

**Konrad Kazimierz Kośnik**

**Przedchrześcijańskie korzenie polskiej myśli psychologicznej.  
Rekonstrukcja historyczna indygenicznego stylu myślowego  
dawnych Słowian**

Pre-Christian roots of Polish psychological thought.  
Historical reconstruction of early Slavs' indigenous thought style

Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem  
prof. UKSW dr. hab. Andrzeja Pankalli

Poznań 2025

## **Streszczenie**

Celem projektu jest rekonstrukcja myśli psychologicznej istniejącej w systemie przekonań dawnych, przedchrześcijańskich Słowian, której ślady odnaleźć można w źródłach i analizach historyczno-archeologicznych, religioznawczych i etnograficznych. Rekonstrukcja ta polega na odnajdywaniu elementów analogicznych względem treści współczesnej myśli psychologicznej i refleksji nad tym, w jaki sposób dawni Słowianie odpowiedzieliby na pytania stawiane przez dzisiejszych psychologów. Drugim celem jest konstrukcja perspektywy teoretyczno-metodologicznej umożliwiającej skuteczne poznawanie lokalnej myśli psychologicznej oraz możliwej do zastosowania również w innych obszarach badawczych. Perspektywa projektu obejmuje filozofię wiedzy Ludwika Flecka, psychologię krytyczną, psychologię indygeniczną oraz propozycje metodologiczne Ryszarda Stachowskiego, Kurta Danziger i Laurel Furumoto. Kolejne elementy cyklu publikacji prezentują słowiańską wizję człowieka, jego elementarnych procesów psychicznych, rozwoju, cech osobowości i seksualności. Przekonania dawnych Słowian zostają porównane z polską akademicką myślą psychologiczną. Wnioski metodologiczne obejmują kategoryzację rodzajów indygeniczności, która może posłużyć do analizy współczesnych nurtów psychologii naukowej.

## **Słowa kluczowe**

polська myśl psychologiczna, słowiańska myśl psychologiczna, historia myśli psychologicznej, psychologia indygeniczna, styl myślowy

## **Abstract**

The aim of the project is to reconstruct psychological thought present in the beliefs' system of early, pre-Christian Slavs, that can be found in sources and analysis of history, archaeology, religious studies and ethnography. The reconstruction consists in discovery of contents that are analogical to contemporary psychological thought and reflection on how the early Slavs would answer the questions asked by nowadays psychologists. The second aim is to construct a theoretical-methodological perspective allowing to successfully recognize local psychological thought, and able to be applied to other research fields. The perspective of the project includes philosophy of knowledge by Ludwik Fleck, critical psychology, indigenous psychology, as well as methodological frames of Ryszard Stachowski, Kurt Danziger, and Laurel Furumoto. Subsequent elements of the publication cycle present Slavic vision of a human being, their basic psychic processes, development, personality traits, and sexuality. The early Slavs' beliefs are compared with Polish academic psychological thought. Methodological conclusions include categorization of indigeneity's kinds, that may serve to analyze contemporary trends of scientific psychology.

## **Keywords**

Polish psychological thought, Slavic psychological thought, history of psychological thought, indigenous psychology, thought style

## Lista publikacji wchodzących w skład rozprawy doktorskiej

Kolejność publikacji wynika z chronologii ich powstawania oraz logiki wywodu, nie zaś z chronologii ich ogłoszenia drukiem.

1. Kośnik, K. (2014). Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian. *Humaniora. Czasopismo internetowe* 3(7), 67-82.
2. Kośnik, K. (2016). Znaczenie funkcjonalne słowiańskiego bestiariusza. W: M. Danielewski, R.T. Tomczak (red.), *Odkrywanie Europy Środkowej – od mitologii do rzeczywistości* (s. 13-24). Instytut Historii UAM.
3. Pankalla, A., Kośnik, K. (2018). Religion as an invaluable source of psychological knowledge: Indigenous Slavic psychology of religion. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 38(3), 154-164.
4. Pankalla, A., Kośnik, K., Stasiarczyk, J. (2025). Psychological Anthropology of the Early Slavs. A Naturalistic Slavic Conception of Human Development. W: E. Kramer, I. Błocian, S. Maruszewski (red.), *Living according to Nature. Volume One. Myths, Insights, and Perspectives* (s. 70-88). Brill.
5. Pankalla, A.B., Kośnik, K.K. (2018). *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*. Universitas.
6. Pankalla, A., Kośnik, K. (2021). Indigenous Psychology as Religious. Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development. W: A. Dueck (red.), *Indigenous Psychology of Spirituality. In My Beginning is My End* (s. 183-202). Palgrave Macmillan.
7. Pankalla, A., Kośnik, K. (2019). Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej. *Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal* 25(2), 137-142.
8. Pankalla, A., Kośnik, K. (2024). Czym jest, a czym może być psychologia indygeniczna? Przegląd założeń i zastosowań. *Teksty Drugie* 6, 183-201.

Pełny tekst powyższych publikacji oraz oświadczenia współautorów stanowią załącznik do niniejszego autoreferatu.

## Wprowadzenie

Powstanie pierwszego, niemieckojęzycznego podręcznika do historii psychologii (Carus, 1808/1990) już na początku XIX wieku oraz rozpoczęcie w 1966 roku działalności 26. Działu Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego zajmującego się zagadnieniem historii myśli psychologicznej (Hilgard, 1982), które to wydarzenie wiązało się z postępującą w latach 60. XX wieku profesjonalizacją zawodu historyka myśli psychologicznej (Brock, 2017), wskazują, iż społeczność psychologów stosunkowo wcześniej dostrzegła wagę prowadzenia badań nad dziejami własnej dyscypliny naukowej. Konstruowane i przekazywane pozostałym psychologom przez historyków myśli psychologicznej narracje historyczne na temat przeszłości ich nauki kształtują bowiem tożsamość psychologii, gdyż „(...) nie ma teorii, metody ani definicji psychologii, z którą wszyscy psychologowie by się zgodzili (...). Jedynym układem odniesienia, który łączy te różne obszary i podejścia oraz zapewnia im spójny kontekst, jest historia – przebiegająca w czasie ewolucja psychologii jako niezależnej dyscypliny” (Schultz, Schultz, 2008, s. 4). Według niektórych historyków myśli psychologicznej wspólna dla wszystkich psychologów tradycja pozostaje jedynym elementem umożliwiającym tworzenie spójnej wizji tego, czym jest psychologia (Stachowski, 2000; Lück, 2008; Schultz, Schultz, 2008; Benjamin, 2013). Historia myśli psychologicznej jest zatem podstawą autoidentyfikacji podzielanej przez wspólnotę psychologów, analogicznie do mechanizmu kształtowania się tożsamości grup narodowych, etnicznych czy religijnych (Danziger, 1990).

Autoidentyfikacja psychologów w oparciu o dzieje własnej dyscypliny wymaga uzupełnienia o dwa dodatkowe konteksty. Po pierwsze: wiedza psychologiczna oraz sposób uprawiania psychologii są zróżnicowane nie tylko *wzdłuż* osi czasu (historycznie), ale również *w poprzek* osi czasu (kulturowo). Obserwacja ta rodzi pytania o specyfikę myśli psychologicznej w różnych zakątkach kuli ziemskiej. Można zatem zastanawiać się nad tożsamością polskich psychologów w odniesieniu do specyfiki polskiej myśli psychologicznej (Rzepa, Dobroczyński, 2019) lub szerzej – myśli psychologicznej regionu (Domański, 2018). Po drugie: odwoływanie się do historii psychologii jako dyscypliny akademickiej, której początek ustalany jest symbolicznie na rok 1879, mogłoby skutkować pominięciem dziejów wcześniejszych – w tym starożytnych, jak dzieło *O duszy* Arystotelesa (IV w. p.n.e./1988) – tym bardziej, że sam termin *psychologia* datowany jest na XVI wiek (Stachowski, 2000). Pomimo nieistnienia wówczas psychologii w rozumieniu współczesnym, z pewnością istniała refleksja nad zjawiskami wewnętrznymi, którą można uznać za przejaw *myśli psychologicznej*.

Z połączenia obydwu powyższych uwag powstaje obszar badawczy skupiający się na lokalnych przejawach przednaukowej myśli psychologicznej, która stanowi przedmiot niniejszego projektu.

Realizacji tego projektu przyświecały dwa cele: bezpośredni i pośredni. Celem bezpośrednim była rekonstrukcja myśli psychologicznej istniejącej w systemie przekonań dawnych, przedchrześcijańskich Słowian, której ślady odnaleźć można w źródłach i analizach historyczno-archeologicznych (np. Gieysztor, 2006), religioznawczych (np. Szyjewski, 2010) czy etnograficznych (np. Moszyński, 1934/2010). Rekonstrukcja ta polegała na odnajdywaniu elementów analogicznych względem treści współczesnej myśli psychologicznej i refleksji nad tym, w jaki sposób dawni Słowianie odpowiedzieliby na pytania stawiane przez dzisiejszych psychologów. Celem pośrednim była natomiast stopniowa konstrukcja perspektywy teoretyczno-metodologicznej umożliwiającej skuteczne poznawanie lokalnej myśli psychologicznej oraz możliwej do zastosowania również w obszarach innych niż myśl psychologiczna dawnych Słowian, w tym w odniesieniu do późniejszej polskiej myśli psychologicznej. Wraz z kolejnymi ustaleniami badawczymi założenia teoriopoznawcze były uzupełniane o dalsze elementy. Prezentowany tutaj cykl publikacji stanowi zatem zapis następujących po sobie etapów tworzenia perspektywy teoretyczno-metodologicznej badań nad lokalną myślą psychologiczną.

Tematyka ujmowanej historycznie słowiańskiej myśli psychologicznej pojawia się również w dwóch publikacjach własnych spoza omawianego cyklu (Pankalla, Kośnik, 2016; 2021b), jednak zawierają one wątki obecne już we wcześniejszych pracach. Celem powstania pierwszej z tych publikacji była głównie popularyzacja poruszanej tematyki w środowisku międzynarodowym. W drugim przypadku wątek słowiański stanowił przykład zastosowania omawianej w tej monografii perspektywy *psychologii realnej*, nie obejmując prezentacji nowych konkluzji dotyczących słowiańskiej myśli psychologicznej. W związku z powyższym owe dwie prace nie weszły w skład cyklu stanowiącego rozprawę doktorską. Pokrewne zagadnienia zostały również poruszone w innych pracach własnych – w szczególności z zakresu analizy specyfiki psychologicznej rodzimowierców słowiańskich (m.in. Kośnik, 2015; Pankalla, Kośnik, 2017) oraz pseudonaukowych narracji na temat dziejów Słowiańszczyzny (m.in. Kośnik, Filipiuk, 2016; Kośnik, 2018). Problematyki tej dotyczyły także projekty badawcze przeprowadzone na potrzeby obu prac magisterskich – z psychologii (Kośnik, 2016a; Kośnik, Hornowska, 2020) oraz historii (Kośnik, 2020).

Niniejszy projekt, oprócz prezentowania i analizowania lokalnej myśli psychologicznej, sam wpisuje się w lokalną tradycję – i to nie tylko na poziomie ogólnokrajowym, ale również

bardziej regionalnym (poznańskim). Przyjęta perspektywa badawcza nawiązuje do założeń semantyczno-epistemologicznych Ryszarda Stachowskiego (1992; 2000; 2001; 2004) – twórcy i wieloletniego kierownika pierwszego w Polsce Zakładu Historii Myśli Psychologicznej działającego w ramach Instytutu Psychologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu od 1986 roku, które to przedsięwzięcie zrealizowało ambicję profesjonalizacji badań nad historią myśli psychologicznej przejawianą wcześniej przez założyciela poznańskiej psychologii, Stefana Błachowskiego (Stachowski, Jabłoński, Kośnik, w przygotowaniu). Podczas wskazywania lokalnych korzeni omawianego projektu nie sposób nie wspomnieć również o Poznańskiej Szkole Metodologicznej, której zakres oddziaływania odnosi się nie tylko do metodologii badań psychologicznych, ale również do filozofii, teorii i metodologii historii – w tym przypadku historii myśli psychologicznej – przede wszystkim za pośrednictwem dorobku naukowego Jerzego Topolskiego (1968; 1983; 1996; 2009; 2016) oraz kontynuatorów jego działalności (m.in. Pomorski, 1984; 1991; 2019; Domańska, 2005; 2012; Domańska, Pomorski, 2022). Niniejsza rozprawa – przygotowana przez absolwenta i wychowanka zarówno poznańskiej psychologii, jak i poznańskiej historii – powstała zatem w tradycji obecnego na tutejszym Uniwersytecie ducha *metanaukowości* oraz *metapsychologiczności*, którego autor tej pracy usiłował zachować.

### **Aktualny stan wiedzy**

Przegląd popularnych współcześnie na rynku wydawniczym zbiorczych opracowań z zakresu historii myśli psychologicznej (np. Hunt, 1993; Hothersall, 2003; Lück, 2008; Schultz, Schultz, 2008; Benjamin, 2013; Leahey, 2013; Smith, 2013; Hergenahn, Henley, 2014) wskazuje, iż kwestia przynależności etnicznej poszczególnych badaczy traktowana jest na ogół jako mało istotna. Co prawda częste jest umieszczanie informacji odnośnie narodowości określonej postaci, jednakże przyjmuje ona raczej formę *ciekawostki historycznej* niż źródła danych służących do przeprowadzenia analizy kontekstualnej przekonań konkretnego psychologa – chociaż istnieją wyjątki (np. Lawson, Graham, Baker, 2007; Domański, 2018). Obserwacja ta wskazuje, iż w historiografii myśli psychologicznej rozwój tej dyscypliny naukowej traktowany jest uniwersalistycznie, bez podziału na lokalne manifestacje sposobu myślenia o zjawiskach psychicznych. Owa pozorna, globalna jednomyślność psychologów w ujęciu historycznym może zostać uznana za przejaw etnocentryzmu zachodnich historyków myśli psychologicznej, gdyż, jak wykazała Koczanowicz-Dehnel (2017) w swojej analizie wczesnych podręczników do historii myśli

psychologicznej (do lat 60. XX wieku), najbardziej wpływowe opracowania, zwłaszcza amerykańskie, konstruowane były z myślą o realizacji bieżących, pragmatycznych potrzeb. Dodatkowo, zawarte w nich narracje historyczne opierane były na tzw. wigowskim micie historycznym, który w swej deterministycznej, prezentystycznej koncepcji dziejów odrzucał możliwość zainteresowania się ideami spoza głównego nurtu myśli psychologicznej – powstającego pierwotnie na gruncie niemieckim, a następnie amerykańskim (Butterfield, 1951; Watson, 1960; Samelson, 2000; Greenwood, 2009). Ów stan rzeczy sprawia, iż w historiografii myśli psychologicznej utrwaliła się tendencja do liniowej prezentacji zmienności idei psychologicznych podzielonych na następujące po sobie nurty obejmujące w założeniu całą światową myśl psychologiczną.

Kontekstualność myśli psychologicznej nie polega wyłącznie na czynnikach wewnętrznych, lecz zależy również od uwarunkowań pozornie z nią niezwiązanych, takich jak warunki ekonomiczne czy sytuacja polityczna (Schultz, Schultz, 2008). Już samo kształtowanie się psychologii jako dyscypliny naukowej przez cały XIX wiek stanowiło skutek nowych norm narzucanych jednostkom przez społeczeństwo przemysłowe (Foucault, 2006). W badaniach historycznych nad uniwersalistyczną myślą psychologiczną kontekst historyczno-kulturowy nie może zostać szeroko uwzględniony, gdyż pozostaje on odmienny w przypadku różnych obszarów geograficznych i grup społecznych. O ile opisywany w zbiorczych podręcznikach do historii myśli psychologicznej kontekst jej powstawania dotyczy jej *głównej linii rozwojowej*, czyli obszaru kulturowego pierwotnie niemieckiego, a następnie amerykańskiego, o tyle nie przystaje on do nie-zachodnich obszarów kulturowych (np. Painter, Terre Blanche, Henderson, 2006; Nwoye, 2015). Rzutowanie kontekstu *globalnego* na ogólnoświatową myśl psychologiczną sprawia, iż pomijane są różnice lokalne, takie jak uprawianie psychologii w duchu nauk humanistycznych w Niemczech Zachodnich aż do końca lat 50. XX wieku, kiedy to dopiero uległa ona amerykańskiemu trendowi eksperymentalnemu (Lück, 2008).

Wybór lokalnej myśli psychologicznej jako przedmiotu zainteresowania wynika z faktu, iż zdecydowana większość dostępnych na rynku wydawniczym opracowań z zakresu historii myśli psychologicznej skupia się na dziejach światowej, traktowanej uniwersalistycznie myśli psychologicznej. Jedyne jak dotąd – choć uzupełnione w wydaniu rozszerzonym – monograficzne opracowanie historii polskiej myśli psychologicznej (Rzepa, Dobroczyński, 2009; 2019) zgodnie z deklaracją autorów (2019, s. 17-20) opisuje jej dzieje od łacińskich początków do drugiej wojny światowej. Historiografia polskiej myśli psychologicznej, zarówno z okresu powojennego (np. Pieter, 1972; Bobrowska-Nowak, 1973; Czarnecki, 1981), jak i współczesna (np. Rzepa, 1998) analizuje jej początki w ramach psychologii

jako samodzielnej dyscypliny akademickiej, przede wszystkim w kontekście Szkoły Lwowskiej. Domański (2018) przedstawił dzieje polskiej myśli psychologicznej od przełomu XIX i XX wieku do drugiej wojny światowej w kontekście myśli psychologicznej innych narodów Europy Środkowej. Historycy polskiej myśli psychologicznej (Dobroczyński, 2005; 2016; Domański, 2011; 2017; Nowakowska, 2017) zwrócili również uwagę na wpływ idei psychoanalitycznych na sposób rozumienia psychologii przez psychologów polskich.

Przegląd literatury z zakresu historii polskiej myśli psychologicznej wskazuje na brak gruntownych opracowań dotyczących jej dziejów wcześniejszych niż XIX wiek, a tym bardziej jej przedchrześcijańskich czy *przedpolskich* korzeni. Ów stan rzeczy mógłby sugerować, że wyłączone źródło polskiej myśli psychologicznej stanowi myśl zachodnia, zaś lokalni myśliciele konstruują jedynie *odmianę* globalnego dyskursu. Jak wykazała analiza przedstawiona w publikacji 7 omawianego cyklu (Pankalla, Kośnik, 2019), warstwa językowa – a więc i system znaczeń – polskiej myśli psychologicznej wywodzi się ze słowiańskiego systemu poznawczego, co wskazuje na potrzebę uwzględnienia również jej lokalnych korzeni – nie tylko tych nabytych z zewnątrz. Właśnie tę lukę w wiedzy z zakresu historii polskiej myśli psychologicznej usiłuje wypełnić omawiany tutaj projekt badawczy.

### **Założenia teoriopoznawcze**

Przyjęte w niniejszym projekcie założenia teoriopoznawcze można opisać na trzech poziomach. Na poziomie filozofii wiedzy (antropologii wiedzy) projekt posiłkuje się teorią kolektywów myślowych i stylów myślowych (Fleck, 1935/1986). Poziom filozofii myśli psychologicznej opiera się na psychologii krytycznej (Staeuble, 2006; Stanovich, 2007; Harris, 2009; Brysbaert, Rastle, 2012) oraz wynikającej z niej i stanowiącej jej doprecyzowanie psychologii indygenicznej (Kim, Yang, Hwang, 2006; Yang, 2012; Marsella, 2013). Z kolei na poziomie historiozofii myśli psychologicznej szczególnie istotna jest perspektywa badawcza Ryszarda Stachowskiego (1992; 2000; 2001; 2004) wraz z dodatkowym kontekstem porównawczym w postaci nowej historii psychologii (Furumoto, 1989; 2003) oraz dorobku Kurta Danziger (1997; 2002; 2008; 2013).

Wybór teorii Ludwika Flecka (1935/1986) jako filozoficznej podstawy założeń konstruowanych na potrzeby niniejszego projektu wymaga wyjaśnienia. Podobna do niej koncepcja Thomasa Kuhna (1962/2009) stanowi częściej wybieraną podbudowę myślową, w tym wśród przedstawicieli nowej historii psychologii (Brock, 2017; Koczanowicz-Dehnel, 2017). Za zwróceniem się ku ujęciu Flecka przemawiają jednak trzy argumenty. Pierwszym

z nich jest fakt, iż Kuhn otwarcie przyznał się do inspiracji myślą polskiego filozofa nauki, wykorzystując we własnej pracy część idei Flecka, który w latach 60. XX wieku pozostawał właściwie nieznany w środowisku akademickim (Pankalla, 2014). Pierwotność myśli Flecka wobec perspektywy Kuhna przemawia za jej wyborem jako ujęcia oryginalnego, tym bardziej, że Fleck tworzył swoją teorię nauki poza głównym kolektywem akademickim (Sady, 2000). Drugi argument to polskie pochodzenie Flecka, który znał specyfikę polskiej rzeczywistości akademickiej i sposobów konstruowania wiedzy naukowej. Aktywnie uczestniczył w działalności Towarzystwa Filozoficznego i Psychologicznego w Lublinie, współpracując z takimi postaciami, jak Tadeusz Tomaszewski, Jakub Frostig czy Tadeusz Bilikiewicz (Pankalla, 2013). Związki te świadczą o jego orientacji w ówczesnym środowisku polskich psychologów stanowiącym przykład opisanych przez niego kolektywów myślowych. Trzeci argument dotyczy większej elastyczności teorii Flecka. Kategoria *rewolucji naukowych* Kuhna odnosi się bezpośrednio do wiedzy naukowej, nie zaś przednaukowej czy pozanaukowej, podczas gdy style myślowe mogą zostać odniesione do rozmaitych grup społecznych. Ponadto analiza stylu myślowego pozwala na śledzenie jego *ewolucji*, niekoniecznie zaś gwałtownych *rewolucji* (Płonka-Syroka, 2013).

Znaczenie idei Flecka dla omawianego projektu wiąże się z ujmowaniem przez niego procesu poznawania jako czynności zbiorowej podejmowanej w ramach określonego kolektywu myślowego. Wynika to z tezy, iż proces ten za każdym razem przekracza granice mentalne dostępne jednostce, zaś obecne w stylu myślowym założenia ontologiczno-epistemologiczne ukierunkowują uwagę człowieka na ustalony w kolektywie myślowym sposób postrzegania rzeczywistości, nadając jego percepcji konkretne ramy i pozwalając mu wyjść poza indywidualny wymiar poznania, które uwzględnia dotychczasowy stan wiedzy kolektywu myślowego jako zbiorowego nośnika stylu myślowego. Poszczególni członkowie kolektywu myślą więc i postrzegają rzeczywistość, w tym rzeczywistość psychiczną, w sposób bardzo do siebie zbliżony (Fleck, 1935/1986; Płonka-Syroka, 1993; Zienkiewicz, 1996; Sady, 2000). Chociaż kolektyw myślowy stanowi zbiór myśli poszczególnych należących do niego osób, to nie jest prostą sumą tych myśli, gdyż pozostają one zanurzone we wspólnym dla całego kolektywu kontekście historyczno-kulturowym wynikającym z formowania się kolektywu wokół określonego autorytetu lub konkretnej idei, które nadają kierunek i formę procesowi poznawania wszystkich należących do kolektywu jednostek oraz decydują o trwałości panującego w kolektywie systemu przekonań, które pozostają trudne do zmiany.

Uzupełnienie myśli Flecka na poziomie filozofii myśli psychologicznej stanowi psychologia krytyczna. Założenie psychologii krytycznej (postkolonialnej) o *kolonizowaniu*

psychologii światowej przez psychologię zachodnią, głównie amerykańską, wynika z przeciwstawiania się uniwersalistycznemu podejściu do uprawiania psychologii. Stanowisko to uzasadnione jest tezą o nieadekwatności okcydentalnego stylu myślowego wobec niezachodnich populacji ludzkich osadzonych w ich rodzimych kontekstach historyczno-kulturowych. Przekonanie o braku możliwości konstruowania uniwersalnej wiedzy psychologicznej skłania psychologów krytycznych do zastąpienia pozytywistycznego realizmu poznawczego konstruktywistycznym idealizmem podkreślającym społeczne uwarunkowanie badaczy. Pogląd, iż wiedza psychologiczna nie jest prawdą absolutną, lecz konstruktem społecznym, prowadzi zaś do wniosku o potrzebie utrzymywania stanu pluralizmu teoretyczno-metodologicznego, który pozwalałby na zwiększenie trafności ustaleń ze względu na adekwatność stosowanych narzędzi poznawczych wobec przedmiotu badania, którym jest podmiot osadzony w lokalnym kontekście historyczno-kulturowym (Holzkamp, 1991; Parker, 1999; Stanovich, 2007; Fox, Prilleltensky, Austin, 2009; Richards, 2010; Brysbaert, Rastle, 2012).

Zależności i podobieństwa pomiędzy psychologią krytyczną a teorią kolektywów myślowych i stylów myślowych Ludwika Flecka (1935/1986) sprawiają, iż tego polskiego myśliciela można uznać za prekursora myśli krytycznej zawartej w jego psychosocjologii wiedzy (Pankalla, 2014). Zarówno myśl krytyczna, jak i idee Flecka wyrażają bowiem konstruktywistyczne przekonanie o braku możliwości istnienia nauki bezzałożeniowej oraz o determinującym wpływie presupozycji filozoficzno-teoretycznych zawartych w stylu myślowym na kształt działalności poznawczej. Wniosek o konieczności traktowania lokalnych przejawów myśli psychologicznej jako odrębnych od ogólnoświatowego nurtu psychologicznego obiektów badawczych stanowi zatem rozwinięcie założeń polskiego filozofa o istnieniu kolektywów myślowych, które w kontekście badań nad historią myśli psychologicznej przyjmują formę *narodowych* bądź *etnicznych* myśli psychologicznych rozumianych jako system treści intelektualnych wygenerowanych przez podmioty należące do określonej wspólnoty i posługujących się lokalnym językiem, które to właściwości decydują o specyfice powstającej w danym obszarze kulturowym i w danym okresie historycznym myśli psychologicznej.

Wpływ myśli krytycznej na historiografię myśli psychologicznej przejawiający się w formie krytycznej historii myśli psychologicznej poskutkowało pojawieniem się postulatu zwrócenia uwagi na znaczenie, jakie na rozwój wiedzy psychologicznej miały postaci i grupy społeczne do tej pory niepoddawane systematycznym badaniom. Jak stwierdza Harris (2009), krytyczna historia myśli psychologicznej przeciwstawia się traktowaniu jej dziejów jako wąsko

rozumianej historii intelektualnej oderwanej od wydarzeń narodowych i światowych oraz stanowiącej zapis akademickich dyskusji wewnątrz elitarnych, uniwersyteckich grup inspirowanych do działania przez indywidualną, społeczną motywację dążenia do wiedzy. Ukontekstowanie dziejów myśli psychologicznej oraz odrzucenie wigowskiej, prezentystycznej wizji historii są założeniami, które łączą krytyczną historię myśli psychologicznej z nową historią psychologii stanowiącą formę realizacji myśli krytycznej w historiografii myśli psychologicznej.

Odrzucenie przez psychologię krytyczną perspektywy uniwersalistycznej odnajduje swoje doprecyzowanie w nurcie psychologii indygenicznej (lokalnej), pozostającej w ścisłym związku z psychologią kulturową (Boski, 2010). Jak stwierdza Anthony Marsella (2013), wszystkie psychologie (myśli psychologiczne) są indygeniczne. Również *globalna* myśl psychologiczna jest tak właściwie *zachodnią* myślą psychologiczną, zatem jej badanie historyczne powinno uwzględniać tamtejszy kontekst kulturowy (por. Murray, 1983). Założenia psychologii indygenicznej obejmują podkreślenie roli rodzimego kontekstu dla poznawania fenomenów psychicznych. W celu tworzenia współczesnej myśli indygenicznej badacze sięgają po źródła historyczne pochodzące z danej kultury, analizując je z wykorzystaniem najbardziej adekwatnych metod badawczych, które często również pochodzą z kontekstu lokalnego. Postulowane jest uwzględnienie perspektywy wewnętrznej pozwalającej na ujawnienie lokalnego systemu znaczeń – co najskuteczniej może zostać osiągnięte przez badacza pochodzącego z danego kontekstu kulturowego (Kim, Yang, Hwang, 2006; Yang, 2012).

Sama możliwość mówienia o lokalnych przejawach *myśli psychologicznej* wynika z zastosowania owego pojęcia, które do dyskursu akademickiego wprowadził Ryszard Stachowski (2000), dokonując rozróżnienia na *historię psychologii* oraz *historię myśli psychologicznej*. To drugie ujęcie, wykraczające poza proste sprawozdawanie poglądów określonych jednostek i skupiające się na *problemach psychologicznych*, podkreśla rolę warsztatu badacza – zarówno historycznego, jak i *przede wszystkim* psychologicznego, umożliwiając równocześnie wyjście poza obszar badawczy myśli akademickiej. Stachowski dokonał takiego zabiegu, analizując antyczną myśl psychologiczną (1992). Ponadto skupił się w swoich pracach na analizie przedmiotu psychologii oraz zmienności ujęć owego przedmiotu (Stachowski, 2001; 2004) – co pozostaje kluczowe dla rozumienia psychologii jako takiej (Rzepa, 2007). Perspektywa ta jest zbliżona do badań Kurta Danziger (1997; 2002; 2008; 2013), który w swoich pracach śledzi ewolucję pojęć odnoszących się do zjawisk psychicznych – niezależnie od tego, czy pojęcia te pochodzą z dyskursu naukowego, czy też z systemów poznawczych (stylów myślowych) istniejących poza strukturami akademickimi.

Sekwencję perspektyw z zakresu historii myśli psychologicznej, które stanowią punkt odniesienia dla niniejszego projektu, domyka nowa historia psychologii zaproponowana przez Laurel Furumoto (1989; 2003). Rewizjonistyczne wobec tradycyjnej historiografii myśli psychologicznej podejście proponowane przez nową historię psychologii wiąże się ze zwracaniem uwagi na specyficzne dla danego okresu historycznego czynniki determinujące proces poznawania, w tym czynniki instytucjonalne i społeczne, które wpływają na formułowane przez myślicieli tezy, ustalenia i wnioski, przez co ich ostateczny kształt zależy od generowanego przez otoczenie badacza *klimatu intelektualnego*, czyli, mówiąc językiem Flecka (1935/1986), stylu myślowego przynależnego do danego kolektywu myślowego. Podstawowe założenia nowej historii psychologii zawierają pięć tez, które zostały przedstawione w Tabeli 1 wraz z opisem sposobu ich realizacji w omawianym tutaj projekcie badawczym.

Tabela 1. Odniesienie założeń nowej historii psychologii do perspektywy badawczej projektu.

Założenie nowej historii psychologii	Realizacja założenia w projekcie badawczym
1. Krytycyzm wobec własnego przedmiotu	Uznanie lokalnej wiedzy za jeden z wielu możliwych wariantów myśli psychologicznej bez założenia o jej prymarnym znaczeniu
2. Zwrócenie uwagi na kontekst powstawania wiedzy psychologicznej	Wzięcie pod uwagę słowiańskiej myśli psychologicznej z jej specyficznym kontekstem historyczno-kulturowym
3. Wychodzenie poza schemat „wielkich postaci”	Traktowanie kolektywu myślowego jako całości bez wyróżniania poszczególnych twórców myśli psychologicznej
4. Wykorzystywanie oryginalnych źródeł historycznych	Sięganie po źródła wiedzy możliwie najbliższe oryginalnym zjawiskom kulturowym – w zależności od stopnia dostępności źródeł z epoki
5. Wnikanie wewnątrz okresu historycznego	Próba zrozumienia funkcji pełnionej poszczególne elementy słowiańskiej myśli psychologicznej dla jej użytkowników

Opracowanie własne na podstawie: Furumoto, 1989.

Położenie głównego akcentu na idee i problemy, nie zaś na postaci i wydarzenia, sytuuje przyjętą w tym projekcie perspektywę w określonym modelu badań historycznych nad ludzką wiedzą. Spośród trzech wymienionych przez Krystynę Zamiarę (2007) modeli, to jest modelu faktograficznego, modelu historii myśli naukowej oraz modelu teoretycznej historii nauki – ten drugi w największym stopniu odpowiada propozycji *historii myśli psychologicznej* Ryszarda Stachowskiego (2000). Jest to zatem podejście bliższe historii idei niż historii nauki, zaś faktografia stanowi tu pomocniczy zasób informacji o kontekście formowania się myśli psychologicznej jako ponadjednostkowej, dynamicznej rzeczywistości myślowej. Fakt,

iż analizie podlega *przednaukowa* myśl psychologiczna, nie generuje zatem trudności, gdyż to nie *naukowość* lub *prawdziwość* danego przekonania jest przedmiotem refleksji, lecz jego *funkcjonalność* oraz nadawany mu przez wspólnotę kulturową *sens*. Zawężenie przedmiotu analizy odbywa się natomiast w odniesieniu do zakresu opisywanych przez daną *myśl* zjawisk (w tym przypadku: psychicznych) oraz do wyodrębnionej teoretycznie na potrzeby badania wspólnoty kulturowej przedchrześcijańskich Słowian.

## **Wnioski z badań**

### **Publikacja 1 (Kośnik, 2014)**

#### *Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian*

Będący elementem początkowym projektu zmierzającego do rekonstrukcji słowiańskiej myśli psychologicznej artykuł skupił się na słowiańskim systemie wierzeń rozumianym jako zbiór twierdzeń pełniących dla dzielących je osób funkcję wyjaśniania rzeczywistości – zarówno zjawisk naturalnych, jak i społecznych. Analiza dawnych idei skupiła się na poszukiwaniu schematów interpretacyjnych i przyczynowo-skutkowych, które porządkowały subiektywne doświadczenie jednostki, nadając mu sens i redukując poczucie niepewności. Postawiona zostaje teza, iż w czasach przednaukowych religia stanowiła odpowiedź na ludzkie potrzeby w sposób podobny, co nauka współcześnie. Podjęta zostaje również próba refleksji nad przyczynami zróżnicowania sposobów wyjaśniania rzeczywistości w populacjach ludzkich.

W tekście wskazane zostaje, iż słowiańskie wierzenia wyjaśniały świat poprzez personalizację sił natury, wykrywanie sprawstwa zjawisk ze strony bytów intencjonalnych, odnoszenie przyczynowości do kategorii moralnych oraz łączenie przekonań metafizycznych z normami społecznymi. Mity i rytuały zostały przedstawione jako ramy interpretacyjne dla zjawisk naturalnych oraz przypadkowych, poprzez swoją społeczną naturę wspierające spójność grupy oraz transmisję wypracowanych przez wspólnotę norm postępowania. Religijne wyjaśnienia rzeczywistości traktowane są jako zgodne z naturalnymi skłonnościami umysłu do narracji oraz pełniące funkcje adaptacyjne w postaci redukcji lęku w warunkach złożoności świata oraz społecznej koordynacji działań.

Analiza skupiła się na trzech głównych kategoriach wierzeń religijnych dawnych Słowian, to jest na kosmologii, panteonie oraz bestiariuszu. W ramach każdej z tych kategorii

podane zostały konkretne przykłady uzupełnione interpretacją wskazującą na ich znaczenie eksplanacyjne oraz miejsce w holistycznie ujmowanym systemie poznawczym. Z perspektywy historii myśli psychologicznej szczególnie istotny pozostaje wątek bestiariusza, gdyż to właśnie wierzenia demoniczne w największym stopniu odnosiły się do zjawisk wewnętrznych. Poruszały one zagadnienie skutków niewłaściwych zachowań społecznych w postaci *odpowiedzi* ze strony świata nadprzyrodzonego – czy to w formie zmarłego powracającego z za grobu, czy też poprzez oddziaływanie półboskich istot zamieszkujących środowisko naturalne i reagujących na zachowanie człowieka w zależności od jego walencji etycznej. Wierzenia te można zatem uznać za formę klasyfikacji psychopatologii – ocenianej z perspektywy społecznej.

## **Publikacja 2 (Kośnik, 2016b)**

### *Znaczenie funkcjonalne słowiańskiego bestiariusza*

Tekst ten zawiera kontynuację oraz rozwinięcie wątku analizy znaczenia istot pochodzących ze słowiańskiego bestiariusza w kontekście dawnej, indygenicznej myśli psychopatologicznej. Istoty te zostały skategoryzowane według ich funkcji eksplanacyjnej i podzielone na pięć grup odnoszących się do niebezpieczeństw naturalnych, higieny, zjawisk przyrodniczych, życia pozagrobowego oraz losu ludzkiego. Oprócz funkcji wyjaśniającej omówionych bytów mitycznych wskazana została także ich funkcja regulacyjna w postaci kształtowania zachowania poprzez wywoływanie określonych emocji – głównie strachu, który skłaniał do unikania określonych sytuacji czy sposobów działania. Budowany w ten sposób spójny obraz rzeczywistości pozwalał dawnym Słowianom orientować się w otoczeniu naturalnym i społecznym w oparciu o przednaukowy system poznawczy wynikający z dostępnego wówczas zakresu doświadczeń.

Strach w odniesieniu do wierzeń demonicznych interpretowany jest na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich wskazuje, iż istoty nadprzyrodzone postrzegane jako niesprzyjające człowiekowi stanowiły źródło strachu. Z tej perspektywy można by stwierdzić, iż występowanie owych istot w systemie przekonań potęguje lub wręcz wywołuje tę emocję. Z drugiej jednak strony regulacyjna funkcja strachu sprawiała, iż malało prawdopodobieństwo wystąpienia sytuacji realnego, obiektywnego zagrożenia, które to mogłoby stanowić czynnik intensyfikujący emocję strachu znacznie bardziej. Co więcej, wskazana została funkcja obniżania natężenia strachu poprzez redukcję stopnia niepewności. Dzięki wierzeniom

demonicznym dawni Słowianie mogli mieć poczucie, iż znają przyczyny i mechanizm powstawania niesprzyjających sytuacji, dzięki czemu rzeczywistość stawała się z ich punktu widzenia przewidywalna – a strach przed nieznanym łatwiejszy do opanowania. Mowa tu zatem o sensotwórczej funkcji wierzeń religijnych.

W odniesieniu do istot symbolizujących los ludzki pojawiła się interpretacja dotycząca specyficznej, słowiańskiej postawy wobec rzeczywistości. Zestawienie ze sobą poszczególnych bytów nadprzyrodzonych prowadzi do wniosku, iż w percepcji dawnych Słowian świat był równocześnie sprawiedliwy, przypadkowy, niesprzyjający i zdeterminowany. Skutkiem takiego oglądu rzeczywistości mogła być pożądana z indygenicznego punktu widzenia postawa ograniczania własnych afektów i powstrzymywania się od działań, których skutki nie są łatwe do przewidzenia. Taki sposób codziennego funkcjonowania w oparciu o pełniący funkcję przystosowawczą umiar został roboczo określony mianem *słowiańskiego stoicyzmu* – w analogii do antycznej koncepcji filozoficznej.

### **Publikacja 3** (Pankalla, Kośnik, 2018b)

*Religion as an invaluable source of psychological knowledge:*

*Indigenous Slavic psychology of religion*

Kontynuacja wcześniejszych analiz, już w ramach pracy zespołowej, wiązała się równocześnie z dążeniem do osadzenia projektu w kontekście międzynarodowym – zarówno w odniesieniu do strategii publikacyjnej i wyboru języka angielskiego, jak i w odniesieniu do stosowanych kategorii teoriopoznawczych. Tekst ten jest pierwszym elementem cyklu, w którym pojawia się pojęcie *psychologii indygenicznego* wraz z całym zestawem towarzyszących jej założeń, w tym myśli krytycznej (postkolonialnej). Owo doprecyzowanie terminologiczne pozwoliło na połączenie analiz z zakresu historii myśli psychologicznej z refleksją społeczną – również osadzoną we współczesności. Osadzenie projektu w ramach poszczególnych subdyscyplin psychologii dotyczyło także bezpośredniego odniesienia się do psychologii religii, która w kontekście rekonstrukcji historycznych idei oraz ich funkcji dla danej społeczności, zwłaszcza w epoce przednaukowej, stanowi istotne źródło danych badawczych.

Artykuł poddaje analizie słowiańskie pojęcie duszy jako centralnej kategorii indygenicznego myślenia psychologicznego. Zrekonstruowane zostały warstwy znaczeniowe tego terminu: psychologiczna, bio-motoryczna i metafizyczna. Z perspektywy historii myśli

psychologicznej szczególnie istotna pozostaje ta pierwsza, gdyż ukazuje niegdysiejszy sposób rozumienia *przestrzeni*, w której zachodzą zjawiska wewnętrzne, wraz z ich podziałem na zjawiska poznawcze i afektywne. Te pierwsze zachodzić miały głównie w duszy łączonej przeważnie z głową, zaś te drugie postrzegane były jako zachodzące częściowo w głowie, a częściowo w innych obszarach ciała – co ukazuje przy okazji słowiańską percepcję zależności pomiędzy poznaniem a afektem.

Rozwój perspektywy metodologicznej ujawnia się w tym artykule w postaci autorskiej propozycji metody rekonstrukcji przekonań na temat rozwoju człowieka w cyklu życia w ujęciu stadialnym. Pięciostopniowy model metodologiczny opiera się o analizę rytuałów inicjacyjnych wraz z towarzyszącymi im wierzeniami mitycznymi przy jednoczesnym założeniu, iż każdy rytuał inicjacyjny rozpoczyna kolejny etap rozwojowy. Metoda ta, posiadająca potencjał do zastosowania jej w przypadku różnych grup kulturowych i systemów wierzeń, w omawianym projekcie została użyta do rekonstrukcji słowiańskiej percepcji rozwoju. W artykule zostały pokrótce opisane wnioski dotyczące wyodrębnionych rytuałów inicjacyjnych oraz form funkcjonowania jednostki ludzkiej na poszczególnych etapach życia.

#### **Publikacja 4 (Pankalla, Kośnik, Stasiarczyk, 2025)**

*Psychological Anthropology of the Early Slavs.  
A Naturalistic Slavic Conception of Human Development*

W tekście tym znalazło się rozwinięcie zasygnalizowanej już w publikacji 3 rekonstrukcji i analizy słowiańskiej wizji rozwoju człowieka w cyklu życia. Rozbudowie uległa autorska metoda interpretacji rytuałów inicjacyjnych, które zostały precyzyjnie omówione w oparciu o dodatkowe, nieuwzględnione wcześniej źródła historyczno-etnograficzne. Interpretacja siedmiu rytuałów przejścia pozwoliła na wyodrębnienie modelu rozwoju człowieka składającego się z sześciu etapów (dwa rytuały zostały potraktowane jako równoległe): czterech za życia jednostki oraz dwóch pośmiertnych – co wiąże się z wiarą dawnych Słowian w życie pozagrobowe jako integralnym elementem percepcji istoty ludzkiej. Są to kolejno: dzieciństwo, wiek partycypacji rodzinnej, wiek wojownika/dojrzałości, wiek rodzicielstwa, ziemskie życie pozagrobowe oraz egzystencja poza światem ziemskim. Na podstawie treści rytuałów oraz mitów zawierających między innymi odniesienia do istot demonicznych wskazane zostały zadania rozwojowe, jakie stały przed człowiekiem na danym

etapie życia z perspektywy wspólnoty określającej, jaki sposób funkcjonowania osoby uznawany jest za pożądany.

Stadialne ujęcie rozwoju człowieka według dawnych Słowian zostało porównane z wybranymi współczesnymi koncepcjami akademickimi i przedstawione w formie tabelarycznej w celu odkrycia podobieństw i różnic. Do najważniejszych podobieństw (poza momentami narodzin i śmierci biologicznej) zaliczyć można granice 7. roku życia oraz dojrzałości płciowej, w przypadku których podejrzewać można ich jednoznaczne podłoże biologiczne – niezależne od kultury, która nadaje sens danemu przejściu, nie wyznaczając jednak momentu jego nastąpienia. W przypadku różnic wskazać można przede wszystkim występowanie w wizji Słowian etapów pośmiertnych, które nie mają zastosowania we współczesnych, materialistycznych koncepcjach akademickich, a także brak rytuału *przejścia na emeryturę* w tradycji słowiańskiej, co ukazuje rolę i zadania człowieka dorosłego niezależnie od jego kondycji i stanu zdrowia.

Interpretacja stadialnego modelu rozwoju doprowadziła do sformułowania wniosku o *naturalistycznej* wizji człowieka, który stanowi integralny element środowiska przyrodniczego i uniwersalnego porządku. Głównym zadaniem jednostki jest podtrzymanie cyklu życia przez prokreację i ochronę wspólnoty. Rozwój człowieka opisany jest poprzez pełnione przez niego role społeczne: dziecka, młodzieńca, wojownika, małżonka, rodzica i przodka. Rozwój indywidualny czy samorealizacja ustępują obowiązkom pełnionym względem rodziny, co zostaje usankcjonowane poprzez system wierzeń religijno-magicznych. Sposób psychologicznego funkcjonowania jednostki na różnych etapach życia jest więc nierozzerwalnie związany z jej miejscem w określonej tradycją wspólnotową sieci interpersonalnych zależności.

## **Publikacja 5** (Pankalla, Kośnik, 2018a)

### *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*

Monografia ta stanowi syntezę wniosków poczynionych na półmetku projektu badawczego. Prezentuje wątki nieobecne we wcześniejszych tekstach oraz przywołuje treści już wcześniej opisane (przede wszystkim stadialny model rozwoju), lecz z szerszymi omówieniami, na które pozwoliła forma książkowa. Dodatkowo publikacja ta ukazała się w języku polskim, zaś celem tego zabiegu była popularyzacja tematyki wśród rodzimych czytelników. Forma tej monografii miała na celu upodobnić ją do typowego podręcznika

akademickiego z zakresu psychologii, z tym że *tak jakby* napisanego przez dawnych Słowian (z ich perspektywy, choć współczesnym językiem). W związku z powyższym kolejne fragmenty monografii odpowiadają poszczególnym, podstawowym działom współczesnej psychologii akademickiej.

Rozdział 1 obejmuje próbę zdefiniowania *Słowian*, a zwłaszcza *dawnych Słowian* (ang. *early Slavs* – por. Barford, 2001) jako kategorii metodologicznej. Zaproponowana została definicja psycho-kulturowa obejmująca zarówno specyficzne (słowiańskiego pochodzenia) wzorce zachowań, sposób percepcji rzeczywistości czy cechy osobowościowe, jak i aspekt tożsamościowy – zarówno z perspektywy wewnętrznej (autoidentyfikacja), jak i zewnętrznej (akceptacja przez grupę).

Rozdział 2 omawia założenia i metody badawcze projektu. Dokonana w tym miejscu synteza teoriopoznawcza – reprezentatywna dla całego projektu – uwzględniła między innymi psychologię historyczno-kulturową, psychologię krytyczną, psychologię indygeniczną i psychologię mitu wraz z analizą zależności pomiędzy tymi perspektywami, które zostały potraktowane jako narzędzia poznawcze w obszarze badania dziejów lokalnej myśli psychologicznej.

Rozdział 3 prezentuje właściwą treść przekonań dawnych Słowian na temat zjawisk psychicznych. Określony zostaje właściwy przedmiot słowiańskiej myśli psychologicznej, jakim była dusza, wraz z perspektywą psychopatologiczną i terapeutyczną. Na podstawie przeglądu danych etnograficznych zrekonstruowany został język, jakim dawni Słowianie posługiwali się w odniesieniu do procesów wewnętrznych – z uwzględnieniem elementarnych procesów zmysłowych, procesów, afektywnych, poznawczych czy motywacyjnych. Oprócz omawianego już wcześniej modelu rozwojowego pojawia się oparta na kolejnym autorskim narzędziu analiza słowiańskiej percepcji cech osobowości osadzonej w znaczeniu nadawanych Słowianom imion. Wyodrębnienie wybranych wymiarów osobowości w ujęciu słowiańskim możliwe było dzięki analizie części składowych obecnych w poszczególnych imionach (leksemów).

Rozdział 4 zawiera osadzenie wniosków wyprowadzonych z analiz historycznych wierzeń słowiańskich w kontekście współczesnym, przede wszystkim w odniesieniu do znaczenia *słowiańskości* jako formacji tożsamościowej dla dzisiejszych Polaków. Przywołane zostały kwestie związane z rodzimowierstwem słowiańskim czy popkulturową percepcją dziejów Słowiańszczyzny, pojawiające się także we wcześniejszych pracach własnych.

*Indigenous Psychology as Religious.  
Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development*

Artykuł ten zawiera kontynuację rekonstrukcji słowiańskiej wizji rozwoju człowieka z uzupełnieniem o kontekst rozwoju psycho-seksualnego. Wypracowany wcześniej model stadialny został poddany interpretacji z perspektywy ról, jakie człowiek miał pełnić w odniesieniu do aktywności seksualnej i reprodukcyjnej. Podkreślone zostało, iż *naturalistyczny* obraz rozwoju jednostki predestynuje ją do wykonywania zadań, które ściśle wiążą się z podtrzymywaniem odwiecznego cyklu życia postrzeganym jako najważniejszy obowiązek człowieka. W oparciu o źródła historyczne opisane zostały obecne na Słowiańszczyźnie zwyczaje seksualne, w tym te dotyczące podejmowania aktywności intymnych w relacjach przedmałżeńskich i pozamałżeńskich. Analiza wzorców seksualności dawnych Słowian pozwoliła na rekonstrukcję wizji tej sfery codziennego funkcjonowania obecnej w słowiańskiej myśli psychologicznej.

Wśród dawnych Słowian seksualność nie była tabuizowana. Stanowiła ona integralny element porządku świata – równocześnie naturalny (zwyczajny, codzienny), jak i sakralny (osadzony w rzeczywistości nadprzyrodzonej), co wynikało z braku ostrego podziału między tymi dwoma sferami. Ludzki rozwój i wynikająca z niego prokreacja postrzegane były tak, jak w przypadku innych żywych istot, które egzystują w harmonii z naturalnym rytmem świata przyrodniczego. Płodność traktowano jako istotną wartość osadzoną w przyziemności i metafizyczności, co sprzyjało bardziej liberalnemu niż w epokach późniejszych podejściu do kontaktów międzypłciowych.

Istotny wątek stanowi podkreślanie przez dawnych Słowian komplementarności płci. W obyczajowości słowiańskiej kobiecość i męskość były bardziej współdziałającymi wymiarami rzeczywistości niż jej antagonistycznymi biegunami. Choć konstruowane społecznie role kobiet i mężczyzn były zróżnicowane, co widać już w strukturze stadialnego modelu rozwoju jednostki w cyklu życia, to pozostawały wzajemnie od siebie zależne i niezbędne do podtrzymywania metafizycznego porządku świata. W związku z powyższym – pomimo pewnych różnic w zakresie społecznie aprobowanych zachowań kobiet i mężczyzn – przedstawicielom obu płci przysługiwała swoboda w podejmowaniu aktywności seksualnej, zwłaszcza na etapie przedmałżeńskim, co uwidacznia się chociażby w cyklicznym rytuale nocy Kupały. Owa ceremonia poświęcona płodności i rozbudzaniu seksualności – zwłaszcza osób,

które ze względu na młody wiek dopiero zostały do niej dopuszczone – zawierała przyzwolenie na swobodną aktywność seksualną wszystkich jej uczestników.

### **Publikacja 7** (Pankalla, Kośnik, 2019)

#### *Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej*

Praca ta prezentuje diachroniczną analizę ewolucji języka służącego do opisywania zjawisk psychicznych. Porównane zostały ze sobą cztery okresy historyczne charakteryzujące się określoną specyfiką kulturową: niedookreślony i rozciągnięty w czasie okres posługiwania się lokalnymi, potocznymi (ludowymi) terminami – zrekonstruowanymi na podstawie danych etnograficznych, a przedstawionymi wcześniej w publikacji 5 – oraz trzy okresy rozwoju polskiej akademickiej myśli psychologicznej (międzywojenny, powojenny i współczesny). W przypadku terminologii naukowej sięgnięto po przykłady reprezentatywnych dla danego okresu podręczników akademickich dla studentów psychologii, traktując je jako odpowiedni wskaźnik języka, jakim w danym momencie posługiwał się kolektyw myślowy polskich psychologów. Analiza została podzielona na pięć kategorii: przedmiot psychologii (myśli psychologicznej), wrażenia zmysłowe, procesy poznawcze, zaburzenia poznawcze oraz stany afektywne. Procedura ta pozwoliła na sprawdzenie możliwości przeniesienia kategorii indygeniczności jako narzędzia poznawczego na obszar badań historycznych nad lokalną akademicką myślą psychologiczną.

Wnioski z analizy pozwoliły na stwierdzenie, iż polska myśl psychologiczna stopniowo zatracą swoją indygeniczność na rzecz uniwersalizacji (okcydentalizacji) poprzez stosowanie kalek językowych z terminologii anglosaskiej. W języku akademickiej myśli psychologicznej okresu międzywojennego podobieństwa do języka ludowego były daleko idące – chociaż znaczenia ukryte pod poszczególnymi pojęciami zachowywały naukową precyzyjność. Z czasem wpływy zewnętrzne (odmiennego pochodzenia w poszczególnych okresach historycznych) zaczęły jednak wypierać rodzime, słowiańskie terminy, które zachowały swoją funkcję głównie w myśli pozanaukowej – co może prowadzić do rozdźwięku pomiędzy sposobem rozumienia zjawisk wewnętrznych przez specjalistów oraz osoby, które specjalistami nie są. Obserwacja ta postawiła również pod znakiem zapytania trafność stosowanych w akademickiej myśli psychologicznej pojęć względem specyfiki psychologicznej lokalnej populacji, której zjawiska wewnętrzne oprócz uniwersalnego podłoża biologicznego opierają

się również na przekazie kulturowym internalizowanym przez jednostkę w procesie socjalizacji.

### **Publikacja 8** (Pankalla, Kośnik, 2024)

#### *Czym jest, a czym może być psychologia indygeniczna? Przegląd założeń i zastosowań*

Artykuł ten ukazał się w tomie w tomie *Tekstów Drugich* poświęconym humanistyce indygenicznej (red. prof. Ewa Domańska z Wydziału Historii UAM). Zawiera on podsumowanie dotychczasowych ustaleń omawianego tutaj projektu, a w szczególności wnioski metodologiczne oraz wypracowane w toku analiz propozycje terminologiczne i zalecenia na przyszłość. Oprócz syntezy teoriopoznawczej jego celem było nawiązanie współpracy ze środowiskiem badaczy sięgających po perspektywę indygeniczną w ramach innych niż psychologia dyscyplin naukowych. Tekst osadza ideę indygeniczności w historii myśli psychologicznej, ukazując źródła tego sposobu postrzegania zjawisk psychicznych. Skupia się na przełomie XIX i XX wieku oraz dorobku takich postaci, jak Wilhelm Wundt czy Wilhelm Dilthey, podkreślając, że poszukiwanie kulturowej specyfiki wspólnot ludzkich obecne było już u zarania psychologii jako samodzielnej dyscypliny akademickiej. Śledząc odmienne sposoby uprawiania psychologii, prezentuje porównanie właściwości i założeń psychologii głównego nurtu oraz psychologii indygenicznej rozumianych jako kontynuacje obu propozycji metodologicznych (przyrodniczej i kulturowej) dwudzielnej psychologii Wilhelma Wundta.

Krytycznej analizie poddane zostały obecne w literaturze światowej perspektywy uprawiania psychologii indygenicznej, co pozwoliło na kategoryzację według stopnia indygeniczności (*ukulturowienia*) różnych rodzajów psychologii (głównego nurtu, międzykulturowej, kulturowej, indygenicznej). W celu dokonania precyzyjnych rozróżnień pomiędzy obecnymi w psychologii programami metodologicznymi wprowadzona została – jako wniosek z wcześniejszych analiz – propozycja teoretyczna rodzajów indygeniczności: ontologicznej i epistemologicznej. Indygeniczność ontologiczna dotyczy lokalności przedmiotu badania (konkretnej wspólnoty kulturowej), zaś indygeniczność epistemologiczna wiąże się z lokalnym sposobem poznawania przez rodzimego badacza. Rozgraniczenie to kładzie zaś nacisk na uwarunkowania historyczno-kulturowe podmiotu poznającego, osadzając prezentowaną refleksję w kontekście filozofii nauki. Jako przykład zastosowania założeń teoriopoznawczych psychologii indygenicznej zaprezentowany zostaje skrótowy raport

z rekonstrukcji historycznej słowiańskiej myśli psychologicznej, której szczegóły obecne są we wcześniejszych pracach z omawianego tutaj cyklu publikacji.

### **Podsumowanie**

Omawiany tutaj projekt badawczy można uznać za niedomknięty – kolejne wątki i zagadnienia oczekują na ich eksplorację. Zaprezentowany cykl publikacji stanowi jednak zapis procesu poznawczego przebiegającego od interpretacji dawnego słowiańskiego systemu wyjaśniania rzeczywistości, przez uszczegółowienie zakresu analiz w kontekście zjawisk psychicznych oraz ugruntowanie zaplecza teoretyczno-metodologicznego, odniesienie stylu myślowego dawnych Słowian do dziejów polskiej myśli psychologicznej uprawianej w sposób naukowy, aż po wyabstrahowane z praktyki badawczej wnioski metodologiczne. Podjęta w tym projekcie próba wypełnienia luki w wiedzy na temat przedchrześcijańskich korzeni polskiej myśli psychologicznej może być kontynuowana: poprzez implementację perspektywy badawczej na grunt innych kultur, uzupełnienie wiedzy historycznej o kolejne okresy dziejów polskiej przednaukowej myśli psychologicznej tudzież zastosowanie wypracowanych narzędzi do analizowania akademickiej myśli psychologicznej.

Zakres zastosowania ustaleń poczynionych w tym projekcie jest dwojaki i wiąże się z celami sformułowanymi we wprowadzeniu. Rekonstrukcja indygenicznej słowiańskiej myśli psychologicznej podziela swój potencjał aplikacyjny z innymi fragmentami wiedzy z zakresu historii myśli psychologicznej. Świadomość przeszłości wspólnotowej – jak podkreślają przywoływani już wcześniej Schultzowie (2008) – może zostać uznana za podstawę kształtowanej głównie poprzez dydaktykę historii myśli psychologicznej tożsamości psychologów, a w tym przypadku psychologów polskich lub należących do innych narodów słowiańskich. Stanowi też potencjalne źródło inspiracji dla współczesnych dociekań naukowych oraz ramy osadzenia własnej działalności w szerszym kontekście historycznym. Wnioski metodologiczne są natomiast użyteczne w innych projektach badawczych z zakresu indygenicznej historii idei, a zwłaszcza sposobu postrzegania ludzkich zjawisk i procesów wewnętrznych.

Do ograniczeń projektu zaliczyć należy trudności metodologiczne, a zwłaszcza te związane z ograniczonym zakresem źródeł historycznych z epoki, co skutkowało koniecznością sięgania po źródła późniejsze i rekonstruowania stanu kultury słowiańskiej sprzed jej chrystianizacji. W odniesieniu do założeń filozoficznych ograniczeniem tego projektu w zakresie sposobu ujmowania myśli psychologicznej może być również przyjęta

perspektywa konstruktywistyczna, która uniemożliwia określenie prawdziwości poszczególnych twierdzeń, gdyż analizie poddawana jest ich funkcjonalność bez odniesienia do ich relacji z rzeczywistością. Kolejne ograniczenie polega na braku ciągłości wiedzy historycznej na temat polskiej myśli psychologicznej – brak szczegółowych analiz dotyczących okresu od początku chrystianizacji do XIX wieku skutkuje zawężonym zakresem możliwości porównań stanu polskiej myśli psychologicznej w różnych okresach historycznych, a tym bardziej systematycznego śledzenia jej ewolucji w czasie.

### Bibliografia

- Arystoteles (IV w. p.n.e./1988). *O duszy*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Barford, P.M. (2001). *The Early Slavs. Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*. Cornell University Press.
- Benjamin, L.T., Jr. (2013). *Historia współczesnej psychologii*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bobrowska-Nowak, W. (1973). *Początki polskiej psychologii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Boski, P. (2010). *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brock, A.C. (2017). The New History of Psychology: Some (Different) Answers to Lovett's Five Questions. *History of Psychology* 20(2), 195-217.
- Brybaert, M., Rastle, K. (2012). *Historical and Conceptual Issues in Psychology*. Pearson.
- Butterfield, H. (1951). *The Whig Interpretation of History*. Scribner.
- Carus, F.A. (1808/1990). *Geschichte der Psychologie*. Springer Verlag.
- Czarnecki, K. (red.) (1981). *Osiągnięcia polskiej psychologii w okresie międzywojennym*. Uniwersytet Śląski.
- Danziger, K. (1990). Generative metaphor and the history of psychological discourse. W: D.E. Leary (red.), *Metaphors in the History of Psychology* (s. 331-356). Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1997). *Naming the Mind. How Psychology Found its Language*. SAGE.
- Danziger, K. (2002). *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*. Cambridge University Press.
- Danziger, K. (2008). *Marking the Mind. A History of Memory*. Cambridge University Press.
- Danziger, K. (2013). Psychology and its History. *Theory & Psychology* 23(6), 829-839.

- Dobroczyński, B. (2005). *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*. Universitas.
- Dobroczyński, B. (2016). W drodze do Karlsbadu albo powrót psychoanalizy. W: B. Dobroczyński, P. Dybel (red.), *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900-1918. Wybór tekstów* (s. 7-48). Universitas.
- Domańska, E. (2005). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska, E. (2012). *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domańska, E., Pomorski, J. (red.) (2022). *Wprowadzenie do metodologii historii*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domański, C.W. (2011). Historia pewnej kuracji, czyli terapeutyczne niepowodzenie Ludwika Jekelsa. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii* (s. 111-122). Wydawnictwo UMCS.
- Domański, C.W. (2017). Prolegomena do programu badań psychoanalizy w Polsce. Pionierzy i nieznane epizody. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii. Tom 6* (s. 27-48). Wydawnictwo UMCS.
- Domański, C.W. (2018). *Historia psychologii w Europie Środkowej. Badacze, inspiracje i koncepcje*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fleck, L. (1935/1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Wydawnictwo Lubelskie.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Fox, D., Prilleltensky, I., Austin, S. (2009). Critical Psychology for Social Justice: Concerns and Dilemmas. W: D. Fox, I. Prilleltensky, S Austin (red.), *Critical Psychology. An Introduction* (s. 3-19). SAGE.
- Furumoto, L. (1989). The new history of psychology. W: I.S. Cohen (red.), *The G. Stanley Hall Lecture Series: Vol. 9* (s. 9-34). American Psychological Association.
- Furumoto, L. (2003). Beyond great men and great ideas: History of psychology in sociocultural context. W: P. Bronstein, K. Quina (red.), *Teaching gender and multicultural awareness. Resources for the psychology classroom* (s. 113-124). American Psychological Association.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Greenwood, J.D. (2009). *A Conceptual History of Psychology*. McGraw-Hill.

- Harris, B. (2009). What Critical Psychologists Should Know About the History of Psychology. W: D. Fox, I. Prilleltensky, S Austin (red.), *Critical Psychology. An Introduction* (s. 20-35). SAGE.
- Hergenhahn, B.R., Henley, T.B. (2013). *An Introduction to the History of Psychology*. Wadsworth Cengage Learning.
- Holzkamp, K. (1991). Experience of Self and Scientific Objectivity. W: C.W. Tolman, W. Maiers (red.), *Critical Psychology. Contributions to an Historical Science of the Subject* (s. 65-80). Cambridge University Press.
- Hothersall, D. (2003). *History of Psychology*. McGraw-Hill Education.
- Hunt, M.M. (1993). *The Story of Psychology*. Doubleday.
- Kim, U., Yang, K.S., Hwang, K.K. (2006). Contributions to Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context. W: U. Kim, K.S. Yang, K.K. Hwang (red.), *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context* (s. 3-25). Springer.
- Koczanowicz-Dehnel, I. (2017). *William Stern w perspektywie nowej historii psychologii*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kośnik, K. (2014). Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian. *Humaniora. Czasopismo internetowe* 3(7), 67-82.
- Kośnik, K. (2015). Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce. *Przegląd Religioznawczy* 3(257), 119-134.
- Kośnik, K. (2016a). *W poszukiwaniu duchowości. Studium psychologiczne współczesnych rodzimowierców słowiańskich w Polsce* [niepublikowana praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. dr hab. Elżbiety Hornowskiej]. Instytut Psychologii UAM.
- Kośnik, K. (2016b). Znaczenie funkcjonalne słowiańskiego bestiariusza. W: M. Danielewski, R.T. Tomczak (red.), *Odkrywanie Europy Środkowej – od mitologii do rzeczywistości* (s. 13-24). Instytut Historii UAM.
- Kośnik, K. (2018). Internetowe narracje historyczne a słowiańska tożsamość Polaków. Prolegomena teoretyczna. *Sensus Historiae* 30(1), 57-68.
- Kośnik, K. (2020). *Pisarstwo Janusza Bieszka jako narracja pseudonaukowa* [niepublikowana praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. UAM dr. hab. Macieja Michalskiego]. Wydział Historii UAM.

- Kośnik, K., Filipiuk, J. (2016). Słowiańskie teorie spiskowe jako pozanaukowe narracje historyczne. *Czas Kultury* 2(189), 82-90.
- Kośnik, K., Hornowska, E. (2020). A preliminary quantitative study of the mysticism and religious maturity of contemporary Slavic Neopagans in Poland. *Religio: revue pro religionistiku* 28(1), 73-93.
- Kuhn, T.S. (1962/2009). *Struktura rewolucji naukowych*. Wydawnictwo Aletheia.
- Lawson, R.B., Graham, J.E., Baker, K.M. (2007). *A History of Psychology. Globalization, Ideas, and Applications*. Pearson.
- Leahey, T.H. (2013). *A History of Psychology. From antiquity to modernity*. Pearson.
- Lück, H.E. (2008). *Historia psychologii. Orientacje, szkoły, kierunki rozwoju*. Vizja Press & IT.
- Marsella, A.J. (2013). *All psychologies are indigenous psychologies: Reflections on psychology in a global era*. Pobrano z: <http://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections.aspx>.
- Moszyński, K. (1934/2010). *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa*. Zeta Ars.
- Murray, D.J. (1983). *A History of Western Psychology*. Prentice-Hall.
- Nowakowska, K. (2017). Stefan Szuman jako krytyk psychoanalizy. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii. Tom 6* (s. 189-197). Wydawnictwo UMCS.
- Nwoye, A. (2015). What is African Psychology the psychology of? *Theory & Psychology* 25(1), 96-116.
- Painter, D., Terre Blanche, M., Henderson, J. (2006). Critical Psychology in South Africa: Histories, Themes and Prospects. *Annual Review of Critical Psychology* 5, 212-235.
- Pankalla, A. (2013). Myśli wykluczane z psychologii a Ludwika Flecka historia i psychosocjologia wiedzy. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii. Tom 2* (s. 149-164). Wydawnictwo UMCS.
- Pankalla, A. (2014). *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*. Wydawnictwo Altermed.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2016). Slavic indigenous psychology as a science about the Slavic soul. *Psychology and Personality* 2(10) Part 1, 21-31.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2017). Duchowość Słowian z perspektywy psychologii noetycznej. *Annales UMCS Sectio J Paedagogia-Psychologia* 30(1), 39-49.
- Pankalla, A.B., Kośnik, K.K. (2018a). *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*. Universitas.

- Pankalla, A., Kośnik, K. (2018b). Religion as an invaluable source of psychological knowledge: Indigenous Slavic psychology of religion. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 38(3), 154-164.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2019). Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej. *Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal* 25(2), 137-142.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2021a). Indigenous Psychology as Religious. Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development. W: A. Dueck (red.), *Indigenous Psychology of Spirituality. In My Beginning is My End* (s. 183-202). Palgrave Macmillan.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2021b). *Wstęp do antropologii psychologii realnej – perspektywa krytyczna*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2024). Czym jest, a czym może być psychologia indygeniczna? Przegląd założeń i zastosowań. *Teksty Drugie* 6, 183-201.
- Pankalla, A., Kośnik, K., Stasiorek, J. (2025). Psychological Anthropology of the Early Slavs. A Naturalistic Slavic Conception of Human Development. W: E. Kramer, I. Błocian, S. Maruszewski (red.), *Living according to Nature. Volume One. Myths, Insights, and Perspectives* (s. 70-88). Brill.
- Parker, I. (1999). Critical Psychology: Critical Links. *Annual Review of Critical Psychology* 1, 3-18.
- Pieter, J. (1972). *Historia psychologii*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Płonka-Syroka, B. (1993). Ludwik Fleck (1896-1961), mikrobiolog, prekursor nowoczesnej metodologii historii medycyny. *Medycyna Nowożytna. Studia nad historią medycyny* 1(1), 47-81.
- Płonka-Syroka, B. (2013). *Medycyna w historii i kulturze. Studia z antropologii wiedzy*. Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu.
- Pomorski, J. (1984). *W poszukiwaniu modelu historii teoretycznej*. Wydawnictwo UMCS.
- Pomorski, J. (1991). *Historyk i metodologia*. Wydawnictwo UMCS.
- Pomorski, J. (2019). *Homo metahistoricus. Studium sześciu kultur poznających historię*. Wydawnictwo UMCS.
- Richards, G. (2010). *Putting Psychology in its Place. Critical Historical Perspectives*. Routledge.
- Rzepa, T. (1998). *Życie psychiczne i drogi do niego (Psychologiczna Szkoła Lwowska)*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

- Rzepa, T. (2007). O Ryszarda Stachowskiego opowiadaniu historii myśli psychologicznej. W: J.M. Brzeziński (red.), *Psychologia. Między teorią, metodą i praktyką. Prace dedykowane Profesorowi Ryszardowi Stachowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (s. 91-101). Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rzepa, T., Dobroczyński, B. (2009). *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa Psyche*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rzepa, T., Dobroczyński, B. (2019). *Historia polskiej myśli psychologicznej. Wydanie nowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sady, W. (2000). *Fleck. O społecznej naturze poznania*. Prószyński i S-ka.
- Samelson, F. (2000). Whig and anti-whig histories – and other curiosities of social psychology. *Journal of History of the Behavioral Sciences* 36(4), 499-506.
- Schultz, D.P., Schultz, S.E. (2008). *Historia współczesnej psychologii*. Wydawnictwo UJ.
- Smith, R. (2013). *Between Mind and Nature. A History of Psychology*. Reaktion Books.
- Stachowski, R. (1992). *The mathematical soul. An antique prototype of the modern mathematization of psychology*. Rodopi.
- Stachowski, R. (2000). *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stachowski, R. (2001). O psychologii poszukującej swego przedmiotu. *Przegląd Psychologiczny* 44, 11-36.
- Stachowski, R. (2004). O godności przedmiotu psychologii – ujęcie historyczne. *Nauka* 1, 69-96.
- Stachowski, R., Jabłoński, S., Kośnik, K. (w przygotowaniu). *Rozprawa psychologa z historią. Wywiad rzeka z Profesorem Ryszardem Stachowskim*.
- Staeuble, I. (2006). Psychology in the Eurocentric order of the social sciences: Colonial constitution, cultural imperialist expansion, postcolonial critique. W: A.C. Brock (red.), *Internationalizing the history of psychology* (s. 183-207). New York University Press.
- Stanovich, K.E. (2007). *How to Think Straight About Psychology*. Pearson.
- Szyjewski, A. (2010). *Religia Słowian*. Wydawnictwo WAM.
- Topolski, J. (1968). *Metodologia historii*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Topolski, J. (1983). *Teoria wiedzy historycznej*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Topolski, J. (1996). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Topolski, J. (2009). *Wprowadzenie do historii*. Wydawnictwo Poznańskie.

- Topolski, J. (2016). *Teoretyczne problemy wiedzy historycznej. Antologia tekstów*. Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Watson, R.I. (1960). The history of psychology: A neglected area. *American Psychologist* 15, 251-255.
- Yang, K.S. (2012). Indigenous Psychology, Westernized Psychology, and Indigenized Psychology: A Non-Western Psychologist's View. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences* 5(1), 1-32.
- Zamiara, K. (2007). Trzy modele badań historycznych nad nauką. W: J. Brzeziński (red.), *Psychologia. Między teorią, metodą i praktyką. Prace dedykowane Profesorowi Ryszardowi Stachowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (s. 23-41). Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Zienkiewicz, D. (1996). Droga L. Flecka od teorii poznawania do teorii poznania. W: J. Such, M. Szcześniak (red.), *Osobliwości przedmiotowo-metodologiczne w nauce* (s. 75-87). Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

KONRAD KOŚNIK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Koło Naukowe Psychologii Religii UAM  
e-mail: konrad.kosik@gmail.com

---

## Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian

**Abstract.** *Secularism, observed recently in Western societies, leads to a reflection on the utility of religious systems and the dispute over primacy in the explanation of natural phenomena. This conflict seems to be groundless since religion and science constitute different areas of meaning. These areas can be called the levels of abstraction. In connection with the fact that the domains of religion and science do not overlap, the explanatory significance of both of these spheres can be indicated. In the present article the explanatory potency of religious systems is presented through the example of Slavonic mythology. The paper analyses Slavonic cosmology, pantheon and bestiary. The choice of this religious system is connected with a growing importance of this subject. It can be noticed that there is an increasing interest in Neo-Paganism, heathen groups and folk culture among the society. Comprehension of this phenomenon requires becoming acquainted with the source of the contents that is assumed by contemporary Slavonic pagans.*

**Keywords.** *Slavonic mythology, beliefs of Slavs, explainity of religion, religion-science conflict, levels of abstraction*

### Wprowadzenie

Obserwowany we współczesnych społeczeństwach zachodnich trend sekularystyczny skłania do refleksji nad użytecznością treści i postaw religijnych. Zadać można pytanie, czy istnieją jeszcze jakiegokolwiek aspekty religii, których aktualność i adekwatność jest niepodważalna, czy też można przyjąć za filozofem,

że Bóg umarł<sup>1</sup>. Wielu ateistów jako przyczynę swojej areligijnej postawy wskazuje naukę, której coraz to nowsze doniesienia według nich jakoby obalają kolejne dogmaty będące poszczególnymi fragmentami muru ignorancji. Przyjmuje się, że tylko nauka jest w stanie wyjaśniać rzeczywistość, a rozwój ludzkości polega na nieuchronnym zastępowaniu treści religijnych wypracowaną przez naukę wiedzą. Religijny typ kultury ma być charakterystyczny dla społeczności barbarzyńskich, zaś naukowy typ kultury ma pozwalać na powstanie cywilizacji<sup>2</sup>.

Także niektórzy naukowcy ostro konfrontują religię z nauką, postulując wsparcie dla zastępowania potocznych przekonań wiedzą akademicką i to nie tylko w sferze ontologii. Podejmuje się próby ustanowienia nauki źródłem wartości moralnych<sup>3</sup>, argumentując owe usiłowania tezą, że religia jest źródłem wszelkiego zła<sup>4</sup>. Na potrzeby niniejszej pracy ograniczymy jednak analizę wyłącznie do aspektu poznawczego nauki i religii.

Richard Brodie zaproponował określenie „wirus umysłu”<sup>5</sup>, które rozpowszechniło się w środowiskach antyklerykalnych, gdzie nabrało silnie pejoratywnego znaczenia jako określenie treści religijnych. Tymczasem sam twórca owego pojęcia nie traktował go pejoratywnie. Co więcej, nie miało się ono odnosić wyłącznie do religii, ale do każdego potężnego memu<sup>6</sup> zdolnego zmieniać strukturę umysłową i sposób myślenia człowieka. W oryginalnym znaczeniu jest to więc pewien element systemu poznawczego, którym mogą być zarówno treści naukowe, jak i religijne. O ile w przypadku nauki jej wartość eksplanacyjna jest względnie niepodważalna, o tyle użyteczność religii w procesie wyjaśniania zjawisk naturalnych budzić może sceptycyzm.

Niniejsza praca jest próbą wsparcia tezy o znacznej mocy eksplanacyjnej systemów religijnych oraz pozorności konfliktu między religijną a naukową metodą tworzenia opisu rzeczywistości, których odmiennosc jest wtórna wobec immanentnych właściwości poznawczych jednostki, co sprawia, że użyteczność każdej z powyższych metod jest warunkowo zależna od tego, kto się nią posługuje. Ta warunkowa zależność pozostająca w symbiozie z egocentryzmem poznawczym jednostki wywołuje iluzję sprzeczności, uniemożliwiając szerszy ogląd sytuacji i zrozumienie innej niż własna perspektywy. Celem tego tekstu jest poprzedzone refleksją nad pozanaukowymi systemami poznawczymi ukazanie wartości eksplanacyjnej religii jako takiej na przykładzie zbioru przedchrześcijańskich wierzeń Słowian.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006.

<sup>2</sup> Por. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, PIW, Warszawa 1978.

<sup>3</sup> S. Harris, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, Cis, Warszawa 2012.

<sup>4</sup> Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Cis, Warszawa 2008.

<sup>5</sup> R. Brodie, *Wirus umysłu*, Ravi, Łódź 1997.

<sup>6</sup> Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012, ss. 354–383.

## 1. Pozanaukowe systemy poznawcze

Badanie przeprowadzone na naukowcach<sup>7</sup> oraz jego replikacja<sup>8</sup> wykazały, że poziom wykształcenia koreluje ujemnie z religijnością. Fakt ten zdaje się być równocześnie przyczyną i skutkiem podejmowanej przez niektóre środowiska naukowe krytyki religijnej wizji rzeczywistości. Milcząco przyjmuje się założenie o rozłączności nauki i religii, zatem stereotyp mówi, iż osoba profesjonalnie zajmująca się nauką nie powinna angażować w swoją pracę treści religijnych.

Jednym z nielicznych naukowców, który odważnie łączy religię z nauką, jest ks. prof. Michał Heller. Tak pisze:

[...] jestem przekonany, że w panoramie kultury współczesnej nauki przyrodniczej i teologia to niestety dwa odmienne światy. W przypadku wierzącego naukowca sprawa ta dotyka także osobistego wymiaru życia: takim osobom grozi pewien rodzaj schizofrenii poznawczej i egzystencjalnej. Jeśli chodzi o mnie, jestem naprawdę szczęśliwy, że ponoszę takie ryzyko, starając się, by te dwa wymiary mojego życia trwały w symbiozie<sup>9</sup>.

W odróżnieniu od opisanego przypadku większość ludzi przyjmuje jeden system poznawczy, czy to religijny, czy naukowy, ze względu na ich wspomnianą rozbieżność we współczesnej kulturze. Aby odpowiedzieć na pytanie o konieczność przyznania prymatu jednemu z systemów (naukowemu, religijnemu czy jakiemukolwiek innemu), należy najpierw zastanowić się, czym jest system poznawczy. W sferze językowej współczesnej kultury funkcjonuje określenie „złudzenie wiedzy”. Takie ujęcie sugeruje, że wiedza jest tożsama z prawdą. Postawienie między nimi znaku równości jest nieuzasadnione. Poniższe przykłady ukazują zmienność wiedzy dotyczącej danego zagadnienia, podczas gdy jego stan rzeczywisty pozostał niezmienny.

1. Teoria humoralna przypisywana Hipokratesowi i rozbudowywana przez kolejnych myślicieli zakładała istnienie czterech soków (humorów): krwi, śluzu, żółci i czarnej żółci, które odpowiadały za stan psychiczny człowieka<sup>10</sup>. Każdy z nich posiadał określone cechy (zimny/ciepły, suchy/wilgotny), za pomocą których opisywano także substancje niepozostające w ścisłym związku z organizmem człowieka. Hasło „patologia humoralna” w Wikipedii przyporządkowane zostało do kategorii „Zdezaktualizowane teorie”. Zakładając, że odzwierciedla to aktualny

<sup>7</sup> J. H. Leuba, *The reformation of churches*, Beacon Press, Boston 1950, za: D. Wulff, *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999, s. 189.

<sup>8</sup> R. Mayer, *Religious Attitudes of Scientists*, „Dissertation Abstracts International” 20/1959, za: D. Wulff, *Psychologia religii*, s. 189.

<sup>9</sup> M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 17.

<sup>10</sup> Za: J. Strelau, B. Zawadzki, *Psychologia różnic indywidualnych*, w: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia akademicka. Podręcznik. Tom 1*, GWP, Gdańsk 2010, s. 766.

stan nauki, można stwierdzić, iż wiedza na temat właściwości substancji uległa zmianie. Ale czy zmieniła się prawda o nich? Znane są historii przypadki następujące: zazieleniona od glonów woda w rzece ze względu na swój stan uznana została za „zbyt wilgotną”. Alkohol natomiast, jako że obniża poziom wody w organizmie człowieka, uznany został za suchy. Wlano więc pewną ilość alkoholu do rzeki, aby zrównoważyć „suchość” i „wilgotność”, co pozwoliło ją oczyścić. Chociaż współcześnie taki sposób myślenia wyda się nam absurdalny, ponieważ wiemy, że alkohol zabił bytujące w wodzie drobnoustroje, podjęte wówczas działanie było skuteczne. Innymi słowy zarówno obecna, jak i ówczesna wiedza na temat właściwości substancji chemicznych jest prawdziwa, mimo że treść jest zasadniczo różna.

2. Sformułowana przez Arystotelesa koncepcja normalnego ruchu ciał zakładała, że każdy z czterech żywiołów: ziemia, woda, powietrze i ogień ma swoje naturalne miejsce w przestrzeni<sup>11</sup>. Z tego powodu obiekty spadają lub się unoszą. Zajmując naturalne dla siebie miejsce, pozostają bez ruchu, gdy zaś ich położenie ulegnie zmianie w osi pionowej względem środka Ziemi, przesuwały się w odpowiednim kierunku. Aktualnie, znając teorię grawitacji Newtona, nie posługujemy się już założeniami koncepcji Arystotelesa. Niemniej jednak manipulując w przestrzeni różnymi obiektami, zauważymy, że ich zachowanie jest z ową koncepcją zgodne.

Można zatem stwierdzić, że wiedza nie jest tożsama z prawdą rozumianą jako rzeczywisty stan obiektów. Czym zatem jest wiedza? Skoro różne warianty wiedzy dotyczącej danego zagadnienia odpowiadają tej samej prawdzie, możemy przyjąć, iż wiedza jest swoistą metaforą prawdy. Pozwala ona w syntetyczny sposób na zapoznanie się z jak największym wycinkiem rzeczywistości przez ograniczoną w swej niedoskonałości strukturę umysłowo-zmysłową. System poznawczy jest to więc konglomerat pewnych elementów wiedzy dobranych na podstawie kryteriów podobieństwa, który pozwala jednostce na zrozumienie otaczającej ją rzeczywistości i zachodzących w niej procesów. Jest on wypracowywany w czasie przez określoną społeczność, ulegając stopniowym zmianom zgodnie z zasadami ewolucji kulturowej.

Ostatnim z problemów, o których należy wspomnieć, jest kwestia rozróżnienia między naukowymi a nienaukowymi systemami poznawczymi. Odnosząc się do rozmaitych definicji nauki można wytyczać sztywne linie demarkacyjne, np. zgodnie z koncepcją Karla R. Poppera<sup>12</sup>. Z powodu braku zgody co do jednolitej definicji nauki ograniczyć się do stwierdzenia, że naukowym systemem poznawczym jest taki system, wobec naukowości którego panuje powszechny konsensus przynajmniej w niektórych środowiskach akademickich, zaś pozanaukowym systemem poznawczym jest taki system, którego naukowość znajduje niewielu obrońców. Niezależnie jednak od stopnia naukowości wszystkie systemy poznawcze ze względu na ich zakładaną ewolucyjną genezę posiadają moc eksplanacyjną.

<sup>11</sup> W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii. Tom pierwszy*, PWN, Warszawa 1983, s. 116.

<sup>12</sup> K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 1977.

## 2. Źródła różnorodności systemów poznawczych

Podstawowym pytaniem, jakie nasuwa się po powyższym zdefiniowaniu systemu poznawczego, jest pytanie o przyczyny i mechanizmy powstawania owych systemów w niezwykle różnorodnych formach. Innymi słowy, dlaczego wszyscy ludzie nie używają tych samych lub przynajmniej zbliżonych do siebie systemów poznawczych?

Próba znalezienia odpowiedzi na nurtujący nas problem poprzez jego konfrontację z użytkownikami poszczególnych systemów jest bezcelowa. Potencjalne osoby badane poddane wywiadowi i zapytane o przyczynę wyboru pomiędzy konkretnymi opcjami będą prawdopodobnie wskazywać te same źródła decyzji. Ze względu na intelektualny charakter omawianego zagadnienia wspólnym źródłem decyzji o wyborze naukowego bądź religijnego systemu poznawczego może się okazać wymieniana podczas uzasadniania racjonalność<sup>13</sup>. Wspólność wskazywanego źródła sugeruje jednak jego rzeczywistą wtórność wobec dokonywanego wyboru, co nazwać można wręcz racjonalizacją przy koniecznym rozszerzeniu klasycznego zakresu znaczeniowego owego pojęcia. Wtórność ta zmusza nas do poszukiwania pierwotnych przyczyn opowiadania się przez jednostki po którejkolwiek ze stron.

Poszukując rozwiązania zagadki w wynikach badań empirycznych, trzeba stosować inną niż dotychczas operacjonalizację pojęć. Próbując odnaleźć predyktory wyboru religijnych systemów poznawczych, należy zwrócić uwagę na szeroko rozumianą religijność. Ilościowe badania z obszaru psychologii różnic indywidualnych pozwalają na dość precyzyjne określanie części wariacji religijności wyjaśnianej przez poszczególne zmienne, chociaż ze względu na specyfikę metodologii pozytywistycznej interpretacja danych może przynieść trudności. Korelacje stwierdzone w poszczególnych badaniach i ich metaanalizach są na ogół niewielkie, chociaż często istotne statystycznie. Występowanie jednak jakichkolwiek korelacji może skłaniać do deterministycznego wniosku o pewnych wrodzonych lub nabytych niezależnie od woli jednostki predyspozycjach warunkujących religijność, a zatem i wybór preferowanego systemu poznawczego. Jedno z najbardziej interesujących badań<sup>14</sup> wykazało współzależność między kulturowym wymiarem indywidualizm-kolektywizm<sup>15</sup> i religijnością. Zależność ta nie jest jednak prosta. Odnosi się dodatkowo do panującego aktualnie w danym społeczeństwie świa-

<sup>13</sup> K. Kośnik, *Bóg funkcjonalny. Psychologiczna sensowność pytania o istnienie Boga*, w: A. Pankalla (red.), *Homo religiosus a psychologia*, Kunke Poligrafia, Poznań 2015, ss. 225–232.

<sup>14</sup> J. Gebauer, Delroy Paulhus, Wiebke Neberich, *Big Two Personality and Religiosity Across Cultures: Communitals as Religious Conformists and Agentics as Religious Contrarians*, „Social Psychological and Personality Science” 4/2012.

<sup>15</sup> G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000, ss. 95–134.

topoglądu – religijnego lub areligijnego. Kolektywiści statystycznie przyjmują poglądy zgodne z poglądami ogółu społeczeństwa, indywidualiści natomiast poglądy przeciwne. Siła tego związku jest większa w przypadku kolektywistów.

Poza odnalezieniem źródeł różnorodności systemów poznawczych niezwykle ważną kwestią jest sprecyzowanie, czym właściwie różnią się one od siebie. Zastanówmy się, czy istnieją jakieś cechy odróżniające paradygmat naukowo-pozytywistyczny od religijno-metafizycznego, a czy może udałoby się skonstruować model mieszczący wszelkie systemy poznawcze, również te nieopisane tutaj.

Można przyjąć, że wiedza jest swoistą metaforą prawdy. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do religii, jak i nauki. Próba opracowania modelu opisującego relacje pomiędzy poszczególnymi systemami poznawczymi wymaga odwołania się do którejś z koncepcji dotyczących poziomów ontologicznych, np. do dialektyki przyrody<sup>16</sup>. Odniesienie to pozwala na dostrzeżenie relatywności istnienia poszczególnych obiektów będących elementami konkretnych systemów poznawczych. Dodatkowo wyjaśnia pozorność konfliktu pomiędzy pojęciami będącymi składowymi siatek znaczeniowych odrębnych systemów. Pojęcia te funkcjonują na różnych płaszczyznach, które nie są tożsame, chociaż od siebie zależne. Odnoszenie do siebie pojęć z różnych płaszczyzn jest bezcelowe, gdyż obiekty te nie wchodzi z sobą w interakcje, pozostając nawzajem poza swoim zasięgiem znaczeniowym.

Wspomniane wyżej płaszczyzny wymagają dogłębniejszej analizy. Wywodzą się one z poziomów ontologicznych, lecz nie mogą być z nimi tożsame. Wyobrazić sobie można olbrzymią liczbę odmiennych jakościowo systemów poznawczych, poziomów ontologicznych natomiast jest zaledwie kilka. Ich dokładna liczba zależy od konkretnej koncepcji.

Aby uniknąć chaosu pojęciowego, nazwę te płaszczyzny poziomami abstrakcji. Abstrakcyjność ta wiązałaby się ze stopniem komplikacji struktur treściowych i byłaby postrzegana subiektywnie przez jednostkę. Zakładam, że każdy człowiek posiada pewien optymalny poziom abstrakcji, na którym najskuteczniej przyswajają informacje. Funkcjonując na tym poziomie, zachowuje homeostazę. Wszystkie obiekty partycypujące na poziomach wyższych lub niższych od optymalnego odbierane są przez jednostkę jako abstrakcyjne. Poziomy te wywodzą się z poziomów ontologicznych, rozciągając się od najbardziej podstawowych elementów fizykalnych po wysokie treści kulturowe, jednak ich duża czułość pozwala na wychycenie niuansów pomiędzy poszczególnymi systemami poznawczymi, a poprzez to umożliwia potencjalnie dokonywanie analiz porównawczych systemów.

Użyteczność systemów poznawczych funkcjonujących na poszczególnych poziomach abstrakcji może być mierzona dwoma rozłącznymi wskaźnikami, precyzją i ekonomicznością. Poznanie bardziej precyzyjne wymaga większego zużycia zasobów energetycznych i czasowych w wyniku konieczności funkcjonowania na nieoptymalnym poziomie abstrakcji. Ekonomiczne natomiast jest

<sup>16</sup> F. Engels, *Dialektyka przyrody*, PWN, Warszawa 1979.

szybsze i bardziej ogólne, pozwala na natychmiastowe wyjaśnienie zjawiska, nie wnikając w jego szczegóły.

To, że religijne systemy poznawcze opisują rzeczywistość na innym poziomie abstrakcji niż systemy naukowe, nie oznacza, że opisują ją w sposób mniej prawdziwy. Aby móc postawić taki zarzut, należałoby stwierdzić, które poziomy abstrakcji są bliższe prawdy. Niezbędny jest do tego obiektywny punkt odniesienia, a takiego nie ma.

Postulowana w niniejszej pracy użyteczność eksplanacyjna systemów religijnych zostanie przedstawiona na przykładzie religii Słowian.

### 3. Wartość eksplanacyjna religii Słowian

Wybór religii słowiańskiej jako przykładu systemu religijnego, jak i konkretnych jej elementów był arbitralny, jednak rosnące w siłę na terenie Polski, ale również w innych krajów europejskich neopogaństwo sprawia, że zagadnienie dawnych wierzeń staje się ważne z naukowego punktu widzenia.

Mówiąc o religii Słowian, będę odnosić się do przedchrześcijańskich wierzeń naszych przodków. Jednakże o przedchrześcijańskich wierzeniach można mówić nie tylko w okresie przed chrztem Polski, a więc do 966 r., czy też innych państw środkowoeuropejskich, co byłoby trudne ze względu na brak źródeł historycznych, ale również w okresie późniejszym. Żywy kult bóstw słowiańskich na terenie Polski miał miejsce co najmniej do XII wieku, kiedy to zniszczona została ostatnia świątynia słowiańska w Arkonie, czy też do XV wieku, z którego to okresu pochodzą wystąpienia katolickich kaznodziejów potępiających praktyki pogańskie. W krajach bałtyckich, których mitologia była silnie powiązana ze Słowiańszczyzną, a często wręcz zbieżna z wierzeniami naszych przodków, bezpośrednie odniesienia do mitologicznej rzeczywistości nadprzyrodzonej występowały do co najmniej XVII wieku<sup>17</sup>. Pewne elementy obrzędowości słowiańskiej zachowały się do dzisiaj.

Ze względu na analizę historycznego systemu poznawczego, którego siatka pojęciowa, a zarazem zrozumienie poziomu abstrakcji uległo częściowemu zatraceniu, konieczne będzie posługiwanie się podczas opisu językiem współczesnym i odnoszenie się do aktualnego stanu wiedzy. Konieczność ta uniemożliwia całkowite zanurzenie w dawną mentalność. Jednakże funkcjonujący w obrębie współczesnych systemów poznawczych ludzie prawdopodobnie i tak mieliby ogromny problem z dostosowaniem się do ówczesnego sposobu myślenia, nawet posiadając komplet informacji o swoich przodkach.

Niektóre z opracowań są w większym lub mniejszym stopniu rekonstrukcjami dawnych wierzeń<sup>18</sup>. Sytuacja ta wynika z tego, że zachowało się lub w ogóle

<sup>17</sup> W. Szafranski, *Religia Słowian*, w: C. Kunderewicz i in. (red.), *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1981.

<sup>18</sup> Por. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, WAM, Kraków 2010, ss. 8–11.

zostało opracowanych niewiele źródeł pisanych dotyczących religii słowiańskiej. Odtwarzanie mitologicznych konturów i szacowanie ich prawdopodobieństwa odbywa się na podstawie wykopalisk archeologicznych, analiz lingwistycznych czy zestawiania z innymi indoeuropejskimi mitologiami w ramach religioznawstwa porównawczego<sup>19</sup>.

### 3.1. Kosmologia Słowian

Funkcjonalność poznawcza mitów kosmologicznych polega na wyjaśnianiu świata jako całości, opisanie mechanizmów jego działania oraz poszukiwaniu przyczyn i źródeł jego istnienia za pomocą opowieści o jego stworzeniu. Ukazują one powtarzalność procesów naturalnych przez wskazanie przebiegu cyklu kosmogonicznego<sup>20</sup>.

Wiele legend i podań słowiańskich zachowało się do czasów dzisiejszych wyłącznie w formie zchrystianizowanej, gdzie pierwotnych bohaterów opowieści zastąpiły postacie Boga i Diabła. Niemniej jednak ze względu na motywy nie pochodzące z chrześcijaństwa oraz oryginalność w porównaniu do mitologii innych ludów można wnioskować o słowiańskim pochodzeniu tychże legend.

Jednym z tego typu podań jest mit wyłowienia<sup>21</sup>. Wyjaśnia on sposób powstania świata w charakterystycznym dla Słowiańszczyzny duchu dualizmu. Na początku istnienia Bóg pływał łodzią po wszechoceanie. Aby stworzyć świat, potrzebował pomocy swojego antagonisty, Diabła. Zaprosił go do swojej łódki, po czym wspólnie dokonali dzieła kreacji. Mit ten zawiera kilka niezwykle ważnych dla zrozumienia mentalności Słowian elementów. Wskazuje na dualizm – losem świata i człowieka rządzą dwie przeciwstawne, ale dopełniające się siły. Jeden z bogów kieruje losem dobrym, drugi zaś złym<sup>22</sup>. Niezwykle istotne jest zachowanie równowagi pomiędzy poszczególnymi siłami. Sytuacja, w której jeden z antagonistów dominuje, nie owocuje mocą sprawczą. Znamienne jest, że w micie tym Bóg unosi się na wodzie. Można by podejrzewać, iż motyw ten został zaczerpnięty z chrześcijaństwa i dodano do niego wyłącznie łódkę, jednak duże znaczenie wody dla Słowian dostrzegalne jest także w innych podaniach. Słowianie traktowali wodę jako źródło życia<sup>23</sup>, nie dziwi więc, że została potraktowana jako pierwotne tworzywo świata.

Ambiwalencja sił sakralnych przejawia się także w micie o pojedynku kosmogonicznym<sup>24</sup>. W podaniu tym wężopodobny potwór chaosu utożsamiany czasem z bogiem Welesem toczy walkę z gromowładną istotą utożsamianą niekiedy z bogiem Perunem. Pozostaje jednak pytanie o autentyczność słowiańskości tego mitu.

<sup>19</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, ss. 25–30.

<sup>20</sup> J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Nomos, Kraków 2013, s. 221.

<sup>21</sup> A. Szyjewski, *Religia...*, ss. 27–36.

<sup>22</sup> *Ibidem*, ss. 39–42.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>24</sup> *Ibidem*, ss. 59–64.

Motyw walki istoty gromowładnej z gadzim adwersarzem występuje u większości plemion indoeuropejskich<sup>25</sup>, w związku z czym tego typu treści mogły zostać wtórnie zaadaptowane przez Słowian. Słowianie podkreślali znaczenie równowagi sił przyrody i potrzebę ich kooperacji dla rozwoju. Co ciekawe, przedmiotem walki bohaterów omawianego mitu była początkowo woda, a w późniejszej wersji – kobiety. Zmiana treści owego podania w czasie wskazuje dobitnie na życiodajną interpretację żywiołu wody. Zamienienie jej na kobiety będące naturalnym symbolem źródła życia dowodzi syntezy znaczenia tych dwóch obiektów w mentalności Słowian.

Motyw wody występuje również w bajce ludowej o smokach i żmijach, w której została postawiona w opozycji do ognia<sup>26</sup>. W bajce tej smoki wodne porywają kobiety, aby je pożreć. Ognisci żmijowie wyposażeni czasem w pioruny płodzą z tymi kobietami bohaterów, synów Słońca. Smoki pożerają słońce, księżyc i gwiazdy. Bohaterowie ucinają smokom głowy, uwalniając pożarte ciała niebieskie. Pomimo antagoniczności wody i ognia, bajka ta wskazuje na wymagany w procesie twórczym udział obu tych elementów. Można by pokusić się o interpretację wody jako symbolu kobiety, która jest nosicielką życia, oraz ognia jako symbolu mężczyzny, który wraz z kobietą daje impuls do powstania nowego życia, wykrzesując iskry ze swych łądzwi.

Cykl wegetacyjny roślin i zwierząt w rozumieniu Słowian wspaniale opisuje mit z czasów już chrześcijańskich<sup>27</sup>. W tym Diabeł jest przypięty łańcuchem do słupa we wnętrzu Ziemi. Stara się za wszelką cenę uwolnić. Gdy uda mu się już rozkuć prawie wszystkie ogniwa łańcucha i od wolności dzieli go już tylko jedno ogniwo, cały łańcuch na nowo się skuwa, co następuje w Wielkanoc. Gdy kiedyś uda mu się rozkuć ostatnie ogniwo, nastąpi koniec świata. Zrozumienie przyczyn zmienności w przyrodzie, cyklu obumierania i powstawania nowego życia wymaga konkretnego wyjaśnienia. Intuicyjne poczucie przyczynowości towarzyszyło Słowianom w toku rozwoju ich mitologii. Synteza procesów naturalnych z antagonistycznymi siłami nadprzyrodzonymi, w tym przypadku Bogiem i Diabłem, ukazuje konieczność występowania ich obu dla sprawnego funkcjonowania świata. Bóg jest siłą tworzącą, odpowiedzialną za wzrost i rozwój życia, a Diabeł siłą niszczącą, za sprawą której następują procesy starzenia się i śmierci. Bez wzrostu jednak nie będzie upadku, a bez śmierci nie będzie nowego życia.

Słup, do którego miał być przykuty Diabeł, wiąże się z innym ważnym elementem systemu kosmologicznego Słowian. Funkcję wyjaśniającą w kontekście struktury i sensu rzeczywistości pełniła oś świata, *axis mundi*, będąca łącznikiem pomiędzy poszczególnymi płaszczyznami ontologicznymi<sup>28</sup>. Mogła ona przyjmować różne postacie, np. wspomnianego słupa, filaru czy kolumny, których koniec

<sup>25</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>26</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 83.

<sup>27</sup> Ibidem, ss. 83–84.

<sup>28</sup> A. Szyjewski, *Religia...*, ss. 80–88.

miał się znajdować w Gwieździe Polarnej lub w późniejszym okresie drabiny nawiązującej do zapożyczonej z chrześcijaństwa drabiny Jakubowej. Najczęściej jednak była opisywana jako Drzewo Kosmiczne, którego korzenie sięgały świata podziemnego, pień znajdował się na powierzchni, a konary kierowały się ku niebu. Kult Drzewa Kosmicznego wiązał się prawdopodobnie z sakralizacją dębów poświęconych bogu Perunowi. Drzewo stanowiło początek wszystkiego i na nim wspiera się całe stworzenie. Innym uobeczeniem osi świata były święte góry, na których odbywały się święte obrzędy. Na terenie Polski z Górą Kosmiczną utożsamiano np. Ślężę. *Axis mundi* była obiektem łączącym poszczególne elementy trójdzielności kosmosu, przy czym owa trójdzielność mogła być różnie rozumiana. Najpopularniejszą interpretacją podziału Wszechświata na trzy fragmenty było rozróżnienie nieba, ziemi i podziemia. Ziemię zamieszkiwali ludzie, upiory i potwory, niebo większość bóstw na czele z Perunem, a w podziemiu bytował Weles oraz duchy zmarłych, czyli dziady. Trójdzielność dotyczyła także wskazania Trzech Zorzy związanych z czasowym podziałem dnia. Święta liczba trzy była też liczbą żywiołów, do których Słowianie zaliczali drzewo, wodę i kamień. W przeciwieństwie do Greków, którzy wyróżniali cztery żywioły, Słowianie ograniczyli się do trzech, tak jak Celtowie, z którymi utrzymywali intensywne kontakty<sup>29</sup>, przy czym doprecyzowanie, jakie to żywioły, jest dla obu tych ludów diametralnie różne.

Oś świata ma zatem moc eksplanacyjną w wielu różnych wymiarach. Pozwala na wyjaśnianie mechanizmu funkcjonowania rzeczywistości fizycznej, ruchu ciał niebieskich, perspektywy czasowej, struktury materii czy kwestii życia pozagrobowego. Nic więc dziwnego, że zajmowała prawdopodobnie niezwykle ważne miejsce w systemie poznawczym słowiańskiej mitologii. Konstrukcja ten był bardzo elastyczny w kontekście wyjaśniania wszelkich zjawisk, mogąc odnosić się do różnorodnych płaszczyzn istnienia, od twardej ontologii do pojęć metafizycznych.

### 3.2. Panteon Słowian

Badacze Słowiańszczyzny zakładają, że w początkowym okresie rozwoju wierzeń każde z plemion miało swojego jednego boga, panował więc monoteizm. Dopiero wtórnie podczas powstawania wczesnofeudalnych państw ponadplemiennych doszło do syntezy treści religijnych poszczególnych ludów i ufundowania wielobóstwa. W poszczególnych ośrodkach kultu jedno z bóstw pozostawało zawsze jednak najważniejsze, np. Swarozyc w Radogoszczy, Perun w Kijowie czy Świętowit w Arkonie<sup>30</sup>. System taki zyskał miano henoteizmu<sup>31</sup>.

Wartość eksplanacyjna bóstw słowiańskich przejawiała się w tym, że bogowie byli symbolicznymi personifikacjami praw rządzących światem<sup>32</sup>. Każde bóstwo

<sup>29</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 33.

<sup>30</sup> W. Szafranski, *Religia...*, s. 283.

<sup>31</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, ss. 246–255.

<sup>32</sup> J. Campbell, *Bohater...*, s. 217.

i towarzyszące mu istoty wykonywały czynności sakralne w ramach właściwej sobie funkcji<sup>33</sup>. W przypadku mitologii Słowian już samo przypisanie funkcji sprawia jednak problemy ze względu na ubogie zasoby źródeł historycznych. Różni badacze dokonują odmiennej klasyfikacji funkcjonalnej bogów słowiańskich<sup>34</sup>.

Trudności sprawia także określenie, którzy ze słowiańskich bogów byli ważniejsi, mieli wyższy statut w hierarchii niebiańskiej. *Leksykon mitologii*<sup>35</sup> spośród bóstw Słowian wymienia tylko trzy i opisuje je w następujący sposób (przedstawiono wyłącznie fragmenty definicyjne):

– „Perun (»ten, który uderza«): słow. bóg piorunów i urodzaju u Wsch. Słowian”<sup>36</sup>.

– „Swarożyc, Swarog (ros. *swarit* – „stapiać, żenić”), Zuarasici, Zuarasitz: słow. bóg słońca i ognia (u Wsch. i Poł. Słowian), bóstwo ogniska domowego i kowali, orędownik związków małżeńskich; najwyższe bóstwo Słowian Wsch., uważany za ojca Daboga”<sup>37</sup>.

– „Światowit, Świątowit, Svantevit, Svetovit (svet – „silny, święty”), Svantaviz, Zwantevit, Zuantevith: słow. bóg wojny i najwyższe bóstwo na wyspie Rugii, także opiekun uprawy roli, któremu poświęcone jest święto plonów. Symbolem Ś. jest róg obfitości, napełniający się co roku w porze żniw. Do kultu Ś. należy wyrocznia konia; [...] Ś. należy się 1/3 wojennego łupu. Przedstawiany z czterema głowami”<sup>38</sup>.

Co ciekawe, podane w *Leksykonie* informacje dotyczące dominacji poszczególnych bóstw nie są w pełni zgodne z opracowaniami polskich autorów.

Prawdopodobnym źródłem trudności klasyfikacyjnych jest to, że poszczególne bóstwa w różnych rejonach Słowiańszczyzny przybierały różne imiona. Najlepiej zachowany przekaz dotyczy mitologii Słowian połabskich<sup>39</sup> oraz Słowian wschodnich, dlatego możliwe jest porównanie tych dwóch rodzajów nazewnictwa. Peruna (wsch.) można utożsamić ze Świątowitem i Jarowitem (połab.), Welesa (wsch.) z Trzygłowem (połab.), a Swarożycza (wsch.) z Dadźbogiem i Radogostem (połab.)<sup>40</sup>. Dokonanie takiej klasyfikacji pozwala na wyróżnienie obok bóstw pomniejszych trzech głównych ośrodków siły nadprzyrodzonej: Peruna, Welesa oraz bóstw słonecznych i ogniowych – Swaroga i Swarożycza. Istnieje również hipoteza o dużym znaczeniu Strzyboga jako najpotężniejszego z bogów czy wręcz „Boga Ojca”, jednak nie znajduje ona wielu zwolenników.

Imię Peruna pozostało m.in. w języku polskim pod postacią „piorun”, który to wyraz opisuje niebezpieczne zjawisko atmosferyczne. Nie jest to przypadek,

<sup>33</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 27.

<sup>34</sup> Por. A. Szyjewski, *Religia...*, s. 20.

<sup>35</sup> G. Bellinger, *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata*, MUZA, Warszawa, 2005.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 317.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 364.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 374.

<sup>39</sup> Por. A. Szyjewski, *Religia...*, s. 120.

<sup>40</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*

albowiem Perun był bogiem nieba i piorunów<sup>41</sup>. Pełnił równocześnie funkcje związane z władzą, jak i militarne. W swojej wersji zachodniej, jako Świętowitz, pełnił dodatkowo funkcje związane z płodnością i urodzajem. Mnogość jego kompetencji sugeruje konieczność nadania mu prymatu wśród bóstw słowiańskich. Dzięki swoim czterem twarzom mógł widzieć cały świat, co sprawiało, że był świetnym władcą. Podczas corocznego święta napełniano miodem trzymany przez niego w dłoniach róg obfitości, co miało zapewnić dostatek i pomyślność. Używał konia i wozu. Uderzenie przedmiotu przez piorun sakralizowało go. Znane były przypadki zjadania popiołu ze spalonego przez piorun obiektu w celu obcowania z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Legenda głosiła, że zsyłał pioruny na złego ducha ukrywającego się w drzewach. Innym adwersarzem Peruna miał być smok. Czasami wyposażano Peruna w piorun kamienny (tożsamy z młotem nordyckiego Thora). Znajdowane w ziemi podłużne skamieliny nazywano „strzałami” i używano jako amuletów, biorąc je właśnie za kamienne pociski Peruna). W bogatej charakterystyce owego boga odnaleźć można próby wyjaśniania zjawisk z każdej właściwie dziedziny życia. Jest on użyteczny przy próbie zrozumienia procesów pogodowych, kwestii rolnictwa i hodowli czy wyniku walki zbrojnej. Wyposażenie go w konia i wóz będące znamionami rozwoju i bogactwa stawia go także w roli boga odpowiedzialnego za progres cywilizacyjny.

Cechami przeciwstawnymi, acz dopełniającymi wobec Peruna, charakteryzował się Weles<sup>42</sup>. Imię jego miało pochodzić od „włości” (mienia). Pełnił pieczę nad siłami przyrody w służbie człowieka. Zwany był niekiedy bogiem bydła. Choć na pierwszy rzut oka dbanie o ludzkie bogactwo przybliża go do Peruna, w przypadku Welesa motywy są bardziej pragmatyczne niż idealistyczne. Opiekował się światem podziemnym, gdzie przebywały dziady – duchy zmarłych. W związku z tą funkcją nazywano go bóstwem zaświatów, bóstwem dusz, cieniem dziada, duszą zmarłych. Ponadto był bogiem magii, przysięgi i klątwy. Pełnił bardziej „mroczne” funkcje, nie był jednak nieprzyjacielem człowieka. Śmierć była czymś, z czym należało się pogodzić. Weles był wrogo nastawiony do Peruna, który to konflikt nie wpływał negatywnie na ludzi, wręcz przeciwnie, tylko dwie antagonistyczne siły mogły zapoczątkować proces twórczy.

Bóstwa solarne w mitologii słowiańskiej występują zasadniczo dwa: Swaróg oraz jego syn Swarozyc. Słowianie przeżywali Słońce w sposób pełen czci i sympatii<sup>43</sup>. Nic dziwnego, skoro ogień był obok wody jednym z warunków powstawania życia i wegetacji. O ile Swaróg zajmował się wyłącznie ogniem niebieskim, o tyle Swarozyc w ramach swoich obowiązków doglądał również ognisk domowych i ognia ofiarnego. Przybrał także charakter militarny wśród Słowian Zachodnich.

<sup>41</sup> Ibidem, ss. 45–111.

<sup>42</sup> Ibidem, ss. 111–127.

<sup>43</sup> Ibidem, ss. 127–137.

Mając władzę nad ogniem, pełnił funkcję kowala, co umożliwiło mu wykuwanie doskonałej broni.

We współczesnej kulturze popularnej swoje wygodne miejsce odnalazł motyw obchodów święta Kupały. Krążą legendy, jakoby w tę noc miały odbywać się ogromne orgie i totalna rozpusta. Pokazuje to tylko, jak bardzo przekłamany jest obraz Słowiańszczyzny w umyśle współczesnego człowieka i jak mało wiemy o swojej przeszłości. Kupałą nazywano zarówno obrzęd, jak i pomniejsze bóstwo z nim związane<sup>44</sup>. W najkrótszą noc roku świętowano misterium ognia i wody przez taniec wokół ognisk i wrzucanie wianków do rzeki. Rytuály te miały zapewnić płodność i urodzaj. Po raz kolejny podkreślone zostało znaczenie ognia i wody dla powstawania i trwania życia.

Podczas opisywania panteonu słowiańskiego pozostaje problem bóstwa żeńskiego<sup>45</sup>. Pośród ważnych bóstw brakuje kobiety, która występuje na ogół w innych mitologiach w roli Matki Ziemi. Mitologia słowiańska jest tak przesycona motywami powstawania życia i płodności, że najwyraźniej nie była już konieczna osobna personalizacja tego typu sił natury. Nawiązanie do kobiecości ma miejsce w każdym obrzędzie i micie poruszającym kwestię wody będącej symbolem niewiasty.

### 3.3. Bestiariusz Słowian

Potwory w wierzeniach słowiańskich zajmowały takie samo miejsce, jak bogowie czy porządek kosmologiczny, miały wyjaśniać rzeczywistość<sup>46</sup>. Mitologia Słowian obfituje w ogromną ilość różnorodnych rodzajów stworzeń nadprzyrodzonych<sup>47</sup>. Pamiętając, że zachowało się niewiele treści wierzeń naszych przodków, można stwierdzić, iż bestie pełniły w ich wierzeniach o wiele większą rolę niż w innych mitologiach indoeuropejskich.

Przed niebezpieczeństwami naturalnymi, jakie czyhały na dawnych ludzi podczas kontaktu z nieokiełznaną jeszcze naturą, chronił ich strach przed potworami zamieszkującymi lasy, góry czy zbiorniki wodne. Zwłaszcza te ostatnie doczekały się ogromnej ilości jakoby zamieszkujących je stworzeń, prawdopodobnie w związku z dużym znaczeniem wody w metafizyce słowiańskiej. Do niebezpiecznych stworzeń, jakie można było napotkać podczas wędrówek przez dzikie ostępy, należały m.in.: baby (różnego rodzaju), bełty, biesy, błotniki, bogunki, czarty, dziwożony, licha, nocnice, rusalki, szalińce i wiły<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Ibidem, ss. 204–214.

<sup>45</sup> A. Szyjewski, *Religia...*, ss. 124–136.

<sup>46</sup> P. Zych, *Mroczna strona Słowiańszczyzny*, <http://www.smakizpolski.com.pl/mroczna-strona/> [15.03.2014].

<sup>47</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz słowiański*, BOSZ, Olszanica, 2012; A. Szyjewski, *Religia...*, ss. 164–169.

<sup>48</sup> Ibidem.

Nie mniejszy strach budziła inna grupa stworzeń – ludzie zmarli, którzy po śmierci wracają nękać żywych<sup>49</sup>. Różnica między „umarlakami” a stworzeniami z poprzedniej grupy polega na tym, że tamte są jak najbardziej naturalne, „truposze” natomiast łamią wszelkie prawa świata, sprzeniewierając się odwiecznemu cyklowi życia i śmierci. Ponadto, o ile stworzenia leśne czy wodne można było spotkać, przechadzając się po ich terytoriach, o tyle ci, którzy powstali z grobu, wcale nie czekali na wizytę, wybierając się do ludzkich siedzib. O tym, jakim rodzajem potwora stanie się nieboszczyk, decydował rodzaj śmierci i moment życia, w którym nastąpiła. Tak więc utopcem stawał się topielec samobójca, a południcą – narzeczona zmarła w dniu swojego ślubu lub przed nim. Poza tymi dwoma rodzajami potworów z zaświatów występowały: bezkosty, błędne ogniki, dziady, latawce, spaleńce, stradczęta, strzygi, wąpierze, wodniki i wiele innych.

Pozostając przy temacie śmierci, należy wspomnieć o potworach będących jej uosobieniem. Na czele korowodu tych istot stoi śmierć we własnej osobie, znana z przekazu popularnego zakapturzona postać z kosą. Innymi tego rodzaju stworzeniami były upiory wchodzące w skład pochodu zwanego homenem, który ścigał na nawet oddalonych od skupisk miejskich ludzi widmo zarazy, oraz będąca sama w sobie zarazą morowa dziewica, którą uznać można za najbardziej niebezpiecznego potwora Słowiańszczyzny<sup>50</sup>. Zagrożenie, jakie ze sobą nosła, wynikało z tego, że jako jeden z nielicznych potworów była jak najbardziej rzeczywista.

Oprócz śmierci, od chaty do chaty krążyła mniej od tamtej niebezpieczna bieda. Była to wysoka i bardzo chuda kobieta, zjawiająca się w gospodarstwach ludzkich pod postacią wróbla lub innego małego zwierzęcia<sup>51</sup>. Nie była mile widziana przez gospodarzy, jednakże wcale się tym nie przejmowała. Doprowadzała swoich tymczasowych towarzyszy do ruiny, lecz przynosiła także pozytywne skutki – uczyła ludzi rozumu.

Stałym, choć niewidocznym bywalcem niektórych siedzib ludzkich był trusia. Do dziś przetrwało powiedzenie „siedzieć cicho jak trusia”, mało kto jednak zdaje sobie sprawę, jakiego rodzaju istotę przywołuje. A istotą tą jest ogromny kilkunastometrowy wąż, który bytuje niezauważony w norze pod ludzkimi zabudowaniami<sup>52</sup>. Nie narzucał się ludziom swoim widokiem, dopóki ktoś nie skrzywdził innego gada. Wtedy czas życia tego człowieka liczyło się już w sekundach.

Poza stworami niebezpiecznymi bestiariusz słowiański obfitował również w istoty nieszkodliwe lub nawet pomocne. Jedną z nich był bannik, który zamieszkiwał miejskie łaźnie i doglądał wszystkich znajdujących się tam sprzętów<sup>53</sup>. Wymyślenie tego stwora przez naszych przodków podkreśla fakt, że nieprawdziwa jest obiegowa opinia o braku higieny w dawnych czasach. Średniowiecze było epoką,

<sup>49</sup> Ibidem; A. Szyjewski, *Religia...*, s. 163.

<sup>50</sup> P. Zych, *Mroczna...*

<sup>51</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz...*, ss. 24–25.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 14.

w której ludzie zażywali kąpeli stosunkowo często. Kwestia ta na Słowiańszczyźnie wyglądała jeszcze lepiej w porównaniu z Europą Zachodnią.

Problem przyczyn ludzkiego losu Słowianie również rozwiązywali za pomocą potworów i to aż kilku ich rodzajów<sup>54</sup>. Borowy (leszy) symbolizował zmienność losu. Miał on wkraczających do jego leśnego królestwa wędrowców traktować w sposób niezwykle chaotyczny. Mógł im bez żadnego powodu pomóc lub wręcz przeciwnie – pokaleczyć i zabić. Dobrochoczy również był leśnym potworem, symbolizował jednak sprawiedliwość losu. Repertuar jego zachowań wobec człowieka był podobny jak w przypadku borowego, jednak dobierał je ze względu na właściwości moralne człowieka. Ludzie dobrzy nie musieli się go obawiać, niekiedy mogli nawet liczyć na jego pomoc. Złoczyńcy natomiast musieli się liczyć z bolesną śmiercią z rąk dobrochoczego. Rodzanice z kolei uosabiały pewną deterministyczną wizję rzeczywistości. Pojawiały się w domu noworodka trzy dni po jego narodzinach w celu określenia jego przyszłego losu. To one o owym losie decydowały, gdyż można było je przekupić skromnymi podarunkami, aby ich wyrok był bardziej łaskawy.

Do potworów, których pochodzenie jest najbardziej interesujące, należy wilkołak. W społecznościach ludzkich na pewnym etapie rozwoju powstaje nienawiść lub strach w stosunku do wilków, gdyż stworzenia te zagrażają zwierzętom hodowlanym. Jednakże mit o wilkołakach na Słowiańszczyźnie ma charakter zewnętrzny i pochodzi z VI wieku p.n.e., kiedy to wojska perskie spotkały oddziały zamieszkujących Wołyń prasłowiańskich Neurów<sup>55</sup>. Persowie posądzili ich o wilkołactwo, gdyż nosili oni wilcze skóry, prawdopodobnie w ramach obrzędu inicjacyjnego młodzieży. W późniejszym okresie Słowianie przejęli ten mit i sami zaczęli się obawiać wilkołaków.

Potworami związanymi z kosmologią oraz funkcjonowaniem natury byli żmije<sup>56</sup> – olbrzymie, wężopodobne, skrzydlate istoty, które wysysały wodę z jezior i rzek po to, aby osadzić ją w obłokach. Żmije byli niekiedy widywani podczas intensywnej burzy. Ludzie dostrzegali ich masywne cielska kłębiące się pośród burzowych chmur. Tworząc mit o żmijach, Słowianie wyjaśnili sobie mechanizm cyrkulacji wody w środowisku naturalnym. Znaczenie zrozumienia tej kwestii było dla nich z pewnością niezwykle istotne ze względu na to, jak ważna była dla nich woda w kontekście mistycznym.

## Podsumowanie

Religia Słowian nosła ze sobą duży ładunek eksplanacyjny. Wyjaśniała różnorodne zjawiska: procesy atmosferyczne, cykle wegetacyjne, strukturę Wszechświata, przyczynę wszelkiego istnienia, źródła ludzkiego losu i wiele innych. Pomimo że

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> W. Szafrński, *Religia...*, s. 277.

<sup>56</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz...*, s. 206.

dla ludzi współczesnych tłumaczenie rzeczywistości za pomocą mitologii może wydać się nieadekwatne, nasi przodkowie całkiem dobrze radzili sobie w świecie na swoim poziomie rozwoju cywilizacyjnego z takim, a nie innym systemem poznawczym.

Słowiański system poznawczy funkcjonował na zupełnie odmiennym poziomie abstrakcji niż systemy współczesne. Niemniej jednak nie mamy podstaw, aby go przekreślać. Do takiej operacji myślowej potrzebny byłby niezachwiany punkt odniesienia, a takim najprawdopodobniej nie dysponujemy.

Przyjęcie informacji o różnorodności występujących systemów poznawczych i nauczenie się tolerancji wobec obcych systemów jest niezwykle ważne. Każdy człowiek posiada swój optymalny poziom abstrakcji i do niego będzie dostosowywać odpowiednie systemy. Nie jest rzeczą karygodną posiadać swoistą pewność intrapersonalną, która mówi „Jestem pewien, że ten system poznawczy jest słuszny, ponieważ dzięki niemu lepiej rozumiem rzeczywistość”. Nie można jednak przyjmować postawy pewności interpersonalnej, zakładającej, że wszyscy ludzie powinni myśleć w taki sam sposób, jak ja.

W kształtowaniu świadomości istnienia różnych sposobów myślenia oraz ich warunkowej równoważności nie chodzi o to, aby przyjmować jeden punkt widzenia. Ważne jest, aby każdy posiadając swój, równocześnie starał się zrozumieć innych wraz z przyjętymi przez nich systemami poznawczymi, z całym dobrodziejstwem inwentarza. A może właściwie z dobrodziejstwem bestiarusza?

## Znaczenie funkcjonalne słowiańskiego bestiariusza

**Abstrakt:** Celem artykułu jest ukazanie funkcji eksplanacyjnej bestiariusza słowiańskiego oraz funkcji regulacji zachowań towarzyszącej określonym stworzeniom pochodzenia mitologicznego. Przedstawiony zostaje sposób, w jaki nasi przodkowie wyjaśniali sobie za pomocą bestii różne, w tym niebezpieczne, zjawiska naturalne czy też zwyczajną przypadkowość losu. Następnie podkreślony został aspekt regulacji zachowań jednostek przez odczuwanie określonych emocji, zwłaszcza strachu, na myśl o potworach. Owe emocje sprawiały, iż człowiek podejmował lub zaprzestawał pewnych zachowań, co prowadziło do lepszej adaptacji do środowiska naturalnego. Przedstawione zostały konkretne przykłady potworów pochodzących z bestiariusza słowiańskiego, ich rola eksplanacyjna oraz rodzaje zachowań, jakie modyfikowały towarzyszące określonej bestii emocje.

**Słowa kluczowe:** mitologia Słowian, bestiariusz, eksplanacyjność, regulacja zachowań, psychologia historyczno-kulturowa

### Wprowadzenie

Obserwowany w ostatnich czasach w Polsce wzrost popularności ruchów rodzimowierczych oraz wykazywanie zainteresowania Słowiańszczyzną przez współczesnych twórców i pisarzy, takich jak Andrzej Sapkowski, każą pochylić się nad zagadnieniem mitologii Słowian raz jeszcze i zastanowić się nad jej aspektem funkcjonalnym. Na szczególną uwagę zasługuje stanowiący element mitologii słowiański bestiariusz, który na tle bestiariuszy innych ludów indoeuropejskich jawi się jako niezwykle rozbudowany i różnorodny pomimo dokuczliwego współcześnie niedostatku źródeł historycznych, dotyczących przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich<sup>1</sup>. Duże nasycenie potworami, które charakteryzuje mitologię Słowian, sugeruje, iż miały one dla naszych przodków istotne znaczenie, w związku z czym warte są naukowej analizy w celu lepszego zrozumienia dawnych mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej.

---

<sup>1</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2010, s. 8-11.

Mówiąc o przedchrześcijańskich wierzeniach Słowian, będziemy mieć na myśli te treści kulturowe, które prawdopodobnie wykształciły się przed dotarciem do Europy Środkowo-Wschodniej chrześcijaństwa, lecz niekoniecznie musiały zaniknąć wraz z jego przybyciem. O istnieniu praktyk jednoznacznie pogańskich jeszcze w XV wieku świadczą ówczesne potępiające je kazania oraz doniesienia kronikarzy<sup>2</sup>. W warstwie ludycznej elementy tychże wierzeń, zwłaszcza elementy demonologiczne, zachowały się do XIX, a nawet 1. połowy XX wieku, przenikając się z treściami chrześcijańskimi<sup>3</sup>.

Intuicyjnie rzecz ujmując, zagadnieniami związanymi z religią i mitologią Słowian powinni zajmować się religioznawcy, historycy czy antropolodzy religii. Jednakże wielość rozmaitych dziedzin nauki zaprzęgniętych do badania jednego przedmiotu może doprowadzić do wysnucia wniosków z odmiennych punktów widzenia, a w konsekwencji do spójnej, kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy owego przedmiotu, wzajemnej wymiany doświadczeń pomiędzy przedstawicielami poszczególnych nauk i być może korzyści merytorycznych dla macierzystej dziedziny badawczej każdego z nich. Owe zalety stosowania metod wywiedzionych z własnej dziedziny naukowej do niekonwencjonalnych obszarów badawczych stały się przyczyną podjęcia w niniejszej pracy tematyki mitologii Słowian z perspektywy psychologicznej. Pomimo niekonwencjonalności zakresu badań wpisują się one w ramy pozostającej poza psychologią głównego nurtu psychologii historyczno-kulturowej, której przedstawiciele zwracają uwagę na „dane wytworów kultury jako przedmiot badania”<sup>4</sup>, a także dynamicznie rozwijającej się w Polsce ostatnimi czasy psychologii religii<sup>5</sup>.

Celem niniejszych rozważań jest odnalezienie zależności pomiędzy dawnymi wierzeniami słowiańskimi a funkcjonowaniem człowieka, jego mechanizmami psychicznymi i zachowaniami. Ów cel realizowany jest poprzez ukazanie roli eksplanacyjnej bestiariusza słowiańskiego oraz jego funkcji regulacji zachowań poprzez wywoływanie określonych emocji, na przykład strachu, związanych z konkretnymi, przykładowymi potworami. Istoty pochodzące z bestiariusza były w epoce przednaukowej elementem słowiańskiego systemu poznawczego, który umożliwiał Słowianom poznawanie, wyjaśnianie i rozumienie otaczającej ich rzeczywistości<sup>6</sup>. Według Josepha Campbella funkcja mitologii polegała na tym, iż miała ona „służyć jako wspaniały ję-

---

<sup>2</sup> W. Szafranski, *Religia Słowian*, [w:] *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*, red. C. Kunderewicz i in., Warszawa 1981, s. 293-294.

<sup>3</sup> Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II: *Kultura duchowa*, Warszawa 2010.

<sup>4</sup> R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2010, s. 45. Por. A. Pankalla, *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*, Katowice 2014; M. Dymkowski, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003.

<sup>5</sup> Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.

<sup>6</sup> K. Kośnik, *Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian*, Humaniora. Czasopismo internetowe 3/7 (2014), s. 67-82.

zyk obrazowy, za pomocą którego przekazywana jest tradycyjna mądrość<sup>7</sup>. „Współczesny psycholog może przywrócić jej właściwe znaczenia i ocalić w ten sposób dla naszego świata bogaty i wymowny dokument największych głębi ludzkiej natury”<sup>8</sup>. Każdy potwór był metaforą określonego zaobserwowanego przez Słowian zjawiska, które z powodu wrodzonej u człowieka ciekawości poznawczej<sup>9</sup> wymagało wyjaśnienia.

Ze względu na zakładaną ewolucyjną proveniencję systemów poznawczych kształtujących się według prawideł ewolucji kulturowej<sup>10</sup> przyjęte zostaje, iż przynajmniej niektóre z wyjaśnianych za pomocą mitologii zjawisk wymagały ze względów adaptacyjnych odpowiedniej reakcji behawioralnej wobec nich. W związku z powyższym konstrukcja konkretnego wierzenia i związanego z nim potwora zapewniała spójność eksplanacyjności zjawiska z regulacją zachowania wobec niego. Metafora określonego zjawiska w postaci istoty z bestiariusza musiała równocześnie wyjaśniać owo zjawisko, jak i kształtować zachowanie człowieka tak, aby było ono jak najbardziej przystosowawcze wobec otaczającego go środowiska. Regulacja behawioralna odbywała się często poprzez wywoływanie określonej emocji, na przykład najbardziej oczywistego w kontekście potworów strachu, którego funkcjonalność polegała na skłanianiu jednostki do unikania zagrożenia<sup>11</sup>.

Pozostaje wciąż pytanie o słuszność założenia, iż religia i mitologia są funkcjonalne pod względem poznawczym. Współcześnie na wielu płaszczyznach toczy się debata na temat zależności pomiędzy religią a nauką<sup>12</sup>, przy czym często przybiera ona postać sporu pomiędzy wierzącymi i ateistami<sup>13</sup>. Sam jednak fakt istnienia tejże debaty świadczy o tym, iż zarówno religia, jak i nauka są użyteczne przynajmniej dla części ludzkości, gdyż znajdują swoich obrońców. Wśród dawnych Słowian religia i mitologia tym bardziej miały charakter funkcjonalny, gdyż nie istniała jeszcze wówczas nauka w rozumieniu współczesnym, dlatego religijno-mitologiczne wyjaśnianie rzeczywistości było jedynym dostępnym.

Należy pamiętać o pewnych ograniczeniach powiązanych z przedmiotem niniejszych rozważań. Każda analiza wierzeń słowiańskich opiera się w większym lub mniejszym stopniu na rekonstrukcjach ze względu na niedostatek źródeł historycznych. Ponadto wystąpić mogą uproszczenia i synteza

<sup>7</sup> J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Kraków 2013, s. 218.

<sup>8</sup> Tamże, s. 217.

<sup>9</sup> Por. R.E. Franken, *Psychologia motywacji*, Gdańsk 2013, s. 432-434.

<sup>10</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2012, s. 354-383; R. Brodie, *Wirus umysłu*, Łódź 1997; S. Blackmore, *Maszyna memowa*, Poznań 2002; D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2013, s. 131-287.

<sup>11</sup> Por. A. Öhman, *Strach i lęk z perspektywy ewolucyjnej, poznawczej i klinicznej*, [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, Gdańsk 2005, s. 725-726.

<sup>12</sup> Por. M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2013; D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, Kraków 2014.

<sup>13</sup> Por. E. Boncinelli, G. Coyne, *Bóg, wszechświat i sens życia. Ateista i wierzący – konfrontacja dwóch ludzi*, Kraków 2010; R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2008.

wierzeń z całej Słowiańszczyzny, podczas gdy najprawdopodobniej istniały różnice lokalne i czasowe pomiędzy poszczególnymi plemionami słowiańskimi oraz kolejnymi etapami rozwoju kulturowego. Następnym problemem jest współczesna, popkulturowa recepcja czasów dawnych<sup>14</sup>, która w umyśle badacza może nakładać się na dane naukowe i je zakłócać. Utrudnieniem, w kontekście komunikowalności interpersonalnej, może być również strona formalna niniejszej pracy, gdyż dokonana została próba kategoryzacji potworów pod względem ich funkcjonalności według jednego z wielu możliwych kluczy, a także przedstawione zostały jedynie przykłady istot z bestiariusza ze względu na ich mnogość w obrębie Słowiańszczyzny.

### Niebezpieczeństwa naturalne

Najbardziej oczywista funkcja bestiariusza polegała na tym, iż znaczny odsetek potworów pełnił rolę odstraszenia człowieka od pewnego obiektu. Obiektem tym był na ogół pewien obszar lub zjawisko naturalne, które stanowiły dla człowieka zagrożenie. Metaforyczny obraz potwora miał natomiast za zadanie zredukować owo zagrożenie poprzez zmianę zachowania człowieka tak, aby owego obiektu unikał.

Przykładem słowiańskiego potwora związanego z niebezpieczeństwami naturalnymi jest południca lub przypołudnica. Był to demon powstały „z kobiety, która zmarła tuż przed własnym ślubem lub chwilę po nim. Chuda, koścista sylwetka, pomarszczona śniada skóra, usta wypełnione wielkimi, ostrymi jak noże kłami – wszystko to sprawiało, że demon budził wśród wieśniaków przerażenie”<sup>15</sup>. Wyobrażano ją sobie w zniszczonym, białym stroju weselnym. Niekiedy jej wizerunek obejmował także orszak siedmiu czarnych psów<sup>16</sup>. „Domniemywa się związku przypołudnicy z wirami powietrznymi, tworzącymi się często latem w upalne godziny przypołudniowe, zwłaszcza przed burzą”<sup>17</sup>. Południce atakowały chłopów pracujących w polu w samo południe, a ich zadaniem była ochrona zbóż<sup>18</sup>.

Regulacja zachowania człowieka poprzez wywoływany przez południce strach polegała na skłonieniu ludzi do unikania wychodzenia w pole w samo południe. Zjawisko naturalne, jakie im wówczas groziło, to, mówiąc językiem współczesnym, udar słoneczny. Obecność południcy w wyobrażeniach daw-

---

<sup>14</sup> Por. J. Hańderek, *Walka ciemności i światła – popkultura i jej imaginariusz średniowiecza*, [w:] *Historia filozofii – meandry kultury. Teksty i studia ofiarowane Jackowi Widomskiemu z okazji 65. urodzin*, red. M. Karas, Kraków 2014, s. 121-137.

<sup>15</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz słowiański*, Olszanica 2012, s. 148.

<sup>16</sup> L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 100.

<sup>17</sup> J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 168.

<sup>18</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 239.

nych Słowian pozwalała im na uniknięcie udaru oraz tłumaczyła owo zjawisko.

Inne niebezpieczeństwo naturalne, jakim były zbiorniki wodne, reprezentowała liczna grupa potworów, co mogło wiązać się z sakralnym znaczeniem wody w religii Słowian<sup>19</sup>. Do owej grupy należały między innymi boginki, zwane niekiedy bogunkami czy brzeginiami, które pod pewnymi względami utożsamić można również z rusałkami czy też wiłami<sup>20</sup>. Przyjmowały one postać pięknych, młodych, nagich niewiast o zielonych włosach<sup>21</sup>. Rzadziej przyjmowały postać szpetnych kobiet<sup>22</sup>. Wabiły one młodzieńców swoim śpiewem. Nie ma zgody co do wartości estetycznej ich wyczynów wokalnych, jednakże z pewnością ewentualne braki w zdolnościach muzycznych maskowały swoim wyglądem. Zwabieni mężczyźni bywali załaskotani na śmierć lub zmuszani do tańca aż do śmiertelnego wyczerpania, chociaż z wodnym charakterem tych żeńskich demonów najsilniej korespondował zwyczaj topienia nieostrożnych młodzieńców<sup>23</sup>.

Do demonów wodnych należał także wodnik. Przybierał on postać upodabniającą go do ryby i pełnił rolę władcy zbiornika wodnego, który zamieszkiwał<sup>24</sup>. W jego naturze leżało topienie nieostrożnych wędrowców oraz tych, którzy lekceważyli jego władzę. Podobne skutki miało dla człowieka spotkanie z błotnikiem, który był latającą istotą zamieszkującą niedostępne bagna<sup>25</sup>. Wydzielał on światło, które zwabiało żądnych skarbów podróżnych i wciągało ich w śmiertelną pułapkę.

Wywoływany przez boginki, wodniki, błotniki i inne podobne potwory strach sprawiał, iż dawni Słowianie unikali bagien, nieznanych zbiorników wodnych oraz tych charakteryzujących się rwącym nurtem. Powodowało to, iż obniżało się prawdopodobieństwo możliwości utonięcia. Jeśli jednak do utonięcia doszło, potwory wodne stawały się powszechnie uznawaną przyczyną śmierci.

## Higiena

W bestiariuszu słowiańskim znalazły się potwory, których zadaniem było nakłanianie ludzi do dbania o różne aspekty higieny poprzez unikanie kontaktu z zarazkami. Słowianie nie znali oczywiście pojęć takich jak „zarazki”, „bakterie” czy „wirusy”. Funkcję eksplanacyjną tych zjawisk przejęły zatem inne

<sup>19</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>20</sup> A. Szyjewski, *Religia*, s. 170-175.

<sup>21</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 177.

<sup>22</sup> L.J. Pełka, *Polska demonologia*, s. 93.

<sup>23</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 34, 156, 198.

<sup>24</sup> A. Szyjewski, *Religia*, s. 176.

<sup>25</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 30.

obiekty znajdujące się w ich systemie poznawczym, w tym przypadku istoty z bestiariusza.

Upowszechnione we współczesnej popkulturze świata zachodniego<sup>26</sup> wampiry „od niepamiętnych czasów zajmowały niepoślednie miejsce w kręgu demonologii słowiańskiej. Znane one były także wielu innym ludom, które najprawdopodobniej przejęły je od Słowian”<sup>27</sup>. Wampiry czy też inaczej wampirze lub upiory były zmarłymi, którzy powstałi po śmierci z grobu. „Upiory pastwią się nad żyjącymi, pijąc ich krew, żrąc ich mięso, dusząc itp. Niekiedy obiektem ich agresji mogą być także zwierzęta domowe, kiedy indziej kieruje się ona wyłącznie lub przeważnie przeciw własnym krewnym i rodzinie”<sup>28</sup>. Ukąszenie wampira sprawiało, że ofiara sama stawała się wampirem, co sprawiało, że zagrożenie z jego strony mobilizowało do działania całą społeczność<sup>29</sup>.

Obawa przed powracającymi zza grobu umarłymi regulowała zachowanie dawnych Słowian w ten sposób, iż unikali oni kontaktu ze zwłokami. Skutkowało to zwyczajem pochówku zmarłych lub bardzo popularnego na całej przedchrześcijańskiej Słowiańszczyźnie palenia zwłok na stosie pogrzebowym<sup>30</sup>. Dzięki owemu zwyczajowi Słowianie byli w stanie unikać chorób zakaźnych, których źródłem stałoby się rozkładające się pozostające na powierzchni ziemi ciało. Można by zatem poddać pod dyskusję tezę, iż wampir był metaforą chorób dopadających społeczność, która nie obchodziła się należycie z ciałami swych zmarłych. Oczywiście inne grupy etniczne również odprawiały rytuały pochówku lub ciałopalenia, co prawdopodobnie miało zbliżony do praktyk słowiańskich wymiar funkcjonalny. Jednakże w tym aspekcie kulturowa specyfika Słowian polega na tym, iż wypracowali oni demonologiczną formę eksplanacyjności zjawiska, ku czemu przejawiali widoczną w bogactwie bestiariusza tendencję.

Inną pochodzącą ze słowiańskiego bestiariusza istotą, której związek z higieną jest bardziej ewidentny był bannik, zwany też łaźnikiem. Przybierał on postać niskiego, dobrotliwego starca z bujną brodą. Opiekował się łaźniami, które zamieszkiwał. Do jego obowiązków należało doglądanie ognia w palenisku czy też pilnowanie odpowiedniej twardości brzozowych witek<sup>31</sup>. Istnienie jego wyobrażenia w słowiańskich umysłach jest powiązane z zaskakującym dla zagranicznych podróżników, wysokim, przynajmniej wśród niektórych plemion słowiańskich, poziomem higieny osobistej, która przejawiała się dużym rozpowszechnieniem łaźni parowych<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Por. M. Janion, *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk 2004.

<sup>27</sup> L.J. Pełka, *Polska demonologia*, s. 163.

<sup>28</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 219.

<sup>29</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 191.

<sup>30</sup> Por. W. Szafranski, *Religia*, s. 266-294.

<sup>31</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 14.

<sup>32</sup> J. Gąssowski, *Higiena*, [w:] *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1988, s. 139.

Mit o banniku powodował bardziej regularne uczęszczanie Słowian do łaźni. Istota ta zachęcała do czynności higienicznych, gdyż nadawała przeświadczenie, iż ludzką higieną interesuje się świat nadprzyrodzony. Wysoki poziom higieny zmniejszał natomiast ryzyko wystąpienia chorób zakaźnych, co świadczy o adaptacyjności zachowań stymulowanych przez wierzenia o banniku.

## Zjawiska przyrodnicze

Funkcja regulacji zachowań pełniona przez mity o potworach występowała wtedy, gdy jednostka miała lub mogła mieć wpływ na zjawisko, którego metaforą była istota pochodząca z bestiariusza. W przypadku zaś fenomenów naturalnych, takich jak zjawiska atmosferyczne, człowiek nie mógł mieć na nie wpływu, nie istniała więc funkcja regulacyjna mitu. Wciąż pozostawała jednak inna funkcja, jaką było wyjaśnianie rzeczywistości za pomocą stworzeń mitycznych.

Wspomniane już zjawiska atmosferyczne doczekały się wielu opiekunów w postaci istot z bestiariusza, które miały odmienny zakres jurysdykcji. Jedną z nich był żmij, którego przedstawiano jako ogromnego, skrzydlatego gada żyjącego wśród chmur. Do jego zadań należała „ochrona wód i zasiewów, (...) sprowadzanie życiodajnego deszczu”<sup>33</sup>. Wysysał on wodę z rzek i jezior, aby napełniać nią chmury<sup>34</sup>. Za jego pomocą dawni Słowianie wyjaśniali mechanizm krążenia wody w przyrodzie, istotny ze względu na sakralność wody w religii Słowian oraz znaczenie opadów dla rolnictwa.

Podobną do żmija funkcję pełnili płanetnicy, zwani też obłocznikami czy chmurnikami. Zajmowali się oni chmurami burzowymi i gradowymi. Dźwigali je na plecach po niebie w wyznaczone miejsca i upuszczali, wywołując opady<sup>35</sup>. Według niektórych podań byli to ludzie porwani do przymusowej pracy. Taka wersja mitu mogła się wiązać z niechęcią ludzi do tych rodzajów zjawisk atmosferycznych, jakimi zajmowali się płanetnicy, a które nie sprzyjały pracy w polu.

Metaforami zjawisk naturalnych były też potwory powiązane znaczeniowo ze śmiercią. O ile istnieje możliwość przeciwdziałania niektórym przyczynom śmierci, tak jak w przypadku wampira, o tyle niemożliwe jest pokonanie śmierci jako takiej. W wyobrażeniach dawnych Słowian materialną postacią przyjmowała śmierć we własnej osobie. Przedstawiana była jako kościotrup odziany w białą płachtę i wyposażony w oręż do uśmiercania ofiary, najczęściej kosę<sup>36</sup>. Innym tego typu stworzeniem była morowa dziewczica – personifi-

<sup>33</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 242.

<sup>34</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 206.

<sup>35</sup> L.J. Pełka, *Polska demonologia*, s. 66.

<sup>36</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 180.

kacja zarazy oraz epidemii chorób zakaźnych. Morowe dziewice wyobrażano sobie „jako młode i bardzo szczupłe niewiasty odziane w białą szatę lub jako stare i szpetne kobiety. A niekiedy miały to być duchy niewidzialne i wobec tego nie mające żadnej postaci”<sup>37</sup>. Istotą o podobnym, lecz nieco zawężonym charakterze działania, była cicha (demon morowego powietrza). Przyjmowała postać małej dziewczynki o wielkich oczach. „Niezauważalnie zbliżała się do dzieci i te, których dotknęła, natychmiast padały nieżywe na ziemię”<sup>38</sup>. Za pomocą cichej wyjaśniano panującą na dawnej Słowiańszczyźnie wysoką śmiertelność dzieci, zwłaszcza noworodków.

## Życie pozagrobowe

Tak samo jak w przypadku zjawisk przyrodniczych, trudno jest mówić o konkretnej regulacji zachowań przez wierzenia o potworach w kontekście kwestii życia pozagrobowego. W niektórych przypadkach jednostka mogła mieć, co prawda, pewien wpływ na to, co stanie się z nią po śmierci, jednakże wpływ ten był raczej słaby. Niemniej jednak, stworzenia, jakie powstawały z niektórych zmarłych, pełniły rolę eksplanacyjną w kontekście odwiecznego pytania o los człowieka po zakończeniu jego żywota. Poniżej przedstawione zostają przykłady istot, w jakie zmieniali się niektórzy zmarli. Kilka innych omówionych zostaje przy okazji pozostałych obszarów poruszonych w niniejszej pracy.

W kwestii życia pozagrobowego szczególnie należy pamiętać o wpływie chrześcijaństwa na wierzenia Słowian. Wiele przekazów mitologicznych zachowało się do dzisiaj w swych późnych wersjach<sup>39</sup>, w których dawne wierzenia zderzyły się już z teologią chrześcijańską tworząc nową jakość. Niektóre potwory otrzymały nowe znaczenie, inne dopiero powstały. Przykładem syntezy wierzeń słowiańskich z chrześcijaństwem jest opisany przez Adama Mickiewicza w II części *Dziadów* rytuał przywoływania duchów.

Z człowieka, który zmarł przedwczesną i gwałtowną śmiercią, powstawał demon zwany latawcem<sup>40</sup>. Bywał on utożsamiany „z takimi zjawiskami, jak wędrujące gwiazdy, komety i spadające meteoryty”<sup>41</sup>. Przybywał wraz z silnym wiatrem i burzą. Przyciągał uderzenia piorunów, co często złośliwie wykorzystywał i kierował je na ludzkie siedziby. Za jego pomocą wyjaśniano przypadki trafienia błyskawicy w domostwo.

Innymi przykładami demonów powstałych z ludzi zmarłych były wisielce, spaleńce oraz utopce. Wisielec był człowiekiem zhańbionym samobój-

<sup>37</sup> L.J. Pełka, *Polska demonologia*, s. 173.

<sup>38</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 46.

<sup>39</sup> Por. A. Szyjewski, *Religia*, s. 8-11.

<sup>40</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 112.

<sup>41</sup> L. J. Pełka, *Polska demonologia*, s. 48.

stwem przez powieszenie<sup>42</sup>. Społeczność nie sprawiała mu godnego pochówku za co mścił się po śmierci. Postać spaleńców przyjmowali zbrodniarze, którzy dopuścili się tragicznego w skutkach, w przypadku drewnianej zabudowy, podpalenia<sup>43</sup>. Musieli oni po śmierci pokutować za swoje przewinienie, błakając się po ziemi. Ludzie, którzy popełnili samobójstwo przez utopienie lub zostali w ten sposób zamordowani stawali się utopcami<sup>44</sup>. Mieli oni w zwyczaju wciągać pod wodę tych, którzy weszli do ich akwenu.

Szczególne miejsce w słowiańskim bestiariuszu zajmowały istoty, w które zamieniały się zmarłe noworodki. Wpływ chrześcijański widoczny jest w przypadku bożatek, zwanych też ubożętami, które były duchami opiekuńczymi powstałymi z nieochrzczonych, zmarłych dzieci. Potężną moc przypisywano dzieciom, które zostały poronione lub zmarły podczas porodu<sup>45</sup>. Dzieliły się one na stradczęta i porońce. Pierwsze z nich nie były agresywne, czasem wręcz pomocne. Drugie natomiast atakowały nocami ciężarne kobiety i położnice, wysysając z nich krew<sup>46</sup>.

## Los ludzki

Słowiański bestiariusz w swej eksplanacyjności dotykał również głębszych zagadnień filozoficznych związanych z przyczynowością losu. Poszczególne istoty wyjaśniały konkretne aspekty losu ludzkiego. Odpowiadały na potrzebę zrozumienia źródeł zjawisk, z jakimi spotykał się człowiek.

Dobrochoczy był demonem, który zamieszkiwał niedostępne lasy i puszcze. Wzrostem oraz wyglądem dopasowywał się do drzew, które go otaczały. Jego nazwa znaczyła, iż był tym, który pragnie dobra<sup>47</sup>. Był dla dawnych Słowian sprawiedliwym sędzią. Nie krzywdził nigdy ludzi niewinnych, lecz pomagał im. Dla złoczyńców był natomiast bezwzględny, karząc ich bolesną śmiercią<sup>48</sup>. Inną związaną ze sprawiedliwością istotą była strzyga czyli odmiana wiedźmy przyjmująca postać ptaka<sup>49</sup>. Strzygi powstawały po śmierci, aby mścić się za krzywdy, których doznawały za życia. Napadały nocą na swoje ofiary, z których wypijały krew<sup>50</sup>. Oba te potwory poprzez wywoływanie u ludzi strachu regulowały ich zachowania tak, aby postępowali oni zgodnie z wypracowanymi przez społeczność normami moralnymi, zwłaszcza w przypadku strzygi z normą zakazującą krzywdzenia innych. Istoty te

<sup>42</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 200.

<sup>43</sup> Tamże, s. 166.

<sup>44</sup> Tamże, s. 188.

<sup>45</sup> A. Szyjewski, *Religia*, s. 195.

<sup>46</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 168, 151.

<sup>47</sup> A. Szyjewski, *Religia*, s. 187.

<sup>48</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 66.

<sup>49</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 194.

<sup>50</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 170.

symbolizowały sprawiedliwość losu oraz założenie, iż wszystkie działania powodują konsekwencje.

Innym, obok dobrochoczego, duchem puszczy był borowy, zwany też leszym, borutą, laskowcem czy po prostu leśnym<sup>51</sup>. Pełnił on funkcję opiekuna kniei i pasterza leśnych zwierząt. Miał postać wysokiego mężczyzny z liśćmi zamiast włosów. Wobec podróźnych zachowywał się w sposób niemożliwy do przewidzenia. Mógł pomóc zagubionym lub złośliwie popłatać im ścieżki<sup>52</sup>. Dawni Słowianie składali mu ofiary, aby był im przychylny<sup>53</sup>. Borowy był symbolem przypadkowości losu, ponieważ przeciwdziałanie zdarzeniom losowym jest w praktyce niemożliwe. Regulacja zachowania poprzez wierzenia na temat tego demona polegała na oswojeniu się z nieoczekiwanymi sytuacjami i ograniczeniu reakcji emocjonalno-behawioralnej w ich obliczu.

Potworem zdecydowanie nieprzychylnym ludziom był bies, znany także jako czart czy lichy<sup>54</sup>. Zamieszkiwał on puszcze i bagna. Zsyłał na ludzi rozmaite klęski, w związku z czym był utożsamiany ze źródłem wszelkich dotykających ludzi nieszczęść<sup>55</sup>. Po nadejściu chrześcijaństwa w naturalny sposób został ogłoszony uosobieniem diabła. Pełnił on rolę symbolu niesprzyjającego losu. Poprzez ukazywanie negatywnej wizji losu ludzkiego doprowadzał on do oswojenia się z niepożądanymi sytuacjami i ograniczenia reakcji emocjonalno-behawioralnej, gdy te już wystąpią.

Ostatnimi przedstawionymi w niniejszej pracy demonami losu są rodzanice. Były to trzy istoty żeńskie, które przychodziły do dziecka trzy dni po jego narodzeniu, aby zadecydować o jego przyszłym losie<sup>56</sup>. Nikt nie był w stanie zmienić ich wyroków<sup>57</sup>, chociaż słowiańskie matki próbowały je przekupić organizując dla nich uroczystą ucztę. Rodzanice symbolizowały determinizm losu. Człowiek nie mógł przeciwdziałać decyzjom rodzanic. Ich wpływ na ludzkie funkcjonowanie polegał na oswojeniu ludzi z brakiem wpływu na rozwój wydarzeń i ograniczeniu ich reakcji emocjonalno-behawioralnej w przypadku bezsilności wobec biegu zdarzeń.

## Podsumowanie

Przedstawione powyżej przykłady ukazują mechanizm wyjaśniania przez dawnych Słowian obserwowanych zjawisk za pomocą istot z bestiariusza, które były spójnym elementem słowiańskiego systemu poznawczego. Ich za-

<sup>51</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 120.

<sup>52</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 36.

<sup>53</sup> A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 228.

<sup>54</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 59.

<sup>55</sup> P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz*, s. 26, 54, 114.

<sup>56</sup> J. Strzelczyk, *Mity*, s. 174.

<sup>57</sup> A. Szyjewski, *Religia*, s. 193.

daniem była regulacja zachowań wobec określonych fenomenów naturalnych uosabianych przez potwory w celu lepszej adaptacji do środowiska. Większość stworzeń wzbudzała strach przed tym, co może zagrozić życiu symbolizując niebezpieczne zjawiska, co jest najbardziej oczywistą funkcją potworów jako takich.

Eksplanacyjność bestiariusza pozbawiona aspektu regulacji zachowań również posiada znaczenie funkcjonalne. Pozwala wyeliminować lub przynajmniej zredukować poczucie niepewności i niepokoju związane z brakiem wiedzy na temat przyczyn i istoty obserwowanych zjawisk. Obniża w ten sposób napięcie towarzyszące lękowi przed tym, co nieznanne.

Wyjaśnianie wielu zjawisk za pomocą potworów może świadczyć o częstym przyjmowaniu przez dawnych Słowian atrybucji zewnętrznej<sup>58</sup>. Oznacza to, iż dopatrywali się oni przyczyn ludzkich zachowań bardziej w czynnikach od człowieka niezależnych, niż tych, które są immanentne i wynikają z jego predyspozycji<sup>59</sup>. Przykładami atrybucji zewnętrznej może być utonięcie. Jego przyczyną według Słowian były boginki lub utopiec, nie zaś ludzka nieroztropność czy też dbanie o higienę, za które odpowiadał bannik, a nie wewnętrzna potrzeba jednostki.

Prawdopodobnie najciekawsze wnioski na temat funkcjonalności bestiariusza pojawiają się w kontekście wyjaśniania za pomocą potworów ludzkiego losu. Według dawnych Słowian los był równocześnie sprawiedliwy, przypadkowy, niesprzyjający oraz zdeterminowany, co symbolizowały odpowiednio dobrochoczy i strzyga, borowy, bies oraz rodzanice. Oznaczało to, iż należy przyjmować życie takim, jakie jest i ograniczać własne emocje i reakcje behawioralne, gdyż one i tak nie są w stanie niczego zmienić. Wyciągnąć można zatem hipotetyczny wniosek o pewnej bierności dawnych Słowian wobec zjawisk, jakie ich spotykały.

Powyższe wnioski dotyczące redukcji lęku przed nieznanym, atrybucji zewnętrznej oraz swoistej bierności prowadzą do opisanego specyficznie słowiańskiej postawy wobec życia i rzeczywistości. Można by roboczo nazwać ją „słowiańskim stoicyzmem” ze względu na pewne podobieństwa do antycznego nurtu filozoficznego zakładającego, iż pożądanym jest opanowywanie afektów<sup>60</sup>. Dawni Słowianie, tak jak i stoicy, dążyliby zatem do zobojętnienia na wpływy zewnętrzne<sup>61</sup>, a za najdoskonalszy stan psychiczny uważaliby ataraksję czyli stan wewnętrznego spokoju<sup>62</sup>, oczywiście nazywając go w inny sposób.

Weryfikacja hipotezy na temat występowania słowiańskiego stoicyzmu jako rodzimego nurtu ludowej filozofii wymagałaby dalszych, pogłębionych

<sup>58</sup> Por. E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, Poznań 2006, s. 107-119.

<sup>59</sup> A.M. Colman, *Słownik psychologii*, s. 54.

<sup>60</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1983, s. 132-135.

<sup>61</sup> R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994, s. 30.

<sup>62</sup> M. Zieliński, *Słownik filozofii. Zagadnienia, pojęcia, terminy*, Warszawa 2011, s. 339.

badania. Pozostaje jednak pytanie o sprzeczność pomiędzy słowiańskim zobojętnieniem, a tworzeniem wyobrażeń o wzbudzających silne emocje bestiach. Sprzeczność ta może być jednak wyłącznie pozorna, gdyż wzbudzanie silnego afektu przez wierzenia o potworach mogło być wymagane ze względów adaptacyjnych w celu równoważenia owego spokoju i motywowania dawnych Słowian do działania.

## Religion as an Invaluable Source of Psychological Knowledge: Indigenous Slavic Psychology of Religion

Andrzej Pankalla and Konrad Kośnik  
Adam Mickiewicz University in Poznań

This article presents a research perspective that aims to explore religion as a basis for the construction of psychological knowledge. It is assumed that religious doctrine and practice have access to contents that pertain to local forms of human mental life. Taking into account the presuppositions of indigenous psychology has resulted in a proposal to extend scope of current academic psychology and combine knowledge provided by national/ethnic psychologies that are not identical to Occidental psychology. We propose ways of using the religious conception of soul and of religious rites of passage that correspond with real psychology and subjective understanding of humanity to reconstruct a local perception of human development. The pre-Christian religion of the Slavs will be used as an example.

### **Public Significance Statement**

This study presents the role of religion as a basis of psychological knowledge construction in the paradigm of indigenous (local) psychology, which is shown using pre-Christian Slavic religion as an example. It aims to enhance the understanding of human beings in their cultural context treated as the most adequate frame of psychological functioning descriptions.

**Keywords:** psychology of religion, indigenous psychology, real psychology, soul, Slavic religion

Psychology of religion is a research area that causes considerable difficulties when explicitly defined (e.g., indication of its very subject, religiosity–spirituality relationship, and different methodological perspectives). In addition, there is no homogenous interpretative perspective of

religious phenomena available due to the diversity of approaches that come from varied psychological currents such as objective (empirical and behavioral), deep (psychoanalytical), or humanistic (subjective and experiential) tradition. Furthermore, it is not possible to provide a clear definition of the subject of this discipline in the face of a changing global social situation and the variety of ways of understanding religion as a phenomenon that has an impact on psychological functioning of a human being (Wulff, 1997). Finding a solution to these problems is not helped by the fact that psychology of religion might be treated as a branch of psychology as well as of religious studies, which confuses the research traditions of both perspectives (Grzymała-Moszczyńska, 2004). Nevertheless, in a general sense, it can be stated that conventional Western psychology of religion is concerned with investigating religious phenomena in individuals or groups of people using standard psychological tools.

---

This article was published Online First March 5, 2018.

Andrzej Pankalla and Konrad Kośnik, Department of Social Sciences, Institute of Psychology, Adam Mickiewicz University in Poznań.

The article is fully original and is not published elsewhere. The ideas of the presented research project were partly used in conference speeches during the “Religion in Time and Space” conference (April 17–18, 2015, Poznań, Poland) and the III International Conference of the Polish Society for the Psychology of Religion and Spirituality (June 20–22, 2016, Kraków, Poland).

Correspondence concerning this article should be addressed to Konrad Kośnik, Department of Social Sciences, Institute of Psychology, Adam Mickiewicz University in Poznań, Szamarzewskiego 89/AB, 60-568 Poznań, Poland. E-mail: konrad.kosnik@gmail.com

Analysis of the achievements of scholars engaged in exploring psychology of religion leads to the conclusion that this discipline has not contributed anything new to psychology in general. It has primarily borrowed from psychology in the process of studying and explaining its own religious problems (Stachowski, 2014). The reasons for this can be seen in the fact that researchers focus mainly on the representatives of great monotheistic religions and only occasionally on Buddhism or atheism/agnosticism. What is omitted are the religious minorities who, due to their significant diversity and qualitative distinctiveness from the religious *main stream*, could be a source of new knowledge on the subject of religion and human religiousness. Directing attention toward these religious currents could potentially be a way of solving the problem of insufficient *significance* of the research in the area of psychology of religion (Kośnik, 2016).

Another way of making psychology of religion useful for a general psychology would be to change to an epistemological/methodological perspective where religion decides the subject matter and psychology decides the research method to where the matters of human mental life will be explored using the perspective of religion. This would mean moving from *psychology of religion* to *religious psychology*, just as psychology of culture changed to *cultural psychology*—to which religious psychology would belong (Pankalla, 2014). Religion is then understood as a source of psychological knowledge that provides information about mental processes, although the extent of that knowledge would be obviously limited to the representatives of a particular religious denomination or ethnic community. We propose the importance of conducting research projects on a wider scale than monotheistic religions, thus taking into account minorities as well as local cultural contexts.

### Non-Occidental Psychology of Religion

The premise regarding the possibility of using religion for the purpose of constructing (local) psychological knowledge is linked with treating religion in categories of a local cognitive system (Kośnik, 2014). In a particular society, the cognitive system would perform the function of explaining the reasons and mecha-

nisms for the natural or social phenomena observed by representatives of a given community who attribute intentional activities to supernatural beings (gods, ancestors' spirits, and demons). However, the explanatory power of religion does not regard only phenomena that are viewed as external by a person but also his or her internal world of mental processes, behaviors, or development in a life cycle, which are a subject of interest to contemporary psychology. Ethnic religions and local expressions of global religions (religious glocalization—e.g., consecration of eggs on Easter and laying hay under a tablecloth on Christmas Eve in Poland, which have pre-Christian roots) have the greatest importance for an indigenous psychology of religion because their explanatory power is limited predominantly to a society in which a particular religion was developed.

It must be underlined that we do not reject the importance and explanatory potential of the mainstream psychology. Cognition of human psychological functioning should be based on a balance between universal (psychobiological) and indigenous (psychocultural) approaches to the research process. To support the realism of psychological investigation, an Occidental perspective needs to be supplemented by various local knowledge traditions because the Western point of view is also an *indigenous* psychology, as it refers mostly to the Western societies (Marsella, 2013). Universal and indigenous approaches can be treated as equally significant, but the second one requires more attention due to a deficiency of representation in the academic psychological research. Furthermore, colonial psychology does not even recognize its limitations, claiming to be fully objective. Although some biology-based universal laws concern all of humanity, local specifics of particular communities need to become more intensively explored by psychologists to understand human beings more adequately and precisely.

To deepen the understanding of the specificity of psychological functioning of a person in his or her local context is the main task of the contemporary cultural psychology that emerged from Wilhelm Wundt's cultural-historical psychology (*Völkerpsychologie*), which is the second branch of his dichotomous psychology (Cole, 1996; Pankalla, 2014; Ratner, 1999; Shweder, 1991; Stachowski, 2010). The representatives of that tradition assume the possibility

(and necessity) of gaining knowledge regarding human psychic functioning from subsidiary nonpsychological sources: data that have been collected by historians, linguists, ethnographers, or (what is the most important here) religious studies scholars. Associations that are specific for a particular human community are the subject of analysis: speech, tradition, practice, or myths together with the psychological sphere of community members. Using the perspective of cultural psychology helps us to avoid the mistake of thinking rooted in methodological individualism (the early Wundt), which ignores the impact of factors beyond the individual on behavior and ways of thinking or perceiving reality. In the context of this essay, one of these factors would be religion and its undisputable role in a person's functioning. Notably, because of the diversity of doctrines of particular faiths, but also a local specificity existing in the framework of one faith, the influence of religion should be a subject of analysis performed from the perspective of a specific society and established within its beliefs and practices.

Another psychological theme that definitely needs to be included in this debate is that of critical psychology (Brysbaert & Rastle, 2012; Fox, Prilleltensky, & Austin, 2009). This perspective holds to the basic premise that psychology generally has been *colonized* by Western psychology (hence another name for critical psychology is postcolonial psychology). That process is definitely judged negatively in our approach. Therefore, it is proposed that local, scholarly, psychological communities will need to become independent of Occidental thought and construct their own theoretical and methodological systems. Mainstream psychology presupposes a position of realism saying that true knowledge refers to objective (discoverable) reality. In critical thought, this is being replaced by idealism, a perspective that treats knowledge as a social construct determined by the language and cultural context of specific researchers (Fleck, 1986). Therefore, in our perspective, true knowledge is not in accordance with an objective reality but with its coherence within a cognitive system developed by a given scholarly (or generally indigenous, e.g., religious) community that is used to describe and explain studied local phenomena. It must be underlined that critical thought stresses the issue of researcher's social responsibility to, in the case of

psychology of religion, provide an adequate scientific description in reference to a person's native cultural context.

Taking into account presuppositions of cultural psychology and critical psychology leads to research from the standpoint of indigenous psychology, which is a specific synthesis of both these psychological branches (Boski, 2010; Diaz-Guerrero, 1994; Grzymała-Moszczyńska, 2011; Kim, Yang, & Hwang, 2006; Kwiatkowska, 2014; Marsella, 2013; Yang, 2012). Constructing indigenous psychology (indigenous psychologies) involves performing an analysis of culturally specific terms, beliefs, practices, and human functioning through a prism of a person's natural cultural context. This aim is being realized through transformation of the folk psychological theory (ethnopsychology) into scholarly psychology, which meets scientific criteria defined in a broad sense (Chakkarath, 2005; Dalal & Misra, 2010; Sundararajan, 2015). The proximity of indigenous psychology and cultural psychology is expressed by treating a human being in his or her familiar and local context and rejecting premises of psychological universalism, as well as perceiving Western, *objective* definitions and research methods as ethnocentric elements of *colonization* of non-Western cultures, including academic groups (Pankalla & Kośnik, 2018b). Therefore, for the purpose of increasing accuracy of psychological descriptions and analyses, it is necessary to accommodate the research subject as well as interpretative methods to the cultural context of a person/group in accordance with the conception of local knowledge as defined by Clifford Geertz (1977, 1983, 2001).

Applying the assumptions of indigenous psychology to psychology of religion would result in creating an indigenous psychology of religion (more accurately, an indigenous religious psychology), which might establish a perspective that is able to deepen our understanding of human functioning through reference to contents of a faith that he or she practices and which plays a part in creating a local culture (Jensen, 2011; van Belzen, 2010). Due to critical theory, indigenous psychology of religion should focus on specific religious confessions and descriptions of experience, not on religion *per se*. From this perspective, conducting research on local, ethnic religions is far more crucial than examining universalistic religiousness, as the former refers to the process of

shaping an indigenous culture and, as a consequence, local specifics of psychological functioning. Rules for constructing and using the indigenous psychology of religion as a research method in a decolonized psychology will be presented in the following text using the example of pre-Christian religion of the Slavs (Barford, 2001).

Data that come from the nonpsychological sources used in the analysis come from religious-historical findings (Gierlach, 1980; Gieysztor, 2006; Łowmiański, 1986; Strzelczyk, 1998; Szafranski, 1981; Szyjewski, 2010) and ethnographic observations (Moszyński, 2010; Pełka, 1987; Voytovych, 2002), which serve religious studies scholars in the process of reconstructing former Slavic beliefs. Slavic religion includes the cult of gods (polytheism) and honoring ancestors (the continuous existence of souls of relatives), as well as a strong connection between humanity and nature (a human being perceived as an equivalent part of the natural environment). Slavic gods, owning attributes typical for Indo-European pantheons (e.g., Perun = lightning and war; Swarog = fire and smiths; Weles = the dead and welfare), are supplemented by an ample range (in comparison with other cultures) of anthropogenic demons—the souls (and bodies) of people who died rapidly (e.g., suicide) or were predestined to become a monster since they were born (e.g., because of physical deformations). In the Slavic religion, demons commonly served to explain natural (and social) phenomena like the plague, the weather, the world's cosmological/ethical order, and the connections between the living and their dead ancestors (supernatural entities not posing a threat to humans). Slavic spirituality, based mainly on the union with nature, did not use the sacred–profane distinction, as the spiritual elements accompanied the whole of daily life of Slavic communities.

The importance of Slavic religion for psychological research emerges from a concern about cultural continuity and about the lack of possible understanding of modern Slavs without knowing the earliest expressions of their culture. Furthermore, it also arises from (popular nowadays at least in Poland) a return to Slavic contents and values, for instance in the area of the Slavic Rodnover (Slavic Neopaganism) that is a reconstruction of medieval ethnic religion (Kośnik, 2015; Petrović, 2013; Strutyński, 2014). Presented next are rules to follow in

developing a model of indigenous psychology of religion that were worked out during a research project that was conducted by the authors of this article. The project aimed to reconstruct the unique Slavic perception of psychic phenomena in a human being (Pankalla & Kośnik, 2016). It is crucial to remember that the aim of such research is to create (reconstruct) an academic perspective, not a *pagan theology*, which is a common criticism of indigenous study of pre-Christian religious beliefs (Davidsen, 2012). However, local (even theological) terms can express the core of Slavic religion more adequately than an Occidental academic view, especially if the former is reformulated in the psychological language of the latter. Although the lack of reliable knowledge about some aspects of historical religions encourages an indigenous psychologist to use a Western (Christian) perspective as a comparative framework, it should be withheld so that a fully indigenous reconstruction is possible.

### Science About Soul

The term *soul* as a theoretical construct when used to describe human functioning is not an alien psychology when treated from a historical perspective, as the label *psychology* includes *the soul* (psyche). The discipline of psychology is precisely *the science of the soul* from an etymological standpoint. At the dawn of contemporary psychology (Wundt, 1863), the way of understanding the soul was connected with perceiving it as a nonsubstantial being, a conscious process rather than a separate object. A conception of the soul derived from the works of Aristotle assumed that it is a sum of experiential contents and conscious processes within a person. The soul is a dynamic bundle of perceptions constantly changing and remaining in motion (Stachowski, 2010). In the process of developing as a discipline, psychology imitated the natural sciences and aimed for maximal objectivism and naturalism, and so, the term *soul* was abandoned in favor of constructs more *measurable* and with no metaphysical connotations.

The return of the idea of *soul* to psychology is becoming a postulate for some psychologists (Hillman, 1997) with a subjective orientation, treating a person more like a unique individual consisting in himself or herself a world of psy-

chic experiences rather than as a subject of a scientific *measurement*. It is the category of the soul that validates subjectivity of the persons studied and, from a methodological point of view, it is required for gaining knowledge and understanding of the depth of human psychic as well as subjective perception of the phenomenon of a particular person (Danziger, 2002). The concept of the soul is a central topic in the work of James Hillman (1975, 1983, 1997), for whom the soul is an archetypal image and primary metaphor for a real psychology (psychology of real human life). In Hillman's understanding, the soul is a perspective or standpoint rather than a substance or thing in itself. It is a changing, driving force transforming objective events into subjective experiences, as well as connecting perceptions with affects. The crucial place in Hillman's contemplations is the notion of *the soul of the world (anima mundi)*, which expresses his rejection of a psychological position that limits research to individuals and his commitment to understanding psychic processes in a wider cultural context.

A similar approach is proposed by real psychology (Dilthey, 1977; Pankalla, 2015), which is a science about the real psyche and focuses on the contents of the soul that are associated with a cultural–historical context and life history of a person. Mental processes understood in terms of experience (subjective facts) are treated here as equally important as an externally observed life course (objective facts). The task of real psychology is about complementing deficiencies of objectivist psychology and creating a bond between psychology and cultural studies using the tool of analytical–historical methodology (analysis, description, and interpretation instead of explanation of mechanisms). The statistical analysis characteristic for the contemporary practice of a *science about the soul* is replaced here by a humanistic psychology (psychology as a part of humanities). The idea of the soul exists in history and culture for much longer than in academic psychology. Its traditional meaning carries strong religious connotations; therefore, the analysis of a concept of the soul is of crucial importance for the research in the area of indigenous psychology of religion.

As the central construct of many religious doctrines, understanding the nature of the soul in a particular faith is necessary for further analysis that aims for psychological knowledge

constructed on the basis of the contents of beliefs and religious practices. The meaning of soul when influenced by a religion generally takes on the shape of a substantial metaphysical being (contrary to the academic psychological perspective). Its psychological features (consciousness and subjective experience) also exist. Therefore, it is possible to reflect on the meaning of the soul in a descriptive model of a human being functioning in a local, culturally specific setting.

In the pre-Christian religion of the Slavs (and also in its remnants in modern folk culture), the soul was not only a substantial being constitutive of persons' or animals' essence but also a territory inhabited by a vast spectrum of psychic phenomena. Understanding of this term (*soul*) consisted of three basic aspects of the soul (or a few different souls responsible for different elements of human functioning):

- (1) The soul as a self, that is, a space localized in the head or heart, in which happen all cognitive and some affective processes. In this understating, the notion of the soul was anthropomorphic—it was believed to experience independently from its *owner*.
- (2) The soul as a life-giving object is associated with breath. The stopping of respiration was interpreted as an act of the soul leaving the body (through the mouth), which was synonymous with biological death.
- (3) The soul as an afterdeath form of a human being, that is, existing beyond a material body. It could travel to the land of dead or stay among the living (demons and protective beings) sometimes in a visible form.

Therefore, Slavic soul is a body-animating, substantial being responsible for the majority of psychic processes, which after the biological death preserved former individual features of a particular person. The Slavic soul (*dusza* in Polish) and spirit ( *duch*) are etymologically related, referring to the sphere of internal life. A soul was believed to inhabit a person's head (rarely heart or other body part), from where it governed cognitive processes—especially *the reason (rozum—intelligence, abstract thinking, etc.)* and *the memory (pamięć—a sense of one's own existence, consciousness, etc.)*. It was also receiving emotional signals from the rest of the

body, as feelings were thought to exist mainly in the stomach (Gieysztor, 2006; Moszyński, 2010; Szyjewski, 2010).

The *multifunctionality* of the soul in Slavic religious beliefs leads to the conclusion that the soul was the essence of human and their existence (whether in material or immaterial form) and was in the shape of an individual being who is able to experience. In Hillman's sense, it is connecting knowing with an affect—and interacting with natural and social realities. According to Wundt's classic perspective (Stachowski, 2010), the Slavic perspective expresses both the psychological (consciousness-related) and the substantial (religious and afterlife) aspect of soul. In the past, only the first notion of soul was used in the academic study, and current mainstream psychology does not refer to a soul at all. Religious perception of the soul is not limited to the Slavic culture compared with other cultures. The uniqueness of the Slavic soul comes from its specific content connected with the local cultural context, which is determined by social constructs about oneself and reality (e.g., Slavic personality traits like hospitality and pugnacity, family as a main value, and local demons as an explanation of undesirable psychic phenomena). An indigenous psychology of religion that is built on the basis of Slavic culture requires (as is the case in many other faiths) the inclusion of the idea of the soul for organizing theoretical categories and presenting a direct subject of analysis. In reference to the assumptions of indigenous psychology, the Slavic soul is the object and, at the same time, the method for a Slavic psychological construction of human ontology and epistemology. This term will serve to establish further research areas that are connected with a person's functioning in a religious cultural context and creating descriptions of a local psychological processes. In the next section, we focus on the cultural perception of development of a human being, or the soul, during the life cycle as an example.

### Indigenous Religious Developmental Psychology

Building psychological knowledge in the area of human development on the basis of religious contents is probably the most methodologically clear illustration of the procedures for

the creation of indigenous psychology of religion. The foundation of indigenous religious developmental psychology presupposes that religion provides certain terminological/behavioral frames that organize the process of human development (Arnett, 2016; Thomas, 1990). A life cycle approach is about passing successive developmental tasks that are different for each age group marked by religious ritual ceremonies. A ritual has an initiating element, in that an individual who takes part in it is regarded by a local community as mature enough to become a member of a subsequent (older) social group (van Genneep, 2004). This rule functions, for example, in the Catholic faith, where sacraments (Baptism, Holy Communion, and Confirmation) could be regarded as rites of passage, but also in many other religions, such as Slavic religion.

A rite of passage consists of two elements that are of equal importance, a behavioral aspect and a cultural (cognitive) aspect. The behavioral aspect involves concrete behaviors expressed during a ritual (e.g., a ritual dance or parade), which require of its participants an active participation resulting in a process of *transformation* that is carried forward through successive developmental stages based on the ways of functioning that are expected by a particular community. The cultural aspect shapes the meaning of a developmental change and points to the new tasks for a person after crossing the initiation threshold. The meanings are decoded from a religious myth (socially determined, culturally specific soul's content) that related to a specific ritual, and that is a special story leading to a cause and aim of the ritual (Pankalla, 2000). Interaction occurs between these two aspects—a religious myth provides a meaning for a ritual, and a ritual is a behavioral emanation of a myth.

The process of constructing indigenous developmental psychology on the grounds of religious contents is founded on specific rules that allow for understanding of local perceptions of a human development. Analysis and interpretation entail the following stages:

- (1) Localization of rituals with a focus on initiation—gaining an overview of practiced rituals in a faith or religious community and choosing those that have markings of initiation. It would be rituals in which a

person participates only once in a lifetime, but also those in which he or she takes part regularly (for instance once in a year) but is allowed to access them after receiving approval from a community about his or her maturity.

- (2) Analysis of a myth that is connected with a particular ritual—gaining an understanding of the myth by explaining the purpose of undertaking ritual behaviors. The spiritual contents of the myth point to a reason for conducting a ritual and lead a researcher to understand the change in a person's functioning from a religious perspective (e.g., becoming a warrior after the Slavic *were-wolves* ritual—see following text).
- (3) Interpretation of a myth—translating mythical categories into psychological language (e.g., a proper name given to a child after the *cutting it short* ritual, see following text, is interpreted as defining their primary personality trait). This stage involves pointing to specific (expected by a community) psychological changes in a person, after a completed rite of passage: new social roles, developmental tasks, or identity.
- (4) Construction model of a developmental stages—matching rites of passage with moments in a human life at which they occur (e.g., see following text, the *bribing the midwives* at the birth and the *cutting it short* at the seventh year of life). In a situation where there is a lack of data on a ritual being attached to a specific moment (year in a person's life), there is a need to estimate age interval, in which a ritual takes place. If necessary, this can be supported by academic knowledge in psychology of human development through a comparative analysis.
- (5) Data synthesis—creating a global description of human development in a life cycle. It is important here to point to the essence of development—localize an object/construct that must undergo development, but also localize levels of development, and thus the sphere of a person's functioning, that undergo a qualitative change between subsequent stages.

In the case of faith traditions and religious communities that have been a subject of a careful scientific study, the analysis and interpretation

of rites of passage is possible only on the basis of specialized literature containing precise descriptions of local religious rituals and myths. Otherwise, one must become familiarized with these rituals *in the field* through observation (the behavioral aspect) as well as interviews with representatives of particular communities (the cultural aspect).

Reconstruction of the Slavic perception of human development (Pankalla & Kośnik, 2018a; Pankalla, Kośnik, & Stasioreczyk, 2018) has revealed the existence of the seven rites of passage and the six stages of human (and the soul's) development (two rituals have been connected in one developmental stage). The ritual of *bribing the midwives* (female demons deciding on a child's fate) right after the birth of a person begins the stage of childhood (soul without *the reason*) in which a person remains under mother's protection, not being a full-fledged family member. This situation changes at 7 years of age during a ritual of *cutting it short* (cutting a lock of hair), when a child receives a name that is appropriate and describes his or her personality, thus beginning a stage of learning from a same-sex parent vocational duties and craftsmanship (the age of family participation since the child is ready to learn having gained *the reason*). Around the age of 12 up to the age of 14, an adolescent is recognized as mature and ready for a sexual initiation, which is expressed through being allowed to participate in annual celebrations of *Kupala Night* (a cult of fertility). For men, this occurred also through participation in the *Werewolves* ritual, which awarded them with warrior status (mystical connection with wild nature; a wolf as a symbol of strength and social/tribal values). The ceremony of *Swacha* (Slavic marriage) begins the age of parenthood, when couples are given the task to procreate and start a new developmental cycle. In Slavic perception, there is no *retirement*—an adult is expected to stay fully active till the end of their earthly life, which resulted in the practice of *subtle euthanasta* of the elderly (e.g., letting them catch a cold) in the Slavic culture (Kalniuk, 2013). According to Slavic beliefs, during aging, a soul first loses *the memory* (sense of identity and consciousness) and then *the reason* (Moszyński, 2010), which can be interpreted in reference to the increasing limitation in the body of elderly (perceived as the declining contact between soul and body). The moment of biological death is related to a funeral ceremony in a form of burning the body, which begins the

stage of earthly after death life (fully functioning soul released from the body and its limitations, especially in the elderly). A person in a nonphysical form of existence supports his or her relatives by spiritual presence. The beginning of the last developmental stage is connected with a recurrent ritual of *Dziady* (a cult of ancestors), where a person can end all the interactions with the earthly world and leave for the land of the dead. All of the rituals presented earlier reveal the religious feature including devotion to a particular Slavic god (e.g., to Weles, the god of the dead in case of funeral and *Dziady*), as well as experiencing metaphysical connection with supernatural reality (e.g., fertility as a god's favor during *Kupala Night*).

According to the Slavs, death did not mean the end of the developmental cycle, which points to the importance of the conception of soul in understanding their perception of developmental processes. These developmental processes during a person's life are the interaction of biological and spiritual factors and after death connect only with the spiritual. Lack of old age as a developmental stage (during life in a physical body) implies that a person had to be fully active till the biological death (there is no *retirement*). A person played the role of *grandparent* after death as a nonphysical entity protecting his or her descendants until the departure from the earth to the land of the dead's during the *Dziady* ritual. The object of human development was that the body had to be mature enough to procreate but then it started to weaken during life (naturalistic/biological view). At the same time, the soul aimed to *discover* the full range of its psychological functions after the stage of childhood (spiritual/psychological view) and was a condition of accepting a person as a member of local community. Procreation in Slavic religion was the most important task in the human life cycle—to create a new life and protect one's family (the warrior's role and the meaning of social cooperation).

The role of initiation rituals in the Slavic culture is connected with a person's sense of identity. Slavic culture provided a predetermined model of self-identification expressed in rites of passage. Every Slav knew exactly their place in the community structure and the tasks to fulfill depending on their sex and age (and, of course, the social hierarchy). Their behavior and its ethical valence (e.g., doing harm to one's family was perceived as an offense against metaphysical/religious rules) were shaped and directed by the local cultural

tradition of Slavs as a strongly collectivistic people. Religious rituals enabled the community to decide one's readiness to undertake developmentally appropriate tasks that would be entrusted to them. At the same time, taking part in mystical ceremonies created a bond with a new social role, which provided certainty about tradition maintenance. Consequently, the system of rituals was prepared to fit exactly the human biological development and the cultural specifics of the Slavs.

For the pre-Christian Slavs, the dynamics of human existence engages both substantial and psychological aspects of the soul, a separate, immortal object that exists (at least) from the birth of a person and is simultaneously a space for experiencing the natural, social, and metaphysical reality. It is the soul that defines the essence of being human by being the true subject of a developmental process. During this process, the soul uses the possibilities (and limits) of a developing, maturing, and finally aging body—a physical coating, a *container*, in which it can exist for a limited amount of time.

## Conclusion

The perspective of indigenous psychology of religion carries within itself a significant potential for extending cultural psychology in its aim to understand a human being in his or her natural cultural–historical context. The importance of this type of scholarly activity among psychologists is connected with the process of shaping one's identity on the basis of ethnic sources and values, what can be observed in the modern times (at least in Poland).

This process expresses itself through the rise of the number of the Rodnovers (Slavic Neopagans), the existence of the ethnic Slavic component in popular culture (folk music, novels, computer games, etc.), and the construction of idealistic historical narratives about imaginary ancient power of the Slavs (Kośnik & Filipiuk, 2016). This emerging ethnic identity (in the case of the Poles—Slavic identity) calls for some attention by academia, including cultural psychologists. The amateurish (outside academia) reconstruction of former cultural contents (including indigenous psychological knowledge) from the bottom-up must be paired up with scholarly reconstructions because without them the understanding of actual identity-forming processes will be much harder to identify. Religion, as one of the most important

elements of culture and therefore a human life, is a remarkably rich source of psychological knowledge. Not attending to it would be simply a loss for human culture.

## References

- Arnett, J. J. (2016). Life stage concepts across history and cultures: Proposal for a new field on indigenous life stages. *Human Development, 59*, 290–316. <http://dx.doi.org/10.1159/000453627>
- Barford, P. M. (2001). *The early Slavs: Culture and society in early Medieval Eastern Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Boski, P. (2010). *Kulturowe ramy zachowań społecznych: Podręcznik psychologii międzykulturowej* [Cultural frames of social behaviors. Handbook of cross-cultural psychology]. Warszawa, Poland: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brybaert, M., & Rastle, K. (2012). *Historical and conceptual issues in psychology*. Harlow, United Kingdom: Pearson Prentice Hall.
- Chakkarath, P. (2005). What can Western psychology learn from indigenous psychologies? Lessons from Hindu psychology. In W. Friedlmeier, P. Chakkarath, & B. Schwarz (Eds.), *Culture and human development: The importance of cross-cultural research to the social sciences* (pp. 31–51). New York, NY: Psychology Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dalal, A. K., & Misra, G. (2010). The core and context of Indian psychology. *Psychology and Developing Societies, 22*, 121–155. <http://dx.doi.org/10.1177/097133360902200105>
- Danziger, K. (2002). *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Davidsen, M. A. (2012). What is wrong with pagan studies? *Method and Theory in the Study of Religion, 24*, 183–199. <http://dx.doi.org/10.1163/157006812X634881>
- Diaz-Guerrero, R. (1994). *Psicología del Mexicano: Descubrimiento de la etnopsicología* [Psychology of the Mexican: Discovery of ethnopsychology]. Mexico City, Mexico: Trillas.
- Dilthey, W. (1977). *Descriptive psychology and historical understanding*. The Hague, the Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywne myślowym* [The genesis and development of a scientific fact. Introduction to the science about the thought style and the thought collective]. Lublin, Poland: Wydawnictwo Lubelskie.
- Fox, D., Prilleltensky, I., & Austin, S. (Eds.). (2009). *Critical psychology: An introduction*. Los Angeles, CA: Sage.
- Geertz, C. (1977). *The interpretation of cultures*. New York, NY: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in inter anthropology*. New York, NY: Basic Books.
- Geertz, C. (2001). *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gierlach, B. (1980). *Sanktuaria słowiańskie* [Slavic sanctuaries]. Warszawa, Poland: Państwowe Wydawnictwo “Iskry.”
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian* [Mythology of Slavs]. Warszawa, Poland: Wydawnictwa UW.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2004). *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii* [Religion and culture. Chosen issues of cultural psychology of religion]. Kraków, Poland: Wydawnictwo UJ.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2011). Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić “normalność” i “patologię” zachowań religijnych [Ecstasy or madness? Can “normality” and “pathology” of religious behaviors be judged]? *Studia Religioznawcze, 44*, 35–47.
- Hillman, J. (1975). *Re-visioning psychology*. New York, NY: Harper & Row.
- Hillman, J. (1983). *Healing fictions*. Barrytown, NY: Station Hill Press.
- Hillman, J. (1997). The soul’s code. In *Search of character and calling* [Monograph]. New York, NY: Warner Books.
- Jensen, L. A. (Ed.). (2011). *Bridging cultural and developmental approaches to psychology: New syntheses in theory, research, and policy*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kalniuk, T. (2013). Mocarstwo słabych—o wartości starców w kulturze ludowej [Power of the weak - of the value of the elder in folk culture]. *Poznańskie Studia Slawistyczne, 5*, 131–141. <http://dx.doi.org/10.14746/pss.2013.5.9>
- Kim, U., Yang, K. S., & Hwang, K. K. (Eds.). (2006). Contributions to indigenous and cultural psychology: Understanding people in context. In *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* (pp. 3–25). New York, NY: Springer. [http://dx.doi.org/10.1007/0-387-28662-4\\_1](http://dx.doi.org/10.1007/0-387-28662-4_1)
- Kośnik, K. (2014). Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian [Religion as a cognitive system. Explanatory role of religion of Slavs]. *Humaniora: Czasopismo internetowe, 3*, 67–82.
- Kośnik, K. (2015). Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce [Identity of modern Slavic Neopagans. Psy-

- chological study on the Internet activity of Neopagans in Poland]. *Przegląd Religioznawczy*, 3, 119–134.
- Kośnik, K. (2016). *W poszukiwaniu duchowości. Studium psychologiczne współczesnych rodzimowierców słowiańskich w Polsce* [In search of spirituality. Psychological study on modern Slavic Neopagans in Poland]. (Unpublished master thesis). Instytut Psychologii UAM, Poznań, Poland.
- Kośnik, K., & Filipiuk, J. (2016). Słowiańskie teorie spiskowe jako pozanaukowe narracje historyczne [Slavic conspiracy theories as out-of-academia historical narratives]. *Czas Kultury*, 2, 82–90.
- Kwiatkowska, A. (2014). Problemy metodologiczne w badaniach międzykulturowych i kulturowych [Methodological problems in cross-cultural and cultural research]. *Psychologia Społeczna*, 1, 8–27.
- Łowmiański, H. (1986). *Religia Słowian i jej upadek* [Religion of Slavs and its fall]. Warszawa, Poland: PWN.
- Marsella, A. J. (2013). *All psychologies are indigenous psychologies: Reflections on psychology in a global era*. Retrieved from <http://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections.aspx>
- Moszyński, K. (2010). *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa* [Folk culture of Slavs. Part II. Spiritual culture]. Warszawa, Poland: Zeta Ars.
- Pankalla, A. (2000). *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność* [Psychology of myth. Traditional cultures and the present day]. Warszawa, Poland: Eneteia.
- Pankalla, A. (2014). *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*. [Culture of psychologists. Introduction to (cultural-historical) psychology] Katowice, Poland: Al-termed.
- Pankalla, A. (Ed.). (2015). Religijna tożsamość naszych czasów z perspektywy psychologii realnej [Religious identity of our times from the perspective of real psychology]. In *Homo religiosus a psychologia* (pp. 117–137). Poznań, Poland: Kunke Poligrafia.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2016). Slavic indigenous psychology as a science about the Slavic soul. *Psychology and Personality*, 2, 21–31.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2018a). *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy* [Indigenous psychology of Slavs. Introduction to the real science about the soul]. Kraków, Poland: Universitas.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2018b). *Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej—znaczenie wiedzy lokalnej* [Indigenous psychology and the Slavic identity of Polish academic psychology - the meaning of local knowledge]. Manuscript submitted for publication.
- Pankalla, A., Kośnik, K., & Stasioreczyk, J. (2018). *Psychological anthropology of the early Slavs. Reconstruction of the Slavic (indigenous) psychological conception of human development founded on rites of passage in a life cycle*. Manuscript submitted for publication.
- Pełka, L. J. (1987). *Polska demonologia ludowa* [Polish folk demonology]. Warszawa, Poland: Państwowe Wydawnictwo “Iskry.”
- Petrović, M. (2013). *Qualification of Slavic Rodnoverly in scientific literature—Neopaganism or ethnic religion*. Retrieved from [http://svevlad.org.rs/rodoved\\_files/petrovic\\_qualification%20of\\_slavic\\_rodnovery\\_in\\_scientific\\_literature.pdf](http://svevlad.org.rs/rodoved_files/petrovic_qualification%20of_slavic_rodnovery_in_scientific_literature.pdf)
- Ratner, C. (1999). Three approaches to cultural psychology: A critique. *Cultural Dynamics*, 11, 7–31. <http://dx.doi.org/10.1177/092137409901100102>
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stachowski, R. (2010). *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych* [History of modern psychological thought. From Wundt to the newest times]. Warszawa, Poland: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stachowski, R. (2014). *Refleksje historyczne nad metodologią badań psychologicznych religijności* [Historical reflections on methodology of psychological research on religiousness] (Unpublished conference speech). Ogólnopolska konferencja naukowa “Religia a metoda,” Poznań, 23.05.2014.
- Strutyński, M. (2014). *Neopogaństwo* [Neopaganism]. Kraków, Poland: Wydawnictwo WAM.
- Strzelczyk, J. (1998). *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian* [Myths, legends and beliefs of ancient Slavs]. Poznań, Poland: Dom Wydawniczy REBIS.
- Sundararajan, L. (2015). *Understanding emotion in Chinese culture: Thinking through psychology*. New York, NY: Springer. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-18221-6>
- Szafranski, W. (1981). Religia Słowian [Religion of Slavs]. In B. Kupis (Eds.), *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów* (pp. 266–294). Warszawa, Poland: Państwowe Wydawnictwo “Iskry.”
- Szyjewski, A. (2010). *Religia Słowian* [Religion of Slavs]. Kraków, Poland: Wydawnictwo WAM.
- Thomas, R. M. (1990). Christian theory of human development. In R. M. Thomas (Ed.), *The encyclopedia of human development and education: Theory, research, and studies* (pp. 131–137). New York, NY: Pergamon Press.
- van Belzen, J. A. (2010). *Towards cultural psychology of religion: Principles, approaches, applications*. Dordrecht, the Netherlands: Springer. <http://dx.doi.org/10.1007/978-90-481-3491-5>

- van Gennep, A. (2004). *The rites of passage*. London, United Kingdom: Routledge.
- Voytovych, V. (2002). *Ukrayins'ka mifolohiya* [Ukrainian mythology]. Kyiv, Ukraine: Lybid.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York, NY: Wiley.
- Wundt, W. (1863). *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* [Lectures about human and animal soul]. Leipzig, Germany: Voss.
- Yang, K. S. (2012). Indigenous psychology, westernized psychology, and indigenized psychology: A non-western psychologist's view. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 5, 1–32.

Received July 12, 2017

Revision received January 16, 2018

Accepted January 16, 2018 ■

### **Members of Underrepresented Groups: Reviewers for Journal Manuscripts Wanted**

If you are interested in reviewing manuscripts for APA journals, the APA Publications and Communications Board would like to invite your participation. Manuscript reviewers are vital to the publications process. As a reviewer, you would gain valuable experience in publishing. The P&C Board is particularly interested in encouraging members of underrepresented groups to participate more in this process.

If you are interested in reviewing manuscripts, please write APA Journals at [Reviewers@apa.org](mailto:Reviewers@apa.org). Please note the following important points:

- To be selected as a reviewer, you must have published articles in peer-reviewed journals. The experience of publishing provides a reviewer with the basis for preparing a thorough, objective review.
- To be selected, it is critical to be a regular reader of the five to six empirical journals that are most central to the area or journal for which you would like to review. Current knowledge of recently published research provides a reviewer with the knowledge base to evaluate a new submission within the context of existing research.
- To select the appropriate reviewers for each manuscript, the editor needs detailed information. Please include with your letter your vita. In the letter, please identify which APA journal(s) you are interested in, and describe your area of expertise. Be as specific as possible. For example, “social psychology” is not sufficient—you would need to specify “social cognition” or “attitude change” as well.
- Reviewing a manuscript takes time (1–4 hours per manuscript reviewed). If you are selected to review a manuscript, be prepared to invest the necessary time to evaluate the manuscript thoroughly.

APA now has an online video course that provides guidance in reviewing manuscripts. To learn more about the course and to access the video, visit <http://www.apa.org/pubs/journals/resources/review-manuscript-ce-video.aspx>.

# Psychological Anthropology of the Early Slavs: A Naturalistic Slavic Conception of Human Development

*Andrzej Pankalla, Konrad Kośnik and Jacek Stasioreczyk*

## 1 Introduction

One finds in early Slavic culture linen pants, bast shoes, “bryja” soup as a viand, squared half-dugouts as shelters, awkwardly potted pots “in the style of the Prague Culture,” a lack of eminent philosophers and charismatic leaders, sophisticated temples, and standardised codes, not to mention the non-existence of a subtle poetry or technological innovations (an ordinary dress buckle is an example of their jewellery as well as an emblematic sign). However, on the other side a huge expansion of this minimalistic culture (egalitarianism, freedom without a state and taxes, fashion for poverty, simplicity of the tough life in dirt) and a great ethnolinguistic success of this illiterate ethnic group shall be noted. The term *Slav* could be derived from the word swineherd (from *suobenoj* – walking with swine), a slave evaluated by the Muslim courts (Latin *sclavus*, Arabic *saqaliba*) or maybe the son of fame (*stawa*) (Pol, 2009). It is as ambiguous and vague as the Slavic soul.

The description provided above, purposefully written in a provocative manner, exemplifies the synthesis of extreme views on Slavic culture that are present and circulate in common knowledge. But likewise in the academic literature contrasting approaches can be noted – from disdain towards this primitive culture, through ambiguous or unspecified feelings to admiration and pride about its achievements. Some even claim that there was not such a thing as Slavic religion or mythology (Janion 2007, 12). Scientific attempts to reconstruct the ethnogenesis of the pre-Christian natural religion and mythology, and as a consequence the Slavic way of thinking, still encounter difficulties due to a deficiency of historical and archaeological sources. Subsequently, this accounts for the diversity of scientific descriptions of Slavic beliefs (Moszyński 1998).

The aim of this article is to reconstruct, drawing on chosen myths and interconnected with them rites of passage, the Slavic indigenous conception of the human and their development using as a point of reference psychological

conceptions, “which are a sort of psychological portraits” (Kozielecki 2000, 12). This work, however, is not simply reconstructive, but also requires developing a creative, visionary, and at the same time reflective approach, due to a lack of scientific resources on the studied subject. The specificity of this perspective involves filling in multiple gaps in psycho-historical knowledge on the topic of the Slavic perception of the essence of the human. Successfully completing this task, hopefully, will allow for creating a (possible version of) Slavic indigenous psychology (see Allwood and Berry 2006; Kim, Yang, and Hwang 2006; Pankalla 2014; Pankalla and Kośnik 2016; 2018a; 2018b; 2021; Yang 2012) and more specifically – a psychological perspective on human functioning in a life cycle immersed in local cultural contents (see Arnett 2016; Chakkarath 2005; Jensen 2011; Thomas 1990). The choice of rituals was decided based on the criterion of initiation, which is a transitional moment in a human’s life, a beginning of a new existential stage, in other words – a creation of a new quality of everyday functioning. There will be presented connections between Slavic initiation rituals in the human biological cycle and myths that refer to these rituals. Subsequently, using a comparative analysis, these rites of passage will be contrasted against chosen psychological conceptions to reveal similarities and differences.

The chosen research perspective places itself within a cultural psychology framework which is a discipline “on the edge of psychology and cultural studies” (Pankalla 2014, 110). More precisely, because of the use of data derived from mythology and religion studies, it is set on the grounds of cultural psychology of religion (see van Belzen 2010). The choice of this viewpoint is supported by the fact that cultural psychology, and religion studies that are conducted within in, is “a psychological discipline that is best prepared to apply psychological theories and tools to analyse functioning of various religions or functioning of the same religion in lives of people that exist in different cultural contexts” (Grzymała-Moszczyńska 2004, 55). The method of analysis is based on the premise that beliefs of the early Slavs, including the myths and interconnected with them rituals, are a rich source of data describing the mental functioning of humans (Campbell, 2008; Jung, 1966; Pankalla, 2000).

Although the Slavic contemporary Rodnovers (Neopagans) have completed a synthetic reconstruction of the Slavic conception of the human (Strutyński 2014, 97–124), these conclusions cannot be regarded as scientific claims, because Rodnoverly operates using the same rules as any live religion – its doctrine must not be disputable so the practice can be possible. Conversely, scientific research allows for making some question marks next to its own findings and is intrinsically testable, falsifiable, and communicated in an intersubjective manner. When speaking of the early Slavs, we refer to a population

that lived on the territory spread from Oder/Elbe to Dnieper in the times of Antiquity and in the Middle Ages, and certainly inhabited those lands before they became Christianized (Barford 2001; Borowiec, 2012; Curta 2001; Czupkiewicz 1996; Dulnicz 2008; Grzegorzczak 2010; Hensel 1990; Moczulski 2015; Parczewski 2003; Piontek 2013; Sołtysiak 2006; Turlej 2010).

## 2 Slavic Rites of Passage

“Life of a person, independently from a type of society, embarks on a successive transition from one age group to the other, from one sort of activity to the other ... . In less civilised societies, these acts are expressed in ceremonies because no act is free from a spiritual aspect” (van Gennep 2006, 30). Rites of passage would not possess a spiritual meaning without the cultural content taking the form of myths. Mythical story leads to a ritual's cause and aim within its explanatory function, and gives rituals their meaning (Kośnik 2014). From the other side, ritual plays a role in a behavioural emanation of a myth, which makes both these elements complete and validate each other (Pankalla 2000).

It should be remembered that there are limits associated with the analysis of Slavic beliefs due to the insufficiency of historical sources (Szyjewski, 2010, pp. 8–11). It can be stated that many artefacts of Slavic culture could have completely perished in the darkness of time. Others could have been subject to simplification during scientific analysis, which omits their temporality and locality. For instance, it is probable that huge differences existed between artefacts of pre-Slavic culture (Bednarczyk 1996), Slavic culture of the Christian period (Łowmiański 1986), and rituals of Slavic origin, which lasted until the 20th century (Moszyński 2010). Local differences could mean, for example, that there was a different way of celebration amongst gatherings of people living nearby Slavic cult artefacts (Gierlach 1980).

### 2.1 *Bribing the Midwives (Obtaskiwanie Rodzanic)*

Midwives are the female demons of fate that exist in the mythology of many Slavic nations. “Usually they are invisible, after birth they determine one's fate for the rest of their life” (Strzelczyk 1998, 174). Frequently they appeared in a group of three, sometimes two or seven. Their task was to protect the new-born and their mother (Voytovych 2002, 424–425). “They used to appear in a shelter exactly at midnight, three days after the childbirth, to designate their future fate” (Zych, Vargas, 2012, 154). Slavic mothers used to wait for their arrival and tried to “bribe” these demons with the aim to guarantee their children the best possible future, a prosperous and peaceful life. As the means of achieving this, they conducted a ritual welcoming the midwives (Zych, Vargas, 2012, p. 154).

### 2.2 *Cutting It Short (Postrzyżyny)*

Cutting It Short was a ritual of the first ceremonial haircut of a child. It used to take place in the seventh year, and rarely amongst some royals, in the second or third year (Voytovych, 2002, pp. 387–388). “Most certainly, during Cutting It Short a child was given a name. The ritual was performed by a father, sometimes a stranger, who entered a relationship of an acquired affiliation with a child” (Gašiorowski 1990). This ritual was associated with a child’s upbringing. It ended the stage of a child being cared for and was introducing him or her to the family, giving a status of a fully-fledged family member. It was supposed to protect a child from illnesses and ensure prosperity and happiness. During Cutting It Short a child was receiving a proper, solemn name, in place of the old, temporary one.

### 2.3 *Werewolves (Wilkołaki)*

A werewolvary is “a belief about a possibility of transforming a human (on their own or by someone else) into a wolf” (Strzelczyk 1998, 230). Legends about werewolves developed quite late in the Slavic world, in the period of 16th–18th centuries (Pełka 1987, 201), their origin, however, is much earlier. In the 5th century BC, Herodotus spoke about the werewolvary amongst the pre-Slavic tribe called Neuri, which once a year for a few days transformed into wolves. The werewolvary that was attached to the Slavs was probably associated with magic mysteries and initiation rituals of the youth (Szafranski 1981, 277). It could be acknowledged by performing a linguistic analysis of a word “wilkołak” (a werewolf) which is derived from words “wilk” (a wolf) and “dłaka” (a cloak or fur). The Slavic youth used to wear wolves’ skins as a symbol of entering the adult life or accepting a warrior role. The proposed interpretation of the studied phenomenon could be justified by the analogy to the German berserkers dressed up in bears’ skins.

### 2.4 *Kupala Night (Noc Kupaty)*

Kupala Night (Kupała or Kupalnocka) is an annual Slavic celebration related to the summer solstice. It was associated with the first baths of the year, Sun worshipping rituals and dalliances of the youth. Its name has been wrongly derived from a god called Kupala (Gašowski 1990), while in fact it came from the old Slavic word “kąpać się” (to take a bath) (Strzelczyk 1998, 103–104). This rite included purifying baths, dances and jumping over the fire, singing, sometimes drowning or burning of a straw human (Gieysztor 2006, 243–244; Strzelczyk 1998, 103–104; Szyjewski 2010, 146–148; Voytovych 2002, 263–264). This ritual regarded fertility and creating a new life. It enforced on its participants a full partaking, including activity during dancing, bringing the atmosphere of joy

and blissfulness. The blend of these elements was meant to awaken the sexuality of the Slavs and take them to the next stage of their life, in which they will begin performing reproductive and parenteral roles.

### 2.5 *Swacba (Swaćba)*

The word “swaćba” is derived from the word “swatać” (matchmaking) and means the Slavic rite of wedding. This ritual consisted of several stages and the number of stages depended on the local tradition. For the duration of Swacba, a wreath that was made by a bride during Kupala Night was losing its powers; her plait was undone, which meant that she must not walk in a parade. The ritual involved the following stages of matchmaking, getting engaged, parental blessing, and wedding that included a parade amongst local shelters (Voytovych, 2002, pp. 59–60).

### 2.6 *Funeral (Pogrzeb)*

In the vast majority of Slavic regions, a custom of a burnt offering (holocaust) of the dead was dominant. More random were cases of burial of the untouched corpse, mummification over the fire, or a partial burn (Szafranski, 1981, p. 273). Remains were buried and a hill or a small building was raised above them. Everyday things were put into the grave so the dead would not have anything to come back for. Sometimes amongst the gravel gifts, especially if the dead human was influential and rich, was a wife or a lover, who more or less willingly took her own life during the ceremony (Voytovych 2002, 389–390). Above the dead’s grave, a ceremonial feast was performed. It must be remembered that for the Slavs it was obvious that the spirits of ancestors existed in the after-life. The ritual of burial was the initiation rite for the dead from the world of the living to a different reality, from where a person could make interactions with descendants (Kajkowski 2015).

### 2.7 *Diedy (Dziady)*

Dziady or Diedy were “in Slavic mythology ... anthropomorphised spirits of the ancestors and the name of holiday to commemorate them” (Strzelczyk 1998, 67–68) that was celebrated around the vernal or autumnal equinox. The cult of ancestors was about visiting their graves and repeating the funeral feast, during which favourite dishes of the dead were prepared and left for the whole night for the spirits to feed themselves on (Voytovych 2002, 154). Moreover, in the places of the everlasting rest fires were started, thus Dziady could warm themselves up (Szyjewski 2010, 208–211). The initiation aspect of Dziady was manifested in the uncertainty experienced by the Slavs as to the whereabouts

of dead spirits (Gieysztor 2006, 260). There was a belief that Dziady must overcome an obstacle, e.g., cross over a river, so they could reach Navia – a dominium of Veles (the deity of the dead). Therefore, every ritual of Dziady could be potentially the last one to experience the visit of the dead ancestors because they could be close to the end of their earthly after death journey.

### 3 Human Development according to Slavs

The analysis of Slavic rites of passage allowed the authors to distinguish six developmental stages that the early Slavs used to perceive the psycho-cultural dynamics of human life (see Table 4.1). Every stage was characterised by distinctive features and different tasks, which had their meanings expressed throughout a ritual that started off each stage, and in the contexts of accompanying myths.

The early Slavs believed that the childbirth was the beginning of one's earthly existence. However, it was not the moment of obtaining legitimate status as a human or family member. One gained that status during the ritual of Cutting It Short, when he or she was given a final name that was going to stay with him or her forever and was describing a characterological portrait of a person (e.g. Bolesław – “pragnący sławy” [wanting fame], Siemowit – “władca rodu” [the ruler of a clan], etc.). The transition from being a child to an adult was associated with a haircut and getting rid of the old hair, which symbolised the condition of being reborn. For a man, gaining a biological maturity (being allowed to take part in Kupala Night) meant also acquiring the status of a warrior – as a wolf. Choosing this animal as a totem was meant to describe the new role of the man and could be interconnected with the high status of wolves in the structure of food chain in the old Middle of East Europe and their herded nature. They existed as a symbol of strength and cooperation inside the tribal community, which could be perceived as a model to follow for the Slavic tribal society. After entering an intimate relationship, a fully matured individual played functions associated with reproduction and bringing up children as well as their profession until biological death. Individuals who lived to old age, from one side were perceived as a source of wisdom interconnected with the supernatural world, from the other side as unproductive persons, which resulted sometimes in a “subtle” euthanasia (Kalniuk 2013, 136–137). Death revealed the metaphysical belief of old world Slavs about the essence of a soul, which, while being immortal, for some time travelled the earth so finally it could arrive at the netherworld.

TABLE 4.1 Developmental stages according to Slavs

Developmental stage	Characteristic
Childhood	<i>Ritual: Bribing the Midwives</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– the child remains under the mother’s protection</li> <li>– the child is not a fully-fledged family member</li> </ul>
Age of family participation	<i>Ritual: Cutting It Short</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– the child becomes a fully-fledged family member</li> <li>– the son is put under the father’s protection (a daughter remains under mother’s protection)</li> <li>– the child learns from a same-sex parent vocational duties and craftsmanship</li> </ul>
Age of warrior/ age of maturity	<i>Ritual: Werewolves / Kupala Night</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– the human is fully mature</li> <li>– readiness for a sexual initiation</li> <li>– the man is ready to undertake military functions</li> <li>– the woman is ready to become a housewife</li> </ul>
Age of parenthood	<i>Ritual: Swacba</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– people get into pairs</li> <li>– they aim at procreation and bringing up offspring, thus starting a new developmental cycle</li> </ul>
Earthly afterlife	<i>Ritual: Funeral</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– the absence of a physical (bodily) presence after biological death</li> <li>– the spiritual presence in a form of a guardian spirit (or a revenant ghost)</li> <li>– support for relatives</li> </ul>
Beyond earthly world existence	<i>Ritual: Dziady</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>– the absence of a spiritual presence</li> <li>– departing of a soul to the land of the dead</li> <li>– ending of all interactions with the earthly world</li> </ul>

#### 4 Comparison with Academic Conceptions of Human Development

Performing a comparison between the Slavic developmental stages and contemporary psychological conceptions (Brzezińska 2000; Brzezińska 2005; Pietrasiński 1990; Schaffer, 2006; Vasta, Haith, and Miller 1992) will allow for

finding similarities and difference between them. The proposed conceptions are the classic ones in the psychology of human development. Moreover, the chosen conceptions touch upon the dynamics of particular aspects of human functioning and view them as being complementary to each other and create, altogether, a relatively complete picture of development. For the purpose of analysis, the conceptions were chosen based on the criterion of human development illustrated in stages. This way of representing human development allowed for contrasting those psychological conceptions with the reconstructed Slavic conception, within the framework of comparative analysis. The chosen conceptions are as follows:

- Erik Erikson's theory of psychosocial development, due to its holistic view of the dynamics of human development and its emphasis on interactions that occur between a person and their cultural environment (Erikson 1959, 1998, 2012; Szczukiewicz 1998);
- Jean Piaget's stages of cognitive development as this perspective allows grasping theoretically the cognitive aspect of human functioning and the way people construct a mental model of reality (Piaget 1967; Wadsworth 1996);
- Lev Vygotsky's sociocultural theory of human development, which is included because of its emphasis on the importance of change in the dynamics of human development and attention being directed to the social and cultural context within which individual development is embedded (Wygotski, 2002);
- Sigmund Freud's theory of psychosexual development, which in its pansexualism corresponds with a way of functioning that is specific to societies which exist on a "lower level of civilisation development" because they are limited to a smaller degree by cultural norms and follow predominantly biologically embedded motives (Freud 1965 and 1989);
- Lawrence Kohlberg's theory of moral development, whose importance is associated with its acknowledgement of a strongly social character in human functioning, (crucial especially in pre-industrial times), which demands from a particular society developing behavioural norms to be obeyed by its members (Kohlberg 1976);
- Other chosen developmental conceptions connected with Levinson's development eras (Brzezińska, Appelt, and Ziółkowska: 2008; Levinson 1986), developmental tasks during a particular stage of a life cycle (Havighurst 1981; Newman and Newman 1984), the process of identification with a sex (Schaffer 2004), and the development of skills in interpersonal relations (Bee 1992; Selman 1980).

On the grounds of the performed analysis (vide Table 4.2), it can be concluded that there is a congruency between the Slavic and psychological conceptions

in two key aspects: the childhood and adolescence border is set during the 6th or the 7th year and adolescence and biological maturity border is probably set in the 12th and the 13th year. Fundamental differences are interconnected with the Slavs' understanding of childhood seen as a singular developmental stage and their differentiation of two after death stages of life. The passage from the childhood to parental participation stage in the Slavic perspective co-exists with the one proclaimed by contemporary psychologists about the increase of the diversity of social behaviours, undertaking roles and making attempts to maintain status in a group. These behaviours are associated with a rise in intensity of relationships with community representatives, by whom a young Slav was officially accepted. The moment of starting to learn a craft overlaps with the moment of acquiring skills to use tools and symbols, practising resistance and patience, as well as experiencing changes in the cognitive sphere regarding verbal and logical thinking, understanding about relationships, and the ability to act strategically. The Cutting It Short ritual occurred in a developmental cycle in a moment when contemporary psychology observes a consolidation of a sense of belonging to a gender, which corresponds with the early Slavic division of tasks for boys and girls that remain for several years under the protection of the the parent of the same gender as them.

Entering into maturity or warrior age is, in accordance with contemporary psychology, the beginning of creating one's identity and a period for trying out some social roles. The early Slavic culture offered to young men a ready model of identity that was interconnected with warrior and/or parental functions. The ending of a biological development meant that a person is fully matured so he or she can undertake tasks of an adult person. This notion is corresponds with Piaget's premise that full maturity of a cognitive sphere is being achieved during that stage. Young Slavs were motivated to undertake tasks of adults by distancing themselves from caregivers and directing their sexual energy towards intimate relationships. An individual that was being allowed to participate in Kupala Night and/or the Werewolves ritual was perceived as a being fully formed and autonomous, that was ready to engage in social interactions which involved performing duties without any help of caregivers. This independence connected with autonomy of decisions (within the limits of tribal structure) expressed itself, using Kohlberg's language, in a transition from the conventional morality stage to the post conventional morality stage. There was therefore a change from the outsider to the insider perspective – the caregivers that earlier played roles of significant persons stopped being for a young human an indicator of absolute correctness and ultimate authority.

Contrary to Erikson's proposition, the early Slavs did not carry out detailed distinctions and did not mark with an initiation ritual a period between

entering a parenthood stage and aging and death. That means that there was not observed a sudden qualitative change in functions performed by a human. In other words, a human most likely was supposed to carry out a full level of activity until the end of life, continuing to perform leading and mentoring functions and not having a chance for retirement. It should be also remembered that in pre-industrial times, the average life expectancy was significantly lower than in present times.

To conclude, the developmental tasks of a human being that are distinguished by contemporary psychologists overlap to a certain degree with the Slavic conception (these perspectives should be reversed if the Slavic proposition of a "science" about a soul was regarded with respect and chronologically). The Slavic childhood stage, which includes the three, first developmental stages noted by Erikson, was a period of mastering motoric and cognitive skills, although they were not the essence of being a human. A legitimate human was a person able to function in society (age of parental participation, school age nowadays), when he or she was beginning to acquire professional/craftsmanship skills that were useful from the standpoint of community functioning (this is analogical to contemporary school skills). The warrior/maturity age in the Slavs, similarly to contemporary theories, is a stage of achieving autonomy from parents and mastering sexual-social roles, which was supposed to prepare a person for parenthood and accomplished tasks associated with entering into an intimate relation, reproduction, and rearing children.

Interestingly, significant differences between the Slavic and contemporary perception of a human can be noted in regards to late life stages. In the Slavs there is not a stage which could be identified with late adulthood, so therefore there is a lack of developmental tasks for this stage (such as taking care of grandchildren, getting accustomed to a weaker physical condition). Importantly, there are two subsequent, after death stages (with strong religious or, in a wider sense, spiritual connotations) that are absent in contemporary psychology. The stage of the earthly life after death consisted of tasks that were about taking care of the living and providing for them supernatural support. From the moment the soul departed into the netherworld all developmental tasks were ended and a person submitted himself or herself to a never ending "pure existence" so he or she could experience some peace after life's troubles.

It can be concluded that those confluxes of the Slavic perception of human development with contemporary psychological conceptions demonstrate that the Slavs possessed a deep knowledge about the dynamics of a person's functioning in a life cycle. Direct attention towards transitional moments that take form of rites of passage associates the Slavic conception with Vygotsky's perspective that stresses the importance of developmental crises. The number

of Slavic developmental stages before biological death is equal to the number of developmental eras, however with different age borders. The old world Slavs distinguished a long period of childhood that was not divided by shorter stages, but agreed with academic psychology in regards to a moment of beginning biological maturity (a culture-independent aspect). Although earlier than contemporary researchers they marked a moment of readiness to undertake parental roles. This observation leads to a question about the condition of contemporary psychology, where such conceptions were well-known to a significant degree ages ago. The debate on the limits of academic psychology should be supported by comparative analysis with historical (quasi-psychological) conceptions or ideas rooted in the traditional cultures of various tribes and nations (not only the Slavs) because of the potential transition to the universal ground of their particular elements.

## 5 Conclusion: The Slavic Psychological Conception of the Human

Amongst the Slavs the function and aim of human existence was treated in a naturalistic (i.e. life in the centre of concern) approach and the main mission of a human being was to pass on life and protect it. This strongly biological, natural perspective is illustrated by relatively small attention being paid to young children that were becoming fully-fledged members of the family at the age of seven. Low interest in children, compared to contemporary standards, could have resulted from the fact that they were unable to procreate. Moreover, for the early Slavs a person became mature when he or she gained a procreative age and was able to start a new life cycle. In addition, after achieving maturity men were able to perform a warriors' functions and therefore protect their family.

The non-existence of caring function amongst the elderly towards other family members, especially grandchildren, indicates a presumption about the full activity of a human being until the end of its biological cycle and perceiving a human as an eternal being. According to the Slavs, a human never ultimately perishes; there always remains a small element of him or her. The caring functions towards the family were played by the dead. The care provided by dead ancestors could be today interpreted as their lessons and advice, as existing in minds of their living descendants. These teachings were protecting family members by providing them with the knowledge about the world and allowing for more effective and safer interactions with its elements. However, in Slavic beliefs, the protection of a particular ancestor was not eternal, as it ceased to work after the departure from the earthly world to Navia.





The absence of memory about a particular person would mean the lack of influence of their proclaimed wisdom, hence a final departure from the earthly world. For the Slavs, a human was definitely a dynamic being. An individual was a part of an eternal cycle of nature. He or she was born to create a new life. Therefore, death was a very natural phenomenon because it was another stage of biological cycle. Moreover, it was not the end but only a transition to another form of existence – abandoning of the bodily and from now on functioning only in a spiritual form. This dualistic, somato-spiritual human being also has a dynamic nature. Changes in a form of being and dwelling places point at a human as a *homo viator*, who is born and lives on Earth, then dies and looks after their offspring, and finally goes away to the land of the dead. A human creates their own dynamic lifeline that stimulates the rhythm of nature's biological cycle, being its immanent part. Therefore, a human being was not a key element in the Slavic perception of reality, because Slavs probably felt strangely about anthropocentrism, although the human was one of the key components for nature to function as a whole.

Subsequently, the attempt to understand contemporary Slavs through the prism of their Slavic past supports one of many tasks of cultural psychology (in its indigenous version), which is a study of influence of cultural patterns on the psychological functioning of a human being and whole nations. The sources of this influence can be twofold: a pre-medieval cultural continuity exhibited in contemporary cultures, as preserving old contents and practices, and a projected perception of old cultures so as to view oneself as an inheritor of them (Michalski, 2013). This analysis of Slavic rituals, and the emerging conception of a human being from it, are only a hypothetical foundation for further research in the indigenous psychology framework on the modern Slavic culture, its connection with old expressions of Slavic culture, and the ethno-national identity of contemporary Slavs. For, in the age of the return to natural religious practices, psychology should follow this “neonaturalism” by utilizing indigenous analysis.

### Bibliography

- Allwood, Carl M., Berry, John W. 2006. Origins and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis. *International Journal of Psychology* 41, no. 4: 243–268.
- Arnett, Jeffrey J. 2016. Life Stage Concepts Across History and Cultures: Proposal for a new field on Indigenous Life Stages. *Human Development* 59: 290–316.
- Barford, Paul M. 2001. *The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Bednarczuk, Leszek. 1996. W co wierzyli Praslówianie? (W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian). *Kieleckie Studia Filologiczne* 10: 25–31.
- Bee, Helen. 1992. *The Developing Child*. New York: HarperCollins.
- Belzen, Jacob A. van. 2010. *Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications*. Dordrecht: Springer.
- Borowiec, Karolina. 2012. Kanon wiedzy na temat tzw. etnogenezy Słowian. Czas przełomu. *Kwartalnik Językoznawczy* 1: 1–37.
- Brzezińska, Anna I. 2000. *Spoleczna psychologia rozwoju*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Brzezińska, Anna I. 2005. *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. Gdańsk, Poland: GWP.
- Brzezińska, Anna I., Appelt, Karolina, Ziółkowska, Beata. 2008. Psychologia rozwoju człowieka. In *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2*. Edited by Jan Strelau, Dariusz Doliński, 95–292. Gdańsk: GWP.
- Campbell, Joseph. 2008. *The Hero with a Thousand Faces*. Novato: New World Library.
- Chakkarath, Pradeep. 2005. What can Western Psychology Learn from Indigenous Psychologies? Lessons from Hindu Psychology. In *Culture and Human Development: The Importance of Cross-Cultural Research to the Social Sciences*. Edited by, Wolfgang Friedlmeier, Pradeep Chakkarath, and Beate Schwarz, 31–51. New York: Psychology Press.
- Curta, Florin. 2001. *The Making of the Slavs. History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Czupkiewicz, Lubomir. 1996. *Pochodzenie i rasa Słowian*. Wrocław: Wydawnictwo NORTOM.
- Dulinicz, Marek. 2008. "Antropologia fizyczna, archeologia, etnogeneza Słowian." *Archeologia Polski* 53, no. 1: 111–134.
- Erikson, Erik H. 1959. *Identity and the Life Cycle*. New York: International Universities Press.
- Erikson, Erik H. 1998. *The Life Cycle Completed*. New York: Norton.
- Erikson, Erik H. 2012. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Freud, Sigmund. 1965. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Avon Library.
- Freud, Sigmund. 1989. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: Norton.
- Gąsiorowski, Antoni. 1990. Postrzyżyny [dictionary entry]. In *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Edited by Lech Leciejewicz, 303. Warsaw: Wiedza Powszechna.
- Gąsowski, Jerzy. 1990. Kupała [dictionary entry]. In *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Edited by Lech Leciejewicz, 203. Warsaw: Wiedza Powszechna.
- Gennep, Arnold van. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warsaw: PIW. English edition: van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Gierlach, Bogusław. 1980. *Sanktuaria słowiańskie*. Warsaw: Państwowe "Wydawnictwo Iskry."
- Gieysztor, Aleksander. 2006. *Mitologia Słowian*. Warsaw: Wydawnictwo UW.
- Grzegorzczak, Andrzej. 2010. Pierwotne siedziby Słowian w świetle ustaleń archeologicznych. In *Vade Nobiscum. Materiały Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Łódzkiego vol. IV „Niesamowita Słowiańszczyzna,”* 13–21. Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Grzymała-Moszczyńska, Halina. 2004. *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Havighurst, Robert J. 1981. *Developmental Tasks and Education*. New York: Longman.
- Hensel, Witold. 1990. Etnogeneza Słowian. In *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Edited by Lech Leciejewicz, 433–444. Warsaw: Wiedza Powszechna.
- Janion, Maria. 2007. *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jensen, Lene A., ed. 2011. *Bridging Cultural and Developmental Approaches to Psychology: New Syntheses in Theory, Research, and Policy*. London: Oxford University Press.
- Jung, Carl G. 1966. *Psychology and Religion*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kajkowski, Kamil. 2015. "Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians." *Studia Mythologica Slavica* XVIII: 15–34.
- Kalniuk, Tomasz. 2013. „Mocarstwo słabych – o wartości starców w kulturze ludowej.” *Poznańskie Studia Slawistyczne* 5: 131–141.
- Kim, Uichol, Yang, Kuo-Shu, Hwang, Kwang-Kuo. 2006. "Contributions to Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context." In *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*. Edited by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, and Kwang-Kuo Hwang, 3–25. New York: Springer.
- Kohlberg, Lawrence. 1976. "Moral Stage and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach." In *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social issues*. Edited by Thomas Lickona, 31–53. New York: Holt.
- Kośnik, Konrad. 2014. Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian. *Humaniora. Czasopismo internetowe* 3, no. 7: 67–82.
- Kozielecki, Józef. 2000. *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warsaw: Wydawnictwo Akademickie „Żak."
- Levinson, Daniel. 1986. A Conception of Adult Development. *American Psychologist* 41: 3–13.
- Łowmiański, Henryk. 1986. *Religia Słowian i jej upadek*. Warsaw: PWN.
- Michalski, Maciej. 2013. *Dawni Słowianie w tradycji polskiej I połowy XIX w. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Moczulski, Leszek. 2015. *Tajemnice wczesnych Słowian*. Warsaw: Bellona.
- Moszyński, Kazimierz. 2010. *Kultura ludowa Słowian. Tom I-III*. Warsaw: Zeta Ars.

- Moszyński, Leszek. 1998. Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne. *Studia Mythologica Slavica* 1: 35–44.
- Newman, Barbara M., Newman, Philip R. 1984. *Development through life: A Psychological Approach*. Homewood: The Dorsey Press.
- Pankalla, Andrzej. 2000. *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*. Warsaw: Eneteia.
- Pankalla, Andrzej. 2014. *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*. Katowice: ALTERMED.
- Pankalla, Andrzej, Kośnik, Konrad. 2016. Slavic Indigenous Psychology as a Science about the Slavic Soul. *Psychology and Personality* 2, no. 10: Part 1, 21–31.
- Pankalla, Andrzej, Kośnik, Konrad. 2018a. *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*. Kraków: Universitas.
- Pankalla, Andrzej, Kośnik, Konrad. 2018b. Religion as an Invaluable Source of Psychological Knowledge: Indigenous Slavic Psychology of Religion. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 38, no. 3: 154–164.
- Pankalla, Andrzej, Kośnik, Konrad. 2021. Indigenous Psychology as Religious. Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development. In *Indigenous Psychology of Spirituality: In My Beginning is My End*. Edited by Alvin Dueck, 183–202. Cham: Palgrave Macmillan.
- Parczewski, Michał. 2003. Remarks on the Discussion of Polish Archaeologists on the Ethnogenesis of Slavs. *Archaeologia Lituana* 4: 138–142.
- Pełka, Leonard J. 1987. *Polska demonologia ludowa*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo "Iskry."
- Piaget, Jean. 1967. *Six Psychological Studies*. New York: Random House.
- Pietrasiniński, Zbigniew. 1990. *Rozwój człowieka dorosłego*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo "Wiedza Powszechna."
- Piontek, Janusz. 2013. „Wokół zagadnień etnogenezy Słowian – punkt widzenia antropologii.” In *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*. Edited by Ryszard Vorbrich, Anna Szymoszyn, 109–121. Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.
- Pol, Zuzanna. 2009. Skąd się wzięli Słowianie. *National Geographic* 10, no. 121: 58–75.
- Schaffer, Rudolph H. 2004. *Introducing Child Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Schaffer, Rudolph H. 2006. *Key Concepts in Developmental Psychology*. London: Sage.
- Selman, Robert L. 1980. *The Growth of Interpersonal Understanding*. New York: Academic Press.
- Sołtysiak, Arkadiusz. 2006. The Plague Pandemic and Slavic Expansion in the 6th – 8th centuries. *Archaeologia Polona* 44: 339–364.
- Strutyński, Maciej. 2014. *Neopogaństwo*. Kraków: WAM.

- Strzelczyk, Jerzy. 1998. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Szafrański, Włodzimierz. 1981. Religia Słowian. In *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*. Edited by Bogdan Kupis, 266–294. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo “Iskry.”
- Szczukiewicz, Piotr. 1998. *Rozwój psychospołeczny a tożsamość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Szyjewski, Andrzej. 2010. *Religia Słowian*. Kraków: WAM.
- Thomas, R. Murray. 1990. Christian Theory of Human Development. In *The Encyclopedia of Human Development and Education: Theory, Research, and Studies*. Edited by R. Murray Thomas, 131–137. New York: Pergamon Press.
- Turlej, Stanisław. 2010. “Justynian i początki państwa Słowian. Uwagi na temat teorii Florina Curty.” *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne* MCCCXII, no. 137: 11–19.
- Vasta, Ross, Haith, Marshall M., Miller, Scott A. 1992. *Child psychology: The Modern Science*. Canada: John Wiley & Sons.
- Voytovych, Valeriy. 2002. *Ukrayins'ka mifolohiya*. Kyiv: Lybid'.
- Wadsworth, Barry J. 1996. *Piaget's Theory of Cognitive and Affective Development: Foundations of Constructivism*. New York: Longman.
- Wygotski, Lew S. 2002. *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Yang, Kuo-Shu. 2012. Indigenous Psychology, Westernized Psychology, and Indigenized Psychology: A Non-Western Psychologist's View. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences* 5, no. 1: 1–32.
- Zych, Paweł, Vargas, Witold. 2012. *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*. Olszanica: BOSZ.

*[...] noszą nazwiska, których nie da się wymówić,  
mieszkają na równinach, w lasach,  
górach i nad rzekami stanowiącymi inny świat.*  
(Seton-Watson 1967, za: Skórczewski 2009: 100)

*Możemy patrzeć na historię  
[w tym na kulturę, człowieka i... psychologię – od aut.]  
z punktu widzenia duszy.*  
(Hillman 2016b: 52)



*A.P.: Moim ukochanym skarbom  
– córkom Oluni i Weronisi realnie dedykuję*

*K.K.: Rodzicom, Grażynie i Edwardowi,  
za wsparcie nieustające...*



# Spis treści

---

Wstęp .....	13
<b>1. Historia. Psychologia Słowian – czyli czyja? .....</b>	<b>21</b>
1.1. Niesamowita Słowiańszczyzna .....	21
1.2. Drzewo – wspólny symbol psychologii i Słowiańszczyzny .....	30
1.3. Problem etnogenezy Słowian.....	33
1.3.1. Ujęcie naukowe (historyczne).....	33
1.3.2. Percepcja subiektywna (psycho-kulturowa).....	36
1.4. Idea słowiańskości .....	38
1.4.1. Definicja „Słowianina” („Sławianina”?) .....	38
1.4.2. Psycho-kulturowe definiowanie Słowian.....	41
1.5. Psychologia o Słowianach.....	43
1.5.1. „Nic o nas bez nas” – słowiańska proveniencja polskiej psychologii .....	43
1.5.2. Jacy są Słowianie?.....	47
1.5.3. Polaków boli dusza? .....	49
<b>2. Założenia i metody psychologii indygeniczej (Słowian).....</b>	<b>57</b>
2.1. Antropologia psychologiczna Słowian .....	57
2.2. Perspektywa indygeniczna w psychologii .....	63
2.2.1. Psychologia historyczno-kulturowa.....	63
2.2.2. Psychologia krytyczna.....	69
2.2.3. Psychologia indygeniczna.....	74
2.3. Psychologia jako nauka o duszy.....	81
2.3.1. „Re-wizja” psychologii .....	81
2.3.2. Psychologia realna.....	85

2.4. Psychologia mitu .....	89
2.4.1. Mitologia jako pierwsza psychologia.....	89
2.4.2. Wykorzystanie mitu w badaniach psychologicznych.....	93
2.5. Wnioski .....	98
<b>3. Psychologia realna Słowian .....</b>	<b>105</b>
3.1. Przedmiot zainteresowań: słowiańskie „De anima” (O duszy) ....	105
3.1.1. Istota duszy.....	105
3.1.2. Śmierć i życie pozagrobowe .....	108
3.1.3. Demoniczne przejawy duszy (psychopatologia?).....	110
3.1.4. Zaburzenia i psychoterapia .....	116
3.2. Psychologia ogólna.....	120
3.2.1. Elementarne procesy psychiczne .....	120
3.2.2. Procesy afektywne.....	123
3.2.3. Procesy poznawcze.....	125
3.2.4. Język, myślenie, świadomość.....	128
3.2.5. Noetyczna psychologia motywacji.....	131
3.3. Psychologia rozwoju człowieka (biegu życia i... śmierci).....	134
3.3.1. Metoda: rytuał i mit.....	134
3.3.2. Stadia rozwoju .....	137
3.3.3. Słowiańska percepcja dynamiki istoty ludzkiej.....	140
3.4. Psychologia osobowości (podejście personalistyczne: psychologia osoby ludzkiej) .....	143
3.4.1. Metoda: imię i cecha .....	143
3.4.2. Wymiary osobowości .....	145
3.4.3. Słowiańska osobowość .....	148
3.5. Słowiańska wizja człowieka i psyche .....	150
<b>4. Psychologia społeczna: słowiańska perspektywa indygeniczna a współczesność.....</b>	<b>155</b>
4.1. Słowiańska tożsamość Polaków – „sami sobie cudzy”?.....	155
4.1.1. Tendencje (de)konstrukcyjne tożsamości etniczno-narodowej .....	155
4.1.2. Wskaźniki tożsamości słowiańskiej .....	159
4.2. Rodzimowierstwo słowiańskie .....	163
4.2.1. Rodzimowierstwo jako fenomen kulturowy .....	163

Spis treści	11
4.2.2. Psychologiczna tożsamość rodzimowierców.....	167
4.3. Aktualność mitu słowiańskiego (tożsamość mityczna).....	171
Podsumowanie.....	175
Aneks.....	183
1. Aneks słowianoznawczy.....	183
Bogowie religii Słowian (wybór) .....	183
Podział geograficzny Słowiańszczyzny .....	185
2. Aneks psychologiczny .....	186
Ważne postaci psychologii (historyczno-)kulturowej.....	186
Słownik pojęć.....	188
Bibliografia .....	191



# Wstęp

---

*Możemy nosić chińskie ciuchy, jeździć czeskimi samochodami,  
patrzeć w japońskie telewizory,  
gotować w niemieckich garnkach hiszpańskie pomidory i norweskie łosie.  
Co do kultury [i nauki o duszy: psychologii – od aut.],  
to jednak wypadałoby mieć własną.*  
Andrzej Sapkowski (Sapkowski, Bereś 2005: 284)

*Obcy [nierozpoznany, pradawny – od aut.] jest w nas.*  
(Kitliński 2001)

Psychologia jako dyscyplina naukowa podejmuje w swej refleksji zagadnienie niezwykle złożone i trudne. Jej stosunkowo krótka, bo zaledwie stutrzydziestoośmioletnia historia (licząc od roku 1879 – pierwszego laboratorium psychologicznego Wilhelma Wundta) jest właściwie zapisem poszukiwania własnego przedmiotu, ścieżki zmierzającej ku ukonstytuowaniu perspektywy zdolnej do adekwatnego opisu i wyjaśnienia funkcjonowania jednostki ludzkiej. Już sama natura psychologii stanowi źródło trudności badawczych – jak bowiem zgłębiać kwestie, które dotyczą nas samych (*medice, cura te ipsum...*)? Człowiek w nauce o samym sobie, a więc psycholog, zmuszony jest do rozwiązywania (i dostrzegania) dylematów epistemologicznych dotyczących metodologii badania przedmiotu, który z definicji nie może być zewnętrzny wobec samego badacza, przedstawiciela rodzaju ludzkiego.

Rozwiązaniem owego problemu miałyby być dominująca w psychologii głównego nurtu perspektywa obiektywistyczna, zapożyczona z nauk przyrodniczych (a właściwie ich XIX-wiecznego, pozytywistycznego

wydania), redukująca człowieka do przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, poszukująca biologicznie uwarunkowanych uniwersaliów przejawiających się w zachowaniach – obserwowalnych i operacjonalizowalnych (Zawadzki 2008). Zerwanie, tudzież poluzowanie, związków z podstawą refleksji psychologicznej – „matką filozofią” stawia psychologię jako młodą dyscyplinę naukową w roli dziecka przejawiającego „dziecięcy negatywizm”. Tak rozumiana psychologia niewiele różni się od etologii – nauki o zachowaniu zwierząt. Lecz co ze specyfiką człowieka na tle innych gatunków? Co z głębią doznań psychicznych, wyższymi procesami umysłowymi, duchowością? I wreszcie – co z kulturą, której przejawy różnicują populacje ludzkie pod względem charakterystycznych dla nich zachowań czy sposobu percepcji rzeczywistości? Owe pytania, pomijane przez psychologię „ślepą na kulturę”, stanowią drogowskaz dla badaczy usiłujących dotrzeć do istoty natury człowieka wraz z bogactwem jego subiektywnego, wewnętrznego świata przeżyć niezredukowanych do wymiarów, skal i macierzy korelacji tworzonych w oderwaniu od treści umysłu – sensu poszczególnych zjawisk psychicznych i znaczenia, jakie przypisuje im osoba. Jest to perspektywa, która zamiast analiz statystycznych, oferuje próbę konstruowania psychologii „podążającej za człowiekiem”, zamiast *homo sapiens* za przedmiot (i podmiot) swoich badań uznaje *homo culturalis*. Pomijanie aspektu kulturowego człowieka, charakterystyczne dla założeń badawczych psychologii głównego nurtu, uniemożliwia dotarcie do jego rzeczywistej istoty. „Najprościej zagubić prawdę uważając, że się ją w pełni posiadało. Wąskie, dogmatycznie strzeżone systemy najczęściej bowiem spływają umysł badacza i jego uczniów” (Allport 1988: 21). Przejawiane przez przedstawicieli psychologii głównego nurtu większe zainteresowanie zagadnieniami metodologicznymi niż jej własnym przedmiotem badawczym (Stachowski 2002) sprawia, że na dalszy plan zostaje zepchnięty człowiek – realnie żyjąca istota psychologiczna, obdarzona (samo)świadomością, posiadająca zawierający konkretne treści umysł, zanurzona w kontekście historyczno-kulturowym.

Niniejsza monografia stanowi zapis (re)konstrukcji indygenicznej (lokalnej) psychologii Słowian (Pankalla, Kośnik 2016). Zestawienie tych dwóch elementów (Słowian i psychologii) może wydawać się nietypowe, co wynika z faktu, że tego typu refleksja jest praktycznie nieobecna w polskim dyskursie akademickim, zaś prezentowane tu badania przecierają

szlak nurtu indygenicznego w rodzimej psychologii. „Psychologia Słowian” może być rozumiana dwojako – jako psychologiczna analiza (diagnoza) przedstawicieli tego ludu oraz – co jest właściwym tematem omawianych badań – jako tworzenie psychologii indygenicznej, która polega na opisie i zrozumieniu specyficznej dla określonego narodu/plemienia (w tym przypadku Słowian) percepcji zjawisk psychicznych człowieka. Innymi słowy, jest to próba odpowiedzi na spektrum pytań, które ewokuje założenie o konstruktywistycznej naturze wiedzy psychologicznej: „co by było, gdyby Słowianie napisali psychologię akademicką?”, „jak mogła (mogłaby, powinna) wyglądać polska psychologia?”, „jaka jest historia i współczesność psychologii Słowian (*differentia specifica*)?”, „na czym polega koncepcja duszy (przedmiot zainteresowań) psychologii Słowian?”, „jakie są cechy psychologiczne (archetypy) mieszkańców Slavii?”. Skoro zaś przedmiotem analiz są konstrukty teoretyczne (protopsychologia/etnopsychologia/archeopsychologia – psychologia indygeniczna), konieczne jest poznanie i uwzględnienie ich kulturowego kontekstu, który ma znaczny wpływ na konkretny kształt (słowiańskich) ustaleń okołopsychologicznych.

Przedstawione powyżej motto, zaczerpnięte z wywiadu z Andrzejem Sapkowskim – pisarzem, który jak mało kto przyczynił się do implementacji elementów słowiańskich w polskiej popkulturze (głównie za sprawą cyklu o wiedźminie), wyraża pogląd, że nawet w dobie postępującej globalizacji, która przynosi korzyści chociażby w postaci katalizacji rozwoju technologicznego, należy pamiętać o własnych korzeniach. Bezrefleksyjne kopiowanie kultury zachodniej skutkuje bowiem zatraceniem własnej narodowej (etnicznej) tożsamości i wymazaniem z pamięci przyszłych pokoleń wiedzy o dorobku minionych wieków, który kształtował i nadal kształtuje charakterystyczną, rodzimą mentalność. Chociaż słowa Sapkowskiego odnosiły się w oryginalnym kontekście ściśle do kultury polskiej, nie zaś słowiańskiej w całości, możliwa jest pełna ekstrapolacja przedstawionej tezy na grunt kultury Słowian w obliczu faktu, że to właśnie z niej kultura polska się wywodzi. Mimo że w toku dziejów Polacy, tworząc nową jakość, zapożyczali zewnętrzne elementy kulturowe (zachodnie – głównie łacińskie, węgierskie czy tureckie), to jednak bazę dla ewolucji kulturowej stanowił pierwiastek słowiański, który przetrwał do dziś, chociażby w formie języka polskiego. Postulowana potrzeba posiadania własnej kultury

dotyczy również psychologii jako dyscypliny akademickiej. Wszelka nauka stanowi fragment kultury – na tej samej zasadzie, co religia czy sztuka, zatem także psychologia jest elementem kultury. Pozostaje tylko pytanie, czy ma ona należeć do „kultury światowej” – zglobalizowanej, a właściwie zokcydentalizowanej, czy też do kultury narodowej (etnicznej), specyficznej dla określonej ludzkiej wspólnoty. Założenie o zachowaniu odrębności (lecz nie izolacji!) kultury rodzimej skutkuje jednoznacznym wnioskiem, że również psychologia, czerpiąc z globalnego dorobku, winna pozostać (stawać się) nauką lokalną.

Jeden z rozważanych roboczych tytułów niniejszej monografii – „Slavic or slavish psychology?” (nawet tutaj nie obyło się bez „makaronizmu”), zawiera w sobie pytanie badawcze o to, czy (w jakim stopniu?) polska psychologia akademicka nosi w sobie znamiona „słowiańskości”, czy też w aspekcie merytorycznym budowana jest wyłącznie w oparciu o „nie-wolnicze” naśladowanie dokonań i ustaleń badaczy zachodnich, przede wszystkim amerykańskich. Pobieżny nawet przegląd rodzimej literatury wskazuje na silny wpływ psychologii okcydentalnej na formułowane nad Wisłą teorie, przeprowadzane badania i sposób myślenia o zjawiskach psychicznych. Psychologia światowa opiera swoje badania niemal wyłącznie na próbach z populacji zachodnich (Budzicz 2015), zaś polska stopniowo traci rodzimą nomenklaturę akademicką na rzecz tej kopiowanej z dyskursu okcydentalnego, głównie amerykańskiego (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b). Zanurzenie psychologii w lokalnym, słowiańskim kontekście jest natomiast zjawiskiem jak najbardziej pożądanym ze względu na zwiększenie adekwatności opisów psychologicznego funkcjonowania Polaków. Indygeniczność polskiej psychologii akademickiej wymaga pogłębienia – nie należy uciekać od nauki o samym sobie w uniwersalizm, wręcz przeciwnie, podkreślenia wymaga lokalność procesów psychicznych oraz ich ścisły związek z naturalnym dla jednostki kontekstem historyczno-kulturowym, w którym została wychowana, a który stanowił podstawę dla jej psychologicznego rozwoju: konstruowania tożsamości, określania wartości czy tworzenia się określonego sposobu postrzegania świata. W naszym przypadku jest to kontekst polski, którego podstawę i rdzeń stanowi kultura dawnej Słowiańszczyzny.

W dobie odradzania się ruchów rodzimowierczych na świecie, w tym i w Polsce (ważki problem tożsamości mitycznej, korzeni psychokulturo-

wych, w tym „niesamowitej Słowiańszczyzny” – por. Janion 2007) oraz zainteresowania tzw. wiedzą lokalną (por. Geertz 2005b), książka wypełnia sporą lukę w zakresie psychologii indygenicznej (szerzej – psychologii kulturowej Słowian). Psychologia realna to natomiast autorski, w pełni oryginalny projekt budowania tzw. drugiej psychologii – antyuniwersalistycznej i komplementarnej wobec dokonań psychologii głównego nurtu. W tym wypadku to także narzędzie teoriopoznawcze, możliwe do użycia w problematyce słowianoznawczej. Oba obszary znajdują coraz większe zainteresowanie u Czytelników i naszych słuchaczy, studentów, idąc niejako w sukurs modzie na literaturę fantasty czy próby ujawniania mikroświatów ludzkich doświadczeń kulturowych. Książka stara się odtworzyć system (sieć) znaczeń, które składają się na słowiańską tożsamość Polaków i polskiej psychologii, ale też reaktualizować, rewitalizować wiedzę psychologiczną, jaką posiadali nasi przodkowie i konfrontować ją ze stanem obecnym owej dyscypliny. W największym skrócie – książka otwiera dwa szeregi psychokulturowych pytań: z jednej strony o sposoby czy możliwości psychologicznego myślenia (reinterpretacji) o Słowiańszczyźnie, a z drugiej o słowiańską perspektywę przyłożoną do problemów psychologicznych, w tym zjawisk psychicznych. Na podstawie naszej wiedzy nie było dotychczas i nie ma obecnie nawet zbliżonej tematycznie publikacji na rynku polskim i światowym. Można ją w warstwie treściowej i teoriopoznawczej traktować jako „off-road psychology”, „psychologia osobna”, „psychologia codzienności” („psychology of every day”), a mówiąc parafrazą tytułu znanego tekstu Johna Watsona z 1913 roku: „Psychologia jak ją widzi badacz osobny”.

Pomysł na badania zmierzające ku rekonstrukcji słowiańskiej psychologii rodził się stopniowo i był wynikiem naszych wcześniejszych zainteresowań naukowych. Stanowi syntezę refleksji z zakresu psychologii kulturowej (w tym psychologii religii) i filozofii nauki, psychologii, poruszając zagadnienie osadzenia metodologii psychologicznej w pozajednostkowym, antyuniwersalistycznym kontekście. Połączenie refleksji dotyczącej psychologii mitu, psychologii krytycznej i psychologii indygenicznej (AP) oraz słowiańskiej religii, kultury, narracji historycznych i tożsamości etniczno-narodowej (KK), doprowadziło do wniosku o konieczności stworzenia narzędzia umożliwiającego psychologiczne badanie Słowian i ich kultury. Początkowo analizy dotyczyły przede wszystkim

słowiańskiej religii, zarówno wierzeń przedchrześcijańskich (Bednarczuk 1996; Kośnik 2014), jak i współczesnego rodzimowierstwa słowiańskiego (Kośnik 2016; Strutyński 2014). Badanie własne zawierały się więc pierwotnie w nurcie psychologii religii (Grzymała-Moszczyńska 2004; Wulff 1999). Z czasem dostrzeżono jednak głębsze znaczenie Słowiańszczyzny w dzisiejszej kulturze polskiej, związane z odradzaniem się (rodzeniem się) słowiańskiej tożsamości Polaków.

Obserwacji tej towarzyszyła konkluzja na temat nieodzownej konieczności podjęcia prac z zakresu metodologii (epistemologii psychologicznej) w celu dysponowania narzędziami umożliwiającymi zrozumienie aktualnych „słowianofilskich” zjawisk. Psychologia religii, która według Stachowskiego (2014), nie wniosła jak dotąd niczego do psychologii ogólnej, pozostaje jednak istotnym elementem przeprowadzanych badań, gdyż wierzenia Słowian stanowią nieodzowne źródło wiedzy o ich percepcji zjawisk psychicznych (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu c). Religia zatem jest w tym ujęciu jedną z podstaw konstrukcji indygenicznej psychologii.

Monografia, będąca podsumowaniem dotychczasowych prac badawczych, składa się z czterech zasadniczych części. Część pierwsza dotyczy określenia obszaru badawczego – refleksji nad tym, kogo należy uznać za Słowianina („nośnik” słowiańskiej psychologii) i jaka jest psychologiczna definicja tego terminu, a także analizy dotychczasowych związków psychologii akademickiej ze Słowianami i Słowiańszczyzną. Część druga prezentuje szczegółowe założenia teoriopoznawcze przyjęte na potrzeby niniejszych badań oraz uwzględnione w nich nurty psychologiczne wykorzystywane przy rekonstrukcji słowiańskiej psychologii. Część trzecia zawiera ustalenia z zakresu psychologii Słowian – ich percepcji zjawisk psychicznych, obejmując słowiańską koncepcję duszy oraz zagadnienia z zakresu psychologii ogólnej, psychologii rozwojowej oraz psychologii osobowości. Część czwarta natomiast dotyczy związków słowiańskiej psychologii indygenicznej ze współczesnymi Polakami, zwłaszcza w kontekście zachodzących aktualnie procesów kształtowania się tożsamości etniczno-narodowej. Książka ta stanowić ma swoisty podręcznik wprowadzający w psychologię indygeniczną Słowian, prezentując jej podstawowe założenia, umożliwiające opis i zrozumienie mentalności i sposobu funkcjonowania przedstawicieli owego etno-

su. Zapis drogi pokonanej podczas badań osadza natomiast dokonane analizy w kontekście metodologicznym, udzielając zainteresowanym tematem naukowcom wskazówek do dalszych dociekań z zakresu indygenicznej psychologii Słowian.

Idea niniejszej monografii polega z jednej strony na (krótkiej) rekonstrukcji dawnej (rodzimej) psychologii Słowian (pretekst do refleksji nad ścieżkami rozwoju i kondycją psychologii), z drugiej zaś na próbie krytycznego (choć dyplomatycznego!) spojrzenia na jej współczesną, naukową odśłonę uprawianą w kraju Słowian (na tle jej innych obecnych w świecie odśłon), przy jednoczesnym wykorzystaniu wiedzy o ruchach rodzimowierczych w Polsce i na świecie w celu zrozumienia psychologicznej siły korzeni – w życiu społecznym i w nauce. Bycie „rootless” bardzo niepokoi, osłabia – stąd odradzanie się co jakiś czas rodzimych trendów w kulturze (społeczeństwie, nauce etc.). Misja ta realizowana jest poprzez próbę „leczenia” idei psychologicznych. Jeden z „bohaterów” tej książki: James Hillman (2014; 2016a) po 40 latach leczenia pacjentów porzucił swoją pracę, uznając, że to właśnie idee wymagają leczenia – idee „chore”, słabe lub przynajmniej wymagające derepresji (uświadomienia). Jest to zatem krytyczne (ale od wewnątrz, czyli jednocześnie przychylnie wobec tej nauki) mierzenie się z cieniem psychologii i zaproponowanie wobec niego antidotum w postaci konstruktywnej kopropozycji.

Leczenie idei jest celem realizowanym na głębszym poziomie niniejszej książki przy pomocy metateoretycznej analizy problematyki slawistycznej – książka ta stanowi bowiem rodzaj studium psychologicznego (historyczno-kulturowego) antropologii i nauki o duszy Słowian jako pretekst do analizy *status quo* psychologii jako dyscypliny naukowej, jej teoretycznych podstaw oraz aktualiów. Oprócz tego, przyświecają nam również cele:

- reaktywacji w/dla psychologii idei duszy rozumianej szeroko i nowocześnie, w nurcie postjungowskim określanej też jako psyche – całość treści biologicznych, psychicznych i kulturowych w jednostce (model bio-psychokulturowy, integralny – założenie o realności rzeczywistości psychicznej i jej doświadczeniowym charakterze), a więc obejmująca i tożsamość, i osobowość jednostki, jednakże szersza od nich;
- propagowania psychologii religii, duchowości jako ważnej subdyscypliny psychologicznej;

- rozwijania podejścia fenomenologiczno-hermeneutycznego oraz takich założeń, jak: psychologia personalna/transpersonalno-egzystencjalna, jakościowe metody badawcze, psychologia rozumiejąca Wilhelma Diltheya, *Völkerpsychologie* Wilhelma Wundta, metody eksplikacji – a nie eksplanacji, raczej pluralizm niż uniwersalizm, idiografizm zamiast nomotetyzmu, konstruktywizm społeczny zamiast metody hipotetyczno-dedukcyjnej, rozumienie zamiast modelu eksperymentalno-korelacyjnego (z całym szacunkiem do nich), antynaturalizm, antyredukcjonizm oraz antypozytywizm.

Książka skierowana jest do psychologów i studentów psychologii oraz przedstawicieli innych nauk społecznych i humanistycznych, którzy w swoich próbach zrozumienia człowieka, skupiają się na jego kulturowej lokalności w celu odnalezienia konkretnych, treściowych korelatów obserwowalnych nie-universalistycznie zachowań. Wiedza na temat tego, jaka jest specyfika psychologiczna Słowian (w tym Polaków) stanowi jednak wartość nie tylko dla psychologów kulturowych, ale również dla psychologów „głównego nurtu”, dla których refleksja nad nasyconą pierwiastkiem kulturowym epistemologią psychologiczną może stanowić asumpt do pogłębienia własnej perspektywy teoriopoznawczej. Prezentowane w monografii treści i analizy są także użyteczne dla tych przedstawicieli nauk o kulturze, którzy poruszają zagadnienia słowianoznawcze wymagające w obliczu rozdźwięku we wnioskach wyciąganych w ramach poszczególnych dyscyplin podejścia interdyscyplinarnego, uwzględniającego również psychologię.

Dodatkowo książka znajdzie zainteresowanie u niespecjalistów, w tym osób zainteresowanych psychologią wrażliwą kulturowo czy mitologicznie oraz szeroko rozumianym etnosem i etosem słowiańskim (Słowiańszczyzną), w tym psychologiczną tożsamością Polaków.

# 1. Historia.

## Psychologia Słowian – czyli czyja?

---

*[...] zwykli na wzgórzach i gęstych lasach czcić grzmot  
i jemu składać w ofierze czarna jałówkę, czarnego kozła i czarnego kura*  
[...]

(Gieysztor 2006: 106–107)

*[...] obok zaś wielokształtnej rzeszy bożków,  
którymi ożywiają pola i lasy lub przypisują im smutki i rozkosze,  
nie przeczą, że wierzą w jednego boga w niebie rozkazującego pozostałym*  
[...].

(ibidem: 110)

### 1.1. Niesamowita Słowiańszczyzna

Narcyzm kultury zachodniej sprawił – i nadal sprawia – że, aby poczuć się mocna i ważna, musiała stworzyć obszar nieciągłości inny, czyli słabszy, mniej ważny, czytaj – gorszy: Europę Wschodnią czy Środkową. Obecnie mamy do czynienia z kolonizacją nie tylko polityczną czy gospodarczą, ale także mentalną i intelektualną. W przypadku nauki jest to narzucenie amerykańskich wzorów jej uprawiania, które w psychologii decydują o tym, że większość prac naukowych ma pochodzenie anglosaskie i aby „brzmiały uczenie” i dostąpiły zaszczytu zaproszenia salony, muszą być napisane w *lingua latina* czy *lingua franca* tych czasów – języku angielskim.

skim i co za tym idzie (co gorsza) – za pomocą zawartych w nim znaczeniach, a nawet wartościach: „kto dziś jest mianowicie obeznany z językami germańskimi i romańskimi oraz wyrażoną w nich kulturą, a pozostaje jednakże zupełnie głuchy na świat słowiański, zdradza w swoim duchowym wykształceniu mankament i nie jest w stanie ogarniać i oceniać historycznych związków, politycznych, religijnych i socjalnych prądów oraz literackich i artystycznych ruchów naszych czasów” (Krumbacher 1907). Ten tekst, napisany ponad sto lat temu przez wybitnego niemieckiego uczonego (!), jest wyjątkowo aktualny i wskazuje na podzwonne, a w odniesieniu do psychologii także na konieczność zainteresowania wiedzą lokalną, która ułatwia czy wręcz umożliwia budowanie adekwatnego, wrażliwego kulturowo opisu psyche człowieka.

Nie wprost pytamy też o przyczyny społeczno-politycznych zjawisk współczesnych, a zatem tożsamości Europy Środkowo-Wschodniej, „miękkiej” obecności politycznej i państwowej Polski w Europie czy presupozycji wielu zachodnich polityków Unii o potrzebie (konieczności?) Europy dwu prędkości... Pytamy o głuchotę Zachodu na świat Słowian (w tym także samych Słowian!), o duże i nieznanne (także dla Słowian!) kulturowe znaczenie Słowiańszczyzny dla Europy, o niezasłużone/niezasadnione stereotypy, że kultura idzie z Zachodu, a rejon środkowy i wschodni Europy skazany jest na słowiański kompleks, co najwyżej siłowo co jakiś czas przełamany przez ruchy panslawistyczne w Rosji („zgniły Zachód”, wyższość Rosji nad Zachodem etc.). Z pewnością źródła tych kłopotów są odległe i sięgają czasów, gdy zredukowano kulturę do rejonu śródziemnomorskiego (helleńska, rzymska, bizantyjska) czy późniejszej kultury chrześcijańskiej, a pozostałe obszary określano mianem *barbaria* (niecywilizowane) czy półcywilizowane. Mocnym głosem jest tu niniejsza bezkompromisowa, autokrytyczna wypowiedź Wawrzyńca Surowieckiego (polskiego myśliciela, m.in. sławisty), pochodząca z 1807 roku: „Przyjąwszy chrzest od Rzymian i Greków, przyjęliśmy zarazem ich ducha pogardy i nienawiści do wszystkiego, co było starym lub obcym; ze wstrętem tylko przyzwyczajano nas patrzeć na stan dawny, wystawiano go zawsze w najohydniejszych obrazach. Przy takowym uprzedzeniu Słowianie w pogaństwie musieli nam się wydawać dziką tłuszcza, nie znająca żadnych prawideł obyczajowości i porządku” (Surowiecki 1807, za: Dołęga-Chodakowski 1967/1818: 9). Ahistoryzm, silny prezentyzm, brak

zwrotu czy choćby uwzględniania przeszłości oraz akulturalizm i uniwersalizm – to także słabości współczesnej psychologii...

Siła dominującego dyskursu jako zespołu kulturowych wyobrażeń, klisz i stereotypów na temat Słowian podzielanych przez większość (w tym powtórzmy – samych Słowian!) jest nie do przecenienia w procesie tożsamościotwórczym czy utrwalającym autoidentyfikację, w tym wypadku kompleks niższości. Te niefortunne matryce konceptualne budują mit gorszej Europy (młodszej, zacofanej, niedorozwiniętej, chaotycznej) i wyczuwaną konieczność przyswajania norm „światłego” Zachodu. Supremacja Zachodu budowana od czasów oświecenia (Fichte, Herder, Voltaire, Rousseau) decydowała o jego misji cywilizacyjnej wobec wschodniej Europy, epistemologicznym ekskluzywizmie Niemców, Francuzów, Anglików, a nawet pogardzie cennej w procesie budowania opozycji swój–obcy, lepszy–gorszy, ja–inny (by poczuć się dobrze, trzeba znaleźć lub stworzyć gorszego – Europa Wschodnia jest antytezą, a nie obszarem komplementarnym wobec Europy). Analogiem takiego myślenia jest redukcowanie psychologii do tej uprawianej w USA i będącej pod wpływem jej stylu myślowego i kolektywu badaczy, na siłę kopiowanej w obszarach nieanglosaskich, inną traktując jako nienaukową, nieakademicką (barbażyńską?).

Gdyby zacząć od nakreślenia początków dynastii polskich Piastów, to można w skrócie rzec, że po wypędzeniu mitycznego władcy Popiela (nie przyjmuje gości-pielgrzymów, którzy udają się na wieś na ucztę do Siemowita) tron gnieźnieński obejmuje Siemowit, syn chłopca z gnieźnieńskiego podgrodzia – Piasta (raczej oracz niż kołodziej) i jego żony Rzepki, jego następcą jest Lestek (Leszek), dalej Siemomysł, ojciec Mieszka I. Jakkolwiek by patrzeć, nie jest to wyrafinowana czy pożądana historia naszych źródeł, naszego arche... „Lniane gacie”, „łapcie z лыka”, „bryja” jako smakołyk, kwadratowe półziemianki jako domostwa, niezdarnie lepione garnki „w typie praskim”, brak wybitnych filozofów i charyzmatycznych władców, wysublimowanych świątyń (czczono zjawiska przyrody, a bóstwa w gajach) i kodeksów, nie mówiąc o wyrafinowanej poezji (najstarszy zabytek piśmienniczy Słowian to słowa „strawa” – *notabene* uczta pogrzebowa i „medos” – miód) czy technologicznych nowinkach (zwykła fibuła kaśląkowa, czyli zapinka sukni, jest przykładem ich biżuterii i jednocześnie znakiem emblematycznym). Z drugiej strony jednak potężna ekspansja tej

minimalistycznej kultury (egalitaryzm, wolność bez państwa i podatków, moda na ubóstwo, prostota twardego życia w brudzie) i wielki sukces etnolingwistyczny tego niepiśmiennego ludu. Ślady kultury Słowian (m.in. ich języka) znajdujemy od Islandii po Konstantynopol, czyli na obszarze połowy ówczesnego świata! A dodatkowo bogactwo życia rytualnego – wilkołactwo (według Herodota, raz do roku Słowianie, zwani przez niego Neurami, zamieniali się w wilki!), rytuały orgiastyczne, środki halucynogenne (muchomor czerwony czy bieluć) używane w ekstatycznych biesiadach, rytualne obżarstwo i ofiary z ludzi (ostatnia w XIX wieku!). I sama nazwa „Słowianin” – świniopas (od *suobenoi* – chodzący ze świniami), ceniony na muzułmańskich dworach niewolnik (z łac. *sclavus*, arabskie *saqaliba*) czy jednak syn sławy, a zatem „Sławianin” jak chcieliby romantycy? Niejednoznaczne i mgliste jak... słowiańska dusza (por. Pol 2009).

Nie lepiej jest z pewną wiedzą na temat tej duszy, czy szerzej wiedzą dotyczącą kultury materialnej, a szczególnie niematerialnej Słowian – historię badań określa się tu mianem historii rozczarowań (Urbańczyk 1968, za: Gieysztor 2006). Mnogość wykluczających się wzajemnie teorii (np. auto-, neoauto- i allochtoniczna teoria etnogenezy Słowian), mitów, nadinterpretacji, luk, ubogość artefaktów, znikomość źródeł pisanych o strefie *barbaricum* czy *semibarbarii* z reguły stworzonych przez obserwatorów i pisarzy niezwykle stronniczych, bo pochodzących z zupełnie innych, często wrogich kręgów kulturowych i religijnych i określających się mianem *humanitas*. Niech za dowód tego będzie fakt, że mit założycielski państwa polskiego o początkach państwowości wywodzącej się od plemienia Polan, został zdyskredytowany lub przynajmniej odbrazdowany przez badacza wczesnego średniowiecza Przemysława Urbańczyka. We wnikliwej analizie lingwistycznej wskazuje, że nazwa naszego kraju pochodzi raczej od pola/równiny, stąd Polonia lub w innej wersji Polenia, gdyby zaś pochodziła od Polan, miałaby postać Polanii. Kwituje swój wywód mocnym: „Nie było żadnych Polan!” (Lis, Lis 2015: 174; Urbańczyk 2008). Według owego badacza, to raczej plemię mityczne, niż realni autochtoni (jak choćby Goplanie) – poza tym, częstym określeniem wobec naszych przodków było „Lędzianie” (plemię) lub „Lachy” (na określenie kraju – Lachestan). Inna kwestia to brak świętej księgi Słowian, kamienia z Rozety czy choćby namiastki opisu systemu kosmo-, antro- i neogenicznego, analogicznego do świętej księgi Majów rady plemiennej Popol

Vuh. To, co mamy, to Księga Welesa, która jest raczej mistyfikacją i ordynarnym oszustwem niż „biblią” Słowian, „odkryta” u początków XX wieku i wskazująca właśnie na rozbudzoną przez romantyków potrzebę takiego zbioru podstawowej wiedzy o świecie wczesnych Słowian, wiedzy choćby i pochodzącej z drugiej ręki ze względu na brak zabytków pisanych, stworzonych przez naszych przodków (albo umiejętności i obyczaju zapisu wiedzy).

Powyższy (prowokacyjny) opis jest niejako syntezą skrajnych postaw wobec Słowiańszczyzny – od pogardy wobec prymitywnej kultury po dumę z dokonań własnych przodków. Owa skrajność poglądów wynika z faktu, że w wiedzy potocznej zachowało się niewiele informacji na temat dziejów ludów słowiańskich czy ich wierzeń, ba, twierdzi się nawet niekiedy, że nie istniało coś takiego jak religia czy mitologia słowiańska (Janion 2007: 12). Naukowe próby odtworzenia etnogenezy, przedchrześcijańskiej religii i mitologii, a w efekcie sposobu myślenia Słowian, nadal napotykać liczne trudności ze względu na niedostatek źródeł historycznych i archeologicznych. Wtórnie prowadzi on do zróżnicowania naukowych opisów słowiańskich wierzeń (Moszyński 1998). Wysiętek ów jest jednak istotny nie tylko ze względu na potrzebę rekonstrukcji historycznej czy wzrastającą aktywność słowiańskich rodzimowierców, lecz także z powodu możliwości pełniejszego zrozumienia mentalności współczesnych Słowian, w tym Polaków oraz obecności ostańców i inspiracji słowiańskich w naszym współczesnym życiu: popularność imion słowiańskich, nazwy własne obszarów geograficznych, obyczaje i opowieści, powiedzonka i przesady, preferencje kulinarne, literatura i sztuka, liczne skanseny, grody, grodziska, kurhany i kręgi kamienne kultury słowiańskiej, a także takie ciekawostki, jak piwo Słowiańskie, przebój „My Słowianie”, światowa popularność cyklu książek i gier komputerowych o „Wiedźminie” Andrzeja Sapkowskiego, licznie odwiedzane miejsca kultu (Ślęza, Łysa Góra), popularność festiwalu i pokazów archeologii doświadczalnej oraz kultury słowiańskiej (Wolin, Lednogóra, Biskupin, Giecz, Żmijowiska), nazwa dawnego polskiego motocykla Perkun czy obecność posągu Światowida w centralnym miejscu słynnej polskiej szkoły szpiegów w Kiejkutach. Warto wiedzieć, skąd pochodzą nadal powszechnie używane powiedzenia: „tanio jak barszcz”, „słono zapłacił”, „rzut beretem”, ale też co naprawdę oznaczały dziwne, nieznanne już określenia: pir, obiata, strawa (etymo-

logia inna, niż potoczna!) i tryzna, i dlaczego taką estymą obdarzamy muchomora czerwonego (*amanita muscaria*). Pytając o przedchrześcijańskie korzenie pisanki, kapusty z grzybami czy łamania się chlebem (podpłomykiem), ale i słowiańskiej gościnności, zadajemy pytanie o swoistą archeopsychologię czy psychologię archetypową. A więc tak, jak w kulinariach przypuszczalnie istnieją smaki zakodowane w genach, tak w psychologii warto poszukać ciągle żywych źródeł znaczeń ukrytych przed nami samymi.

Bez jakiej zatem (choćby elementarnej) wiedzy nie może obyć się Czytelnik tej książki, ale i każdy wrażliwy kulturowo psycholog-Słowianin lub też ktoś zainteresowany Słowiańszczyzną? I z drugiej strony – co sprawia, że ten nadal mało znany lud jest tak intrygujący dla badaczy i fascynujący nawet dla laika? Poniżej zaprezentowany zostaje niezbędnik w postaci wypunktowanych ciekawostek, które z różnych stron przybliżą psychokulturowe *differentia specifica* Słowian, skupiając się, gdy to tylko możliwe, na okresie wczesnośredniowiecznym (VI/VII–XIII w.) oraz obszarze zajmowanym przez Słowian zachodnich, czyli zbliżonym do terenów aktualnie polskich, z wyłączeniem rejonu należącego do bałtyjskich Prusów (płn.-wsch. Polska), a rozszerzony o rejon północnych Czech i Moraw oraz Połabia (rejon na zachód od Szczecina). Kiedy będzie to potrzebne, zostanie jednak wykorzystana wiedza o Antach i Sklawinach (razem określanych mianem Wenetów; lub traktując tych ostatnich osobno – jako najstarsza nazwa etnosu Słowian wschodnich i zachodnich) czy Neurach (VI–V w. p.n.e.; za Herodotem), których można uznać za protoplastów Słowian (Szafranski 1981). Warto przy tym pamiętać, że w niniejszej publikacji interesuje nas jednak przede wszystkim okres plemienny i wczesnopaństwo. Nie zajmujemy się zatem (lub bardzo rzadko) czasami przed naszą erą (paleolit, mezolit, neolit, epoka brązu, okres halsztacki czy lateński – przedrzymski), czyli prasłowiańskim, ani okresem rzymskim, wędrowek ludów czy też późnego średniowiecza lub nowożytnym naszej ery.

- Dane geograficzne nieco różnią się od obecnych. Słowian w rejonie Morza Śródziemnego kojarzono jako lud Nizu na północ od świata cywilizowanego i Karpat, gdzie płynie Wiskła. Rzeki byli liczniejsze, szersze i głębsze, większa była powierzchnia jezior, przeważały bagna, mokradła, błota i moczydła (piąty żywioł w Polsce – nawet według Napoleona!). Na nizu przeważał las (niezwykle gęste bory i puszcze),

step i lasostep, lesistość wynosiła od 80% do nawet (na Pomorzu) 95%. Realnymi trasami przemieszczania mogły być rzeki i pradoliny w kierunku południkowym. Bałtyk był morzem zamarzającym zimą (z perspektywy żeglarzy z południa Europy, brzegi Bałtyku jawiły się jako zamieszkałe przez dzikich, „ziemia złych wiadomości”), co wyróżniało go z mórz europejskich (*mare invenimus navigari* – nienadające się do żeglugi).

- Zaludnienie rejonu Polski w okolicach roku 1000 szacuje się na 1 125 000 ludzi, Czech i Moraw na 450 000 (Rusi na 4 500 000), gęstość zaludnienia to 3–6 osób/km kw., natomiast średnia życia we wczesnym średniowieczu wynosiła 30 lat (szczególnie duża śmiertelność dzieci i kobiet przy porodzie i w połogu). Słowicyzacja połowy Europy między V a VII w. n.e., gdy watahy Słowian srożyły się w rejonach *humanista*, a inwazja przez dolny Dunaj na Bałkany stała się faktem, związana jest też z ich przyrostem demograficznym (zaludnienie wzrosło prawie trzykrotnie) tamtego czasu i potrzebą zasiedlania szerszych terenów. Przybyły z północy prymitywny lud w ciągu kilku pokoleń zdobywa rozległe tereny, eksterminuje ludność, ekspanduje i tworzy nową jakość cywilizacyjną w makroregionie Niziu i bałkańsko-dunajskim.
- Morskie wyprawy grabieżcze nie były wyłącznie specjalnością Wikinów. Piractwo słowiańskie nie tylko było praktykowane; nawet książę pomorski Racibor odwzajemnił skutecznie wikingiński sposób „odwiedziny” i w 1136 roku złupił i zniszczył norweskie miasto Konungahela.
- Symbolem duszy u Słowian był ptak, świetlik, pszczoła, odmaterializowany sobowtór człowieka, ale też (jak w słynnym micie o Psyche) motyl.
- Słowianie za najpiękniejszą barwę uznawali i sakralizowali kolor krwi – symbol życia. Nie tylko znali zwyczaj braterstwa krwi, który praktykowali w postaci wypicia kilku jej kropel, ale i składali ofiary ze zwierząt, a nawet podobno z ludzi (1 chrześcijanin na rok w świątyni w Arkonie). Przy leczeniu obmazywali krwią zwierząt chorego. Kolor czerwony był dominujący w słowiańskich świątyniach.
- Gdyby podać trzy cechy kultury wczesnosłowiańskiej, byłyby to: gościnność, ludowładztwo (kolektywizm w podejmowaniu decyzji na wiecach) i brak rozdziału na *sacrum* i *profanum* w życiu codziennym.

- Do XII wieku Słowianie stanowili doskonałe źródło niewolników dla Hiszpanów, Niemców (główny przedmiot handlu obok futer), Europy Południowej i Afryki, jednakże robili tam niezwykle kariery: generał Dżauhar został zdobywcą Egiptu i założycielem Kairu. Także cesarze bizantyjscy Justynian Wielki i Bazyli I mieli prawdopodobnie słowiańskie pochodzenie. Niewolnictwo jako znaczącej klasy społecznej u Słowian nie było, ale niewolnicy i osoby półwolne (przypisańcy, dziesiętnicy) istnieli.
- Choć potocznie uznaje się Słowian za zjadaczy prostych, nieprzyprawionych, mało wykwintnych bryi, bryjek (woda, mąka i sól), podłomyków, polewek i kasz, klusek (gęstsza bryja) oraz tłókna (śruta owsiana z tłuszczem), to z dużą dozą pewności można sądzić, że mieli także smakowite kołaczki z miodem, ciekawe placki, barszcze, chłodniki czy pierogi z różnym nadzieniem, stosowali szereg złożonych ziół i przypraw (kolendra, czosnek, czarnuszka, chmiel, kmień, koper, chrzan, mięta), wielość owoców i warzyw (na długo przed królową Boną!), jedli wielorakie zboża, wielu gatunków ryby morskie i słodkowodne, mięso zwierząt dzikich i hodowlanych, mięczaki i skorupiaki, kisiel i kluski, wykorzystywali dary lasu (oskoła, żołądziej, bukiew), pili sycony miód i piwo (prawdopodobnie jako pierwsi zaczęli dodawać do niego chmiel) czy kwas chlebowy, stosowali nabiał w kuchni. Zнали też szereg sposobów konserwacji i przygotowania żywności: suszenie, solenie, schładzanie, kiszenie, wędzenie, pieczenie, smażenie, gotowanie. Proste nie znaczy prostackie... Może też oznaczać bardzo zdrowe i sycące!
- Sztuka wojenna Słowian, podobnie jak kuchnia, pomimo swej prostoty była niezwykle skuteczna. Nasi przodkowie cechowali się dobrymi, przemyślanymi strategicznie i taktycznie działaniami zaczepnymi (właściwy wybór celów) i obronnymi (dobre wykorzystanie naturalnych warunków terenowych, fortyfikacji). Przy przewadze uzbrojenia przeciwnika (Bizancjum) stosowali walkę partyzancką i byli w niej mistrzami. Zнали manewry taktyczne (np. wygrywanie czasu, pozorowana ucieczka, oskrzydlenie w otwartym polu), cechowała ich karność i dyscyplina (np. dobra organizacja marszu), zнали wartość ubezpieczenia, łączności. Budowali sprawnie doskonałe mosty do przepraw wodnych (w ogóle jako budowniczości mostów drewnianych byli

mistrzami – najdłuższy most na jeziorze w Meklemburgii był długi na 3 km!), a w działaniach lądowo-morskich niczym nie ustępowali konkurentom europejskim.

- Dominował ustrój rodowo-plemienny (ludowładztwo), nieco później demokracja wojenna. Insignia władzy stanowił pierwotnie kij i laska oraz stolec, dopiero później tron.
- Nie stosowali rachuby lat, zaś ich kalendarzem był kalendarz przyrodniczo-astronomiczny: pór roku, faz księżyca oraz dnia i nocy.
- Jako etiologię chorób uznawali najczęściej czary, rzucane uroki, wpływ złych duchów. Profilaktykę zapewniali sobie za pomocą amuletów (magia bierna), a leczyli ziołami i organami zwierząt, zamawianiem (magia czynna). Zнали natomiast metody trepanacji czaszki – stosowane na choroby nerwowe, ale też skórne i okulistyczne! Higiena domowa i osobnicza była na niskim poziomie (domy budowano na nawozie ze względu na właściwości termiczne), podcierano się mchem.
- System społeczno-religijny można opisać słowami: patriarchalizm, egzogamia (rody książęce – endogamia), politeizm-henoteizm, animizm, manizm, szczątkowy totemizm (wilkołactwo), światopogląd magiczny (biała i czarna magia, magia sympatetyczna), kult przyrody (gór, drzew, ognia, wody, Słońca, Księżycy, zwierząt – koń, tur, niedźwiedź, dzik, wilk, kozioł, kogut, łabędź, kult falliczny jako warunek urodzaju i płodności). Co ciekawe, znany był u Słowian zwyczaj kuwady (mąż cierpiał razem z żoną przy porodzie). Pozycja dzieci była niska (należały do niedziału, były własnością ojca, który mógł je zastawić lub sprzedać!), gościnność była zasadą, a wręcz nakazem (gospodarz odpowiadał za gości, a nawet za wyrządzone przez niego szkody). Panny słowiańskie cieszyły się dużą swobodą obyczaju (noc kupalna miała charakter orgiastyczny, być może i kazirodczy).
- Słowianie nie używali pisma i ksiąg – te ostatnie znali jedynie z importu (głagolica pojawiła się wraz z czasami chrześcijańskimi). Posiadali bardzo proste miary (łokieć, rzut kamieniem, sążęń – wysokość człowieka: ok. 1,5 m), własne monety bili w mennicach dopiero od X wieku.
- Spore znaczenie przywiązywali do nadawanych i noszonych imion. Wierzyli w magiczną moc słowa, w jego apotropaiczną siłę jako pomyslny wróżby, w tym szczególnie właśnie apotromimów (Chwalibóg,

Bożydar, Gościrad, Mścirdug, ale i proste – Mruk, Strach, Byczek, Długosz).

- Konstruowali zabawki (miniatury naczyń kuchennych, zwierząt totemicznych, grzechotki etc.), mogli uprawiać sporty i bawić się (kociane łyżwy, łucznictwo, zapasy, rzut oszczepem, przebywanie długo pod wodą).

## 1.2. Drzewo – wspólny symbol psychologii i Słowiańszczyzny

*Jest dusza w lasach.*

William Wordsworth, *Nutting*

Narysuj drzewo... Test Drzewa – choć ma już raczej w psychologii wartość historyczno-sentymentalną, a bardziej lubiany jest potocznie (internetowo), to Test Rysunku Drzewa Charlesa Kocha, jest przykładem metod projekcyjnych, które z sukcesem zawojowały diagnozę psychologiczną (choć są poddawane są krytyce z punktu widzenia psychologii głównego nurtu). Koch uważał, że obrazu drzewa nie da się wytworzyć dowolnie w każdej chwili, więc postać, jaką ono na rysunku przybiera, nie jest przypadkowa. Stanowi niejako syntezę spostrzeżeń człowieka, obrazów tkwiących w pamięci oraz ich stylizację. Jest to w naturalny i subiektywny sposób odzwierciedlenia cech osobowości i najczęściej powstaje bez udziału świadomości. Rysunek drzewa może jednak odkryć obok głębokich warstw osobowości („cały człowiek”) płytsze jej pokłady, bądź też zareagować tylko wyrywkowo („wyspowo”), a nawet trafić na „ślepe miejsce”. Wykonanie zadania w teście odbywa się według następującej instrukcji: „Proszę, narysuj drzewo owocowe tak dobrze, jak tylko potrafisz”. Dopuszczalne jest także polecenie narysowania jakiegokolwiek innego drzewa, np. „Narysuj jabłoń”. Zadanie powinno być wykonane na białym papierze formatu A4, położonym szerszym bokiem arkusza w stronę osoby badanej.

Drzewo o bujnej koronie stanowi symbol (polskiej) psychologii (Rzempa, Dobroczyński 2009; Stachowski 2010; Tomaszewski 1985). „Dwa źródła polskiej myśli psychologicznej, jak dwa listki z drzewa *psyche*, to: (1) czyste pragnienie poznania [...] oraz (2) praktyczne przekonanie, że znajomość rodzimego języka jest probierzem narodowej tożsamości Po-

laków, które kazało zwrócić się ku zastosowaniom psychologii w życiu” (Stachowski 2010: 292). Niesie ono ze sobą jednak (również jako formacja drze – las) także szereg znaczeń związanych z kulturą słowiańską. „Okazuje się, iż już sama nazwa ‘las’ to symbol. Pochodzi od słowa ‘lasa’, znaczącego tyle, co sito, ażur [...]. Słowianie postrzegali las jako przestrzeń, gdzie pnie i konary rosnących tam drzew tworzyły naturalne sito, którego przebrnięcie, zarówno dla światła słonecznego, jak i człowieka penetrującego leśne ostępy, nie było sprawą łatwą czy banalnie powszednią. Lasowi w słowiańskich wierzeniach przypisywano funkcję transcendentną – to było miejsce mediacji z zaświatami: bóstwami czczonymi w świętych gajach czy duszami zmarłych przodków, pochowanych w kurhanach usypywanych na leśnych polanach” (Lis, Lis 2015: 252).

Ze względu na bogactwo znaczeniowe drzewo (i las) mogą stanowić lejtomotyw indygenicznego psychologii Słowian – jako archetyp, silny symbol kosmogoniczny – *arbor mundi*, drzewo życia, drzewo kosmiczne (ciągle żywy, np. w literaturze fantasy – *Gra o tron*, *Władca pierścieni*, czy w filmach – „Avatar”: drzewo dusz i „pradom”!), także u Słowian (święty gaj, dąb, Swaróg, Perun). Jest to również dobra metafora człowieka i życia ludzkiego (Test Drzewa etc.). Drzewo było często antropomorfizowane i deifikowane w większości kultur świat, las natomiast – jeśli występuje w danej kulturze (bór, puszcza, *selva*, gaj) – jest także silnie psychologizowany i ma wymiar mityczny, symboliczny, gęsty semantycznie jako motyw psycho-kulturowy, indygeniczny. Woda, kamień, ogień i drzewo – to byty podstawowe, warunki sakralnego mikrokosmosu Słowian. W wyobrażeniach mitycznych dawnych Słowian miejscem o największym nasyceniu *sacrum*, świętym miejscem początku, *axis mundi* – osią świata, pierwsza wyznaczoną przestrzeń jest nomen omen *arbor mundi* – drzewo świata, jako centrum i zarazem zarodek kosmosu. Słowianie czcili też drzewo jako takie. Szczególne miejsce w ich wierzeniach miał dąb, związany z gromowładnym Perunem, ale także lipa, klon, wiąz oraz jesion. Warto pamiętać, że za czasów dawnych Słowian, obecna Polska (Słowianie zachodni) była w zależności od rejonu zalesiona od 80 do 95% – i w większości były to doprawdy niebezpieczne, nieprzebyte bory, puszcze i bagna z jednej strony, ale i cenna, dostarczająca pożywienia przestrzeń – szyszki, żołędzie, orzechy laskowe, zwierzyna, grzyby, owoce i cenny „medos” („las miodopłynny” – jak pisał Gall Anonim).

Drzewo to największa, jedna z najstarszych i najtrwalszych z roślin na Ziemi. To symbol wzrostu, życia, piękna, genealogii, obfitości, mądrości, długowieczności, boskości, wolności, płodności, jedności, odrodzenia i nieśmiertelności, to jak lew wśród zwierząt – król roślin. To połączenie trzech sfer wszechświata: podziemnych sił chtonicznych (korzenie) i sfery niebiańskiej z życiem na ziemi. Stąd mówi się o Drzewie Kosmicznym czy Wszechświata, ale i Drzewie Życia, Mądrości, Prawdy. Drzewa to własność bóstw, siedziba duchów, elfów, nimf, dusz ludzi zmarłych (Drzewo Dusz) (Kopaliński 1990: 71–75). Las natomiast symbolizuje Ziemię, nieświadomość, ciemność, zasadę żeńską, kryjówkę, skupienie, świątynie, świętość, siedzibę istot nadprzyrodzonych, pierwszy dom człowieka, miejsce miłosnych spotkań, ale też tajemnicę, niebezpieczeństwo (chodzący las), rozbój. To miejsce schronienia dusz, wróżek, ale i demonów, mroku grzechu, czarów, samobójców. To miejsce ucieczki od ludzi, medytacji, inicjacji i pustelnicstwa, skupienia duchowego, ale i siedziba zbójców i królestwo dzikich zwierząt (ibidem: 189–190).

Motyw drzewa zawiera silną symbolikę religijną we wszystkich kulturach świata: dąb i drzewo oliwne w Europie, drzewo bo (figowiec indyjski – *Ficus religiosa*) – drzewo oświecenia Buddy w Azji (oraz brzoza – święte drzewo szamanów syberyjskich), baobab w Afryce, sekwoja w Ameryce Północnej, święte drzewa Ameryki Południowej (np. *Banisteriopsis Caapi* – w Amazonii). Tu warto dodać, że w lesie znajdowano halucynogenne grzyby (np. *amanita muscaria* – muchomor czerwony), które pozwalały na wyjątkowe doznania psychodeliczne.

Drzewo stanowi mocny symbol człowieka (zarówno męski, jak i żeński) i jego życia psychicznego oraz duchowego (psychodendrologia):

- drzewo jako człowiek – obraz psychiki ludzkiej, jego natury i osobowości: korzenie jako nieświadomość, pień jako świadomość, a korona jako nadświadomość (projekcyjny Test Drzewa);
- arboryzacja, czyli układ drzewiasty (przeplatający się, rozgałęziający) to termin stosowany w odniesieniu do procesów nerwowych, których przebieg przypomina rozgałęzione drzewo;
- dendryty – inaczej struktury drzewiaste, to podstawowa anatomicznie i fizjologicznie struktura neuronu, czyli komórki nerwowej i szerzej układu nerwowego człowieka;

- charakterologia drzew: jesion wyniosły, wierzba płacząca, drzeć jak osika, być silnym jak dąb.

Las odgrywa ważną rolę w religijnych wyobrażeniach i przesądach licznych ludów jako święte i tajemnicze miejsce, które zamieszkują dobrzy i źli bogowie, duchy i demony, dzicy ludzie, boginki bagna i lasu, wróżki... Lasy dające schronienie pojawiają się w wielu kulturach, z tego względu jego przedstawienia lub użycie jako sceny dramatycznych wydarzeń, często wskazują symbolicznie na sferę zjawisk irracjonalnych, ale także na miejsce schronienia i bezpieczeństwa. Jako miejsce spokoju z dala od wiru życia, las, podobnie jak i pustynia, jest ulubionym miejscem pobytu ascetów i pustelników, a o tyle też symbolem duchowego skupienia i pracy wewnętrznej – jako miejsce przebywania w samotności, refleksji, medytacji (*fuga mundi*), rozmowy z samym sobą za pośrednictwem świata nadprzyrodzonego (sylwoterapia). Psychoanaliza widzi często w lesie symbol psychiki nieświadomej, relację symboliczną, która może się przejawiać zarówno w marzeniach sennych, jak i w realnym lęku przed ciemnym lasem. Niejednokrotnie las, a w szczególności pokryte lasem wzgórze, interpretowany jest także jako symbol kobiety... Las to dziedzina nieoswojona, „coś całkiem innego”, rządzone przez nieznanne siły miejsce zamieszkania duchów leśnych i zwierzęcych o charakterze demonicznym lub opiekuńczym, na czele z borowym, Borutą, leszym, Laskowcem, leśną matką, Babą Jagą, leśnym dziadem oraz niemniej magicznymi dla Słowian, choć realnie istniejącymi – niedźwiedziem, wilkiem, dzikiem, turem i zubrem.

### 1.3. Problem etnogenezy Słowian

#### 1.3.1. Ujęcie naukowe (historyczne)

Rozważanie specyfiki psychologii – uprawianej czy to w sposób naukowy, czy też „zdroworozsądkowo” przez Słowian, wymaga dookreślenia zakresu znaczeniowego pojęcia „Słowianin”. Kwestią zasadniczą jest etnogeneza Słowian, będąca wciąż aktualnym tematem debat w środowiskach akademickich, a także poza nimi. Chociaż psychologia nie bywa wykorzystywana (być może niesłusznie) do wspomagania archeologii i antropologii

w próbach ustalenia pochodzenia słowiańskiego etnosu (Dulinicz 2008), odniesienie się do tejsz kwestii jest konieczne ze względu na korzystanie w niniejszej monografii ze źródeł i opracowań historycznych. Zagadnienie etnogenezy dotyczy bowiem wyłonienia się (pra)Słowian ze wspólnoty indoeuropejskiej, a więc przypisywania etnosu słowiańskiego plemionom żyjącym w określonym czasie i miejscu. Znaczenie tej wiedzy wiąże się z selekcją danych wykorzystywanych podczas psychologicznych analiz, gdyż pod uwagę mogą być wzięte tylko te informacje, które dotyczą ludów uznanych przez badacza (środowisko akademickie) za ludy słowiańskie.

Ustalenia przedstawicielei nauk okołohistorycznych na temat etnogenezy Słowian pozostają wciąż niejednorodne, pomimo prawie dwustu lat zajmowania się tym tematem. Podstawowy podział naukowych koncepcji etnogenezy przebiega pomiędzy teoriami autochtonicznymi i allochtonicznymi. Dominujące w polskiej historiografii doby PRL-u teorie autochtoniczne zakładają, że kultura słowiańska wykształciła się w Europie Środkowej (przede wszystkim na terytorium dzisiejszej Polski i zachodniej Ukrainy), a początek tego procesu miał miejsce co najmniej kilka stuleci przed naszą erą (Hensel 1990; Wyrozumski 1984). Stojące w opozycji do nich teorie allochtoniczne (rozpowszechnione w polskim środowisku akademickim po roku 1989) głoszą natomiast tezę, że Słowianie przybyli do Europy Środkowej ze wschodu (stepy naddnieprzańskie, Kaukaz), co miało miejsce najprawdopodobniej około V–VI w. n.e. (Grzegorzczak 2010; Parczewski 2003; Sołtysiak 2006). Istnieją również teorie tworzące rozległe kontinuum pomiędzy koncepcjami skrajnymi czy koncepcje nowatorskie – jak ta stworzona przez Florina Curtę (2001), zgodnie z którą do wyodrębnienia się Słowian „miało dojść nad dolnym Dunajem w związku z działalnością budowlaną cesarza Justyniana I” (Turlej 2010: 11). Odmiennosć poglądów badaczy odnośnie do etnogenezy Słowian wynika nie tylko z ich przynależnosci do różnych „epok” historiograficznych i środowisk akademickich, skupionych wokół określonej idei lub metodologii (autorytetu mistrza?), ale także ze specyfiki poszczególnych dyscyplin naukowych – inne są bowiem wnioski formułowane przez źródłoznawców, archeologów czy antropologów, a inne lingwistów.

Sygnalizowana w ostatnich latach potrzeba interdyscyplinarnego podejścia do badań nad etnogenezą Słowian niesie nadzieję na wypracowanie jednoznacznych ustaleń (Borowiec 2012; Piontek 2013). Niemniej

analizy psychologiczne musi cechować ostrożność w doborze źródeł (zwłaszcza archeologicznych) ze względu na brak pewności co do przynależności etnicznej wytwórców obiektu stanowiącego źródło historyczne. Problem stanowi także wpływ aktualnego kontekstu kulturowego na treść budowanych teorii etnogenezy – wspomniane wyżej różnice między historiografią PRL-u a III RP czy zapotrzebowanie na mityczne podstawy tożsamości narodowej w dobie romantyzmu (Michalski 2013). Stanowiący zagadnienie psychologiczne wpływ ideologii na ustalenia historyczne (Dymkowski 2003) zmusza do krytycznej analizy opracowań podczas rekonstruowania indygenicznego psychologii Słowian. Nie można uznać, że któryś z okresów historiograficznych cechuje się „obiektywizmem”, inny zaś przesiąknięty jest propagandą polityczną – historia bowiem zawsze wiąże się z polityką. Świadczy o tym rdzeń toczącej się w Polsce debaty na temat etnogenezy Słowian, którym jest pytanie o to, kiedy Słowianie pojawili się na ziemiach polskich. Badania słowianoznawcze prowadzone są zatem często przez pryzmat narodowy (mimo że w czasach etnogenezy, kiedykolwiek miałyby ona miejsce, nie może być mowy o narodzie polskim), co koresponduje z aktualnymi zapotrzebowaniami politycznymi, np. na uprawomocnienie kształtu granic państwowych. W badaniach z zakresu psychologii indygenicznej nie jest zaś najważniejsza historia Słowian bytujących wyłącznie na (współczesnych) ziemiach polskich, lecz kwestia etnogenezy Słowian jako takich (Błażejewski 2007; Moczulski 2015) lub też zagadnienie związków kształtowania się odrębnego etnosu słowiańskiego z kulturowymi wpływami zewnętrznymi (Makuch 2013).

W obliczu braku konsensusu w ramach akademickiego środowiska historyków, na potrzeby prezentowanych w niniejszej monografii badań musiała zostać podjęta decyzja odnośnie do zakresu uwzględnionych w analizach danych w powiązaniu z problemem etnogenezy Słowian. Pojawiło się chociażby pytanie, czy należy wziąć pod uwagę opisywane przez Herodota, zamieszkujące w V w. p.n.e. tereny dzisiejszej Ukrainy plemię Neurów, które bywa zaliczane przez niektórych badaczy do ludów prasłowiańskich (Szafrąński 1981). Cel, jakim jest rekonstrukcja najbardziej rdzeniowych elementów słowiańskiej percepcji zjawisk psychicznych człowieka, wymaga jednak oglądu szerokiego, uwzględniającego etnos słowiański na różnych etapach jego rozwoju (ewolucji kulturowej). Zdecydowaliśmy, że w prezentowanych badaniach uwzględnione zostaną

więc dane na temat ludności słowiańskiej i jej kultury od najwcześniejszych znanych przejawów etnosu prasłowiańskiego aż po nowożytną kulturę ludową, przy czym największy nacisk kładziony jest na kulturę wczesnośredniowieczną (przedchrześcijańską).

### 1.3.2. Percepcja subiektywna (psycho-kulturowa)

Badacze akademicy nie są jedynym środowiskiem, w ramach którego odbywa się konstruowanie teorii (narracji historycznych) dotyczących etnogenezy Słowian. Współcześnie wraz ze wzrostem popularności rodzimowierstwa słowiańskiego (Kośnik 2015b) i zainteresowania Słowiańszczyzną, pojawiają się również potoczne (pozanaukowe) koncepcje pochodzenia etnosu słowiańskiego. Wpływ tychże narracji na teorie naukowe pozostaje raczej nikły, niemniej są one interesujące i istotne z psychologicznego punktu widzenia, gdyż wiele mówią o sposobie kształtowania się tożsamości etniczno-narodowej oraz związanych z nią potrzebach i pragnieniach. Analiza owych koncepcji zmierza ku odpowiedzi na pytanie, co to znaczy „być Słowianinem” z (potocznej) perspektywy współczesnych Polaków oraz wskazuje na to, że dzisiejsi Polacy poczuwają się (lub aktualnie zaczynają się poczuwać) do bycia Słowianami poprzez autoidentyfikację z tym ludem czy etnosem.

Osoby tworzące i rozpowszechniające silnie wyidealizowane narracje dotyczące pochodzenia i potęgi Słowian (tworzące własną internetową społeczność) określane są w przestrzeni internetowej ironicznym mianem „TurboSłowianie”. Przykładem tego typu narracji niech będzie próba rekonstrukcji historii Wielkiej Lechii (starożytnego imperium słowiańskiego, którego spadkobiercą miałaby być Polska) rozpoczynającej się w XVIII w. p.n.e. Według tejże koncepcji, Słowianie mieli wywodzić się pośrednio od przedstawicieli pozaziemskiej cywilizacji, a ich wyodrębnienie się spowodowane było rozpadem państwa Ariów po przegranej wojnie z Imperium Atlantydy (Bieszk 2015). Ze względu na przynależność owych narracji raczej do nurtu *historical fiction*, niż do zbioru rzetelnej wiedzy na temat etnogenezy Słowian (choć ich autorzy powołują się na rzekome „obiektywne źródła”), nie mogą być one wykorzystywane podczas określania zakresu znaczenia nazwy „Słowianie” w kontekście etnogenezy, jednakże dostarczają cennych informacji na temat współczesnych Słowian (Polaków).

Kwestię subiektywnej percepcji etnogenezy Słowian dodatkowo komplikuje postulowanie specyficznego pochodzenia poszczególnych narodów słowiańskich. Zjawisko postrzegania historii Słowiańszczyzny przez pryzmat narodowy upodabnia narracje pozanaukowe do teorii akademickich, co wskazuje na związki obu tych rodzajów koncepcji historycznych ze sferą ideologiczno-polityczną. W przypadku Polaków pryzmat specyficznie narodowy stanowi mit sarmacki, obecny przede wszystkim w mentalności XVII-wiecznej szlachty, zgodnie z którym przedstawiciele tej warstwy społecznej mieli być potomkami stepowego, dumnego plemienia Sarmatów. Słuszności tego mitu zaprzeczyła oświeceniowa nauka, jest też on współcześnie krytykowany jako nadal istniejący w umysłach Polaków (Zieliński 2015). Niemniej w ramach współczesnej nauki podjęta została próba odnalezienia jego realnych podstaw poprzez badanie zależności pomiędzy słowiańskimi treściami kulturowymi a mającą być ich źródłem kulturą perską, np. w postaci mitologii kejanidzkiej (Makuch 2013). Również narracje „wielkolechickie” mają wydzwięk narodowy (a nie tylko etniczny) ze względu na powiązanie historii imperium z historią Polski i Polaków oraz przekonanie o ciągłości dziejowej obu tych tworów państwowych (Kośnik, w przygotowaniu a; Kośnik, Filipiuk 2016).

Znaczenie kwestii etnogenezy Słowian dla konstruowania własnej tożsamości etniczno-narodowej ujawnia się zwłaszcza wśród przedstawicieli nurtu rodzimowierstwa słowiańskiego. Ze względu na swój szczególny związek z (dawną) kulturą słowiańską i głębokie zanurzenie w idei „słowiańskości” nawet takich intymnych aspektów życia, jakimi są religijność i duchowość, rodzimowiercy stanowią doskonały przykład osób opierających percepcję własnego etosu, między innymi na narracjach dotyczących jego pochodzenia. Poglądy rodzimowierców na temat etnogenezy Słowian zostały zebrane za pomocą przeprowadzonej przez nich samych na Facebooku ankiety, zawierającej pytanie o to, kiedy Słowianie przybyli na tereny dzisiejszej Polski. Największa liczba respondentów wskazała opcje „przed 3500 p.n.e.” oraz „od 3500 p.n.e. do 1500 p.n.e.”. Niewielu zwolenników zyskały odpowiedzi wiążące się z teoriami allochtonicznymi lub stanowiskami pośrednimi (Kośnik 2015b). Owa „autodiagnoza” ujawniła, jak ważne dla tożsamości rodzimowierczej jest pochodzenie własnej grupy etnicznej postrzeganej jako rodzima na zamieszkiwanym obecnie terytorium.

## 1.4. Idea słowiańskości

### 1.4.1. Definicja „Słowianina” („Sławianina”?)

*Ja, głupi Słowianin [!?? – od aut.].*

(Witkowska 1980)

czy

Ludzie Sławy, lud Słowa (Bożego)?

Prowadzenie psychologicznej analizy słowiańskiej kultury wymaga odpowiedzi na pytanie, kim są (lub byli) Słowianie. Zarówno w dyskursie naukowym, jak i potocznym, posługujemy się często kategorią „Słowianin”, która używana jest intuicyjnie, bez ustalenia jej precyzyjnego znaczenia. Określenie zakresu znaczeniowego owego terminu wiąże się ze wskazaniem konkretnych wskaźników, na podstawie których istniałaby możliwość orzekania, czy określona osoba (grupa osób) może zostać uznana za przedstawiciela słowiańskiej wspólnoty etnicznej. Barford (2001), podejmując tematykę historii Europy Środkowo-Wschodniej we wczesnym średniowieczu, wyróżnia cztery sposoby rozumienia terminu „wczesni Słowianie”:

- historyczny – ludy określane przez wczesnośredniowieczne, najczęściej zewnętrzne źródła pisane jako „Słowianie”,
- archeologiczny – ludy posługujące się wytworami kultury materialnej łączonej przez archeologów ze Słowianami,
- etnograficzny – ludy, które uważa się na podstawie dawnej i obecnej tradycji kulturowej za bezpośrednich przodków współczesnych mieszkańców państw słowiańskich,
- lingwistyczny – użytkownicy wczesnych form języków słowiańskich.

Prezentowane przez Barforda definicje Słowian wynikają z przyjmowanej przez niego perspektywy historycznej, nie zaś psychologicznej, która byłaby kluczowa na potrzeby niniejszych rozważań. Jego klasyfikacja dotyczy wyłącznie Słowian żyjących we wczesnym średniowieczu i nie obejmuje późniejszych (wcześniejszych?) jednostek bądź grup, które należałoby utożsamiać z etnosem słowiańskim. Nie można zatem odnaleźć w jego ujęciu odpowiedzi chociażby na pytanie, kim są Słowianie

współcześni. Ponadto terminologia historyczna posługuje się kategoriami zewnętrznymi, za pomocą których badacze porządkują swoją wiedzę o dziejach poszczególnych populacji ludzkich. Perspektywa ta nie przystaje jednak do refleksji psychologicznej, w której najbardziej istotna jest kwestia wewnętrznych procesów umysłowych i indywidualnej percepcji własnej osoby czy grupy. Analizy wymaga zatem zagadnienie autoidentyfikacji, jakiej dokonuje osoba i to, czy postrzega ona samą siebie jako Słowianina.

Próba wypracowania bardziej uniwersalnej i przystającej do psychologicznej (podmiotowej) perspektywy odpowiedzi na pytanie o istotę słowiańskości może przynieść o wiele bardziej zróżnicowany wachlarz możliwości, niż ma to miejsce w ujęciu *stricte* historycznym. Dalsze poszukiwania kategorii stanowiących potencjalne wyznaczniki „bycia Słowianinem” w przypadku konkretnej jednostki wymagają uwzględnienia rozległej gamy ujęć, obejmującej zarówno kwestie biologiczne (wrodzone), jak i te z zakresu szeroko rozumianej kultury. Biorąc pod uwagę odmiennie perspektywy definiowania Słowian, należałoby wskazać następujące (potencjalne) kryteria:

- genotyp, np. poprzez utożsamienie z etnosem słowiańskim (balto-słowiańskim) haplogrupy Y-DNA R1a (Eupedia 2015),
- fenotyp, np. poprzez postrzeganie Słowian jako przedstawicieli rasy aryjskiej (Czupkiewicz 1996),
- terytorialność – zamieszkiwanie przez określoną jednostkę lub grupę obszaru Słowiańszczyzny,
- język – występowanie u jednostki któregoś z języków słowiańskich jako języka ojczystego (współcześnie prawdopodobnie kryterium najpopularniejsze i najłatwiejsze do zdiagnozowania),
- religia, mity i rytuały – wyznawanie religii etnicznej (religia przedchrześcijańska, rodzimowierstwo) i kultywowanie tradycji słowiańskich przodków (Strutyński 2014; Szyjewski 2010),
- wytwórstwo (poczucie estetyki) – zamiłowanie do typowo słowiańskich form sztuki (zdobnictwa), rzemiosła, architektury, muzyki itp. (Górewicz 2009),
- bycie postrzeganym przez innych – akceptacja przez grupę (Słowian) jako „swojego” i/lub bycie postrzeganym jako członek tej grupy przez przedstawicieli innych, zewnętrznych grup,

- postrzeganie siebie – istnienie w ramach tożsamości jednostki poczucia bycia Słowianinem, poszukiwanie zewnętrznych, kulturowych korelatów autoidentyfikacji (Kociuba 2014),
- mentalność – występowanie u jednostki cech osobowości, sposobu myślenia czy sposobu postrzegania rzeczywistości charakterystycznych dla Słowian (uwarunkowanych kulturowo).

Podobnie jak w przypadku prób ustalenia mechanizmu i przebiegu etnogenezy Słowian, również podczas formułowania (psychologicznej) definicji Słowianina problem stanowi nakładanie się na siebie kategorii etniczności oraz narodowości. Większość z przedstawionych powyżej kryteriów bycia Słowianinem może zostać zinterpretowana w kategoriach bycia Polakiem, gdyż te same wskaźniki odnoszą się zarówno do aspektu etnicznego, jak i narodowego, w zależności od celu diagnozowania. Przykładowo – wynikające z kryterium „mentalności” przejawiane przez konkretną osobę uwarunkowane kulturowo cechy osobowości mogą świadczyć o jej słowiańskości oraz polskości w oparciu o zakładane przez badacza źródła ich pochodzenia. Definiowanie Słowian na potrzeby rekonstrukcji słowiańskiej psychologii indygenicznej wymaga więc daleko posuniętej ostrożności w formułowaniu tez oraz stałego monitorowania związków pomiędzy zagadnieniem etnosu a narodu – nie w celu odsiewania aspektów narodowych traktowanych jako „szum”, lecz po to, aby dotrzeć do ich sedna i zrozumieć subtelne zależności pomiędzy słowiańskością a polskością.

Prace nad (od)tworzeniem indygenicznej psychologii Słowian, która stanowić ma odrębną koncepcję psychologiczną człowieka (Kozielecki 2000), ze względu na swój rekonstrukcyjny charakter i niedostatek danych źródłowych (Moszyński 1998) wymagają pewnych uproszczeń z punktu widzenia historii czy etnografii. Kulturowe przejawy poszczególnych wspólnot słowiańskich różniły (różnią) się w kontekście ich lokalizacji czasoprzestrzennej – odmienna jest specyfika Słowian zachodnich, wschodnich i południowych, jak również tych żyjących w V, X czy XIX wieku. Niemniej psychologa kulturowego (indygenicznego) interesuje przede wszystkim rdzeń kultury, treści, które pozostają względnie niezmiennie pomimo upływu czasu i zmian w zakresie terytorialności przedstawicieli etnosu. Uwaga badacza skierowana jest tutaj na charakterystyczne dla Słowian przekonania na temat ludzkich (i zwierzęcych)

zjawisk psychicznych, które zgodnie z założeniami psychologii indygenicznej, stanowią źródło kategorii teoretycznych najlepiej odpowiadających słowiańskiej specyfice. Dlatego też w analizach uwzględnione zostały potraktowane zbiorczo dane z zakresu historii i nauk o kulturze dotyczące zarówno Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej, jak i nowożytnej słowiańskiej kultury ludowej (do dwudziestolecia międzywojennego). Generalizacja zgromadzonych informacji pozwala na określenie rdzeniowego zakresu mentalności słowiańskiej, która stanowi również podstawę mentalności współczesnych Słowian, w tym Polaków.

#### 1.4.2. Psycho-kulturowe definiowanie Słowian

Wielość możliwych kryteriów orzekania, czy dana jednostka jest Słowianinem, zmusza badacza do znacznej redukcji ich szerokiego spektrum w celu wyłuskania tych wskaźników, które będą użyteczne z psychologicznego punktu widzenia. Perspektywa subiektywistyczna (wewnętrzna), zakładająca zgłębianie indywidualnych doświadczeń jednostki łączy się z kryterium „postrzegania siebie” – Słowianinem byłby zatem ten, kto się za takowego uważa. Definicja Słowianina budowana z perspektywy subiektywistycznej sprawdziłaby się z pewnością w przypadku rodzimowierców słowiańskich – zaangażowanie w religijność i duchowość pochodzenia etnicznego wymusza na nich kształtowanie się tożsamości słowiańskiej. Jednakże nie obejmowałaby wielu jednostek czy wręcz całych społeczności, które intuicyjnie (lub z punktu widzenia nauk czy paradygmatów badawczych budujących definicje obiektywistyczne – historii, archeologii) do Słowian należałoby zaliczyć.

Przywoływana wcześniej XVII-wieczna szlachta polska poszukiwała swoich przodków nie wśród Słowian, lecz pośród plemion sarmackich. Trudno byłoby również uznać, że Mieszko I przejawiał poczucie przynależności do wspólnoty słowiańskiej (pomijając hipotezę o jego wikingim pochodzeniu), skoro nie miał oporów przed zawieraniem z cesarstwem sojuszu skierowanego przeciwko Słowianom połabskim (Strzelczyk 2013). Po przykłady nie trzeba jednak sięgać do zamierzchłej historii. Wśród desygnatów pojęcia „Słowianin” nie znalazłoby się także wielu (jeśli nie większość w przypadku niektórych społeczności) rdzennych mieszkańców współczesnych państw „słowiańskich”. To, że poczucie bycia

Słowianinem nie jest bynajmniej regułą, wynika chociażby z występowania w Polsce prób negacji istnienia mitologii słowiańskiej – w przeciwieństwie do mitów śródziemnomorskich, nordyckich czy celtyckich, które ze względu na ich występowanie w systemie edukacji, tudzież wszechobecność w popkulturze, są Polakom bardziej dostępne niż ich rodzima tradycja (Janion 2007).

Subiektywistyczna definicja Słowian uniemożliwia również zaliczenie do nich osób, od których nie jesteśmy w stanie uzyskać bezpośredniej deklaracji poczucia bycia Słowianinem – na przykład już nieżyjących. Nie wiadomo, czy idea słowiańskości znajdowała się w strukturze tożsamości osób badanych w dwudziestoleciu międzywojennym przez Kazimierza Moszyńskiego na potrzeby jego monumentalnego dzieła *Kultura ludowa Słowian* (2010/1934). Ów etnograf założył jednak, że osoby te były reprezentantami etnosu słowiańskiego. Co więcej – wyniki jego badań ze względu na niedostatek historycznych danych źródłowych, są jednym z głównych filarów religioznawczych rekonstrukcji przedchrześcijańskich wierzeń Słowian. Kryterium tożsamościowe nie jest zatem warunkiem koniecznym (a czy wystarczającym?), aby orzec o czyjejś przynależności do słowiańskiej grupy etnicznej.

Należałoby też się zastanowić, czy nie jest tak, że początki procesu kształtowania się (słowiańskiej) tożsamości etnicznej zbiegają się w czasie z momentem budzenia się świadomości narodowej populacji europejskich, co miało miejsce w dobie romantyzmu (Kieniewicz 1982; Michalski 2013). Kwestia autoidentyfikacji z określoną zbiorowością ludzką, szerszą niż tylko grono osób, z którymi jednostka nawiązuje bezpośrednie interakcje, osadzoną w kulturowym kontekście wspólnych wierzeń, tradycji czy języka, może stanowić zagadnienie uniwersalne, które nie ogranicza się wyłącznie do etniczności albo narodowości. Fenomen tożsamości słowiańskiej byłby więc zjawiskiem przeplatającym się z (polską) tożsamością narodową, z którą wchodzi w interakcje znaczeniowe. Przy uwzględnieniu powyższego ujęcia nie można zatem oczekiwać, że zakres tożsamości osób żyjących przed „rewolucją” etniczno-narodową obejmował kategorię słowiańskości, chociaż bez wątplenia znajdowali się wśród nich również Słowianie.

W obliczu wskazanych trudności definicyjnych przyjąć należy, że bycie Słowianinem jest wynikiem interakcji wymienionych wyżej kryteriów

– z mniejszym raczej naciskiem na kwestie biologiczno-geograficzne, przy zaakcentowaniu natomiast aspektów psychologicznych i kulturowych. Oprócz subiektywnego poczucia tożsamości, istotna będzie również proveniencja znajdujących się w umyśle jednostki treści kulturowych. O byciu Słowianinem (przynajmniej w pewnym stopniu) powiemy zatem również w sytuacji, gdy jednostka podziela specyficznie słowiańskie wierzenia, przesady czy mity, których pochodzenie datować można często na okres przedchrześcijański (jak chociażby w przypadku opisywanej przez Moszyńskiego demonologii), lecz nie pochodzi z obszaru Słowiańszczyzny (w sensie geograficzno-biologicznym). Wyznacznikiem słowiańskości będzie więc wspólna (lub zbliżona) dla zamieszkującego Europę Środkowo-Wschodnią ludu percepcja rzeczywistości (w tym zjawisk psychicznych oraz samego siebie), usystematyzowana w słowiańskim systemie (systemach?) poznawczym oraz wynikająca z niej specyfika psychologicznego funkcjonowania, przejawiająca się w strukturze (cechach) osobowości i charakterystycznych dla Słowian zachowaniach (np. rytualnych), które odróżniają ich od innych grup etnicznych.

## 1.5. Psychologia o Słowianach

### 1.5.1. „Nic o nas bez nas” – słowiańska proveniencja polskiej psychologii

Dążenie do określenia zakresu znaczeniowego terminu „Słowianin” nie może obyć się bez refleksji nad jego definicją *stricte* psychologiczną, sformułowaną na podstawie obserwacji i badań dokonanych na reprezentantach słowiańskiej wspólnoty. Niniejsza monografia poświęcona jest jednak psychologii indygenicznej – lokalnym (słowiańskim) przejawom wiedzy psychologicznej. Zanim przejdziemy do refleksji nad specyfiką Słowian, należy zatem zastanowić się nad tożsamością polskiej psychologii akademickiej i jej potencjalnymi związkami z kulturą (etnosem) słowiańską. Analizy wymagają koncepcje, terminy i podejścia badawcze wypracowane przez polskich psychologów przez całą historię ich działalności, poczynając od najwcześniejszych przejawów rodzimego, naukowego namysłu (specyficznie) psychologicznego z przełomu XIX i XX wieku. Określenie

słowiańskości (indygeniczności) polskiej psychologii odbywa się poprzez porównanie jej treści (wytworów) z charakterystycznymi elementami kultury słowiańskiej.

„Granice mego języka oznaczają granice mego świata” (Wittgenstein 2002: 64) – owo klasyczne już stwierdzenie filozofa wyraża pogląd dotyczący wpływu języka, jakim posługuje się określona osoba lub grupa osób (np. środowisko akademickie) na sposób postrzegania, opisywania i wyjaśniania rzeczywistości i występujących w niej zjawisk. Indygeniczność polskiej psychologii polegałaby więc na posługiwaniu się przez akademików językiem słowiańskim, lecz nie w rozumieniu (nie tylko) zasobu słownikowego i struktur gramatycznych, ale jako lokalny pryzmat, przez który dokonują oglądu świata. Posługując się „szkiełkiem i okiem”, badacz musi pamiętać o modyfikujących percepcję właściwościach owego „szkiełka-pryzmatu”, które w przypadku historii polskiej (indygenicznej) psychologii, rozpatrywane jest w kategoriach zachowywania cech poznania charakterystycznych dla kultury słowiańskiej.

Analiza związków psychologii polskiej z zagadnieniem Słowian i ich etnosu (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b) wskazuje, że dotyczy ona niekiedy rodzimego kontekstu kulturowego, jednakże ma to miejsce raczej w obszarze przedmiotu badań niż perspektywy poznawczej. Podejmowany bywa w literaturze psychologicznej temat narodowych cech Polaków, ich tożsamości czy postaw (choć przed wszystkim w paradygmacie pozytywistycznym). Również Słowianie w ciągu kilku ostatnich lat odnaleźli w niej swoje miejsce – zwłaszcza w obrębie psychologii religii, która wzorem religioznawstwa zaczęła się interesować nowym (i ważnym) zjawiskiem, jakim jest rodzimowierstwo słowiańskie (Anczyk, Grzymała-Moszczyńska 2012). Brak jest natomiast zarówno opisu lokalnego sposobu postrzegania zjawisk psychicznych, jak i (tym bardziej) jego świadomego i celowego kształtowania lub rekonstruowania. Akademicka psychologia polska na przestrzeni kilkunastu dekad historii swojego istnienia jawi się jako nauka poznawczo w dużym stopniu podporządkowana systemom zewnętrznym i niebędąca w stanie (lub niedostrzegająca takiej potrzeby) zbudować w pełni autonomicznej perspektywy badawczej opartej na rodzimej kulturze.

Dzieje uprawianej w sposób naukowy psychologii polskiej ze względu na pochodzenie dominującej perspektywy podzielić można na trzy zasad-

nicze okresy: psychologię „pod zaborami” i międzywojenną, psychologię PRL-owską oraz psychologię współczesną.

Etap pierwszy, pomimo istnienia kilku psychologicznych ośrodków akademickich, powiązać należy przede wszystkim z działalnością szkoły lwowskiej, której wychowankowie wywarli największy wpływ na kształt późniejszej polskiej psychologii, propagując wypracowane przez Kazimierza Twardowskiego i jego kontynuatorów metody badawcze (Rzepa, Dobroczyński 2009). Okres ten charakteryzuje się (twórczym) naśladownictwem stylu myślowego badaczy niemieckich (Wilhelm Wundt, Franz Brentano) będących nauczycielami późniejszych pionierów psychologii polskiej, pod względem przyjmowanej perspektywy badawczej. Źródło kulturowych wpływów uległo zmianie po II wojnie światowej, chociaż wciąż źródłem tym nie była rodzima tradycja, lecz zapożyczony z nauki radzieckiej pawłowizm (Ratajczak 2011).

Kolejna, początkująca okres współczesny „rewolucja” w polskiej psychologii nastąpiła wraz z odrzuceniem (osłabieniem) perspektywy badawczo-teoretycznej kojarzonej z „ustrojem słusznie minionym”. I tym razem wzrok naukowców nie spoczął na rodzimym, lokalnym dorobku i potencjale, lecz skierowany został ku psychologii zachodniej, głównie amerykańskiej, powszechne kopiowanie której stało się udziałem również Polaków.

Nie można stwierdzić, aby psychologia polska na którymkolwiek etapie swojego rozwoju szczyciła się znaczną indygenicznością, biorąc pod uwagę całokształt działalności badaczy. Istnieje jednak jeden aspekt polskiej psychologii, który da się zinterpretować jako przejaw lokalności – język (w rozumieniu dosłownym). Polska terminologia psychologiczna w znacznej mierze zachowała swój słowiański charakter pomimo dziesięcioleci wpływów zewnętrznych (globalizacyjnych). Porównanie nomenklatury akademickiej z istniejącymi w słowiańskiej kulturze ludowej kategoriami dotyczącymi zjawisk psychicznych (Moszyński 2010/1934) ujawnia liczne podobieństwa, chociaż nie można się spodziewać, aby to z kultury ludowej swe terminy czerpali akademicy. Niemniej zarówno pojęcia ludowe, jak i te używane w ramach dyskursu filozoficzno-psychologicznego już w XVIII wieku (Rzepa, Dobroczyński 2009) mają wspólne, słowiańskie pochodzenie (np. rozum, złudzenie, pamięć).

Pomimo zachowania indygeniczności językowego aspektu polskiej psychologii, ulega on postępującemu ujednocnianiu z nomenklaturą zachodnią, stopniowo wyzbywając się słowiańskich terminów, co uwidacznia się chociażby w terminologii stosowanej w podręcznikach akademickich z różnych okresów historii psychologii polskiej (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b).

### Rozwój przykładowych terminów w historii polskiej psychologii

	<b>słowiańska kultura ludowa</b> (Moszyński 2010/1934)	<b>psychologia międzywojenna</b> (Witwicki 1930; 1933)	<b>psychologia PRL-owska</b> (Tomaszewski 1979)	<b>psychologia współczesna</b> (Strelau, Doliński 2008a; 2008b)
<b>przedmiot psychologii</b>	dusza	fakty / zjawiska / dyspozycje psychiczne; dusza (jako „ja”)	człowiek i jego zachowanie	psychologia poszukująca swojego przedmiotu
<b>wrażenia zmysłowe</b>	„czucia” (czuć, widzieć, słyszeć)	pięć wielkich organów zmysłowych	procesy sensoryczne i procesy spostrzegania	procesy sensoryczne, spostrzeganie, percepcja
<b>procesy poznawcze</b>	podstawowe władze intelektualne: pamięć i rozum	uwaga, pamięć, wyobrażenia, myślenie, sądy, rozumowanie, poczucia	uczenie się, pamięć, schematy wewnętrzne, rozwiązywanie problemów, rozumienie, myślenie, pojęcia	reprezentacja rzeczywistości, pamięć, uczenie się, uwaga, kontrola poznawcza, myślenie, rozumowanie
<b>stany afektywne</b>	„czucia” z narządów wewnętrznych	uczucia, dyspozycje uczuciowe, nastroje, afekty	emocje, pobudzenie emocjonalne, bodźce emocjonalne	emocje, nastrój, afekt, ekspresja emocjonalna

Opracowanie własne na podstawie: Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b).

## 1.5.2. Jacy są Słowianie?

Refleksja nad naturą Słowian towarzyszy myślicielom, artystom i literatom, wrażliwym na subtelne (kulturowe) niuanse rzeczywistości. Skłonność do kłótni i zamiłowanie do alkoholu, z drugiej zaś strony odwaga i gotowość do oddania życia w (partyzanckiej) walce w obronie własnego narodu, do tego permanentna tęsknota (za czym?) i słowiańska zaduma – taki obraz Słowian wyłania się z ich pozapsychologicznej, potocznej percepcji. Z punktu widzenia „twardej” psychologii wymienione cechy mogłyby zostać uznane za stereotypy, lecz są one wyrazem rodzimego namysłu nad istotą własnej wspólnoty etnicznej. Niemniej warto podjąć się naukowej analizy psychologicznej specyfiki Słowian w celu zestawienia jej wyników z wnioskami wypracowanymi (indygenicznie) przez samych zainteresowanych – przedstawicieli słowiańskiego etnosu. Trudność tego typu analiz polega jednak na tym, że psychologia, nawet ta czuła na problemy kulturowe, bada kulturę głównie przy wykorzystaniu perspektywy narodu, nie zaś etnosu. Jesteśmy zatem w stanie odnaleźć i wykorzystać dane psychologiczne odnoszące się do Polaków, występuje natomiast niedostatek informacji na temat Słowian jako ogółu.

Pozyskiwanie wiedzy psychologicznej na temat Słowian może odbywać się poprzez wykorzystywanie uśrednionych danych (głównie ilościowych) dotyczących poszczególnych narodów. Przykładem tego typu analiz są badania Geerta Hofstede, według którego „wartości są bardziej trwałym elementem kultury niż praktyki, dlatego też badania porównawcze nad kulturami skupiają się właśnie na nich” (Hofstede, Hofstede 2007: 33). Ów holenderski psycholog społeczny zgłębia deklarowane przez mieszkańców poszczególnych państw (niekoniecznie przedstawicieli narodów) wartości i normy, zakładając ich kulturowe uwarunkowanie i poszukując różnic międzykulturowych. Jego metodologia niesie ze sobą pewne ograniczenia, związane chociażby z tymczasowym charakterem ustaleń, które dotyczą wyłącznie osób żyjących współcześnie i aktualnie deklarowanych przez nie norm. Wyniki badań Hofstede, przeprowadzanych w oparciu o sformułowaną perspektywę podlegają zatem dezaktualizacji i pomijają aspekt historyczny kultur narodowych – ich etniczne źródła oraz wartości podzielane przez ich niegdysiejszych przedstawicieli. Ponadto badania te, mieszcząc się w ramach psychologii międzykulturowej, należą *de fac-*

to do psychologii głównego nurtu (nie zaś psychologii kulturowej), gdyż nie uwzględniają znaczenia poszczególnych elementów kulturowych dla przejawiających je osób (społeczności) i próbują dokonać opisu specyfiki narodowej przy wykorzystaniu kategorii zewnętrznych wobec rodzimej kultury (uniwersalistycznych), nieuwzględniających lokalnej (indygenicznej) percepcji rzeczywistości społecznej (Boski 2010).

Pomimo ograniczeń i trudności związanych z metodologią Hofstede-go warto sprawdzić, jakie wnioski płyną ze zgromadzonych przez niego informacji dla określenia zakresu psychologicznego znaczenia terminu „Słowianin”. Przedstawione w poniższej tabeli dane (średnie) zostały oparte o opublikowane na stronie internetowej badacza (Hofstede 2015) zbiorcze wyniki, które nie uwzględniają jednak najnowszego, siódmego wymiaru kultur narodowych – monumentalizmu (Wood, Rabern, Upson 2011). Przyjęty na potrzeby analizy podział na państwa słowiańskie i niesłowiańskie dokonany został według kryterium językowego – za państwa słowiańskie uznane zostały więc te, w których językiem urzędowym jest jeden z języków słowiańskich. Pomimo swojej klarowności jest to kryterium nieprecyzyjne, pomijające odmienne (psychologiczne) aspekty słowiańskości, takie jak poczucie tożsamości czy specyficzny sposób postrzegania rzeczywistości. Jednak wykorzystanie odmiennego kryterium w szerokim, ilościowym badaniu populacyjnym byłoby niemożliwe. Ze względu na fakt, że poszczególne społeczeństwa zawierają osoby posługujące się różnymi językami, obliczone zostały średnie arytmetyczne, bez uwzględnienia liczebności obywateli poszczególnych państw.

#### Wartości kulturowe w państwach słowiańskich

wymiar	wszystkie państwa	państwa słowiańskie	państwa niesłowiańskie	Polska
dystans władzy	41,69	47,85	40,88	68
indywidualizm	31,74	24,92	32,64	60
męskość	34,62	31,46	35,04	64
unikanie niepewności	47,53	50,62	47,12	93
orientacja długoterminowa	39,33	66,77	35,69	38
wyrozumiałość	39,70	27,71	41,29	29

Opracowanie własne na podstawie: Hofstede 2015.

Zestawienie średnich wyników na skalach wymiarów kultury dla państw słowiańskich i niesłowiańskich wskazuje, że największe różnice występują w przypadku orientacji czasowej. Słowianie charakteryzują się orientacją długoterminową związaną z rozwijaniem uporządkowanego celu osiągnięcia przyszłych korzyści. Są wytrwali i systematyczni w wysiłkach zmierzających ku odległym rezultatom, zapobiegliwie i oszczędnie gospodarują zasobami oraz wyrażają gotowość do przystosowania się (podporządkowania się) do wymogów obranego przez siebie celu. Drugim z wymiarów ukazujących znaczne (choć nie aż tak znaczne, jak w przypadku orientacji czasowej) różnice międzykulturowe dotyczące Słowian jest wymiar wyrozumiałość – powściągliwość, związany z zakresem społecznej regulacji form realizacji pragnień osoby i możliwości poszukiwania przez jednostkę szczęścia. Słowianie przejawiają tendencję do powściągliwości, co oznacza, że działalność człowieka powinna być według nich dostosowana do norm i wymogów wspólnoty. Kontroli społecznej podlegać ma gratyfikacja potrzeb dotyczących spędzania wolnego czasu, relacji interpersonalnych, wydatków i konsumpcji czy aktywności seksualnej.

Pozostałe z sześciu wymiarów wykazały mniejsze różnice pomiędzy Słowianami a nie-Słowianami, w związku z czym interpretacja zaobserwowanych w ich przypadku wyników (średnich) byłaby dalece spekulatywna.

### 1.5.3. Polaków boli dusza?

*Rzecz dzieje się w Polsce, to znaczy nigdzie.*

Alfred Jarry (za: Boy-Żeleński 2000: 4)

*Wystarczy, że pochodzę z kraju położonego  
na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu.*

Sławomir Mrozek („Kontrakt” 1986)

Nie było żadnych Polan (???).

(por. Urbańczyk 2008)

Refleksja psychologiczna nad specyfiką poszczególnych narodów (charakteru narodowego) doczekała się zdecydowanie większej ilości badań niż analiza specyfiki etnicznej. Przegląd literatury naukowej pozwala zatem

na określenie cech Polaków (w oderwaniu od ich przynależności do etnosu słowiańskiego) odróżniających ich od innych narodów. Przedstawiona wcześniej tabela, zawierająca dane pochodzące z badań opartych na metodologii Hofstedeego wskazuje, że Polacy wyróżniają się na tle populacji światowej, zwłaszcza w przypadku wysokiego unikania niepewności, wysokiego wskaźnika męskości, wysokiego indywidualizmu oraz dużego dystansu władzy. Wyniki te nie pokrywają się jednak ze średnimi wszystkich uwzględnionych w badaniach państw słowiańskich. Oznacza to, że przyjęte przez Hofstedeego kategorie teoretyczne nie są adekwatne w przypadku próby opisanego wspólnych dla wszystkich Słowian cech psychologicznych. Wnioski metodologiczne kierują się zatem w stronę potrzeby przeprowadzania badań jakościowych opartych na perspektywie indygenicznej – tworzenia kategorii teoretycznych dostosowanych do konkretnej kultury i odpowiadających jej charakterystycznym przejawom. Brakuje tego typu analiz dotyczących kulturowej specyfiki Słowian (stanowiących przedmiot niniejszej monografii), lecz istnieje w psychologii, zarówno ujmowanej historycznie, jak i współczesnej, jakościowa refleksja nad polskim charakterem narodowym.

Opracowana przez polskiego psychiatrę Eugeniusza Brzezickiego koncepcja osobowości skirtotymicznej (skaczącej) zakładała, że jest to typ osobowości, który podziela (lub do którego ma skłonności) większość Polaków (Szmyd 1998). Polak-skirtotymik (podobny w swych właściwościach do historyka) posiada wykształcone w toku historii narodowej cechy, które w sytuacjach krytycznych jawią się jako adaptacyjne, jednakże ujawniają swoje wady w okresach spokoju i stabilizacji. Lekkomysłność i brawura („jakoś to będzie”), samowola (złota wolność szlachecka), teatralność zachowań oraz „słomiany zapał” w trudnych momentach ustępują odwadze, wytrwałości i gotowości do poświęcenia na rzecz dobra wspólnego. „Ułańska fantazja” stanowiąca przeszkodę dla codziennego, zdroworozsądkowego funkcjonowania, staje się w czasie kryzysu (w które obfituje historia Polski) motorem napędowym do jego przezwyciężania. Równocześnie owa skirtotymiczność („przejściowość”) polskiego charakteru narodowego sprawia, że Polacy mają trudności z docenieniem tego, co rodzime (również w kontekście dokonań naukowych). Wartościowym jest to, co pochodzi z Zachodu, lub jeśli ma to korzenie polskie, zostało „przepuszczone” przez Zachód i uprawomocnione okcydentalnym auto-

rytetem (Pankalla, Kilian 2007). W polskiej duszy łączą się więc (z powodzeniem!) skrajności – z jednej strony silna duma narodowa („Polak potrafi”), z drugiej zaś kompleksy i poczucie niższości wobec „zachodniego” (lepszego). Tak samo wygląda polska psychologia akademicka – jesteśmy dumni z naukowych osiągnięć naszych rodaków, o ile uznamy, że dorównują one zachodnim odpowiednikom. Aby móc czuć się usatysfakcjonowanymi jako naukowcy, musimy więc zostać poklepani po plecach przez „Wielkiego Brata” – psychologię amerykańską stanowiącą dla nas wzór wszelkich cnót.

Kultura polska opisywana jest jako „kultura narzekania” związana z rozpowszechnieniem obyczaju „wyrażania niezadowolenia, niezależnie od tego, czy faktycznie się go doświadcza, czy nie” (Wojciszke, Baryła 2005: 37). Kult martyrologii wyrażający się w podkreślaniu i upamiętnianiu przez Polaków narodowych porażek kosztem historycznych zwycięstw, będący echem klęsk poniesionych u schyłku XVIII i w XIX wieku, przekłada się na codzienne życie społeczne. Polacy mają tendencję do narzekania na każdy aspekt swojego funkcjonowania – od warunków atmosferycznych po politykę. Owa skłonność opisuje charakter relacji interpersonalnych, które dzięki negatywnej interpretacji zdarzeń (poszukiwania wsparcia) prowadzą do wytworzenia się poczucia bliskiej i głębokiej więzi z rozmówcą. Konsekwencje narzekania odnaleźć można w innych specyficznie polskich cechach narodowych, takich jak tendencja do kłótni, niechęć wobec osób odnoszących sukces czy zatroskanie o własny dobrostan (zdrowotny i finansowy), ale również utrzymywanie długoletnich (opartych na wspólnym narzekaniu?) przyjaźni. Pamięć o minionych (negatywnych) wydarzeniach wiąże się natomiast z kultem bohaterów historycznych i patriotyczną postawą zaangażowania w pomyślność ojczyzny. Przekonanie o niepomyślnym rozwoju wydarzeń stanowi natomiast asumpt do posługiwania się sprytem („kombinowanie”) oraz hulawczego trybu życia – na przekór (i na zapas) niepowodzeniom, jakie mogą się przydarzyć (Boski 2010).

Badania empiryczne wskazują na występowanie wśród Polaków kilku zjawisk psychologicznych charakterystycznych dla okresu reformy ustrojowej po 1989 roku. Zaobserwowany dodatni związek pomiędzy poczuciem dobrostanu a posiadaniem majątkiem został określony jako „uziemięcie polskiej duszy” – wzrost tendencji materialistycznych wbrew

romantycznej, uduchowionej i emocjonalnej tradycji narodowej (Czapiński 1998). Konsumpcyjna postawa Polaków wynikać może z procesów globalizacyjnych i przejmowania stylu życia z kultury zachodniej, głównie amerykańskiej, w której pragmatyczne nastawienie na stan posiadania jest naturalne. Brak silnej więzi z własnym państwem oraz dumy wynikającej z jakości jego funkcjonowania sprawiają, że najistotniejszym aspektem tożsamości narodowej jest autoidentyfikacja jednostki – poczucie bycia Polakiem, nie zaś przynależność państwowa lub obywatelstwo (Radkiewicz 2005). Owo poczucie (fantazmat polskości) ujawnia się silnie w konfrontacji z „innymi” – przedstawicielami odmiennego narodu czy etnosu, która ujawnia różnice kulturowe a równocześnie pozwala na odczuwanie wspólnotowości z innymi Polakami (także tymi mieszkającymi za granicą), wyrażającej się chociażby w chęci niesienia rodakom bezinteresownej pomocy (Pankalla, Żmizdiński 2008). Tym, co u współczesnych Polaków pozostaje niezmiennie w stosunku do narodowej przeszłości, jest nierealistyczny optymizm (cebulowa teoria szczęścia), który stanowi główne źródło ich motywacji oraz skłonności do brawury i ryzykanctwa (Czapiński 1998; 2005). Optymizm ten wyraża się również w percepcji własnej grupy narodowej – stopień zaangażowania w sprawę ojczyzny (patriotyzm) pozostaje u Polaków w związku z afirmacją i dodatnią oceną polskiego narodu (Bocheńska 2005).

„Łowienie czegoś, czego nie ma w intersubiektywnej rzeczywistości (ale istnieje w naszych fantazmatach), pogoń za tym, co minęło lub nigdy nie zaistniało – wydaje się to zjawiskiem typowo polskim” (Pankalla 2014: 312). Zawieść, poszukiwanie kozła ofiarnego, pogarda wobec (domniemanych) zdrajców – to „skutki uboczne” polskiej dumy narodowej przejawiającej się na skrajne sposoby: od narzekania i malkontenctwa w okresie stabilizacji po hurraoptymizm w momencie kryzysu lub zagrożenia. Niejednoznaczność (paradoksalność) polskiej duszy staje się jednak zupełnie zrozumiała w obliczu analizy dziejów narodu, pełnych doniosłych wydarzeń, zarówno tragicznych, jak i chwalebnych. Psychologiczna natura Polaków nie może zostać zatem w pełni zrozumiana bez uwzględnienia jej kontekstu historycznego, także tego najwcześniejszego, związanego z kulturą (pra)słowiańską.

W wywiadzie z farmaceutką w jednej z ogólnopolskich telewizji (TVP 1, 22 września 2016) na pytanie o przyczyny lawinowo wzrastają-

cych wydatków Polaków na leki, w tym szczególnie na środki przeciwbólowe (dane z lat 2010–2016), prócz oczywistych powodów, a więc wpływu perswazyjnych reklam czy dostępności cenowej analgetyków, pada, *nomen omen* z aptekarską dokładnością, następująca odpowiedź: „Polaków coraz częściej i w innych miejscach coś boli bez żadnego medycznego uzasadnienia. Polaków po prostu boli dusza”. Przyrodniczo, empirycznie, materialistycznie zorientowany specjalista-praktyk z dziedziny wręcz słynącej z tego, że trudno posądzić jej przedstawicieli o humanistyczny brak precyzji, stwierdza po bezradnym szukaniu przekonujących przyczyn lekomanii w Polsce, iż jej zasadniczym źródłem jest polska dusza, a dokładnie odczuwany w niej przewlekły ból... Nie mógł przecież powiedzieć, że boli nas osobowość, tożsamość, dość niezręcznie brzmi nawet ból psychiki. Niezwykle precyzyjnie, wręcz literalnie ułatwia natomiast tłumaczenie zjawiska lekomanii zastosowanie staromodnego, nieużywanego akademicko i nienaukowego pojęcia duszy.

Inny przykład medialny wskazujący na współczesną aktualność i użyteczność idei duszy stanowi określenie jednego z żołnierzy niezłomnych/wyklętych (ppłk Bondzo) mianem osoby, która posiadała piękna duszę (TVP 1, 22 października 2016).

Być może, idąc za wskazówkami współczesnego badacza-psychologa Jamesa Hillmana (2014, 2016b), warto jednak, a nawet konieczne jest przywrócenie statusu i uzusu pojęcia duszy w naukach społeczno-humanistycznych, przede wszystkim takich, jak psychologia (*nomen omen* – „nauka o duszy”), skoro adekwatnie i niezwykle trafnie pozwala ono tłumaczyć trudne zjawisko o charakterze społecznym, ekonomicznym czy wręcz medycznym (notowane zgony z przedawkowania analgetyków)? Czy to niezwykle ważne i użyteczne pojęcie nie powinno przeżywać renesansu, będąc przy tym oczywiście reaktualizowane także w ramach dyscypliny z jednej strony tak modnej i cennej, a z drugiej w potężnym impasie tożsamościowym – czyli „bez-dusznej” psychologii? Czy nie jest tak, że etymologia tego ostatniego słowa niezwykle trafnie wskazuje na jej właściwy przedmiot zainteresowań – duszę osoby ludzkiej? Duszę rozumianą nie mechanicznie, nie redukcyjnie i nie uniwersalistycznie, czy tym bardziej substancjalnie (czyli sprowadzaną do materii lub do zachowania), ani w ramach metafory informacyjnej uwodzącej od lat psychologów – rozumianą kognitywnie czy też wyłącznie w kategoriach osobowościowych.

Duszę rozumianą po hillmanowsku – jako perspektywę, a więc sposób patrzenia na historię, kulturę i człowieka.

I sprawa kolejna: czyż nie jest to pojęcie szczególnie użyteczne w przypadku rejonu świata, Europy, gdzie od dawna odnalazło swe właściwe, mocne miejsce i znaczenie w wymiarze religijnym, duchowym – w ramach kultury chrześcijańskiej, a wcześniej słowiańskiej? Czy to nie tutaj może mieć swoją nową odsłonę? Raczej bowiem wątpliwe i dość ryzykowne jest założenie, jak chciałby chociażby Boski (2010), aby kompetentnie i wyczerpująco można było zajmować się tożsamością psycho-kulturową narodu tak znaczącego, ciekawego i o długiej, złożonej historii, zaczynając od arbitralnie wyznaczonej linii demarkacyjnej, np. 500 czy 1000 lat wstecz, czy też nawet nieco ponad milenium, a więc poczynając od niezwykle ważnej daty chrztu Polski...

W wymiarze historycznym, a tym bardziej kulturowym czy psycho-kulturowym, nie mówiąc o mitologicznym, warto sięgnąć w tym wypadku także do czasów przedchrześcijańskich jako drugiego ważnego okresu tożsamościotwórczego dla narodu polskiego, a szczególnie polskiej duszy. Warto tutaj zaproponować ideę tożsamości mitycznej, a więc tych znajdujących swe źródła i uzasadnienie w sieci znaczeń kulturowych oraz mających swą emanację w micie i rytuale sensotwórczych odniesień, które budują duszę osoby ludzkiej (relacja mit–fantazmat: por. Boesch 1991).

Wspomnianą psycho-kulturową tożsamość mityczną w wymiarze jednostki i szerzej kultury polskiej historycznie tworzyły dwa potężne korzenie: chrześcijaństwo oraz Słowiańszczyzna. I o ile pierwszeństwo siły owego wpływu należy się zapewne chrześcijaństwu, o tyle chronologicznie pierwsza była kultura słowiańska. Oba systemy wzorów kulturowych nie mogły nie odbić swojego piętna (i piękna!) na duszy polskiej – nie można więc ich pominąć w uprawianiu nauki o niej stanowiącej, czyli psychologii. Nie można ich pomijać tak samo, jak nie powinno się zapominać o zamerykanizowaniu współczesnej psychologii czy wpływie obszaru niemieckojęzycznego na kształt psychologii przełomu XIX i XX wieku. I tak, jak od lat istnieje w Polsce ważny nurt badań i uprawiania chrześcijańskiej myśli psychologicznej (KUL, UKSW, prace psychologiczne na wydziałach teologicznych, np. UAM), jak możemy już pochwalić się zwartymi badaniami nad polską myślą psychologiczną (np. Rzepa 1997; Rzepa, Dobroczyński 2009; Stachowski 2010) – tak zgodnie z naszą

wiedzą dotąd nie pojawiła się publikacja zwarta, ani nawet jakiegokolwiek opracowanie, artykuł czy rozdział w monografii mówiące o psychologii Słowian, rozumianej tu jako:

- wiedza psychologiczna ukryta w mitach, rytuałach, zwyczajach i religii Słowian (dawnej „psychologii” jako nauce o duszy „uprawianej” przez Słowian),
- wiedza psychologiczna, którą winniśmy posiadać o współczesnej duszy słowiańskiej,
- wiedza o specyfice psychologii uprawianej przez współczesnych Słowian, ukryta na przykład w polskich pracach psychologicznych lub potrzebna do tego, by takie badania miały wartość i uwzględniały lokalny koloryt naszej duszy,
- psychologia słowiańska, czyli wiedza lokalna oparta na rodzimych wzorach kulturowych, wiedzy zanurzonej w sieci znaczeń bliskich autochtonom oraz wiedzy badającej jej specyfikę.

Niszę w zakresie wyżej wymienionych obszarów problemowych stara się wypełnić niniejsza publikacja, z założenia czyniąc to niedoskonale, jak wszelkie prekursorskie działania przecierające nowe szlaki, w tym wypadku wiedzy lokalnej określanej tu mianem indygenicznej, realnej psychologii Słowian. Można zdefiniować ją jako wiedzę lokalną opisującą sieć osobistych i kulturowych znaczeń, często w oparciu o badanie interrelacji fantazmat–mit, budowaną (auto)krytycznie i z pozycji *emic*, uwarunkowaną i ukontekstwowioną historycznie i kulturowo oraz urealnioną o życie psychiczne osoby ludzkiej (duszę).



## 2. Założenia i metody psychologii indygenicznej (Słowian)

---

*Nie jestem przeciwny, po prostu mam inne poglądy.*  
(Władysław Strzemiński, „Powidoki”, reż. A Wajda, 2017)

Slavic or slavish psychology...?

### 2.1. Antropologia psychologiczna Słowian

Zapoczątkowany w epoce oświecenia i trwający do dziś w kulturze zachodniej trend sekularystyczny w filozofii (i nauce) oraz związane z nim społeczne zjawisko ateizmu, prowadzi do wyrugowania pierwiastka nadprzyrodzonego ze wszelkich aspektów ludzkiego poznania – nawet tych głęboko duchowych (Adamski 2011; Comte-Sponville 2011; Iwanicki 2014). Co więcej, argumenty (około)naukowe wykorzystywane są do podpierania tez ateistycznych i zwalczania przejawów nie tylko określonego wyznania, lecz także wszelkiej religii i religijności (Dawkins 2008). Nauka, a właściwie specyficzny – pozytywistyczny sposób jej uprawiania, uznawana jest za jedyne, a przynajmniej najdoskonalsze („obiektywne”) źródło wiedzy o świecie. Pomijana jest wartość odmiennych sposobów poznawania rzeczywistości, takich jak poznanie poprzez treści religijne. Polski filozof nauki Michał Heller (równocześnie katolicki ksiądz) wskazuje jednak w swoich pracach, że nauka i religia wcale się nie wykluczają, lecz prowadzą człowieka do tego samego celu – do prawdy, tyle że innymi drogami. Twierdzi, że nawet tak odmiennie sfery ludzkiego poznawania,

jak nauki przyrodnicze i teologia, mogą pozostawać w symbiozie, czego najlepszym przykładem jest on sam. W przypadku rozdzielania aspektu religijnego i naukowego przez badacza grozić mu może „schizofrenia” poznawcza i egzystencjalna (Heller 2013).

Skoro współcześnie, w dobie dynamicznie rozwijającej się nauki możliwe jest odnalezienie poznawczej wartości religii, tym bardziej konieczne jest podkreślenie jej w kontekście dawnej, (pra)słowiańskiej kultury, która stanowi podstawę kształtujących się przez kolejne stulecia kultur narodowych krajów słowiańskich. W sytuacji, gdy nie istniała wyodrębniona funkcja filozofa (co jest charakterystyczne dla antycznej Grecji) oraz brak jest refleksji naukowej (w rozumieniu współczesnym), religia, stanowiąc najistotniejszy element kultury, była równocześnie najważniejszą sferą poznawania świata i podłożem ideologicznym słowiańskich społeczeństw plemiennych (Urbańczyk 1995). Niedostatek źródeł pisanych na temat religii Słowian nie oznacza, że była ona uboższa w stosunku do religii innych ludów indoeuropejskich, lecz wynika z późniejszego wkroczenia Słowian na karty zachodniej historiografii w związku z ich geograficzną lokalizacją i wczesnośredniowiecznymi migracjami (Zdeněk 1985).

Na potrzeby opisywanych w niniejszej monografii badań przyjęte zostało założenie, że religia Słowian stanowi jedno z głównych źródeł słowiańskiego systemu poznawczego, który pomimo stopniowego zaniku samej religii w obliczu chrystianizacji Słowiańszczyzny, zachował się w mentalności i sposobie percepcji rzeczywistości jako pryzmat, przez który mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej spoglądają na świat. Ów system poznawczy, funkcjonujący na innym „poziomie abstrakcji” niż współczesna nauka (metafory), zawiera w sobie określone obiekty kulturowe i schematy poznawcze, które służyły dawnym Słowianom do opisywania i wyjaśniania obserwowanych zjawisk, w tym fenomenów psychicznych (Kośnik 2014). Przykładu wartości eksplanacyjnej słowiańskiego (religijnego) systemu poznawczego dostarcza słowiański panteon bóstw, z których każde stanowiło symboliczną personifikację praw rządzących światem, pełniąc określoną funkcję w ramach specyficznego dla siebie zakresu jurysdykcji. Zatem – Perun miał zsyłać błyskawice i odpowiadać za sukcesy militarne, Swaróg opiekować się ogniem (w tym słońcem), zaś Weles „wypasać” dusze zmarłych oraz zapewniać żyjącym dobrobyt.

## Znaczenie eksplanacyjne naczelnych bogów słowiańskich

Bóstwo	Znaczenie eksplanacyjne
Perun (Świętowit)	zjawiska atmosferyczne (zwłaszcza błyskawice), pomyślność na wojnie, urodzaj i płodność (róg obfitości)
Swaróg (Swarożyc, Dadžbóg)	wędrówka słońca, zjawisko ognia, życiodajna rola światła i ciepła słonecznego
Weles (Trygław)	dobrostan inwentarza (woły), dostatek materialny, pośmiertna egzystencja człowieka

Opracowanie własne na podstawie: Gieysztor 2006; Kośnik 2014; Szyjewski 2010.

Słowianie za pomocą religii wyjaśniali również powstanie świata w charakterystycznym dla siebie duchu dualizmu metafizycznego. Według nich, stworzenie nie jest możliwe bez działania dwóch antagonistycznych wobec siebie i równoważnych sił, na przykład mężczyzny-ognia i kobiety-wody podczas prokreacji. Pochodzenie świata opisane zostało w tzw. micie wyłowienia, według którego to narracji para przeciwstawnych bogów (Perun *vs* Weles lub Swaróg *vs* Weles) dokonuje kreacji świata poprzez wydobycie go z dna wszechoceanu (Tomicka, Tomicki 1985). Niepewność co do imion biorących udział w dziele stworzenia bóstw wynika z faktu, że opowieść ta znana jest z przekazu późniejszego, „zanieczyszczonego” doktryną chrześcijańską (w unoszącej się na oceanie łodzi znajdują się Bóg i Diabeł). Współczesna, popularna interpretacja wskazuje na Peruna-Świętowita jako praojca doglądającego przeprowadzanych przez Swaroga i Welesa prac (Darda-Ledzion 2013).

Szczególne miejsce w religii i mitologii Słowian zajmował bestiariusz, który w porównaniu z wierzeniami innych ludów indoeuropejskich, jawi się jako niezwykle bogaty i różnorodny (Zawiślak 2016; Zych, Vargas 2012; 2016). Związany z przekonaniem na temat (pośmiertnych) losów ludzkiej duszy bestiariusz zachował się w przekazach XX-wiecznej kultury ludowej, co świadczy o jego dużym eksplanacyjnym znaczeniu w ramach słowiańskiego systemu poznawczego (Moszyński 2010/1934). Poszczególne demony pełniły rozmaite funkcje, dotyczące chociażby niebezpieczeństw naturalnych – południce zabijały pracujących w polu w samo południe chłopów (udar słoneczny), wodniki, utopce i rusalki

wciągały wędrowców do wody (utonięcia, rwące nurty rzek), a powstałe z grobu wampiry (upiory) wysysały krew (zarazki pochodzące z niespalonych zwłok).

Bestiariusz, dotykając głębszych zagadnień filozoficznych, wyjaśniał również problem przyczynowości losu. Dobrochoczy postępował z wkraczającymi do lasu ludźmi zgodnie z moralnym aspektem ich postępowania – zabijał lub wynagradzał (sprawiedliwość losu), borowy/leszy reagował na wędrowców w sposób niemożliwy do przewidzenia (przypadkowość losu), bies/czart/licho zsyłał na człowieka rozmaite klęski (nieprzychyłość losu), natomiast rodzanice decydowały o losach dziecka (determinizm losu) tuż po jego przyjściu na świat. Ograniczony wpływ na tok wydarzeń (atrybucja zewnętrzna), redukcja lęku przed nieznanym, a w konsekwencji prawdopodobnie swoista bierność Słowian w obliczu braku możliwości zmiany własnego losu, mogą zostać opisane jako „słowiański stoicyzm” – postawa zobojętnienia na wpływy zewnętrzne oraz stan wewnętrznego spokoju (Kośnik, w przygotowaniu b).

Słowiański system poznawczy, obejmując szeroką gamę obiektów i zjawisk opisywanych i wyjaśnianych za pomocą kulturowych (mitycznych) konstruktów i lokalnego systemu znaczeń, nie mógł nie poruszyć problemu najbardziej istotnego z perspektywy niniejszych rozważań, czyli pytania o istotę człowieka. Kwestia ta wiąże się z odkrywaniem (rekonstrukcją) specyficznie słowiańskiej antropologii psychologicznej, czyli koncepcji człowieka opartej na jego wewnętrznych właściwościach i mechanizmach psychicznych, rozpatrywanych w kontekście tego, co ponadjednostkowe – kontekstu kulturowego. Owa subdyscyplina akademicka egzystująca na pograniczu „nauki o człowieku” oraz „nauki o duszy” czerpie z dorobku obu tych nauk, wychodząc naprzeciw sformułowanym przez ich przedstawicieli problemom badawczym.

Trudności związane z uprawianiem antropologii psychologicznej będące charakterystycznymi dla wszelkich dociekań interdyscyplinarnych domagają się poszukiwania nowatorskich rozwiązań teoretycznych, które (paradoksalnie) odnaleźć można w zamierzczłych „pokładach” kultury, będących niegdyś pełną i żywą przestrzenią ludzkiego doświadczenia, współcześnie zaś stanowiących najdawniejszą bazę dla dalszego rozwoju kulturowego poszczególnych społeczności. Przedchrześcijańska kultura Słowian jest zatem źródłem percepcji człowieka posiadającej potencjał

do przestoczenia się (po odpowiednich modyfikacjach) w pełnoprawną koncepcję akademicką spełniającą kryteria naukowości.

### Znaczenie funkcjonalne przykładowych istot ze słowiańskiego bestiariusza

Istota	Sposób działania	Znaczenie funkcjonalne
południca	atakowanie chłopów pracujących w polu w południe	ochrona przed udarem słonecznym
rusalka, wodnik	topienie nieuważnych wędrowców	ochrona przez głębokimi zbiornikami wodnymi i rwącym nurtem
wampir	wysysanie krwi przez powstałego z grobu potwora	ochrona przed zarazkami rozwijającymi się w niepogrzebanych, niespalonych zwłokach
bannik	opieka nad łaźniami	motywowanie do dbania o higienę osobistą
żmij, planetnik	wysysanie wody z rzek i jezior, dostarczanie wody do chmur, przenoszenie chmur	wyjaśnianie zjawiska cyrkulacji wody w atmosferze
dobrochoczy, strzyga	pomaganie niewinnym, uśmiercanie złoczyńców	symbolizowanie sprawiedliwości losu, motywowanie do moralnego postępowania
leszy	zachowywanie się w sposób nieprzewidywalny	symbolizowanie przypadkowości losu
bies	zsyłanie kłesk i nieszczęść	symbolizowanie nieprzychylności losu
rodzanice	decydowanie o przyszłym losie nowonarodzonego dziecka	symbolizowanie determinizmu losu

Opracowanie własne na podstawie: Kośnik, w przygotowaniu b.

Z perspektywy antropologicznej, badania z zakresu antropologii psychologicznej mieszczą się gdzieś pomiędzy dwoma głównymi nurtami tejże nauki, czyli antropologią fizyczną oraz antropologią kulturową. Zajmująca się zagadnieniem biologicznej i fizjologicznej zmienności człowieka antropologia fizyczna dostarcza badaczom wiedzy na temat materialnych (fizykalnych) podstaw istoty ludzkiej, determinant jej rozwoju psychosomatycznego czy też „oddolnych” (ontologicznie) mechanizmów warun-

kujących jej funkcjonowanie. Antropologia kulturowa, której zakres refleksji obejmuje człowieka w jego kontekście społeczno-kulturowym, stanowi natomiast źródło danych odnośnie do tego, co ponadjednostkowe, a równocześnie nieuniwersalne, zgłębiając i analizując kwestię ludzkich wytworów, zarówno z obszaru kultury materialnej, jak i duchowej.

Psychologia natomiast stanowi (może stanowić) element spajający obie powyższe perspektywy ze względu na to, że dostarcza ujęcia uwzględniającego to, co wewnętrzne w człowieku, a co może zostać określone jako umysł, świadomość, jaźń czy też dusza. To właśnie wewnątrz człowieka pozwala bowiem na syntezę „sił” działających od strony biologicznej i kulturowej. Antropologia psychologiczna jest zatem prawdopodobnie tą sub-inter-dyscypliną naukową, która w sposób najbardziej kompleksowy dokonuje opisu człowieka i konstruuje odpowiedzi na pytania o jego istotę i mechanizmy funkcjonowania, uzupełniając namysł filozoficzny o materiał badawczy.

Owo kompleksowe ujęcie człowieka w ramach antropologii psychologicznej może mieć swoje źródła treściowe zarówno w koncepcjach akademickich (często oderwanych od własnego kontekstu kulturowego), jak i w „psychologii ludowej”, czyli podzielanych przez określoną społeczność przekonaniach na temat tego, kim człowiek jest i w jaki sposób działa. Oczywiście jest, że czerpiąc z odmiennych kulturowych systemów znaczeń, poszczególni teoretycy dojdą do odmiennych wniosków i dokonają konstrukcji innych sposobów opisywania człowieka (stworzą różne antropologie psychologiczne), jednakże postrzeganie owego stanu rzeczy jako niewłaściwego („nienaukowego”) jest błędem z perspektywy psychologii indygeniczej. Charakterystyczna dla pozytywizmu ujednociona wizja świata i człowieka jest w stanie uchwycić to, co biologiczne i (mniej więcej) uniwersalne, pomija jednak czynniki kulturowe, które w poszczególnych społecznościach oddziałują na jednostkę ludzką w odmienny sposób. Należy zatem tworzyć lokalne opisy człowieka, które w sposób najbardziej adekwatny odnosić się będą do konkretnej wspólnoty. Odnosząc się do kultury współczesnej można zatem stworzyć psychologiczną koncepcję człowieka, opartą chociażby o jego obraz w religii chrześcijańskiej (Jaworski 2006). Nie jest to jednak perspektywa wystarczająca, gdyż w przypadku Słowian zachodnia kultura judeochrześcijańska stanowi „nakładkę” na kulturę wcześniejszą, wciąż obecną w dzisiejszej mentalności.

Na gruncie psychologii akademickiej funkcjonują liczne koncepcje człowieka, którym można byłoby nadać miano antropologii psychologicznych, a do których zaliczają się chociażby koncepcja behawiorystyczna, psychodynamiczna, poznawcza czy humanistyczna. Każda z nich odpowiada na podstawowe pytania o definicję i funkcjonowanie jednostki ludzkiej w sposób odmienny, co podkreśla potrzebę pluralizmu teoretycznego w psychologii, a więc również czerpania z nowych-starych źródeł kulturowych. W przypadku owych akademickich ujęć pojawia się pytanie, czym różnią się „koncepcje człowieka” od teorii osobowości.

Według Kozielskiego (2000), psychologiczne koncepcje człowieka stanowią jednak bardziej ogólne systemy teoretyczne, które oprócz wiedzy na temat funkcjonowania osobowości, obejmują również kwestie roli środowiska w regulowaniu zachowania oraz przebiegu ludzkich czynności, takich jak myślenie (zjawiska intrapsychiczne) czy manipulowanie przedmiotami (obserwowalne zachowania). Antropologia psychologiczna Słowian traktowana jako psychologiczna koncepcja człowieka zawiera w sobie zatem praktycznie wszystkie zagadnienia poruszane przez psychologię akademicką, przede wszystkim w jej aspekcie teoretycznym, lecz również przy uwzględnieniu elementów psychologii stosowanej. Jedynym ograniczeniem, jakie stoi przed (re)konstruktorem słowiańskiej psychologii indygenicznej, jest zatem problem niepełności wiedzy historyczno-etnograficznej, a w konsekwencji konieczność dokonywania uogólnień i uzupełniania białych plam, na przykład poprzez analizy porównawcze.

## 2.2. Perspektywa indygeniczna w psychologii

### 2.2.1. Psychologia historyczno-kulturowa

Podział psychologii na dwa podstawowe nurty („nogi bociana”): psychologię eksperymentalną oraz psychologię historyczno-kulturową (*Völkerpsychologie*) powstał w wyniku działalności ojca współczesnej psychologii – Wilhelma Wundta. Ten niemiecki naukowiec, prowadząc pierwotnie badania oparte na pomiarze reakcji psychofizjologicznych i introspekcji (wczesny Wundt – okres heidelberski), doszedł do wniosku, że zastosowa-

nie metody eksperymentalnej w psychologii ma ograniczony zasięg, nie uwzględniając szerszego kontekstu funkcjonowania osoby. „To właśnie przekonanie, że zakres badania psychologicznego ogranicza się wyłącznie do obserwacji tego, co dzieje się w duszy w krótkim okresie życia jednostki, było – zdaniem Wundta – jednym z największych błędów wczesnej psychologii empirycznej” (Stachowski 2010: 44). Refleksja ta skłoniła badacza do sformułowania nowej perspektywy epistemologicznej (późny Wundt – okres lipski), której przedmiotem stały się związki człowieka ze światem społecznym, kulturą i historią (nie tylko Wundt uznał uniwersalistyczny empiryzm za swój „błąd młodości” – por. Bruner 2010). Wbrew założeniom samego Wundta, metodologia historyczno-kulturowa nie zdominowała jednak psychologii akademickiej, zaś główny nurt psychologiczny kontynuował (kontynuuje do dzisiaj) program psychologii eksperymentalnej – indywidualistycznej i uniwersalistycznej (Pankalla, Stachowski 2011). Według Michaela Cole’a (1996), źródeł dwudzielnego rozwoju myśli psychologicznej upatrywać można już w starożytności. Pierwszą linię rozwojową stanowi ahistoryzm Platona dążący do odkrycia niezmiennych i ponadczasowych idei, które rządzą się stałymi regułami. Druga linia wywodzi się natomiast od Herodota, który twierdził, że zrozumienie historii wymaga poznania kontekstu życia ludzi w danym okresie, zaś w zrozumieniu terażniejszości konieczne jest uwzględnienie dawnych uwarunkowań aktualnych wydarzeń.

Rozwijająca się w „podziemiu” postwundtowska psychologia historyczno-kulturowa uległa swoistemu podziałowi – na psychologię historyczną i psychologię kulturową. Psychologia historyczna stanowi bardziej naukę pomocniczą historii niż subdyscyplinę psychologii, wspierając swoją macierzystą naukę głównie poprzez ustalanie zakresu obowiązywania psychologicznych teorii i pojęć, czyli ich historycznej ogólności (uniwersalności). Posiłkowanie historii przez psychologię ma natomiast zdecydowanie szerszy zakres i polega na wyjaśnianiu zdarzeń, zjawisk oraz procesów historycznych językiem teorii psychologicznych, ustalaniu wiarygodności źródeł pisanych czy też badaniu narracji historycznych i uwarunkowań deformacji poznania historycznego (Dymkowski 2003; 2008). Psychologia kulturowa stanowi natomiast kontynuację dokonań późnego Wundta, prowadząc osadzone w problematyce rodzimej dyscypliny badania nad wpływem kontekstu kulturowego na funkcjonowanie jednostki

ludzkiej (Boski 2010; Dudek, Pankalla 2008). Innymi słowy, psychologia historyczna zgłębia to, co zmienne w ludzkiej psychice, oraz konsekwencje owej zmienności, zaś psychologia kulturowa podejmuje refleksję nad ciągłością specyfiki psychologicznej poszczególnych społeczności – plemion, wspólnot etnicznych i narodów. W omawianych badaniach zdecydowanie bardziej użyteczny staje się zatem punkt widzenia tego drugiego nurtu.

Zakładająca neutralnie holistyczną perspektywę epistemologiczną psychologia (historyczno-)kulturowa poszerza zakres badań psychologii głównego nurtu o czynniki kontekstualne (Stachowski 2010). Jej przedstawiciele traktujący swoją dyscyplinę jako naukę humanistyczną (Straś-Romanowska 1995) odrzucają złudne przeświadczenie stanowiska pozytywistycznego na temat możliwości wyjaśniania zachowań człowieka wyłącznie w oparciu o jego indywidualne dyspozycje i właściwości. Uwaga badaczy zostaje zwrócona na interakcje jednostki ze światem społecznym, który stanowi podłoże charakterystycznych dla określonej grupy społeczno-kulturowej przejawów życia psychicznego. Nie chodzi tu jednak o uniwersalne reguły przebiegu procesów społecznych (psychologia społeczna; platońska linia rozwoju psychologii), lecz o ich specyficzne dla wspólnoty kulturowej emanacje (kontynuacja perspektywy Herodota).

Stanowiąc pomost pomiędzy psychologią a naukami o kulturze, psychologia kulturowa wykorzystuje na potrzeby własnych analiz dane zgromadzone przez historyków, etnografów, religioznawców czy lingwistów i dokonuje ich ekstrakcji w celu wyodrębnienia informacji na temat zagadnień psychologicznych. Pod uwagę brane są takie aspekty ludzkiego funkcjonowania, jak religia, mity, rytuały, język, obyczaje – podzielane przez członków określonej wspólnoty i determinujące ich sposób myślenia oraz zachowania. Psychologia kulturowa nie bada zachowań jako celu samego w sobie, lecz kulturowy system znaczeń, którego przejawami są zachowania, na przykład rytualne. Zamiast pojedynczych zachowań i reakcji psychofizjologicznych, podejmowane zostaje zagadnienie wyższych procesów umysłowych, które zgłębiane są na podstawie wytworów kultury – materialnych i duchowych. Analiza owych wytworów dostarcza zaś wiedzy psychologicznej na temat „wytwórcy”, człowieka, który stworzył swe „dzieło” (tekst literacki, tudzież gliniany garnek), ujawniając własną percepcję rzeczywistości i podzielane normy kulturowe. Psychologia kul-

turowa wykorzystywana bywa zazwyczaj do badania kultur pierwotnych (prehistorycznych), które stanowią podłoże kultury współczesnej, a których przedstawiciele nie sposób jest „zdiagnozować” z wykorzystaniem odmiennych narzędzi poznawczych (Pankalla 2014).

W rozwijającej się współcześnie w ciągu ostatnich dwudziestu lat odnowionej psychologii historyczno-kulturowej podkreśla się, że człowiek to istota intencjonalna, która żyje w intencjonalnym świecie i zawsze działa w określonym kontekście. Psychologów kulturowych nie interesują zatem uniwersalne prawa psychiczne (o ile takowe w ogóle istnieją) czy zuniifikowane, ogólnogatunkowe procesy psychiczne, lecz umysł zanurzony w będących jego wytworami znaczeniach. Tak rozumiana psychologia bada etniczne zróżnicowanie umysłu oraz wpływ tradycji kulturowych na ludzką psychikę – proces, w którym psychika i kultura nawzajem się tworzą (Shweder 1991; 1995).

Ze względu na krótką historię „nowej” psychologii kulturowej oraz jej definicyjny relatywizm obserwować można obecnie trzy podstawowe ścieżki jej rozwoju – podejście symboliczne związane z interpretacjami semiotycznymi symboli społecznych, ich znaczenia oraz konstrukcji, teorie aktywności w ramach praktyki społecznej zakładające, że aktywności społeczne są pierwotne wobec funkcji psychicznych, zaś praktyczne działania stanowią medium wpływania na psychikę przez kulturę, oraz podejście indywidualistyczne, zainteresowane kulturą wewnątrz człowieka, ludzką kreatywnością w doborze elementów kulturowych oraz możliwością tworzenia kultur personalnych (Ratner 1999). Perspektywy te nie wyczerpują jednak szerokiego wachlarza podejść w psychologii kulturowej, do których należą chociażby podejście kulturalistyczne, narracyjne, archetypalne czy społeczno-konstrukcjonistyczne (Pankalla 2014).

Omawiając założenia psychologii kulturowej, napotykamy problem związany z psychologią międzykulturową, której natura pozostaje niejasna. Podejmuje ona tematykę różnic kulturowych w przejawach psychiki ludzi zamieszkujących odmienne regiony geograficzno-kulturowe, stanowiłaby więc z racji swojej widocznej obecności w dyskursie naukowym kulturowy element psychologii głównego nurtu. Jednakże psychologia międzykulturowa (na przykład badania Hofstedeego) nie realizuje w pełni założeń historyczno-kulturowych, gdyż brak jest w niej próby zrozumienia poszczególnych elementów lokalnej kultury. Działający w tym

nurcie badacze stosują jednakowe (pomijając kwestię tłumaczeń) narzędzia poznawcze w przypadku wszystkich grup badawczych, co pozwala na ich komparatystykę, lecz nie uwzględnia sensu, jaki osoby badane przypisują poszczególnym odpowiedziom lub zachowaniom testowym. Trudno jest zatem stwierdzić, czy psychologia międzykulturowa należy (w jakimkolwiek stopniu) do sfery psychologii kulturowej, lecz z całą pewnością nie jest ona fragmentem psychologii indygenicznej (Boski 2010; Pankalla 2014).

Stojąca w opozycji do psychologii głównego nurtu psychologia kulturowa stawia sobie za cel docieranie do osadzonego w kontekście społecznym subiektywnego życia psychicznego człowieka. Aspekt ten, leżący (w założeniu) u podstaw „nauki o duszy”, jest jednak na ogół pomijany przez psychologiczny „mainstream”, który skupia się przede wszystkim na obserwowalnych zachowaniach i badaniu pracy mózgu, nie odpowiadając na pytania o istotę ludzkiego umysłu (duszy) oraz jaką odgrywa on w ludzkim życiu. Psychologów można zatem „przyrównać do kowbojów pokazywanych w westernach: robią oni wszystko, poza jedną rzeczą – nie zajmują się hodowlą krów” (Kowalik 2013: 172). Porzucenie wewnętrznego świata przeżyć przez psychologię głównego nurtu oddala ją zatem od własnego przedmiotu zainteresowań, realizując równocześnie pozytywistyczny postulat upodobnienia metodologii do tej występującej w naukach przyrodniczych.

Psycholodzy zdaje się zapominają jednak, że zmiana perspektywy epistemologicznej pociąga za sobą zmianę właściwego przedmiotu badania, gdyż poszczególne narzędzia poznawcze pozwalają na docieranie do odmiennych aspektów rzeczywistości (w tym jej sfery subiektywnej). Ewolucja doktryny, będąca naturalnym elementem rozwoju nauki, nie przebiega jednak w ten sposób, że metoda dostosowywana jest do postulowanego przedmiotu badań, lecz wręcz przeciwnie – to zaszczepiony na gruncie psychologicznym epistemologiczny dogmat „obiektywizmu” pociąga za sobą odmienny cel badawczy, który to stan sprawia, że psychologowie stali się niewolnikami własnych, często bezrefleksyjnie przyjmowanych założeń.

Psycholodzy głównego nurtu padają ofiarą „efektu głuszcza” (Pankalla 2014). Zwierzę to podczas ostatniego etapu tokowania (nawoływania samicy) głuchnie, przestając reagować na bodźce zewnętrzne, co tłumaczy

się jako skutek silnej ekscytacji i zbyt nachalnej chęci zasygnalizowania własnej obecności (wykorzystywanej przez myśliwych). Podobnie zachowują się przedstawiciele psychologii rozumianej jako dyscyplina naukowa – „tokując” głośno w pełnym samozadowoleniu i nie słysząc czyhającego zagrożenia lub próbując za wszelką cenę zgasić wszelkie głosy wyrażające sprzeciw lub proponujące alternatywną ścieżkę rozwoju naukowego – wszystko, aby tylko zapanowała błoga, wewnętrzna cisza. Żyjąc w świecie wytworzonej przez samych siebie iluzji, psychologowie spoglądający na ścianę platońskiej jaskini uznali spostrzegany cień za na tyle intrygujący, że przestali zajmować się rzucającym ów cień właściwym przedmiotem poznawania, zapominając, iż cień nie jest elementem tak przecież przez nich hołubionej „obiektywnej rzeczywistości” (Kowalik 2013).

Porównanie psychologii głównego nurtu i psychologii (historyczno-)kulturowej

	<b>psychologia głównego nurtu</b>	<b>psychologia (historyczno-)kulturowa</b>
<b>cel</b>	pomiar i wyjaśnienie	opis i zrozumienie
<b>przedmiot</b>	zachowanie (perspektywa zewnętrzna), związki przyczynowe	doświadczenie (perspektywa wewnętrzna), związki znaczeniowe
<b>założenia teoriopoznawcze</b>	pozytywizm, obiektywizm, uniwersalizm, realizm	konstruktywizm, subiektywizm, relatywizm, idealizm
<b>metoda</b>	ilościowa (eksperyment, analizy statystyczne)	jakościowa (obserwacja, interpretacja)
<b>podejście</b>	przedmiotowe	podmiotowe
<b>ceniona wartość</b>	rzetelność	trafność
<b>warunki badania</b>	laboratorium (standaryzacja warunków)	naturalny kontekst (niepowtarzalność)
<b>dyscyplina naukowa</b>	społeczna, empiryczna	humanistyczna, racjonalistyczna

Opracowanie własne.

Zapoczątkowany przez Watsona „rozbrat psychologii z filozofią” (Stachowski 2010) pokutuje współcześnie w postaci braku zainteresowania pytaniami z zakresu metafizyki i ontologii. „Współczesna psychologia

wyduje się być bezzałożeniowa. Jej uprawianie odbywa się w taki sposób, jakby wszyscy badacze reprezentujący tę dyscyplinę zgadzali się całkowicie w sprawach ontologicznych albo wszyscy uznali, że rozmyślanie nad tymi sprawami do niczego sensownego nie prowadzi, a może nawet jest szkodliwe dla dalszego postępu psychologii” (Kowalik 2013: 172). Problem polega na tym, że bezzałożeniowość nauki jest stanem niemożliwym do osiągnięcia, gdyż badacz wciąż pozostaje „tylko” człowiekiem i nie jest w stanie wyzbyć się własnej subiektywności – życiowych doświadczeń (w tym również tych akademickich) czy sformułowanych przez siebie (niekiedy świadomie) presupozycji determinujących sposób oglądu rzeczywistości. To, że wszyscy (większość) psychologowie zgadzają się ze sobą odnośnie podstaw metodologicznych, nie oznacza, że są oni obiektywni, lecz że brakuje im odmiennego punktu widzenia demaskującego ich jednostronną, silnie ograniczoną i *nomen omen* subiektywną perspektywę badawczą.

### 2.2.2. Psychologia krytyczna

Współczesna psychologia akademicka w głównym nurcie swoich badań pozostaje oparta o wzorowane na naukach przyrodniczych pozytywistyczne założenia sięgające empiryzmu XVIII-wiecznego. Przyjmuje się, że poznanie naukowe jest wartościowe tylko wtedy, gdy pozostaje „obiektywne” oraz wykorzystuje ujednoliczone metody badawcze stosowane przez wszystkich psychologów z całego świata. „Święta krowa oświecenia”, jaką jest obiektywna nauka, przeciwstawiana bywa perspektywie jakościowej (w tym historyczno-kulturowej) uznawanej za źródło nierzetelnej wiedzy (Budzicz 2011). Problem polega na tym, że nawet przedstawiciele perspektywy pozytywistycznej zauważają ograniczenie danych psychologicznych niemal wyłącznie do populacji kultury zachodniej, przede wszystkim amerykańskiej. Uniwersalność metodologii, owszem, pozwala na porównywanie wyników i dokonywanie replikacji badań, jednakże replikacje te w większości przypadków nie przynoszą oczekiwanych rezultatów (Budzicz 2015). Być może przyczyną owego stanu rzeczy wcale nie jest niedostateczna rzetelność metodologii, lecz zbyt niska trafność – stosowanie narzędzi i kategorii teoretycznych niedostosowanych do specyfiki konkretnej społeczności.

Polski filozof nauki Ludwik Fleck w swojej refleksji kontynuowanej przez Thomasa Kuhna (2009) wykazywał, że nie istnieje nauka bezzałożeniowa. Każde badanie, każdy paradygmat poznawczy posiada swoją historię, ustalony sposób postrzegania rzeczywistości i metodologię, które determinują proces poznawania rzeczywistości. Fleck uznał myślenie za podlegającą ciągłym zmianom w czasie czynność zbiorową, której produktem jest określony obraz świata dostrzegalny i zrozumiały wyłącznie dla przedstawiciela takiej zbiorowości. Według niego, proces poznawania nie zachodzi wyłącznie wskutek interakcji podmiotu i przedmiotu, lecz pośredniczy w nim zanurzony w kontekście historyczno-kulturowym aktualny (lokalny) stan wiedzy. Wynika to z tezy, że każdorazowo poznanie przekracza dostępne jednostce granice mentalne (Fleck 1986). Zgodnie z założeniami Flecka, nauka uprawiana jest w tak zwanych kolektywach myślowych, czyli wspólnotach badaczy dokonujących wzajemnej wymiany myśli, znajdujących się na określonym etapie rozwoju swojej dyscypliny i posiadających określony stan wiedzy. Każdy z kolektywów myślowych jest „małą kulturą” charakteryzującą się specyficznym stylem myślowym, czyli systemem symboliczno-aksjologicznym. Styl ów ukierunkowuje uwagę badacza i nadaje jego myśleniu konkretne ramy – sposób percepcji rzeczywistości. Obowiązujące w kolektywach myślowych systemy przekonań cechują się natomiast trwałością i wykluczaniem (ignorowaniem) wszelkich tez sprzecznych z uprzednio przyjętymi. Wkładany jest znaczny wysiłek w udowodnienie, że brak jest wewnętrznych sprzeczności systemu, oraz przedstawianie obrazu rzeczywistości będącego realizacją panujących poglądów.

Tak, jak (prawdopodobnie) nie istnieje bezzałożeniowa wiedza, tym bardziej w zakresie nauk społecznych i szeroko rozumianej humanistyki, tak trudno mówić o bezstronnym, pozbawionym przekonań, presupozycji i preinterpretacji, wykorzenionym z siebie, swej historii, swej kultury i własnej biografii oraz światopoglądu badacza. Oznacza to zaś, że pomimo najszczerzych chęci pozytywistycznie zorientowanych badaczy, nie istnieje także takowe wiarygodne uprawianie psychologii, jako nauki bez-dusznej, ahistorycznej, akulturowej, uniwersalistycznie i redukcyjnie prowadzonej przez bezosobowego?/pozaosobowego? badacza. Za każdą myślą ktoś się kryje, każda myśl zdradza autora, jego obawy i potrzeby, przekonania i wartości, ujawnia też *Zeitgeist*, czyli ducha jego czasów,

kontekst historyczno-kulturowy jego życia, odkrycia i tworzenia. Czasem uważnie czytając „wskroś” i dekodując styl myślowy autora danego faktu naukowego, najwięcej dowiadujemy się z dzieła czy koncepcji nie tyle o jego przedmiocie zainteresowań, ile o osobie samego badacza i systemie przekonań, w których bezwiednie tkwi „po same uszy”, a także o grupie jego odniesienia (kolektyw myślowy według Flecka) i o czasach, z których czerpie mity, konfrontując je ze swymi fantazmatami (Boesch 1991). Mity jako silne systemy przekonań kulturowych, prawdy mówiące nie tylko o nas, ale również nami, i fantazmaty jako ich odpowiedniki osobowe determinują i głowę, i serce (psychologia po japońsku to *shinrigaku* – piktograficznie określające ją *kanji* można tłumaczyć jako: nauka o stanie umysłu oraz związku rozumu i serca). Determinują także narzędzia badacza oraz decydują o tym, jakie jest jego pióro (publikacje) i słowo (wypowiedzi naukowe, wykłady, wystąpienia). Tak zwane obiektywne badania i obiektywny, pozbawiony preinterpretacji badacz, to przecież relikty epoki scjentyzmu i mit – ale w sensie fałszywego mniemania czy złudzenia pozwalającego (czasem zupełnie nieźle) żyć...

Współcześni psycholodzy dostrzegają, że istnieją różnice w funkcjonowaniu psychicznym różnych społeczności (psychologia międzykulturowa). Nie uwzględniają jednak kontekstu, w którym sami partycypują, a który wywiera wpływ na ich najważniejszy z zawodowego punktu widzenia proces psychiczny – poznanie. Podzielają w znacznej mierze przekonanie, że styl myślowy głównego nurtu, w przeciwieństwie do innych sposobów myślenia, stanowi jedyną słuszną drogę ku obiektywnej prawdzie możliwej do odkrycia wyłącznie przy użyciu wykorzystywanej przez nich metodologii. A jednak nauka również podlega kulturowym uwarunkowaniom, uwzględnienie których wymaga przyjęcia perspektywy konstrukttywizmu społecznego zamiast paradygmatu pozytywistycznego (Grobler 2006). W myśl owego ujęcia, poznanie nie odnosi się bezpośrednio do obiektywnej rzeczywistości, lecz jest wynikiem społecznej kreacji – metaforycznego opisu świata. Prawdziwość wiedzy naukowej nie powinna być zatem określana poprzez jej zgodność z rzeczywistością, lecz poprzez spójność z wypracowanym w ramach danej społeczności akademickiej systemem poznawczym.

Założenia konstruktywistyczne odnoszące się do uprawiania psychologii naukowej wyrażone zostały w nieobecnych w polskim dyskur-

sie akademickim nurcie psychologii krytycznej (Brybaert, Rastle 2012; Fox, Prilleltensky, Austin 2009). Perspektywa ta wyraża twierdzenie, że psychologiczne środowiska uniwersyteckie z całego świata ulegają „kolonizowaniu” przez psychologię zachodnią, przede wszystkim amerykańską. Mówiąc językiem Flecka, wszelkie społeczności psychologiczne przyjmują więc zamerykanizowany („zhamburgeryzowany”) styl myślowy, nieadekwatny wobec rodzimego kontekstu kulturowego (z wyjątkiem psychologii amerykańskiej). Ocena owego zjawiska w refleksji krytycznej jest jednoznacznie negatywna, w związku z czym wyrażany jest postulat zerwania z uzależnieniem od okcydentalnej perspektywy epistemologicznej (krytyczna „terapia odwykowa”) na rzecz konstruowania lokalnych psychologicznych systemów poznawczych. Realizm poznawczy charakterystyczny dla ujęcia pozytywistycznego ma być zastąpiony idealizmem (konstruktywizm społeczny) zgodnie z którym wiedza naukowa, w tym przypadku psychologiczna, stanowi zdeterminowany językiem i kulturowym kontekstem badacza wytwór – konstrukt teoretyczny. Uwzględnianie kontekstu historyczno-kulturowego w ramach psychologii krytycznej dotyczy nie tylko osoby badacza, ale również osoby badanego, gdyż błędem jest skupianie uwagi na izolowanych jednostkach odartych z konotacji społecznych, charakterystyczne dla psychologii uprawianej w głównym nurcie. Celem poznania nie jest tutaj wyjaśnianie zachowań człowieka, lecz opisanie i zrozumienie znaczenia psychologicznych doświadczeń.

Znaczenie perspektywy krytycznej (wobec psychologii głównego nurtu) w jej wymiarze epistemologicznym odnosi się nie tylko do konstruowania odmiennego od ogólnie przyjętego systemu psychologicznego poznawania (a w konsekwencji do tworzenia psychologii indygeniczej), ale również do kwestii sankcjonowania akademickiego mainstreamu. Nie jest bowiem sztuką panować niepodzielnie w sytuacji, gdy władza ta nie jest podważana przez jakąkolwiek, skutecznie tłumioną w zarodku (w procesie kształcenia młodych psychologów) opozycję. Psychologia głównego nurtu nie jest zatem na bieżąco uprawomocniana „w ogniu debaty” pomiędzy jej zwolennikami a badaczami prezentującymi odmienny punkt widzenia na to, czym jest (powinna być) psychologia oraz jaki byłby najbardziej pożądany kierunek jej rozwoju. Utrzymywanie *status quo* nie jest tym, co mogłoby stanowić silny argument za słusznością wykorzystywania pozytywistycznej perspektywy w psychologii.

Tak, jak nie istnieje człowiek w ogóle jako przedmiot badań psychologicznych, tak nie można narzucić jednego planu budowania psychologii. Już historycznie można mówić o przynajmniej dwu równoległych ścieżkach rozwojowych tej dyscypliny: jednej prowadzącej od myśli platońskiej i założeniu istnienia uniwersalnych, obiektywnych idei, oraz drugiej pochodzącej od Herodota, gdzie każdy byt (wydarzenie, grupę czy jednostkę ludzką etc.) należy relatywizować do kontekstu historycznego, w ramach którego powstał i funkcjonował, a który to kontekst w większości determinuje jego kształt, w związku z czym poznanie i zrozumienie go jest podstawowym zadaniem badacza. Patrząc zaś bliżej mamy analogiczną sytuację, gdzie tę bifurkację reprezentuje ojciec psychologii naukowej Wilhelm Wundt, który w okresie heidelberskim buduje podwaliny pod psychologię fizjologiczną i eksperymentalną (obiektywną) zwińczone założeniem pierwszego laboratorium psychologicznego w Europie w 1879 roku, zaś w późnym okresie lipskim odchodzi od tego programu badań na rzecz opozycyjnego czy przynajmniej komplementarnego nurtu etnopsychologii. Prezentuje go w obszernych tomach *Völkerpsychologie* pisanych w latach 1900–1920. Przypomnieć warto, że jego zdaniem, specyficznie ludzkie wyższe procesy umysłowe nie podlegają badaniom eksperymentalnym i wyjaśniającym, lecz właśnie historyczno-kulturowym i rozumiejącym (Pankalla, Stachowski 2011).

Tym elementem systemu akademickiego, który w przewrotny sposób mógłby dowodzić racji psychologów głównego nurtu, są „anarchiści” – osoby, które stojąc w opozycji do głoszonych oficjalnie założeń epistemologicznych, podważają zasadność przyjmowania perspektywy obiektywistycznej. Proces uprawomocniania własnej słuszności odbywa się bowiem „w walce”, w toku zażartej dyskusji pomiędzy zwolennikami odmiennych, wzajemnie sprzecznych podejść. Nie może być jednak mowy o batalii „w imię prawdy”, gdy główny nurt psychologiczny tłumi „inność” opozycji, dowodząc tym jedynie własnej słabości. Modelu rozwoju nauki w oparciu o ścieranie się konkurencyjnych podejść dostarcza Paul Feyerabend (1996), który stał się autorem programu filozofii nauki określanego (przez niego samego) jako anarchizm metodologiczny (kontrindukcjonizm). Według tego austriackiego myśliciela, należy odrzucić wszelkie panujące w nauce dogmaty („obiektywna nauka” walczy wszakże ze wszelkimi dogmatami – na przykład religijnymi!), zaś każdy badacz powinien samo-

dzielnie określać i tworzyć własny zakres narzędzi poznawczych – zgodnie z „zasadami” (anarchizm nie zawiera zasad!) „wszystko ujdzie” oraz „nic świętego”. Brak jest bowiem uniwersalnego kryterium określającego, co jest racjonalne, a co nie. Decyzję tę pozostawia Feyerabend każdemu naukowcowi z osobna, zachęcając, aby nie ufać nadmiernie nabytej w procesie własnego samorozwoju wiedzy dostarczonej przez autorytety w ramach określonych doktryn metodologicznych (w tym jego anarchizmu metodologicznego!), lecz by samodzielnie dążyć do prawdy (jakkolwiek rozumianej) indywidualnie wyznaczoną ścieżką naukowego poznania.

Anarchizm metodologiczny Feyerabenda pozostaje w sojuszu z psychologią kulturową (rozumiejącą) stojącą w opozycji do głównego nurtu psychologicznego. Zgodnie z myślą owego filozofa, poszukiwanie rozwiązań (w tym epistemologicznych) w stosunku do przedmiotu (w przypadku psychologii – człowieka), którego się nie zna i którego specyfiki się nie rozumie, jest bezcelowe i stanowi przejaw zarozumiałości. Wbrew przekonaniu przedstawicieli zachodniego racjonalizmu nie są oni bowiem „oświeconymi” nauczycielami „ciemnej masy” – ludzkości. Niepowtarzalna charakterystyka poszczególnych jednostek ludzkich czy też kultur sprawia, że niemożliwe jest dotarcie do sedna problemu badawczego z pozycji uniwersalistycznych, które nie są w stanie oddać (odnaleźć) tego, co w danym obiekcie najbardziej istotne. Konieczne jest zatem sięgnięcie do subiektywnego świata znaczeń i w oparciu o niego konstruowanie perspektywy epistemologicznej adekwatnej do poruszanego aktualnie problemu – niepowtarzalnej, tworzonej (aktualizowanej) zawsze na nowo. Wykorzystywanie treści kontekstualnych stanowiących zarówno przedmiot poznawania naukowego, jak i źródło narzędzi poznawczych wykorzystywanych przez podmiot (naukowca), jest natomiast domeną nurtu badawczego określanego mianem psychologii indygeniczej.

### 2.2.3. Psychologia indygeniczna

Uwzględnienie założeń psychologii historyczno-kulturowej dotyczącej przedmiotu badania psychologicznego (*homo culturalis*) oraz psychologii krytycznej określającej uwarunkowania podmiotu poznania naukowego (kulturowy kontekst nauki) prowadzi do przyjęcia perspektywy głównej teoriopoznawczej bohaterki niniejszej książki – psycholo-

gii indygenicznej, stanowiącej syntezę obu powyższych nurtów (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu c). Stwierdzony uprzednio na podstawie myśli Flecka brak możliwości przeprowadzania refleksji naukowej pozbawionych presupozycji światopoglądowych, zmusza do jednoznacznego określenia podstaw filozoficznych omawianych badań. Na płaszczyźnie ontologicznej dotyczą one zatem psychologicznego funkcjonowania człowieka zanurzonego w (słowiańskim) kontekście kulturowym, w kwestii epistemologii również uwzględniając rodzimą (słowiańską) perspektywę. Psychologia indygeniczna jest zatem w pełni nasycona pierwiastkiem kulturowym – zarówno w aspekcie przedmiotu, jak i metodologii, które ulegają swoistemu „wymieszaniu”. Te same źródła dostarczają bowiem wiedzy na temat zjawisk psychicznych oraz sposobu ich naukowego ujmowania, dzięki czemu uprawiana w duchu indygenicznym psychologia charakteryzuje się największą adekwatnością opisu lokalnej mentalności, a więc również najwyższym wskaźnikiem trafności wyprowadzanych z badań wniosków.

Źródeł perspektywy indygenicznej w psychologii upatrywać należy w działalności naukowej amerykańskiego (*nomen omen*) antropologa Clifforda Geertza. Zakładał on, że niemożliwe jest przeprowadzenie badań w pełni obiektywnych, gdyż naukowiec nieświadomie przypisuje zaobserwowanym zjawiskom i obiektom własną perspektywę oraz znaczenie, które etnocentrycznie uznaje za bardziej wartościowe od perspektywy i znaczenia podzielanych przez przedstawicieli określonej kultury. Ze względu na brak możliwości pełnego zrozumienia badanej kultury oraz fragmentaryczność wiedzy na jej temat w opisach naukowych, dominować powinna „wiedza lokalna”, czyli przekonania osób badanych na własny temat, nie zaś wiedza mieszcząca się w bagażu uprzednich doświadczeń badacza. Według Geertza, kultura stanowi skomplikowany, dynamiczny system znaczeń (podobnie jak paradygmaty naukowe). Człowiek dokonuje uwarunkowanej kulturowo interpretacji własnych doświadczeń, na podstawie której podejmuje określone działania stanowiące następnie przedmiot analizy badacza w celu rekonstrukcji systemu znaczeń. Interpretacja naukowca nigdy nie jest zgodna z interpretacją badanego (o ile badacz nie jest przedstawicielem tej samej kultury), w związku z czym istotne jest dążenie do osiągnięcia porozumienia pomiędzy obydwojma sposobami rozumienia obserwowanej (doświadczanej) sytuacji (Geertz 2003; 2005a; 2005b).

Na gruncie psychologicznym realizacja perspektywy indygeniczej wiąże się z analizą specyficznych kulturowo pojęć, przekonań oraz praktyk w celu zrozumienia funkcjonowania człowieka w naturalnym dla niego kontekście kulturowym. Założenie to realizowane jest poprzez zgłębianie lokalnych opisów i przekonań na temat zjawisk psychicznych człowieka. Ludowa wiedza psychologiczna (etnopsychologia) zostaje następnie przekształcana w koncepcję akademicką tak, aby spełniała kryteria naukowości. Oparcie badań o rodzimy kontekst kulturowy dotyczy zarówno metodologii, jak i systemu interpretacyjnego nakładanego na otrzymane dane. Ze względu na konieczność zrozumienia sensu poszczególnych elementów kultury, refleksję z zakresu psychologii indygeniczej najczęściej podejmują badacze, dla których określona kultura jest ich rodzimą. Perspektywa indygeniczna nie odrzuca możliwości prowadzenia analiz porównawczych w celu odnalezienia punktu odniesienia dla formułowania ustaleń, jednakże wykluczone jest stosowanie tych samych narzędzi do badania odmiennych społeczności, jak ma to miejsce w psychologii międzykulturowej, ze względu na konieczność ich dostosowania do lokalnego kontekstu. Konstruowane w ramach psychologii głównego nurtu uniwersalistyczne teorie i definicje mają z perspektywy indygeniczej charakter etnocentryczny (okcydentalny) i wiążą się z procesem kolonizowania psychologii (Grzymała-Moszczyńska 2011; Kwiatkowska 2014; Pankalla, Kośnik 2016).

Sformułowana przez Boskiego (2010) synteza założeń psychologii indygeniczej zawiera w sobie pięć kluczowych tez:

- teza o unikatowej kompozycji każdego systemu kulturowego – wyrazistość i swoistość reguł każdej kultury, sprzeciw wobec redukcjonowania kultur do pozycji na uniwersalnych wymiarach ilościowych,
- teza o historycznych źródłach i ciągłości kulturowej – sprzeciw wobec ograniczania badań do aktualnego momentu, eksploracja historyczna w celu odnalezienia źródeł bieżącego stanu kultury,
- teza o trzonowych i peryferyjnych wymiarach każdej kultury – wielowiekowa trwałość kultur pomimo zmienności poszczególnych ich elementów w czasie, mechanizmy transmisji kulturowej,
- teza o idealnym i realnym poziomie funkcjonowania kultury – istnienie rozbieżności pomiędzy oficjalnymi, deklarowanymi normami przejawianymi w rzeczywistości zachowaniami,

- teza o wspólnym wzorcu tożsamościowym i sprzecznościach wewnętrznych – występowanie odmiennych przekonań i postaw wśród jednostek identyfikujących się z tym samym etnosem.

Pochodzący z Dalekiego Wschodu badacze (Kim, Yang, Hwang 2006) sformułowali z kolei listę dziesięciu właściwości psychologii indygenicznej („dekalog” psychologii indygenicznej), dążąc równocześnie do utrzymania ścisłej spójności pomiędzy psychologią głównego nurtu a psychologią indygeniczną, co uwidacznia się w ich poglądach na kwestie epistemologii psychologicznej:

- podkreśla ona rolę rodzimego kontekstu (rodzinnego, społecznego, politycznego, filozoficznego, historycznego, religijnego, kulturowego, środowiskowego) w badaniach nad fenomenami psychologicznymi,
- nie odnosi się wyłącznie do „egzotycznych” grup kulturowych (kraje Trzeciego Świata, ludność rdzenna – w przeciwieństwie do ludności napływowej), jak ma to często miejsce w przypadku antropologii, lecz jest potrzebna w badaniach nad każdą społecznością ludzką,
- nie wskazuje konkretnych metod badawczych, pozwalając na wykorzystanie szerokiego wachlarza narzędzi poznawczych (jakościowych, ilościowych, eksperymentalnych, porównawczych, metod mieszanych, analiz filozoficznych) w zależności od aktualnych potrzeb,
- pozwala na spoglądanie na określoną kulturę z perspektywy wewnętrznej (przez jej rodzimego uczestnika) oraz z perspektywy zewnętrznej (przez osobę pochodzącą z innej kultury), które to podejścia uzupełniają się, tworząc kompleksowy obraz lokalnych zjawisk psychicznych,
- nie jest „psychologią naiwną” (wyjaśnianiem zjawisk psychicznych przez niespecjalistę), lecz nurtem naukowym, w ramach którego następuje „tłumaczenie” wiedzy potocznej na język akademicki w celu umożliwienia wykorzystania jej do dalszych badań,
- zawiera różne perspektywy poznawcze, lecz stanowi równocześnie element naukowej tradycji psychologicznej i nie dąży do tworzenia wielu niepowiązanych ze sobą lokalnych psychologii,
- wykorzystuje lokalne teksty filozoficzne i religijne do tworzenia teorii, jednak wyprowadzona z nich wiedza nie może być spekulatywna i musi poddawać się analizom empirycznym,
- wymaga uwzględnienia w badaniach perspektywy pierwszej osoby (podmiotowość, system znaczeń), drugiej osoby (komunikacja, dia-

log) oraz trzeciej osoby (obiektywizm), które to perspektywy dostarczają holistycznego ujęcia kontekstu kulturowego,

- łączy humanistykę (filozofia, historia, religia, literatura – ludzkie doświadczenie) z naukami społecznymi (analizy empiryczne, weryfikowalność wiedzy), a synteza ta umożliwia dotarcie do wartościowych informacji na temat psychologicznego funkcjonowania człowieka,
- zawiera dwie strategie „indygenizacji” – z zewnątrz (*from without*; modyfikacja istniejących teorii i metod psychologicznych w celu dostosowania ich do lokalnego kontekstu) oraz z wewnątrz (*from within*; tworzenie teorii i metod psychologicznych na podstawie lokalnej kultury rozumianej jako źródło wiedzy).

Chociaż jest to propozycja niezwykle ciekawa, niesie ona ze sobą problem nieprzystawalności presupozycji szeroko rozumianej psychologii kulturowej oraz psychologii głównego nurtu. Trudno byłoby przystać chociażby na możliwość tworzenia psychologii indygeniczej „z zewnątrz” ze względu na odmienne niż lokalna kultura źródła wiedzy psychologicznej – przeczyłoby to bowiem istocie psychologii indygeniczej w naszym rozumieniu. Próba poszukiwania kompromisu nie jest sama w sobie niczym niepożądanym, jednakże w tym przypadku prowadzi do zagubienia idei przewodniej w ramach dostosowywania się do panujących aktualnie warunków uprawiania nauki.

Postawione we wstępie tej książki pytanie o psychologię – „Slavic” czy „slavish”? – na gruncie psychologii polskiej odnajduje odpowiedź pesymistyczną, związaną z „niewolniczym” zapatrzeniem rodzimych psychologów w dokonania ich amerykańskich kolegów (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b; Pankalla, Kośnik, Kilian, w przygotowaniu). Wniosek, że polska psychologia nie nosi znamion psychologii indygeniczej, skłania do przeciwdziałania owemu stanowi rzeczy i (re)konstruowania psychologicznej siatki pojęciowej opartej na rodzimym, słowiańskim etnosie. Przenoszenie psychologii ludowej „spod strzechy” na uniwersytet wiąże się z dogłębną analizą słowiańskiej percepcji zjawisk psychicznych, stanowiącej zarówno przedmiot psychologii lokalnej (lokalnego kolektywu myślowego), jak i jej metodę (styl myślowy). Mimo, że psychologia indygeniczna (psychologie indygeniczne) stanowi nurt teoretyczno-badawczy dynamicznie rozwijający się w innych częściach świata, na przykład w Meksyku (Diaz-Guerrero 1994) czy na Tajwanie (Kim, Yang, Hwang

2006; Yang 2012), zaś jej znaczenie dostrzegane jest nawet wśród przedstawicieli psychologii amerykańskiej (Marsella 2013), to w Polsce wciąż jest to perspektywa niszowa, wymagająca poświęcenia jej zdecydowanie większej uwagi przez środowiska akademickie.

Taki typ wiedzy czy subdyscyplinę psychologiczną w odróżnieniu od ciekawej propozycji Boskiego (2010) łączymy, ale nie utożsamiamy z psychologią kulturową i zdecydowanie stawiamy w opozycji wobec psychologii społecznej i międzykulturowej, czego Boski nie czyni. Nie zajmują nas zatem tylko zachowania i to wyłącznie społeczne, nie traktujemy też kultury tylko jako ramy – nie interesuje nas bowiem psychologia jako nauka o zachowaniu i leżących u jego podłoża procesach psychicznych i fizjologicznych, lecz psychologia realna jako wiedza empiryczna (Brentano 1999/1874) o rozumieniu działań symbolicznych (Boesch 1991) i osobowych doświadczeniach ludzkich tworzonych na podłożu biologicznym – ale zawsze w kontekście historyczno-kulturowym, a także leżących u ich podłoża treściach pozaosobowych (nieświadomych, transpersonalnych, transcendentnych). A zatem interesuje nas psychologia jako nauka o duszy ludzkiej, „dziedzina pośrednia” konstituująca się „wpomiędzy” sfera fizykalną a obszarem ducha. Doskonałym przykładem aplikacji psychologii indygenicznej, ale i ilustracją jej sposobu myślenia, są emocje kulturowe – portugalska *saudade*, grecka *kefi*, fińska *sisu* (Pankalla, Grońska-Turunen 2010), niemiecka *Angst* czy polska „przykro”, jako wyraz zbiorowej duszy danego narodu. Z zasady ich sensy są nieprzetłumaczalne, wskazując na specyfikę i konieczność badania lokalnych wzorów kulturowych dla zrozumienia ludzi mieszkających w danym rejonie świata. Niemożność oddania ukrytych w nich sensów w innych językach to wskazówka dla psychologii głównego nurtu, że mikroświaty ludzkich doświadczeń kulturowych są obszarem niedostępnym dla narzędzi empirycznych i badaczy spoza danego kręgu kulturowego, a sama psychologia głównego nurtu wymaga rozszerzenia obrazu o założenia psychologii kulturowej i indygenicznej. Badać, jak i kochać człowieka, nie znaczy zawsze to samo...

Stąd też psychologia jako dyscyplina naukowa przypomina obecnie portugalską emocję kulturową zwaną *saudade* i wyrażaną w muzyce fado. Jej wymiar profetyczno-mesjanistyczny i martyrologiczny może kojarzyć się nieco z jednym z wymiarów zbiorowej duszy polskiej. Określana jest

jako silna tęsknota za czymś, co odeszło i nigdy nie wróci, co być może kiedyś było, ale już nie istnieje, a jeszcze bardziej prawdopodobne, że nigdy nie istniało. To czysto ludzka, niebotyczna nostalgia do czegoś, co być może nigdy nie nastąpi, czego nie ma... To melancholia, tęsknota, smutek, zaduma, samotność, zagubienie, poczucie niespełnienia i braku. To marzenie o nieskończoności, nostalgia przemijania, kontemplacja przeszłości. Tkwi w nim dążenie do czegoś nieuchwytnego, marzenie o czymś trudnym do sprecyzowania i osiągnięcia, smutek pochodzący z niewiadomego, tęsknota za czymś nieokreślonym. Ma naturę ambiwalentną i metafizyczną, zawiera w sobie paradoks egzystencji człowieka, życia i... psychologii jako nauki o życiu duchowym człowieka.

Warto tu zaznaczyć, że bliski jest nam tradycyjny trójpodział bytu (materia – dusza – duch), który w wersji względnie współczesnej przyjmuje postać popperowskiej Teorii Trzech Światów (Pankalla 2000; Popper 1992/1972; Popper, Eccles 1977). Przedstawione wyżej definicje mają charakter operacyjny, to znaczy taki, który na użytek tej pracy pozwalają objąć szerszym obrazem problematykę dotychczas pomijaną na gruncie psychologii międzykulturowej czy też sprowadzaną do porównań biculturalnych, a w ramach psychologii głównego nurtu zredukowaną czy wręcz profanowaną w postaci jedynie („nothin'-but-ism”) zachowań czy procesów poznawczych dowolnego, czyli nijakiego człowieka, ujętego w uczenie brzmiące modele (np. model ekokulturowy Berry'ego – Berry, Poortinga, Segall, Dasen 1992) i/lub skwantyfikowanego za pomocą monometodolatrii. Niech za puentę do opisu takiej strategii poznawczej czy – szerzej „antyanthropologii psychologicznej” – posłużą trzy metafory: z brzytwą na poziomki, rozszczepianie atomu łopatą czy lizanie lizaka przez szybę. *No comment...*

## 2.3. Psychologia jako nauka o duszy

*Czego naprawdę chce dusza?*

*Fikcji, które uzdrawiają.*

James Hillman (2016b, okładka, od Wydawcy)

### 2.3.1. „Re-wizja” psychologii

Problem określenia właściwego przedmiotu psychologii odnajduje rozmaite rozwiązania (nauka o zachowaniu, nauka o głębiach ludzkiego umysłu etc.). Z etymologicznego punktu widzenia dyscyplina ta jest jednak właśnie nauką o duszy (psyche), które to ujęcie odnajdywało swoją realizację we wczesnym okresie rozwoju psychologii współczesnej (Stachowski 2010). Tradycja badania duszy sięga jednak dalej – w przypadku terminu „psychologia” do XVI wieku, zaś jeśli chodzi o namysł nad istotą duszy i jej związkami z funkcjonowaniem człowieka – aż do starożytnych filozofów greckich, chociażby Arystotelesa, z którego pism pełnymi garściami czerpał Wilhelm Wundt. Arystotelesowskie ujęcie duszy wiązało się z definiowaniem jej jako esencji określonego bytu, która jednak nie pozostaje od niego niezależna, stanowiąc aktywność ciała (formę materii) i nie mogąc w związku z tym być nieśmiertelną – przetrwać bez powłoki fizycznej (Arystoteles 1988). Istniejąca w kulturze (na przykład słowiańskiej), zwłaszcza w doktrynach religijnych, znacznie dłużej niż w dyskursie psychologii akademickiej (i filozofii) idea duszy niesie ze sobą konotacje metafizyczne związane z ujmowaniem jej jako bytu substancjalnego, chociaż jej precyzyjne znaczenie różni się w poszczególnych tradycjach kulturowych oraz ewoluowało (nadal ewoluuje?) w czasie. Zgodnie z ową perspektywą dusza stanowi odrębny obiekt, byt istniejący „niezależnie” od człowieka, zdolny przetrwać jego śmierć biologiczną i istnieć poza ciałem. Ujęcie to, rozpowszechnione w świadomości zbiorowej (przynajmniej w kulturze zachodniej), nie jest jednak kluczowe dla psychologicznego, naukowego rozumienia pojęcia duszy.

Stanowiąca o godności psychologii jako przedmiotu tejsze dyscypliny dusza była jednym z najważniejszych pojęć wczesnej psychologii akademickiej. „Można by pomyśleć, że psychologia bez duszy to jak Mickiewi-

czowski *Pan Tadeusz bez pana Tadeusza*” (Stachowski 2004: 75). Sposób, w jaki dusza rozumiana była przez Wilhelma Wundta i innych badaczy działających u zarania współczesnej psychologii wiązał się z postrzeganiem jej nie jako bytu substancjalnego czy odrębnego obiektu metafizycznego, lecz bardziej jako procesu. Koncepcja ta dotyczyła aktywności psychicznej człowieka – dusza byłaby więc w tym ujęciu swoistą sumą treści doświadczenia oraz świadomych procesów jednostki. Aktualnościowy (w przeciwieństwie do substancjalnego) aspekt duszy dotyczy zaczerpniętego z myśli Davida Hume’a definiowania tego pojęcia jako dynamicznej wiązki lub zbioru różnych percepcji, które pozostają w nieustannym ruchu, zmieniając się i kolejno następując po sobie (Stachowski 2010). Klasyczne (w psychologii) rozumienie duszy stawia ją więc w roli przestrzeni, w której zachodzą świadome dla jednostki procesy psychiczne możliwe do uchwycenia podczas dokonywania samoobserwacji – na przykład przy wykorzystaniu metody introspekcyjnej.

Wpływ, jaki nauki przyrodnicze wywarły na psychologię głównego nurtu w toku jej rozwoju, sprawił, że psycholodzy porzucili jednak pojęcie duszy na rzecz konstruktów bardziej „zobiektywizowanych”, poddających się precyzyjnemu pomiarowi i zredukowanych do obserwowalnych wskaźników – odartych z metafizycznych konotacji oraz pozbawionych aspektu subiektywnego, czyli indywidualnego znaczenia poszczególnych procesów psychicznych dla jednostki. Chociaż XIX-wieczna psychologia przyjęła koncepcję duszy jako swój punkt wyjścia, to jednak nurt badań nad funkcjonowaniem mózgu sprawił, że odrzucono postrzeganie duszy jako odrębny byt, uznając, iż jest ona zbędna do wyjaśniania (ale nie rozumienia!) ludzkich zachowań (nie doświadczeń i subiektywnego systemu znaczeń!). Podczas gdy behawioralno-poznawczo-centryczny dyskurs akademicki radykalnie zerwał z „duszną” tradycją psychologiczną, jej przejawy wciąż pojawiały się w psychologii głębi. Dusza jednak traktowana była w niej raczej funkcjonalnie (instrumentalnie) jako symbol wewnętrznych, niezrozumiałych zjawisk psychicznych, nie zaś jako realny byt stanowiący właściwy przedmiot badań psychologicznych. Nawet tak propodmiotowy nurt, jakim jest niewątpliwie psychologia humanistyczna, nie przejawiał silnych tendencji do odwoływania się do idei duszy, preferując raczej termin „osobowość” na określenie dążącego do wolności i samorealizacji człowieka. Całościowy obraz współczesnej psychologii

akademickiej (w jej głównym nurcie rozwoju) wskazuje, że dyscyplina ta, rozumiana jako empiryczna nauka o zachowaniu, nie zajmuje się już duszą (jakkolwiek rozumianą), odwołując się do kategorii namacalnych oraz twierdzeń sprawdzalnych i „obiektywnych” (intersubiektywnie komunikalnych).

„Dziś, po prawie dwudziestu czterech wiekach, już nie tylko ów Arystotelesowski przedmiot nauki o duszy, ale i sama nazwa «psychologia» stały się anachronizmem, ponieważ przejawem postępu miało być powołanie do życia psychologii najpierw bez duszy substancjalnej, a potem już w ogóle bez duszy” (ibidem: 290). Ów stan rzeczy sprawia, że co bardziej radykalnie zorientowani psycholodzy głównego nurtu, nie zaprzatając sobie głowy refleksją z zakresu filozofii uprawiania własnej dyscypliny naukowej czy też historycznymi początkami współczesnej myśli psychologicznej, stwierdzają, iż dusza „nie jest pojęciem psychologicznym” (w polskich tłumaczeniach przez Zygmunta Freuda oryginalny termin *die Seele*, czyli „dusza”, zastąpiony zostaje określeniem „umysł”! – por. Bettelheim 1991; Stachowski 2010). Pytaniem pozostaje, czy teza ta stanowi wyraz ignorancji (nieznajomości własnych korzeni), czy przesadnej (niewłaściwie ukierunkowanej) dbałości o „czystość” terminologii akademickiej, która miałaby wyzbyć się wszelkich znaczeniowych konotacji religijno-metafizycznych świadczących o „nienaukowości” wywodu. Niezależnie od przyczyny jest to zjawisko dalece niepokojące, gdyż porzucenie duszy przez psychologię odbiera podmiotowość jej przedmiotowi – istocie ludzkiej. Według Wernera Heisenberga (za: Straś-Romanowska 2011: 147), „proste rozwiązania istnieją tylko dla tych, którzy walczą z wszelkimi przejawami metafizyki w nauce. Ich zdaniem, świat należałoby podzielić na to, o czym można mówić jasno, i na to, o czym trzeba milczeć. Nie ma jednak bardziej bezsensownej filozofii niż ta”.

Dusza nie poddała się jednak całkowitemu wyrugowaniu z dyskursu psychologicznego, pozostając elementem perspektywy poznawczej badaczy ukierunkowanych na spojrzenie bardziej kulturowe (na przykład kontynuatorów myśli jungowskiej). Wielki powrót („re-wizja” psychologii) idei duszy na łamy „psychografii” stał się kluczowym punktem programu (manifestu) amerykańskiego badacza Jamesa Hillmana. Jego „politeistyczna” psychologia stawia pojęcie duszy na piedestale, uznając ją za podstawowy konstrukt (metaforę) każdej prawdziwej psychologii, gdyż

„właściwą miarą człowieczeństwa jest człowiek; psychologii – dusza” (Hillman 2016a: 357). Podobnie jak w myśli Wundta, dusza nie jest u Hillmana substancją – rzeczą samą w sobie, lecz raczej punktem widzenia czy perspektywą, z jakiej jednostka postrzega i interpretuje rzeczywistość. Jest to perspektywa refleksyjna, która pojawia się w momencie refleksji i sama jest refleksją. Obiektywne, zewnętrzne wobec osoby zdarzenia, będąc przedmiotem procesów poznawczych, stają się treściami duszy, która przemienia je w subiektywne doświadczenia. Wewnątrz duszy następuje natomiast synteza postrzeżeń z afektami – to, co intersubiektywne, staje się intrasubiektywne poprzez nadanie temu indywidualnego, wynikającego z uprzednich doświadczeń jednostki znaczenia. Rewolucyjność (w stosunku do tradycji psychologii głównego nurtu) opartej na dokonaniach Carla Gustava Junga myśli hillmanowskiej wynika z utożsamienia duszy z rzeczywistością. To właśnie treści duszy są człowiekowi dostępne w sposób najbardziej pierwotny, dusza jest zatem najbardziej fundamentalną realnością, za pośrednictwem której jednostka komunikuje się (postrzega) inne elementy „obiektywnej” rzeczywistości. Podstawowym budulcem duszy są natomiast „obrazy”, których Hillman nie rozumie jednak jako treści poznawania, lecz jako sposób poznawania – pewne presupozycje determinujące specyfikę subiektywnego postrzegania świata przez jednostkę (Hillman 2014; 2016a; 2016b).

Brak jednoznacznej definicji duszy w pismach Hillmana (wbrew oczekiwaniom nauki skupionej na precyzji zamiast na treści) wynika z pojmowania jej jako proces, nie zaś jako wymierny, namacalny, łatwo uchwytany obiekt. „Dusza wiedzie nas przez labirynt literalizmów, wnijkając coraz dalej do środka i zdając sobie sprawę ze swojego własnego istnienia, urzeczywistniając się (*realizing itself*) poprzez odwrót i wycofywanie się. Płochliwa, wycofująca się nimfa to odwieczny obraz animy w micie” (Hillman 2016a: 331). Niemniej użyteczność koncepcji Hillmana jest niepodważalna, chociażby ze względu na fakt powiązania idei duszy z przestrzenią kulturową. „Terapia” jakiej ma być poddana psychologa akademicka, dotyczy między innymi zwrócenia uwagi naukowców na szersze niż tylko jednostkowe osadzenie osoby w społecznym systemie znaczeń. Istotne miejsce w rozważaniach Hillmana zajmuje koncepcja „duszy świata” (*anima mundi*) odrzucająca ograniczone do perspektywy indywidualnej (a równocześnie uniwersalistyczne) ujmowanie człowieka. Przejawów

duszy należy poszukiwać w szerszym kontekście kulturowym wpływającym na subiektywny aspekt postrzegania rzeczywistości. Dusza jest bytem wszechogarniającym, zawierającym w sobie nie tylko to, co jednostkowe, ale również to, co wspólne i podzielane przez przedstawicieli określonej wspólnoty. Podejście kulturowo-mitologiczne psychologii Hillmana wiąże się z metaforycznym, wyobraźniowym odbiorem świata kształtowanym w toku rozwoju jednostki (socjalizacji). Zasób i charakter kategorii (archetypów) stanowiących przedformalne struktury odpowiadające za sposób widzenia rzeczywistości wynikają z doświadczeń konkretnej osoby, a zatem również ze środowiska kulturowego (etnicznego), jakie pozostaje jej udziałem. Będące odzwierciedleniem sposobu funkcjonowania w świecie kulturowe mity nie są „własnością” człowieka, który je tworzy i opowiada, lecz to człowiek jest opowiadany przez mit i powodowany jego treścią. „Jeśli uznajemy każdą istotę ludzką za określoną w swojej indywidualności i odrębności przez duszę i przyznajemy, że dusza istnieje niezależnie od człowieka, wówczas nasza z gruntu odróżniająca nas od innych ludzka indywidualność w rzeczywistości *wcale nie jest ludzka*, lecz raczej jest darem od *nie-ludzkiego* dajmona [archetypu, mitu – od aut.], który żąda od człowieka, by ten mu służył” (ibidem: 333).

### 2.3.2. Psychologia realna

Z założeń, jakie zostają przyjęte w ramach ontologii psychologicznej (nauka o duszy), wynikają konkretne wnioski dotyczące aspektu epistemologicznego, czyli sposobu uprawiania tej dyscypliny naukowej. Skupienie uwagi badawczej nie na tym, co obserwowalne (zachowania), lecz na stanach duszy – stanach świadomości – zmienia zupełnie percepcję osoby badanej. Oto przestaje ona być przedmiotem obserwacji naukowca, który próbuje wyjaśniać mechanizmy jej funkcjonowania przy użyciu własnych, zewnętrznych wobec niej kategorii teoretycznych. Niejako następuje jej „nobilizacja” – staje się ona podmiotem, równorzędnym partnerem w relacji z badaczem (Danziger 2002). Wszakże to ona „posiada” własne stany psychiczne, jest więc jednostką najbardziej kompetentną do ich opisywania, gdyż partycypuje w swojej subiektywnej rzeczywistości. Badacz, nie mogąc bezpośrednio wkroczyć ze swoją percepcją do świata badanego, nie jest w stanie nawet przybliżyć się do jego zrozumienia bez (bardziej

lub mniej świadomego) wsparcia otwierającego się na analizę naukową człowieka. To właśnie dusza zapewnia (metodologiczną) podmiotowość człowieka, będąc niezbędną dla poznawania i rozumienia głębi psychiki ludzkiej i subiektywnego świata spostrzeżeń. Podejście to bliskie jest filozofii personalistycznej, w której osoba stanowi kryterium badawcze (Tarasiewicz 2011). Jest to również istotna, choć słabo rozpowszechniona w głównym nurcie perspektywa filozofii nauki – filozofii psychologii.

Podstawy perspektywy psychologicznej dążącej do zrozumienia jednostki wraz z jej subiektywnym systemem znaczeń odnaleźć można w filozofii hermeneutycznej Wilhelma Diltheya oraz jego ucznia Eduarda Sprangera (Teo 2003). Ujęcie to prezentuje psychologię jako naukę humanistyczną sprzeciwiającą się naturalistycznemu postrzeganiu ludzkich fenomenów mentalnych. Jest to „filozofia życia” – wewnętrznego powiązania funkcji psychicznych wewnątrz struktury osoby traktowanej jako całość (Trzópek 2006). Owa należąca do grona „nauk o duchu” (w przeciwieństwie do nauk o przyrodzie) psychologia rozumiejąca zmierza ku opisaniu biograficznego wymiaru psychiki, subiektywnej, indywidualnej prawdy oraz poznania i samopoznania jednostki. Towarzyszące Diltheyowi założenia historyzmu wyrażały się w traktowaniu wszelkich faktów jako zmiennych i przemijających (perspektywa przeszłość – przyszłość). Analizowanie życia człowieka powinno uwzględniać różne dziedziny kultury zintegrowane w jedną całość, jednakże przedmiotem badania są poszczególne fakty, nie zaś prawa ogólne. Zatarła zostaje granica pomiędzy przedmiotem a podmiotem – zarówno badacz, jak i badany są jednostkami dążącymi do zrozumienia świata psychicznego. Pomiędzy obydwoima uczestnikami procesu badawczego zaistnieć powinna szczególna więź duchowa oparta na rozumieniu. W myśl zasady relatywizmu, interpretacja każdej obserwacji winna natomiast uwzględniać jej szerszy kontekst (Pankalla 2014).

Diltheyowskie założenia realizowane są w szerzej nieznanym nurcie psychologii realnej (*Real-psychologie*) będącej nauką o rzeczywistej psychice – treściach duszy. Treści te stanowią mające swoiste całości psychiczne (holizm), które pozostają w związku z kontekstem historyczno-kulturowym, w jakim partycypuje jednostka, oraz historią jej życia (historyzm i kulturalizm). Perspektywa ta wykorzystuje metodologię analityczno-histeryczną zmierzającą ku opisowi, interpretacji i zrozumieniu subiek-

tywnych stanów psychicznych osób badanych. Kluczowe dla owego ujęcia teoriopoznawczego jest uznanie realności stanów psychicznych człowieka, co odbywa się poprzez zrównanie wagi faktów obiektywnych, czyli zdarzeń i przebiegu życia jednostki, oraz faktów subiektywnych, przez które rozumiane są tutaj doświadczenia i indywidualna interpretacja faktów obiektywnych. Pełniąc rolę spoiwa pomiędzy psychologią (głównego nurtu) a naukami o kulturze (historią, etyką, estetyką etc.), psychologia realna uzupełnia niedostatki psychologii obiektywistycznej (pozytywistycznej) w jej dalekich od doskonałości ze względu na naturalizm i redukcjonizm próbach zrozumienia istoty człowieka. Zgłębia zagadnienie złożoności ludzkiej egzystencji poprzez spoglądanie w głąb niepowtarzalnego i intymnego świata wewnętrznego jednostki. Poznawanie treści duszy – doświadczeń – przybliża zaś psychologię do odpowiedzi na pytanie o istotę samego świata (Pankalla 2015).

Doświadczenie przez jednostkę rzeczywistości odbywać się może na różnych poziomach świadomości, od bezpośredniej, wyrażalnej w sposób werbalny percepcji świata, aż do doznań dotyczących w swym charakterze sfery duchowości (Vedfelt 2001). Głębokie doświadczenia religijne, których rdzeniem są stany mistyczne, zawierają w sobie akt poznania – nagle i intuicyjnego zrozumienia tajemnicy stanowiącej fragment natury Wszechświata (James 2012). Badaniem tego typu zjawisk poznawczych osadzonych w kontekście mistyki zajmuje się psychologia noetyczna. Jej przedstawiciele zgłębiają indywidualne doświadczenia podmiotu, w którego umyśle (duszy) zachodzą procesy kognitywne niebędące wyrażalnymi w sposób bezpośredni. Subiektywne znaczenie poznania noetycznego zostaje poddawane analizie na tle innych procesów poznawczych jednostki – zmysłowych oraz rozumowych. Będący stanem świadomości o zagęszczonej informacji akt poznania noetycznego odbierany jest przez człowieka jako poczucie oświecenia i nabywania nowej i ważnej, chociaż pozaracjonalnej wiedzy. Pozostające na pograniczu świadomości oraz nieświadomości treści duszy wymykają się obiektywistycznej, zewnętrznej metodologii i wymagają podejścia nastawionego na podmiotowość będącej nośnikiem tychże treści osoby badanej (Kośnik 2016; Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu a).

Stwierdzić można, że psychologia codzienności, psychologia jako nauka o realnym życiu psychicznym człowieka chociaż nie istnieje w ramach

psychologii głównego nurtu, to zacytuję pod taką prawdziwą nauką o duszy był i nadal jest tworzony. Poczynając od dawnych propozycji Vico, poprzez *Völkerpsychologie* Wundta, psychologię rozumiejącą Diltheya i Sprangera, aż po myśl psychoanalityczną, w tym jungowską (m.in. wspomniany Hillman), budowana jest niejako w drugim obiegu, anarchistycznie, czy kontrpropozycja wobec psychologii jako nauki wyłącznie o zachowaniu oraz leżących u jego podłoża procesach psychicznych i fizjologicznych. Obecnie ten sposób myślenia o człowieku w psychologii znajduje swoje miejsce w ramach tzw. drugiej psychologii (psychologii kulturowej – Cole, Shweder, Ratner, Boesch), psychologii indygenicznej, psychologii krytycznej czy nurtów humanistyczno-egzystencjalnych oraz autorskiego projektu *in statu nascendi*, który znajduje miejsce i aplikacje w niniejszej książce – realnej psychologii kulturowej.

Rzeczywistość, realność w języku greckim to *pragmaticos* i taka właśnie z założenia jest realna psychologia kulturowa, inaczej psychologia życia – pragmatyczna w zakresie opisu i rozumienia życia psychicznego osoby ludzkiej. Nie posiada ona ambicji idealizacyjnych, uniwersalistycznych czy wyjaśniających i nie zmierza do dokonywania ponadkulturowych i pozahistorycznych predykcji jego zachowań oraz budowania praw na ich temat. Dzięki temu jest to z pewnością nurt antyredukcyjny i szerzej antypsychologizujący, wskazujący na konieczność badania doświadczenia ludzkiego w kontekście realnego życia i fantazmatów jednostki zanurzonej w świecie kultury (i jej mitów), co najwyżej z ambicją patrzenia wskroś – głębiej, bliżej, mocniej w stronę człowieka i aproksymacji jego duszy. Ta, jak ją nazywa Dilthey, „bezbieżna tkanka zjawisk” (za: Kuderowicz 1967: 365), którą rozpatrują różne dyscypliny humanistyki z różnych stron, rozwija się z „kompleksu samych treści duszy”, a studium form życia duchowego należy uzupełnić właśnie „opisem realności jego przebiegu i jego treści” (ibidem: 175).

Realna psychologia kulturowa jest to nauka o największej dla człowieka tajemnicy – o nim samym. Wywodząc się bezpośrednio ze stanowiącej dziedzictwo Carla Gustava Junga psychologii analitycznej (twórczo rozwiniętej przez Jamesa Hillmana), zmierza ku metodzie opisywania psychiki ludzkiej osadzonej w kulturze, a równocześnie bazującej na treściach subiektywnego pola świadomości będącego źródłem kontaktu z nieświadomością. Celem głównym takiego ujęcia człowieka jest relatywizacja i de-

literalizacja praktycznie każdego ludzkiego doświadczenia (Stawiszyński 2012). Wynikający z perspektywy realnej psychologii kulturowej model tożsamości odwołuje się do psychologicznych teorii mitu, które stanowią tutaj podstawę konstrukcji autonomicznych instancji duszy rządzących losem osoby. Hillmanowskie rozumienie duszy i zachodzących w niej zjawisk staje się natomiast źródłem autorskiej koncepcji badania tożsamości mitycznej, która reprezentuje syntezę poszczególnych idei zawartych w modelu myślenia charakterystycznym dla realnej psychologii kulturowej i traktuje duszę jako pole działania transkulturowych sił, rozumianych jako emanacja niedoświadczalnych i niepoznawalnych archetypów – obrazów pochodzących ze zbiorowej nieświadomości.

## 2.4. Psychologia mitu

Jakim mitem żyjesz?  
Jaki mit żyje Tobą?

### 2.4.1. Mitologia jako pierwsza psychologia

Współczesna percepcja mitu (nie tylko na gruncie psychologii) wiąże owo pojęcie ze znaczeniem pejoratywnym – mit jest bowiem czymś, co nie istnieje, fałszem, ułudą. Dążący do odkrycia obiektywnej prawdy badacz odrzuca kategorie mityczne, sądząc, że zaciemniają one jedynie obraz intersubiektywnej rzeczywistości stanowiącej przedmiot dociekań i analiz naukowych. W perspektywie tej mity są więc odarte z wartości poznawczej i nie powinny być brane pod uwagę podczas konstruowania teorii dotyczących (uniwersalistycznej) istoty człowieka oraz jego psychologicznego funkcjonowania. Pomijany jest jednakże fakt, że mity towarzyszą ludzkości od zarania jej dziejów, wchodząc w interakcje z treściami religijnymi i duchowością człowieka. Najbardziej podstawowe skojarzenie mitów z mitologią jako kulturowym systemem opowieści starożytnych społeczności o bogach i bohaterach nie oznacza, że kategoria mitu dotyczy wyłącznie wspólnot żyjących przed wiekami. Także współcześnie ludzie podzielają różne mity oddziałujące na ich życie, zachowania czy

sposób percepcji świata. Dlatego istotne jest, aby psychologia, podążając za człowiekiem (bez czego nie ma możliwości zrozumienia jego działań), uwzględniła również ten głęboko kulturowy czynnik.

Psychologiczne badanie mitów rozpowszechnionych wśród dawnych społeczeństw plemiennych może zostać określone jako uprawianie „prehistorii psychologii” (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b; Pankalla, Kośnik, Kilian, w przygotowaniu). Mitologia stanowi bowiem „pierwszą psychologię” – podstawową (najbardziej naturalną?) próbę zrozumienia przez ludzkość mechanizmu i reguł rządzących światem. Wysoce uduchowiona percepcja rzeczywistości i przekonanie o wszechobecności bytów intencjonalnych (bóstw, duchów, demonów) sprawiała, że wśród pierwotnych wspólnot ludzkich każda interakcja ze światem była równocześnie interakcją z bytem osobowym. Opisywane przez mity zależności pomiędzy obiektami najbardziej nawet naturalnymi dotyczyły więc zawsze zjawisk mentalnych, zaś partycypacja człowieka w środowisku przyrodniczym zawsze była partycypacją w świecie społecznym. Mity są zatem dla naukowców kopalnią ukształtowanej w kulturowych strukturach poznawczych określonych ludów wiedzy okołopsychologicznej, której badanie pozostaje nieodzowne dla podejmowanych prób rekonstrukcji psychologii indygenicznych ze względu na jej „samorodność” – lokalne pochodzenie i ograniczony zakres wpływu kultur zewnętrznych. Psychologia akademicka (historyczno-kulturowa) nie może więc sobie pozwolić na zignorowanie szerokiego zakresu płynących ze sfery mitycznej danych na temat percepcji zjawisk psychicznych.

Według Josepha Campbella, mity „wyrażają w języku symboli nieświadome pragnienia, lęki i napięcia, które leżą u podstaw schematów świadomych zachowań ludzkich”, zaś „mitologia jest psychologią błędnie interpretowaną jako biografie, historia i kosmologia. Współczesny psycholog może przywrócić jej właściwe znaczenia i ocalić w ten sposób [...] dokument największych głębi ludzkiej natury” (Campbell 2013: 217). Mityczny opis psychiki człowieka nie jest opisem literalnym, a przynajmniej nie jest w ten sposób odbierany przez żyjących współcześnie ludzi. Składające się na przednaukowy (na przykład słowiański) system poznawczy mity stanowią swoistą metaforę obserwowanych niegdyś przez człowieka zjawisk (czyż każdy konstrukt psychologiczny nie jest metaforą?). Mityczne opowieści obfitują w nadprzyrodzone istoty, z których każda

wykreowana została jako symboliczna personifikacja praw rządzących światem (fizycznych, biologicznych, społecznych). Ze względu na fakt, że znaczna część mitów słowiańskich pochodzi z historycznej, przedchrześcijańskiej struktury znaczeniowej, ich interpretacja ze współczesnego punktu widzenia może rodzić trudności, gdyż dawna mentalność ulega stopniowemu zanikowi. Próba zrozumienia dawnego sposobu myślenia o świecie, a zwłaszcza o ludziach, napotyka na przeszkody w postaci różnicowości odległych od siebie w czasie sposobów percepcji – kulturowych pryzmatów. Niemniej zadanie to jest warte podjęcia, ponieważ bez znajomości podstaw konkretnej kultury jej współczesne emanacje jawią się jako wielka zagadka (Kośnik 2014).

Zawarte w mitach archetypy (por. Jacobi 2014; Jung 1993) jawią się „jako rodzaj ducha-przewodnika (*guiding spirit*, łac. *spiritus rector*), reprezentującego określone stanowiska etyczne, reakcje instynktowne, tryby myślenia i mówienia oraz specyficzne rozszczenia względem uczuć. Owe osoby, rządząc moimi kompleksami, rządzą moim życiem” (Hillman 2016a: 100–101). Chociaż współcześnie termin „mit” stał się synonimem określeń: bajka, fantazja, nieprawda, fałsz, zmyślenie, to jednak mity oddziałują na człowieka tak samo, jak miało to miejsce w epoce przednaukowej (również w obrębie samej nauki – por. Pankalla 2014: 171–174). Jedyna różnica wobec czasów dawnych polega na tym, że nie zdajemy sobie sprawy z owego oddziaływania, wierząc w swoją wolną od fantasmagorycznych wpływów „racjonalność” i indywidualną autonomię psychiczną. „Dziś jesteśmy tak bardzo nieświadomi istnienia owych osób [archetypów – od aut.], że całą dziedzinę, w której one przebywają, nazwalimy nieświadomością. Niegdyś zaś zaludniały one naszą wyobraźnię, jako że to, co nieświadome, było wówczas imaginalnym światem *memoria*” (Hillman 2016a: 102).

Oparty na mitach, archaiczny sposób myślenia opisany został przez Luciena Lévy-Bruhla (1992) w jego studium umysłowości pierwotnej. Autor ten mówi o wyobrażeniach zbiorowych, które w przeciwieństwie do (większości) dzisiejszych procesów poznawczych oprócz aspektu kognitywnego zawierają w sobie również aspekt emocjonalny oraz motoryczny. Wyobrażenia te podlegają prawu partycypacji, czyli współuczestnictwa ludzi oraz obiektów otoczenia. Jego wynikiem jest abstrakcja mistyczna, według której każdy przedmiot rozpatrywany jest pod

względem jego relacji z wszechobecną, stanowiącą źródło życia mocą mistyczną. W wyobrażeniach zbiorowych dokonywana jest generalizacja mistyczna oznaczająca wyróżnianie obiektów z tła nie na podstawie ich obserwowalnych cech, lecz znaczenia mistycznego – odmienne obiekty o podobnej funkcji postrzegane są jako ten sam obiekt. Zgodnie z zasadą jedności mistycznej (jedności wszystkich rzeczy) świat postrzegany jest w formie syntetycznej, ciągłej – napotkanie określonego obiektu nie skutkuje analizą informacji o całym rodzaju podobnych przedmiotów, lecz skupieniem się wyłącznie na tym konkretnym. Ponadto obiekt może zawierać w sobie kilka różnych bytów równocześnie (człowiek-wilk), nie musi zaś mieścić się w jednej tylko formie (własność człowieka nie należy do niego, tylko jest nim). Reguła mistycznej przyczynowości zakłada natomiast, że każde zjawisko może być uznane za przyczynę lub skutek innego, niezależnie od chronologii. Myślenie archaiczne określane jest jako „prelogiczne”, chociaż trafniejszym byłoby „inaczej logiczne”, gdyż pejoratywny stosunek do niego oraz uznawanie współczesnej logiki za obiektywnie bardziej wartościową jest postawą zdecydowanie etno(chrono)centryczną (Pankalla 2014).

Egzystujące nie tylko we wspólnotach archaicznych, ale również współcześnie zjawisko postrzegania świata zewnętrznego, a przede wszystkim samego siebie w kategoriach mitów odnajduje swoją emanację w proponowanej autorsko koncepcji tożsamości mitycznej, niosącej odpowiedź na pytanie o kondycję ludzkiej podmiotowości, zwłaszcza w czasach ponowoczesnych (Gergen 2009). Proces autoidentyfikacji i indywidualizacji nie jest tu (zgodnie z ujęciem klasycznym) nastawiony na osiągnięcie jedności i spójności tożsamościowej, lecz wiąże się z gotowością otwarcia się na doświadczenie wielości, poddania się różnorodnym, transkulturowym siłom kształtującym osobę poprzez działanie mitów, które przetworzone wewnątrz duszy stają się elementami tożsamości mitycznej – fantazmatami (mitami osobistymi). Wieloaspektowa tożsamość nie jest tu zatem czymś negatywnym, gdyż to właśnie dzięki niej człowiek staje się niepowtarzalną, wyjątkową istotą, czerpiąc z tradycji kulturowej (kulturowych) i budując własną indywidualność poprzez intensywne czerpanie ze sfery społeczno-kulturowej.

## 2.4.2. Wykorzystanie mitu w badaniach psychologicznych

## Psychologia – współczesną mitologią?

Psychologia mitu nie podejmuje wyłącznie zagadnienia zamierzchłych wierzeń żyjących niegdyś ludów, lecz również specyficznej formy funkcjonowania człowieka współczesnego. Na gruncie psychologicznego dyskursu naukowego jest perspektywą raczej niszową, ale rozwijającą się – ze względu na istotne znaczenie jej przedmiotu dla zrozumienia zależności pomiędzy jednostką a jej kontekstem kulturowym. Wanda Zagórska określa (quasi-)mityczną sferę człowieka jako aktywność ludyczną (*homo ludens*), która stanowi odpowiedź na odwieczną potrzebę interakcji z rzeczywistością wtórną lub inaczej nibyrealną. Zaspokajanie potrzeby mitu odbywa się poprzez specyficzne dla ludzkiej umysłowości procesy poznawcze typu mitycznego (Zagórska 2008). Autorka wyróżnia dwa sposoby myślenia, będące udziałem człowieka: myślenie typu *logos* oraz myślenie typu *mythos*. Owa dychotomia jest jej zdaniem analogiczna do koncepcji Seymoura Epsteina – *logos* odpowiada systemowi racjonalnemu, natomiast *mythos* systemowi doświadczeniowemu. Myślenie typu *logos* jest zatem myśleniem o charakterze pojęciowym i opiera się na wyrażalnej w języku logiki klasycznej racjonalnej reprezentacji rzeczywistości. Myślenie typu *mythos* jest natomiast myśleniem wyobrażeniowo-afektywnym, pozostaje pozadyskursywne i jest osadzone w osobistym doświadczeniu jednostki, zawierając w sobie uczucia, fantazje oraz intuicje. Funkcja *logos* polega na przedmiotowej (zewnątrznej) relacji z rzeczywistością oraz jej wyjaśnianiu, zaś funkcja *mythos* dotyczy relacji podmiotowej (wewnętrznej) oraz rozumienia świata poprzez bezpośrednie uczestnictwo w obserwowanych zjawiskach (Zagórska 2004).

We współczesnej psychologii (kulturowej) występuje znaczne zróżnicowanie ujęć i definicji mitu, pomimo wspólnego dla większości autorów przekonania, że stanowi on wyraz życia psychicznego człowieka, zatem jego geneza i funkcje mają charakter stricte psychologiczny. Przegląd akademickich koncepcji mitu pozwala na pogrupowanie ich i wyróżnienie trzech podstawowych perspektyw patrzenia na mit, jakie występują wśród badaczy:

- mit rozumiany jako geneza – stanowi on element psychiki, który wyprzedza i równocześnie wyjaśnia zachowanie człowieka, a równocześnie integruje osobowość ze sferą zachowań,
- mit rozumiany jako struktura – jest on specyficzną formą myślenia (*mythos*) oraz sposobem percepcji rzeczywistości, przypominając w swej istocie schemat poznawczy,
- mit rozumiany jako wartość kulturowa – oceniany jest on w kategoriach pozytywnych bądź negatywnych i utożsamiany z warunkiem rozwoju dojrzałej osobowości lub infantylną sferą psychiki.

Niemieszczące się w powyższej kategoryzacji ze względu na pomijanie związków mitu z kulturą ujęcie dodatkowe, dotyczy mitu jako narracji autobiograficznej – subiektywnej prawdy o sobie samym (Pankalla 2000).

Posługując się kategorią mitu w dyskursie psychologicznym, należy uwzględnić jego podmiotowy, jednostkowy aspekt związany z życiem psychicznym konkretnej osoby. Zindywidualizowana emanacja mitu, w zależności od przyjmowanej w odmiennych koncepcjach teoretycznych terminologii, określana jest jako fantazmat bądź jako mit osobisty. Ów wytwór ludzkiej psychiki pochodzi ze sfery kulturowej (mity ogólne), w której zachodził proces socjalizacji jednostki. W swym charakterze przypomina schemat poznawczy, różniąc się jednak od niego względną niezmiennością w cyklu życia. Możliwe jest jego uświadomienie, jednakże na ogół pozostaje on nieświadomą, stabilną i unikatową strukturą psychiczną, w której zawiera się określony, wyobrażony scenariusz sytuacji, zaś bohaterem owego scenariusza jest sam podmiot posiadający dany fantazmat. Funkcja fantazmatu związana jest z umożliwianiem jednostce symbolicznej realizacji jej pragnień, których realizacja w sposób literalny spotkałaby się ze sprzeciwem ze strony społeczeństwa (Pankalla 2011; 2014).

Fantazmat przejawia zależności z tożsamością człowieka, stanowiąc formę eksternalizacji jego życia psychicznego. Konkretyzuje on przeżycia, pozwalając na uzewnętrznianie doświadczeń, nazywanie ich oraz komunikowanie w przestrzeni interpersonalnej (pomimo częstego braku świadomości samego fantazmatu). Ponadto służy zapanowaniu nad impulsami poprzez ich symboliczną, akceptowaną społecznie ekspresję. Wykorzystywanie fantazmatów pochodzenia kulturowego w procesie konstruowania własnej tożsamości charakterystyczne jest dla przedsta-

wicieli „mitologicznie poinstruowanego społeczeństwa”, w którym kultura dostarcza człowiekowi zewnętrznych, ukształtowanych korelatów autoidentyfikacji, pozwalając na uniknięcie chaotycznego, opartego na impulsach psychicznych poszukiwania samego siebie (Bruner 1959). Według Ernesta Boescha (1991; 2001), relacja pomiędzy mitem a fantazmatem stanowi podstawę procesu socjalizacji człowieka, jego relacji interpersonalnych oraz konstruowania tożsamości. To właśnie poprzez fantazmat ujawnia się znaczenie mitu kształtującego działanie jednostki. Mity pośredniczą między osobą a kulturą oraz między tożsamością dotychczasową a tą, która aktualnie się tworzy, służąc do spójnego powiązania podmiotu z jego światem. Fantazmat stanowi zatem indywidualną emanację mitu – jednostkowy odpowiednik tego, co społeczne, wyraz wyjątkowości człowieka, a równocześnie jego silnego osadzenia w społeczno-kulturowym kontekście.

Zaproponowana przez Boescha metoda zmierzająca ku zrozumieniu działań ludzkich poprzez uwypuklenie relacji mit – fantazmat, nosi nazwę Analizy Konotacyjnej. Celem jest tutaj odkrywanie subiektywnych znaczeń nadawanych przez człowieka działaniom wraz z ich efektami oraz przedmiotom. Metoda ta, zgodnie z nazwą, skupia się na konotacjach, które przeciwstawione zostają denotacjom (znaczeniom podzielanym przez grupę społeczną, a dotyczącym powierzchownych cech kultury). Konotacje natomiast związane są z wewnętrznymi doświadczeniami i donoszą się do głębokich własności, które są trudne do zakomunikowania, intymne, a nawet nieuświadomione. O ile denotacje zawsze niosą ze sobą znaczenie społeczne, o tyle konotacje mogą być zarówno zbiorowe, jak i indywidualne. Służąca celom badawczym i diagnostyczno-terapeutycznym Analiza Konotacyjna bierze sobie za cel zrozumienie i interpretację określonego wytworu kulturowego w wyniku odkrycia związku pomiędzy zdarzeniami obiektywnymi, mitami oraz fantazmatami. Należy pamiętać, że właściwości konotacyjne obiektu nie są stałe, lecz zależą od danego kontekstu, w związku z czym analiza powinna dotyczyć i teraźniejszości, i przeszłych źródeł znaczeniowych, umożliwiając odkrycie genezy przedmiotu badania oraz jego przyszłych, potencjalnych manifestacji (Boesch 1991; 2006; Pankalla 2011; 2014). Syntetyczne ujęcie Analizy Konotacyjnej pozwala na wskazanie szeregu etapów, zgodnie z którymi powinna ona przebiegać następująco:

1. Opis treści fantazji (czy dowolnego ludzkiego działania) – prezentacja podstawowych elementów stanowiących przedmiot analizy;
2. Podział fantazji na obszary tematyczne i etapy (sekwencje);
3. Wyodrębnienie wyróżniających się lub powtarzających motywów (podział na główne i dodatkowe);
4. Tropienie fantazmatów – nazywanie ich, szukanie znaczeń i związków z innymi motywami;
5. Porządkowanie fantazmatów – analiza cech wspólnych i poszukiwanie związków pomiędzy fantazmatami;
6. Zgłębianie relacji pomiędzy fantazmatami a biografią ich autora, jak również pomiędzy fantazmatami i analogicznymi znaczeniowo mitami;
7. Przedstawienie tematu przewodniego fantazji (w tym jej klimatu, emocji, cech bohatera);
8. Odtworzenie konotacji (sieci głębokich znaczeń), w jakie uwikłana jest fantazja;
9. Stworzenie charakterystyki osobowości autora fantazji oraz motywów powstania określonego wytworu;
10. Prezentacja relacji Ja – świat/Ja – inni, autora fantazji, jego sposobu postrzegania, oceniania oraz kształtowania siebie i świata, a w konsekwencji tożsamości autora.

Wykorzystywanie kategorii mitu w refleksji psychologicznej wiąże się na ogół z analizą czysto jakościową – próbą zrozumienia i interpretacji działalności osadzonego w konkretnej kulturze człowieka. Jednakże możliwe jest dokonanie operacjonalizacji mitu w celu uzyskania jego wymiernych, obiektywnych wskaźników (zaspokojenia wymagań perspektywy pozytywistycznej). Przykładem operacjonalizacji tegoż pojęcia niech będzie próba ujmowania go w terminologii zachowań mitycznych oraz *quasi*-mitycznych. Zachowania mityczne byłyby charakterystycznym przejawem mentalności archaicznej (*vide* koncepcja Lévy-Bruhla) i miałyby stopniowo zanikać we współczesnym społeczeństwie. Ich istota polega na symbolicznym przeniesieniu się jednostki w sferę rzeczywistości transcendentnej oraz na kontakcie z pewnym bytem metafizycznym (na przykład bóstwem). Odbywa się to w ramach czasu sakralnego, który pozostaje odmienny jakościowo od czasu odmierzanego w życiu codziennym. Kategoria zachowań *quasi*-mitycznych dotyczy natomiast

sytuacji współczesnej, jak chociażby aktywności osób zgromadzonych w środowiskach rekonstrukcji historycznej (rycerstwo) czy grupach fantazy (LARP). Polegają one na symbolicznym przeniesieniu się w rzeczywistość, która została wykreowana kulturowo (na ogół świadomie i celowo), stanowiąc substytut dawnych, pierwotnych zachowań mitycznych (Zagórska 2004).

Tak, jak mitologie traktować można jako pierwsze i uniwersalne psychologie, a mity jak historie, które nie wydarzyły się nigdy i nigdzie, lecz ważne są zawsze i wszędzie, tak psychologie to w najlepszym wypadku takie współczesne mitologie – „to mit człowieka pozbawionego mitów” (Hillman 2016a: 359). Warto zwrócić tu uwagę na liczbę mnogą, czyli traktowanie ich jako lokalnych systemów wiedzy (Geertz 2005b), które warto tworzyć, gdyż tylko takowe oddają sieci znaczeń, w których zanurzona jest jednostka danej kultury czy religii i danego czasu historycznego. Jest to zatem psychologia czyjaś (jakiegoś kolektywu uczonych lub jakiegoś badacza, którzy wychodzą z konkretnej ontologii, epistemologii i... aksjologii) i o czymś/kimś lokalnym. To psychologia bez złudnych ambicji bycia nauką obiektywną i uniwersalistyczną, ponadkulturową i pozahistoryczną, raczej rozumiejąca, niż wyjaśniająca, raczej opisowa, niż dokonująca prognoz zachowań każdej (czyli jakiej?) jednostki w kontekście dowolnych/jakichkolwiek wzorów kultury.

Większość prac i badań psychologicznych powstaje obecnie na gruncie anglosaskim lub w duchu preferowanej tamże metodologii i paradygmatu behawiorystyczno-kognitywnego, niejako pod baldachimem tych przekonań i na modłę matryc dostarczanych przez psychologię amerykańską. A jest to przecież wyjątek, nie zaś reguła w rozwoju cywilizacji, kultury, nauki i uprawiania psychologii, która pierwotnie silnie była związana z obszarem niemieckojęzycznym, co wyznaczało jej kształt: przedmiot zainteresowań, metody oraz preferowane sposoby myślenia o człowieku jako przedmiocie/podmiocie badania psychologicznego. Ojcowie psychologii naukowej: Wundt, Dilthey, Brentano (a nawet pod wpływem owego szerokiego obrazu – amerykański James), widzieli psychologię jako naukę historyczno-kulturową, naukę na wskroś humanistyczną (czyli ukontekstowaną i wrażliwą kulturowo), naukę empiryczną o duszy ludzkiej i osobowym doświadczeniu przebiegającym w kontekście wzorów kultury. I warto tu przypomnieć znane słowa Junga o ukrytym gdzieś w zie-

mi skarbie – duszy ludzkiej i o porażce, którą, jego zdaniem (z czym nie zgodzilibyśmy się, gdyż zainspirował do jej badania nie tylko piszących te słowa), poniósł w uzmysłowieniu ludziom, że człowiek posiada instancję zainteresowaną mówieniem prawdy o nim – duszę jako jedyną realność psychiczną każdej jednostki (film dokumentalny „Wisdom of the Dream”, 1989, cz. 1).

## 2.5. Wnioski

Przedstawione założenia teoriopoznawcze składają się na obraz perspektywy epistemologicznej służącej do zrozumienia i zrekonstruowania specyficznie słowiańskiej psychologii – wiedzy i przekonań na temat ludzkich procesów psychicznych. Synteza zaprezentowanych nurtów prowadzi do wniosku, że przedmiotem niniejszej monografii jest indygeniczna psychologia Słowian rozumiana jako nauka o słowiańskiej duszy, której treściami są słowiańskie mity. Najważniejsze tezy wypływające z przyjętego ujęcia przedstawiają się następująco:

1. Teza o poznawczej wartości kultury słowiańskiej – ukształtowane w toku rozwoju słowiańskiego etnosu treści, zwłaszcza religijne, spośród innych różnorodnych funkcji służą, między innymi, do opisywania i wyjaśniania rzeczywistości oraz występujących w niej zjawisk (również psychospołecznych).
2. Teza o konieczności uwzględniania słowiańskiego kontekstu kulturowego – nie istnieje możliwość zgłębienia specyfiki psychologicznego funkcjonowania Słowian bez wzięcia pod uwagę wpływu wywieranego na jednostkę przez aktualną kulturę oraz jej historyczny rozwój.
3. Teza o niejednorodności psychologii – konieczne jest porzucenie uniwersalistycznej perspektywy budowania teorii psychologicznych na rzecz tworzenia koncepcji lokalnej, która w zdecydowanie większym stopniu odpowiada potrzebom badawczym w ramach zgłębienia psychiki Słowian.
4. Teza o lokalnej wiedzy psychologicznej – podstawę konstruowania psychologii indygeniczej stanowi kulturowy zbiór przekonań na temat obiektów, procesów i zjawisk psychologicznych pochodzący z rodzimego, słowiańskiego systemu poznawczego (kultury ludowej).

5. Teza o duszy jako właściwym przedmiocie psychologii – uwaga badawcza powinna być skupiona na treściach słowiańskiej duszy, czyli doświadczeniach, jakie są udziałem Słowian, a także ich subiektywnych interpretacjach dokonywanych w oparciu o kontekst kulturowy.
6. Teza o podmiotowości człowieka – osoba badana powinna być w procesie poszukiwania prawdy traktowana przez badacza jako partner, który z racji najpełniejszego dostępu do własnych treści psychicznych jest najbardziej kompetentny do wypowiedzania się na ich temat.
7. Teza o poznawczej wartości mitów (pra)słowiańskich – ukształtowane w toku rozwoju kultury słowiańskiej mity stanowią zapis najgłębszych aspektów słowiańskiej psychiki i oddziałują na lokalne funkcjonowanie człowieka zarówno w epoce przedchrześcijańskiej, jak i współcześnie.
8. Teza o związku mitów słowiańskich z tożsamością – słowiańskie mity stanowią źródło obiektów autoidentyfikacyjnych, za pomocą których Słowianie budują własną tożsamość, odnajdując samych siebie w zastanych, ukształtowanych przez wieki treściach kulturowych.

Założenia te zostały przyjęte jako podstawa opisywanego w niniejszej książce procesu badawczego. Na ich podstawie wskazano obszary słowiańskiej kultury, które ze względu na swój potencjał psychologiczny wymagały analizy i interpretacji, a także dokonano opracowania poszczególnych elementów metodologii wykorzystywanej do wydobywania konkretnej wiedzy psychologicznej Słowian. Wnioski, jakie zostały wyciągnięte z przeprowadzonych przez nas badań własnych, zaprezentowano w dalszych fragmentach tej rozprawy.

Indygeniczna psychologia Słowian napotyka na swej drodze liczne pułapki, związane z uwikłaniem wszelkich podejść okołosłowianoznawczych we współczesny dyskurs społeczno-polityczny, a zwłaszcza religijny. Zarówno dzisiejsi rodzimowiercy słowiańscy, jak i osoby pozostające na zewnątrz ich społeczności, lecz w jakikolwiek sposób (w tym naukowy) zaangażowane w ów temat, konstruują określony obraz światopoglądu „typowego neopoganina”, który bywa wykorzystywany do rozgrywek politycznych czy walki z dominującym w wielu państwach słowiańskich (w tym Polsce) Kościołem katolickim. W toku rozwoju kultur środkowoeuropejskich wyparł lub osłabił on przedchrześcijańskie wierzenia. Ze względu na współczesne konotacje ideologiczne, próba (re)konstrukcji

słowiańskiej psychologii, czy też szerzej – naukowe zgłębianie kwestii podzielanych przez (neo)pogan przekonań, bywają uznawane za „niegodne” przedstawiciele środowisk akademickich i określane jako „pogańska teologia” (Davidsen 2012). Problem ten, na pierwszy rzut oka wiążący się z kwestią naukowości poszczególnych badań, dotyczy tak naprawdę kwestii metodologicznych i przyjmowanej przez określonych badaczy perspektywy teoriopoznawczej. W prezentowanym w niniejszej monografii ujęciu posługiwanie się ekskluzywnymi, subiektywnymi kategoriami wykorzystywanymi przez daną zbiorowość ludzką nie jest niczym zdrożnym, lecz wręcz przeciwnie – czymś dalece pożądanym. Niemniej należy zaznaczyć, że przedstawione poniżej treści są z założenia apolityczne i brak jest w nich intencji antykościelnych. Indygeniczna psychologia Słowian dotyczy bowiem głównie zagadnień ontoepistemologicznych (lokalna wizja świata i człowieka oraz sposób ich poznawania), zaś w sferze aksjologicznej mierzy się z wyzwaniem stojącymi przed psychologią naukową, nie mając ambicji wpływania na szersze procesy społeczne, polityczne czy religijne.

Tak rozumiana dyscyplina nie jest z założenia ani intersubiektywnie sprawdzalna, ani nawet do końca intersubiektywnie komunikowalna, gdyż właśnie te jej „słabości” paradoksalnie stanowią o jej sile, a przynajmniej specyfice (Gałdowa 2000). Przedmiotem, a dokładnie podmiotem badania jest osoba ludzka, jej dusza, o której mówią jej działania symboliczne oraz jej doświadczenie. Człowieka nie można bowiem badać nie-ludzko, przykładając doń metody transplantowane sztucznie z fizyki, biologii, techniki czy geologii. Stosując dotychczasowe metody bliskie badaniom maszyn i zwierząt, otrzymujemy wyniki dokładnie na miarę naszych narzędzi, redukując w paradygmacie behawioralno-poznawczym człowieka do obiektów, do których badania pierwotnie zostały skonstruowane – zwierząt i maszyn. Jesteśmy jednak także przeciwni strategii odwrotnej, czyli gloryfikowaniu czy deifikowaniu człowieka, z którymi mamy do czynienia w niektórych koncepcjach nurtu humanistyczno-transpersonalnego. Najbliższe jest nam budowanie adekwatnej metafory człowieka jako osoby ludzkiej, wobec której jako wobec obiektu – do badania służą nie „narzędzia niecierpliwości” (np. testy), ale opis, interpretacja, rozumienie (Dilthey, Boesch). My – ludzie, to nie maszyny do pisania (Watson, Skinner), ani hydromaszyny (proste modele psychoanalityczne), ani też nie

istoty boskie (psychologia transpersonalna), ale – choć w części zdeterminowane biologicznie, historycznie i kulturowo – jednak osoby intencjonalnie, symbolicznie działające i budujące swe doświadczenia w oparciu o kontekst uniwersum znaczeń.

Ujęcie takie dalekie jest zatem od uniwersalistycznej presupozycji o szczerze biegającym nago w przyrodzie czy nawet labiryncie, a bliższe założeniu o racjonalnej, choć i karmiącej się kulturowymi mitami istocie podążającej za swym fantazmatem i budującej w oparciu o mity kulturowe swój mit personalny. Między szpitalem biologicznych narodzin a cmentarzem już biologiczno-kulturowo-religijnej śmierci, napotykamy jeszcze chrzest (czy niegdyś postrzyżyny) i szereg innych, uwarunkowanych lokalnie rytuałów przejścia. Zdarza nam się również stworzyć coś nowego – napisać książkę, zbudować dom czy przynajmniej zanucić po swojemu jakąś pieśń... Nie jest też wykluczone niebotyczne zakochanie się, pójście za czymś, w co uwierzymy (co nie istnieje, a więc jest). Może być też tak, że okłamiemy gwiazdy, zmieniając siebie, i to kilka razy pod rząd, że coś każe nam spakować się i zamieszkać zupełnie gdzie indziej i z kim innym, że w sytuacji bez wyjścia w sposób nieprawdopodobny wyciągniemy się za własne włosy lub w sytuacji prozaicznie prostej i jednoznacznie pozytywnej, pograżymy się niewyobrażalnie w kłopotach, że nowy zapach będzie dziwnie znajomy, że ulubione chryzantemy nagle zaczną pachnieć cmentarnie, a w drodze do samego siebie... odnajdziemy Boga.

Między biologicznym poczęciem a śmiercią daleką już od czystej biologii, odbywają się nie-ziemskie odświętności, cały teatr rytuałów, ogromny zalewający nas świat symboli i znaczeń pochodzących z obecnego i dawnego czasu, a nawet tego, który nadchodzi. Jak można zatem pomiąć go, redukując człowieka jedynie do mierzalnych zachowań i parametrów testowych czy kwantyfikując jego procesy poznawcze? Jak można te ostatnie badać w laboratoriach, w których na co dzień nie toczy się życie ludzkie i nie dopada nas los? Kogo, a właściwie co my tam badamy? Wy-preparowane z ludzkich cech, aseptyczne byty, które jak przy zuciści słomy na pokaz, demonstrują swe reakcje badaczowi, i który w dodatku kryje się za instrukcją maskującą (czytaj: okłamuje badanego lub przynajmniej nie dopowiada celu badania). Nie jest czasami tak, że sztucznie badając zachowania ludzi niby rażącego prądem (eksperyment Milgrama) czy w warunkach więziennych (kontrowersyjny eksperyment standfordzki

Zimbardo), niejako stworzyliśmy przez to taki obraz nas, jaki chcieliśmy? Eksperymentowanie z człowiekiem... czy właśnie tak chcielibyśmy (my psychologowie) być traktowani? Taki sposób podejścia indukuje i przewidywalne, i „oczekiwane” wyniki o człowieku jako stworzeniu sterowalnym, manipulowalnym, w pełni zdeterminowanym... *Garbage in – garbage out...*, a co więcej, zapominamy o kulturotwórczym charakterze i sile takich „chorych pomysłów” (*vide* moda na reality show). Po eksperymencie Zimbardo może być już tylko efekt Lucyfera (też tego autora – Zimbardo 2008). Nie jest zatem wskazane ani uprawianie psychologii na kształt angelologii, ani redukcja człowieka do laboratoryjnego szczura, lecz badanie dziedziny pośredniej – duszy, czyli uprawianie *psychology of everyday life* – psychologii życia (Boesch 1991). Dopiero co zaczęliśmy przecież opisywać świat, może warto więc podejść do sprawy skromniej, opisując i człowieka, zamiast nim manipulować w eksperymencie na modłę nauk i technologii niepsychologicznych? Czyż nie pozostajemy nadal w psychologii na poziomie opisu, a więc w ramach deskryptywnej prenauki (Kuhn 2009)? I czyż nie jest to podejście nie tylko bezpieczniejsze, ale i po prostu uczciwsze?

Książka ta ma na celu przetestowanie możliwości indygeniczej psychologii realnej w spektrum problematyki słowiańskiej, jasno odróżniając to podejście metodologicznie od psychologii głównego nurtu, a treściowo od historycznego, filozoficznego, antropologicznego, etnograficznego czy archeologicznego. Chcemy pokazać tak jej możliwości, jak i ograniczenia płynące z jej założeń, a także wiedzy oraz biografii naukowej jej autorów. Z pewnością też zależy nam na wyznaczeniu czytelnych ram owej dyscypliny, a zatem jej tożsamości oraz proponowanej przez nią antropologii psychologicznej.

Dlaczego tak ważna jest rozumiana w ten sposób psychologia? Dominujący w psychologii współczesny paradygmat, czyli metafora komputacyjna, pozwala co najwyżej na tworzenie szeregu niekompatybilnych teorii średniego zasięgu i zdradza deficyt szerszego obrazu tak wobec psychologii jako nauki, czyli przedmiotu jej zainteresowań i adekwatnych metod badawczych, jak i wobec jej podstaw teoretycznych: epistemologicznych, ontologicznych i aksjologicznych. Zdradza zatem potrzebę zbudowania spójnej wewnętrznie antropologii psychologicznej, czyli psychologicznej metafory, koncepcji czy portretu człowieka, odróżniającej jej poczynania

od badaczy z kręgu nauk o kulturze, kognitywistyki, psychiatrii, teologii czy filozofii. Ów problem identyfikacyjny dotyczący specyfiki psychologii jako nauki sprawia, że wiele tradycyjnych czy nowych, potencjalnie psychologicznych kwestii znajduje rozwiązania w obszarze innych dyscyplin, które, mówiąc kolokwialnie, niejako ekspansywnie przejmują wpływy.

Jednak owa słabość może być i siłą tej dyscypliny, gdyż zdradza obszar nieciągłości wymagający dyscypliny innej niż wymiar biologiczny badany przez medycynę, poznawczy (kognitywistyka) czy transcendentny (teologia, religioznawstwo). Specyfiką tej nauki *ex definitione* jest zainteresowanie duszą traktowaną nie substancjalnie, lecz jako perspektywa badawcza, duszą rozumianą jako specyficzny wymiar osoby ludzkiej, mający wyraz w doświadczeniu budowanym w kontekście historyczno-kulturowym. Jest to zatem nauka empiryczna w rozumieniu brentanowskim (Brentano 1999/1874), a więc nie tyle wymagająca do badania narzędzi eksperymentalnych, ile skupiona na osobowym doświadczeniu (duszy – tak, jak jest doświadczana przez osobę ludzką). Perspektywa taka pozwala na szerszy obraz obejmujący i przekraczający ideę osobowości, zachowania czy nieświadomości.

Jest to zatem nauka nie (nie tylko) o zachowaniu i leżących u jego podłoża procesach psychicznych i fizjologicznych człowieka oraz (innych) zwierząt, której celem jest wyjaśnianie, kontrolowanie i przewidywanie zachowania, ale wiedza o doświadczeniu, o intencjonalnym i celowym działaniu symbolicznym istoty wyjątkowej – osoby ludzkiej i leżących u jego podłoża podmiotowych doświadczeniach budowanych w kontekście kulturowym. Tak budowana jest m.in. tożsamość mityczna jednostki ludzkiej – w interakcji i interpelacji prawd kulturowych, czyli mitów i subiektywnych treści, jakimi są fantazmaty. Celem tak rozumianej wiedzy jest opis, rozumienie oraz interpretacja działań i doświadczeń jednostki.



## 3. Psychologia realna Słowian

---

*Rzecz szczególna, że wewnątrz człowieka rozważono tylko tak marnie i traktowano tak bezdusznie. Tak zwana psychologia [ściśła, eksperymentalna – od aut.]*

*należy również do masek, które zajęły w świątyni miejsca, gdzie winny stać prawdziwe obrazy bogów [...].*

*Intelekt, fantazja, rozum – wszystko to są mizerne kratownice uniwersum w nas.*

*O ich cudownych pomieszaniach, uformowaniach i przejściach ani słowa.*

*Nikomu nie przyszło do głowy, aby poszukać jeszcze nowych, nie nazwanych sił i prześledzić ich towarzyskie stosunki.*

Novalis (za: Dilthey 1982:365)

### 3.1. Przedmiot zainteresowań: słowiańskie „De anima” (O duszy)

#### 3.1.1. Istota duszy

Budowanie słowiańskiej, indygenicznej psychologii rozumianej jako nauka o duszy wymaga analizy kulturowej percepcji tego terminu, będącego podstawową kategorią lokalnej wiedzy na temat zjawisk psychicznych człowieka. Wśród dawnych Słowian (kultura przedchrześcijańska, ludowa) powszechne było wierzenie w występowanie duszy u wszystkich jednostek ludzkich, ale także i u zwierząt. Wyobrażano ją sobie w sposób realistyczny – pod postacią ptaka, motyla, świetli-

ka czy pszczoły lub odmaterializowanego sobowtóra człowieka, czyli mary, widma (Gąssowski 1990). Określenia „dusza” oraz „duch” mają zbliżoną etymologię i występują w językach słowiańskich zamiennie, w przeciwieństwie do chociażby terminologii anglojęzycznej (Gieysztor 2006). Powstanie idei duszy w słowiańskich umysłach wiązało się z lękiem przed nieodwracalnością śmierci cielesnej. Idea ta była odpowiedzią na potrzebę przezwyciężenia ludzkiej śmiertelności oraz chęć kontynuowania własnej egzystencji po obumarciu biologicznej powłoki. „To śmierć będzie zmuszała, gdy tylko człowiek osiągnie stopień pozwalający na myślenie abstrakcyjne, do tworzenia innych odległych światów, które mają zastąpić nader trudne życie ziemskie” (Gierlach 1980: 146). Wiara w istnienie duszy dawała zatem Słowianom nadzieję na kontynuację własnego istnienia oraz osiągnięcie poziomu dobrostanu wyższego niż za ziemskiego życia.

Słowiańska koncepcja duszy obejmuje „szeroki zakres znaczeniowy życia psychicznego” (Gieysztor 2006: 259), chociaż sposób jej rozumienia nie jest jednoznaczny. Dla Słowian dusza „to bynajmniej nie całość psychicznych przeżyć, lecz poprostu swoisty, niejasno określony, odrębny obiekt, bynajmniej z innymi koncepcjami «psychologicznymi» nieuzgodniony” (Moszyński 2010/1934: 88). Istniały przynajmniej trzy perspektywy postrzegania duszy:

- dusza jako jaźń – psychologiczny stan świadomości oraz przestrzeń, w ramach której zachodzić miały wszelkie procesy poznawcze, a także wybrane procesy emocjonalne,
- dusza jako życie – siła witalna jednostki lub życiodajny obiekt, którego odejście (ustanie respiracji) utożsamiane było ze śmiercią biologiczną i rozdzieleniem duszy od ciała,
- dusza jako widmo – pojawiający się po śmierci człowieka obraz jego postaci za życia, egzystująca poza materialnym ciałem pośmiertna forma (niekiedy widzialna), pozostająca w świecie żywych lub udająca się do podziemnej krainy umarłych (Gieysztor 2006).

W dawnej kulturze słowiańskiej zauważany był związek pomiędzy duszą a fizjologicznym procesem oddychania, będącym w epoce relatywnie słabego rozwoju medycyny (naukowej) najbardziej wyrazistym wskaźnikiem pozostawania człowieka przy życiu. Utożsamianie duszy z siłą życiową przejawiało się również w przekonaniu, że organy lub części ciała, które

straciły duszę, obumierają – co miałyby mieć miejsce na przykład w przypadku martwicy kończyn. Postrzeganie duszy jako odrębnego obiektu przyjmowało niekiedy formę jej antropomorfizacji i przypisywania jej ludzkich przeżyć pozostających niezależnymi od doznań jej posiadacza. „Dusza może także podlegać działaniom różnych sił, może się wzruszyć albo przestraszyć i odejść na jakiś czas, może zostać zaatakowana przez demony choroby, a w konsekwencji zostać zraniona i boleć, może też pisać” (Szyjewski 2010: 202).

Niejednorodny jest przekonanie o umiejscowieniu duszy w ludzkim ciele. Jedną z ludowych koncepcji upatrywałaby siedziska duszy w głowie ze względu na przekonanie, że to w niej zachodzą wszelkie procesy intelektualne oraz część procesów afektywnych (Moszyński 2010/1934). Kiedy indziej zaś za najbardziej prawdopodobne miejsce przebywania duszy uznaje się serce, zaś dopiero w dalszej kolejności żołądek, głowę, oczy, kości, czy – rzadziej – wątrobę, płuca lub krew. Niezależnie jednak od postulowanego umiejscowienia duszy i związku zamieszkiwanego przez nią organu z procesami psychologicznymi, w momencie śmierci człowieka zawsze opuszczała ona jego ciało przez usta. „O umierających mówi się, że mają ją na języku, w zębach, w gardle, w ustach czy nosie” (Szyjewski 2010: 203).

Psychologiczne znaczenie słowiańskiej duszy wynika z jej multifunkcjonalności – obejmowania swoim zakresem odmiennych aspektów funkcjonowania człowieka (procesy psychiczne, witalność, egzystencja pozabiologiczna). Stanowiła ona o esencji człowieka, dotycząc zarówno kwestii istnienia, w formie cielesnej tudzież niematerialnej, jak i jego podmiotowości poprzez nadawanie mu statusu indywidualnego bytu (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu c). Odnosząc słowiańską percepcję duszy do klasycznych, wundtowskich założeń psychologii akademickiej (Stachowski 2010), wyprowadzić można wniosek, że dusza w ujęciu Słowian obejmowała równocześnie wymiar substancjalny i aktualnościowy. Stanowiła osobny, niezależny od ludzkiego ciała byt, który był w stanie przetrwać śmierć biologiczną, zachowując przy tym dawne indywidualne właściwości psychologiczne określonej osoby. Z drugiej jednak strony była przestrzenią zachodzenia procesów psychicznych – środowiskiem dynamicznych percepcji rzeczywistości dostępnych świadomości człowieka.

W słowiańskiej duszy zachodzą równocześnie procesy kognitywne i emocjonalne, zatem jest ona miejscem, w którym dochodzi do opisywanego przez Hillmana (2016a) łączenia się poznania z afektem. Umożliwia ona człowiekowi doświadczanie świata oraz interakcje z rzeczywistością naturalną (również nadprzyrodzoną?) i społeczną. Słowiański punkt widzenia, sposób patrzenia na ludzką umysłowość wydobywany zostaje zatem ze słowiańskiej duszy, będącej siedliskiem przekonań na temat owego zagadnienia. Dusza, w nawiązaniu do założeń psychologii indygenicznej, jest równocześnie przedmiotem i metodą konstruowania słowiańskiej psychologii, obiektem ontologicznym i epistemologicznym. Znaczenie, jakie koncepcja duszy posiada dla zrozumienia psychologii Słowian, sprawia, że poznania wymagają dalsze szczegóły wierzeń na jej temat związanych z dostępnymi współczesnej nauce zagadnieniami – pośmiertnych losów człowieka oraz demonicznych przejawów funkcjonowania duszy.

### 3.1.2. Śmierć i życie pozagrobowe

Po nastąpieniu śmierci człowieka jego dusza miała jeszcze przez jakiś czas znajdować się w pobliżu ciała, który to stan południowi Słowianie określali mianem *vedogon* (Gierlach 1980; Szyjewski 2010). Następowala wówczas tak zwana pusta noc, kiedy to członkowie rodziny zmarłego byli zobowiązani, aby zgromadzić się przy nim i spędzić czas do rana na czuwaniu przy zwłokach. Chociaż według wierzeń słowiańskich, po śmierci człowieka dusza opuściła już jego ciało, to jednak w owym ciele miały pozostać pewne funkcje psychologiczne, takie jak postrzeżanie. Przed wyniesieniem nieboszczyka z domostwa sprawdzano, czy ma zamknięte oczy, „aby nikogo nie wypatrzył do grobu” (Gierlach 1980: 173). Zwyczaj ten miał na celu uniknięcie kolejnej śmierci któregoś członka rodziny.

Na terenie Słowiańszczyzny zwyczaj spalania zwłok na stosie pogrzebowym był zdecydowanie dominujący i utrzymywał się do przyjęcia przez poszczególne ludy słowiańskie chrześcijaństwa (Szafrąński 1981). Destrukcja opoki cielesnej miała ułatwić oddzielenie się duszy i jej dalszą swobodną wędrówkę (Gierlach 1980). Duszę postrzegano jako ten element istoty ludzkiej, który nie podlegał zniszczeniu pomimo rozkładu ciała, natomiast był wyzwalany i oczyszczany ze wszelkiej zmyzy poprzez moc płomieni (Szafrąński 1981). W miejscu pochówku prochów

lub – rzadziej – nienaruszonego ciała (tzw. gruby szkieletowe) składano dary pogrzebowe, czyli przedmioty codziennego użytku i żywność, zaś w przypadku bogatszych Słowian również ozdoby i kosztowności, a czasem także szczątki towarzyszki życia zmarłego, która postanowiła (dobrowolnie?) podążyć za swoim ukochanym (Bukowski 1990; Gardęła, Kajkowski 2014; Janowski 2014a; Janowski 2014b). Życie pozagrobowe postrzegane było jako kontynuacja życia ziemskiego. Zakładano więc, że osoba zmarła nadal przejawia materialne potrzeby, które należy zaspokoić, aby nie miała powodu wracać do świata żywych (Gąssowski 1990). Powrót zza grobu był bowiem czymś nienaturalnym i budzącym grozę, a zatem dalece niepożądanym. Żałoba po śmierci bliskiej osoby nie wykluczała bynajmniej lęku przed napotkaniem jej w postaci widma czy zjawy, ani odrazy na myśl o możliwości powstania z grobu jej ciała, które śmiałyby wrócić do swego domostwa w celu ponownego nawiązania bezpośredniej interakcji z rodziną.

Po ostatecznym opuszczeniu ciała dusza miała się udać do krainy zmarłych, która przybierała postać pastwiska, gdzie wraz z innymi duszami mogła się paść pod opieką władcy tego dominium – prawdopodobnie Welesa, jednego z naczelnych bóstw panteonu słowiańskiego (Szyjewski 2010). Kraina ta znajdować się miała pod ziemią i określana była jako nawia lub raj (Gąssowski 1990). Aby się do niej dostać, dusza musiała pokonać pewną przeszkodę (prawdopodobnie rzekę), niejednoznaczny jest jednak sposób tej przeprawy. Różne podania utrzymują, że dusza była przewożona łodzią, przechodziła po moście lub przepływała w poprzek rzeczniczego nurtu. Czasami owa rzeka utożsamiana była z Drogą Mleczną, którą nazywano drogą dusz (Gieysztor 2006). Przedostanie się duszy do krainy zmarłych nie było jednak natychmiastowe. Czasami nie mogła opuścić swojego ciała lub rzeczywistości ziemskiej, przykładowo, z powodu nieodpowiednio przeprowadzonego obrzędu pochówku. Istniała również koncepcja, że dusza przed udaniem się do nawy musi odczekać z góry określony czas, na przykład 40 dni, po którym ostatecznie mogła odejść ze świata żywych. „Obrzędowość dotycząca duchów przodków wskazuje na co najmniej czasowe przebywanie duchów zmarłych na ziemi i ich możliwość wspomagania potomków” (Szyjewski 2010: 79–80).

Słowiańskie wierzenia na temat duszy zakładały możliwość jej tymczasowego powrotu lub nawiązania interakcji pomiędzy duszą zmarłego

a żyjącymi. „Kilkakrotnie w ciągu roku bramy Nieba otwierały się i dusze mogły kontaktować się z żyjącymi” (ibidem: 80). Dusza mogła wówczas przybrać formę widzialną dla żyjących jako źródło światła – na przykład kuliste błyskawice czy błędne ognie – będące zjawą osoby zmarłej (Mozzyński 2010/1934). Miała się ona również niekiedy przejawiać w silnym wietrze lub w towarzystwie wirów powietrznych. Zantropomorfizowane duchy przodków nazywane były dziadami, chociaż takim samym mianem określano również święto obchodzone na ich cześć (Strzelczyk 1998). Związane ze zmarłymi rytuały dziadów miały najczęściej miejsce dwukrotnie w roku, na wiosnę i jesienią, prawdopodobnie w okolicach obu równonocy (Szyjewski 2010).

Obchody dziadów, których późną, bo pochodzącą z XIX-wiecznej kultury ludowej wersję, opisał Adam Mickiewicz w III części swojego dramatu, oprócz warstwy mistyczno-duchowej (religijnej) zawierały również aspekt materialny. „W dzień zmarłych nie tylko ogrzewano groby rozpalać na nich ogniska, ale też w ten dzień właśnie co roku ich karmiono. Wtedy też wydawano ucztę dzieląc się ze zmarłymi spożywanym jadem” (Gierlach 1980: 153). Podczas rytuału następowało swoiste powtórzenie stypy pogrzebowej. Dostarczając duszom zmarłych ciepła i pożywienia, dawni Słowianie realizowali podzielane przez nich przekonanie o wciąż istniejących potrzebach materialnych swoich przodków, które próbowali zaspokoić, aby nie narazić się na gniew przedstawicieli świata pozaziemskiego. Zaspokajanie potrzeb dziadów mogło się także wiązać (zgodnie z interpretacją Mickiewicza) z próbą udzielenia im pomocy w ostatecznym opuszczeniu ziemskiej rzeczywistości i przedostaniu się do trudno dostępnej krainy zmarłych.

### 3.1.3. Demoniczne przejawy duszy (psychopatologia?)

Ciekawym przykładem wiedzy psychologicznej Słowian jest ich demonologia, czyli szeroko rozwinięty bestiariusz, na który składały się zarówno duchy złe i niebezpieczne, jak i te pożyteczne i opiekuńcze – wszystkie jako formy personifikacji stanów ludzkiej psychiki: obaw, lęków, potrzeb, pragnień. W kolejności alfabetycznej były to, między innymi: aitwar (mały skrzydlaty złodziejski wąż z głową ptaka), baby (stare kobiety, np. straszące niegrzeczne dzieci czy duszące – grochowa, jagodowa, wodna, żytnia,

mentarna), bannik (karłowaty przyjazny dziadek z łaźni), bazyliszek (zły kogut z węzowym ogonem i wyłupiastymi oczami), bełty/błędy (demony wabiące ludzi na bezdroża), bezkost (rodzaj wampira), biali ludzie (małe stworki z kałuż wywołujące choroby), bieda (wysoka, chuda kobieta trapiąca ludzi), bies (mieszkaniec borów zsyłający klęski), błędne ogniki (dusze zmarłych w postaci bezkształtnych świateł, ukazujące się tuż przed śmiercią), błotnik (mieszkaniec bagien ściągający światłem do siebie nie-szczęsnika), puchaczowaty bobo (straszący dzieci mieszkaniec ciemnych piwnic), bogunki (piękne wodne rusałki wabiące głosem flisaków), borowy/leszy (drzewiasty z wyglądu strażnik kniei – i straszny, i pomocny), bożątka (ciche, małe istoty – dusze zmarłych dzieci), brzeginia (zielonowłosa rusałka przyjazna dla ludzi), bzionek (mały, zamieszkujący krzewy człowieczek – strażnik domostwa), chochlik (podobny do kota psotnik), chowaniec/inkluz (pomocny w domu i znoszący dobra gospodarzowi), cicha (mała dziewczynka – zapowiedź morowego powietrza i śmierci), czarnoksiężnik (archetyp naukowca, który dla wiedzy traci duszę), czarownica (na co dzień zwykła kobieta, która umiała jednak rzucać urok, powodować zarazę), czart (pół człowiek, pół kozioł z bagien, zsyłający zarazy i namawiający do złego), ćmok (skrzydlaty potwór), ćmucha (stwór wielkości psa, straszący leniwych ludzi), diabły (i złe i... dobre, np. hejdasz), dobrochoczy (dopasowujący się wzrostem do drzew sprawiedliwy sędzia), dola i domownik (dwa duchy towarzyszące człowiekowi w życiu), duchy, dworowy (pomocny duch zabudowań gospodarczych), dziady (duchy przodków, które trzeba było nakarmić), dzicy ludzie (niebezpieczne leśne stwory człekokształtne), dziki myśliwy, dziwożony (mieszkańcy jaskiń, mogący załaskotać na śmierć), gnieceiuch (zmora pijanych, uciskająca klatkę piersiową w nocy), gryf (pomorski potwór lwio-orli), gumienik (kotopodobny mieszkaniec stodół), homen (orszak zjaw podążający za zarazą), jaroszek (zajacopodobny polny demon), jędza z kobyłą nogą (wabiąca dzieci słodyczami), julki (dobrodusze karzełki), kania (pod postacią pięknej latającej kobiety porywająca dzieci), kłobuk (czarny kogut znoszący dobra od innych gospodarzy), kocmołuch (mieszkaniec obory kradnący mleko z wymion), krasnoludki (dobre niewidzialne stworki, w nocy krzątające się po domu), król węzów (mieszkaniec korzeni leszczyny), latawiec (ofiara nagłej śmierci, pojawiająca się przed burzą z porywem wiatru), lichy (mała, kudłata, ruchliwa i psotna istota), łapiduch

(bulwiasty potwór dręczący błąkające się po świecie dusze), majki (małe taneczne stwory straszące kochanków i zniechęcające do zdrady), mamuna (podmieniający dzieci słowiańskie na swoje; wielki brzydki stwór – włochaty, ze świńskimi kłami), maruda/płaczka (męcząca i prowokująca małe dzieci do płaczu), matoha (kudłaty kozioł – strażnik czarownic), mlekowy żmij (złodziej mleka niszczący sprzęty kuchenne), morowa dziewica (personifikacja zarazy), mróz (dziadkopodobny stwór), mrucek (nieszkodliwy, mruczący domowy stworek), nocnice (wodzące nocą na manowce pijaków, duszące dziecko, obtańcowujące na śmierć zbłąkaną osobę), paskudnik (duszący zwierzęta domowe w stajniach i oborach), plonek (dobry duszek – kogutek znoszący plony do zabudowań), planetnicy (siłacze – „chmurnicy” ściągający obłoki z deszczem i burzami nad dany teren), południca (kobieta zmarła tuż przed swym ślubem, demon upalnego południa pod postacią wiru powietrznego lub brzydkiej baby, grożący paraliżem, urwaniem głowy), poroniec (atakujący ciężarne kobiety skrzydlaty stwór, który wysysał krew), przyłożnik (atrakcyjny mężczyzna sprowadzający na kobiety złe myśli), rodzanice (trzy siostry, pojawiające się trzy dni po narodzinach dziecka, aby wyznaczyć jego los), rusalki (nagie, zmysłowe, piękne kobiety zwodzące mężczyzn do wody lub łaskoczące na śmierć), skarbnik (dziadek z siwa brodą – strażnik dóbr ukrytych pod ziemią), smędy (polne stwory strzegące terenu gospodarza), smok, spalenić (duch piromana), srala/krętek (demon wiru powietrznego, niszczący snopki), strzyga (wstający z grobu rodzaj zombie, w postaci ptakopodobnego chudego stwora wysysającego krew, kiedyś człowiek o dwu sercach/duszach), stukacz (nocny stworek powodujący dziwne dźwięki w domostwie), szątopierz (rodzaj nietoperza wysysającego mózg, w zamian za duszę czynił człowieka bogatym), śmierć (postać z kosą, upominająca się o chorego, starego), światle (dobre duchy prowadzące w nocy), tęsknica (mieszkanca cmentarzy i rozstajnych dróg, przyczyna melancholii ludzkiej), utopiec (duch wodnego samobójcy, wciągał w głębiny), wapiierz/upiór/wampir (żywy trup, silny, hipnotyzujący, wysysający krew i zamieniający człowieka w upióra), wielkolud, wieszcz (stwór o dużych zębach, wykrzykujący imiona ludzi), wietrzyca (nagły podmuch wiatru), wilkołak (człowiek, który w wyniku klątwy zamieniał się w bestię), wiły (tańczące leśne nimfy, zatańcowujące na śmierć), wisielec, wodnik, zmory (dusze żywych ludzi, które dusiły innych w nocy) (na

podstawie: Brückner 1985; Gieysztor 2006; Pełka 1987; Szyjewski 2010; Zych, Vargas 2012; 2016).

Już pobieżna analiza wskazuje, że Słowianie bali się wody, ognia, powietrza, w tym tego „zarażonego” w postaci śmiertelnych wówczas chorób (ospa, malaria, gruźlica, a przede wszystkim dżuma); nagłej śmierci, w tym samobójców; śmierci swych dzieci; zgubienia w lesie; przewlekłego smutku zwanego dziś depresją; zwodzenia na pokuszenie, zdradę. Zwracali uwagę na dobrobyt i bali się biedy. Lękiem napawały ich ciemności, nieznane miejsca, las, burza, wir powietrzny. Uważali na swój dobytek domowy i zwierzęcy oraz warunki pracy w polu. Interesowali się życiem pozagrobowym, zjawiskami atmosferycznymi czy swym własnym losem. Posiadali niezwykłą wyobraźnię, ujmując wiele zjawisk: dobrych i złych, ważnych i drobnych, w postaci stworów, stworków, duchów, demonów, rusałek i nimf. Wiele zjawisk, które zna współczesna nauka, w tym meteorologia (burze), medycyna (kolka dziecięca) czy psychologia (depresja, popęd seksualny) wyrażali i okiełznawali właśnie za ich pomocą (Kośnik, w przygotowaniu b).

Realistyczne wyobrażenie życia pośmiertnego, jakie panowało wśród dawnych Słowian, skutkowało lękiem przed możliwością niepożądanego powrotu zmarłego z grobu w formie potwora zagrażającego ludziom żyjącym (Gąssowski 1990). Owa obawa dotyczyła przede wszystkim ponownego ożywienia ciała nieboszczyka, które mogłoby wyjść z grobu i nękać okolicznych mieszkańców. Strach przed napastującymi żywych zmarłymi nasilił się prawdopodobnie po przyjęciu przez kraje słowiańskie chrześcijaństwa, gdyż zaprzestano wówczas zwyczaju spalania zwłok, chroniącego dawne społeczności przed kontaktem z nienaturalnymi, wrogimi istotami. Dość szybka zmiana obrzędowości pogrzebowej wśród ludności Słowiańszczyzny wiązać się mogła z postulowaną przez Łowmiańskiego (1986) łatwością przyjęcia doktryny chrześcijańskiej przez mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej.

Aby utrudnić zmarłemu (fizyczny) powrót do świata żywych, stosowano tak zwane apotropcje, czyli środki przeciwdziałania zagrożeniu ze strony powstających z grobu nieboszczyków (Gąssowski 1990). Apotropcjami ogólnego zastosowania były ostre przedmioty (niekiedy wbijane w serce zmarłego), ogień (spalanie zwłok) lub silna woń (na przykład czosnku), które to metody zachowały się do dziś w treściach pochodzenia popkulturowego.

Poszczególne rodzaje potworów wymagały natomiast specyficznych metod, działających skutecznie wyłącznie w przypadku określonego „gatunku” niepożądanego istoty. Upiora (wąpierza – współcześnie: wampira) zwalczano między innymi poprzez odcięcie mu głowy i ułożenie jej pomiędzy nogami czy też posypanie grobu ziarnami maku (Pełka 1987). Stosowano także odwracanie zwłok twarzą do ziemi – tak, aby upiór nie był w stanie podnieść się i wyjść na powierzchnię, pozostałości których to praktyk odkrywano przez archeologów na terenie Słowiańszczyzny w grobach pochodzących z różnych okresów historycznych, również tych z wielu stuleci po przybyciu do Europy Środkowo-Wschodniej chrześcijaństwa wraz z dorobkiem kulturowym Zachodu (Gardela 2011; Gardela 2012).

Demoniczne cechy duszy polegały na tym, że mogła ona „nie tylko wędrować w zaświaty, ale też w pewnych okolicznościach ingerować w życie ludzkie tu na ziemi: przeszkadzała, czyniła zło, wreszcie straszyla żywych” (Gierlach 1980: 150–151). Przyczyny zamienienia się duszy w upiora (lub innego demona) mogły być różnorodne. Osoby, które przyszły na świat z pewnymi oznakami odmienności (na przykład z w pełni wykształconym uzębieniem), posądzane były o posiadanie dwóch serc, a także dwóch dusz – ludzkiej oraz zwierzęcej. Również kobieta w ciąży miała posiadać dwie dusze – własną i dziecka. Po śmierci jedna z dusz odchodziła ze świata, druga natomiast pozostawała w ciele i ożywiała je jako atakującego żywych ludzi potwora (Szyjewski 2010). Do innych wskazywanych przez dawnych Słowian powodów powstania upiora należały tragiczna śmierć (w wyniku morderstwa lub utopienia się), chytrość i skąpstwo przejawiane za życia czy też popełnienie samobójstwa (Pełka 1987). „Jakie są pośmiertne losy duszy, zależy przede wszystkim od rodzaju śmierci, obecności obrzędów pogrzebowych oraz charakteru danej postaci” (Szyjewski 2010: 207). Dusze osób zmarłych w sposób nagły lub w wyniku samobójstwa oraz tych, z którymi rodzina nie pożegnała się w należyty, rytualny sposób, powracały jako istoty zagrażające żyjącym, natomiast duchy osób zmarłych naturalnie obejmowały pieczę nad swoją rodziną, przyjmując formę istot opiekuńczych (Pełka 1987). Pozostając niedostrzegalnymi dla swoich krewnych, wspierały domowników w ich codziennych czynnościach.

Spośród zapełniających słowiańską wyobraźnię potworów, Kazimierz Moszyński (2010/1934) wyróżnia istoty półdemoniczne, które od istot

demonicznych odróżnia ścisły związek z duszą konkretnego człowieka. Taki podział nie wyczerpuje jednak niejasności terminologicznych, gdyż upiór przykładowo mógł być rozumiany zarówno jako duch człowieka zmarłego (pozbawionego powłoki cielesnej), jak i jako ciało powstałe z grobu w wyniku ożywienia przez własną duszę lub innego, złego ducha (Pełka 1987). Upiór to także inna forma nazwy wampirza – współczesnego wampira (Moszyński 2010/1934). Owa wysysająca krew istota doczekała się we współczesnej popkulturze licznych interpretacji literackich/filmowych, które nie są jednak wierną kontynuacją słowiańskiego oryginału (Janion 2004).

Nie wszystkie demony pochodziły od duszy ludzkiej, gdyż część z nich istniała niezależnie od człowieka – potwory pochodzenia naturalnego, pomniejsze (pół)bóstwa. Te z demonów, których źródło stanowiła ludzka dusza, określane były jako nawie (Strzelczyk 1998). Rodzajem istoty półdemonicznej była czarownica (inaczej wiedźma, niekiedy strzyga). Nie była ona powstałym z grobu potworem, ale żywą kobietą, która z wrodzonej złośliwości zsyłać miała na okolicę i jej mieszkańców przeróżne klęski (Moszyński 2010/1934). Do istot związanych z duszami umarłych Słowianie zaliczali także (oprócz upiórów) przetrwałe w kulturze popularnej rusałki – demony wodne przybierające postać pięknych niewiast, które miały powstawać z dusz zmarłych, niezamężnych dziewcząt i czyhać nad zbiornikami wodnymi na nieostrożnych wędrowców (przede wszystkim młodych mężczyzn) w celu zwabienia ich swoim urokiem do wody i uśmiercenia w wyniku utopienia (Gieysztor 2006). Podobnie panny, które zmarły tuż przed własnym ślubem (swaćbą), stawały się południcami atakującymi i zabijającymi pracujących w polu w samo południe chłopów.

Przeistoczenie duszy ludzkiej w demona stanowiło w percepcji słowiańskiej fenomen niepożądany, oznakę wystąpienia pewnych nieprawidłowości w cyklu rozwoju człowieka (rozwój u Słowian nie kończył się w momencie śmierci biologicznej). Rekonstrukcja słowiańskiej psychologii indygenicznej wymaga wskazania wśród elementów życia psychicznego jednostki również tego, co pozanormatywne – nie w sensie statystycznym, jak na ogół ujmuje się normę w psychologii, lecz według kryterium kulturowego, czyli zgodności z przyjętymi przez lokalną wspólnotę wzorami (Hornowska 2010). Powstawanie demonów można zatem uznać za wyraz psychopatologii, czyli zaburzenia w sferze życia psychicznego czło-

wieka. Demonologia słowiańska w analogii do psychopatologii rozumianej jako subdyscyplina akademicka, dotyczyłaby więc opisu i kategoryzacji pozanormatywnych zjawisk psychicznych, określania ich patogenezy oraz formułowania wskazówek zmierzających do przeciwdziałania tymże zjawiskom (Cierpialkowska 2012). Stanowiący zbiór słowiańskich demonów bestiariusz byłby odpowiednikiem wykorzystywanych w psychologii systemów klasyfikacji zaburzeń psychicznych (DSM-V, ICD-10), zaś każdy z rodzajów demonów mógłby zostać zinterpretowany jako specyficzny rodzaj zaburzenia.

#### 3.1.4. Zaburzenia i psychoterapia

Przedstawione powyżej ujęcie dotyczące uznania poszczególnych demonicznych przejawów duszy za konkretne symptomy psychopatologiczne wiązałyby się z koniecznością stworzenia precyzyjnej, indygenicznej klasyfikacji zaburzeń psychicznych w oparciu o słowiański bestiariusz. Twór tego typu wymagałby jednak znacznego zaangażowania przedstawicieli innych dyscyplin naukowych – zwłaszcza etnografii i historii, ze względu na niedostatek materiału źródłowego umożliwiającego łatwy dostęp do wiedzy o słowiańskich wierzeniach na temat wszelkiego rodzaju demonów. Kwestię tę komplikują dodatkowo zróżnicowanie wierzeń słowiańskich ze względu na położenie geograficzne (Słowianie zachodni, wschodni i południowi; regionalizmy), zmienność treści wierzeń w czasie, a także nakładanie się na siebie kulturowych elementów słowiańskich oraz chrześcijańskich (odstraszanie wampira przy pomocy wody święconej). Pomimo trudności stojących na drodze ku skonstruowaniu słowiańskiej klasyfikacji zaburzeń psychicznych, będącej odpowiednikiem DSM-V i ICD-10, możliwe jest wskazanie i opisanie ogólnych mechanizmów i założeń słowiańskiej psychopatologii, jak również sposobów przeciwdziałania zaburzeniom – indygenicznej „psychoterapii”.

Słowiańska mitologia traktowana jako najstarsza (w określonym kręgu kulturowym) psychologia dostarcza wiedzy na temat lokalnej percepcji psychopatologii człowieka. Tak, jak to miało miejsce we wszelkich zbiorowościach etnicznych, tak również u Słowian bogowie, demony czy duchy opiekuńcze stanowiły personifikacje określonych cech oraz stanów psychicznych, w tym tych, które językiem współczesnym można

by nazwać patologicznymi (Campbell 2013). Według Hillmana (2016a: 60) „istnieje pewien <tryb myślenia>, który bierze jakieś wydarzenie wewnętrzne i umieszcza je na zewnątrz, jednocześnie sprawiając, że jego treść staje się ożywiona, nabiera charakteru osobowego, a nawet boskiego”. Wydarzeniem tym jest właśnie określona właściwość czy stan psychologiczny (w tym psychopatologiczny), który po „umieszczeniu na zewnątrz” przyjmuje formę mitycznego, osobowego bytu (w przypadku zaburzenia psychicznego – demona). Ludzka psychika odnajdywała więc swój wyraz („lustrzane odbicie”) w mitycznych opowieściach, które będąc przekazywanymi (i modyfikowanymi) wśród przedstawicieli określonej wspólnoty etnicznej (Słowian), przyjmowały funkcję odzwierciedlania tego, co wspólne dla rzeczywistości psychicznej wszystkich członków grupy. Odwracając ten mechanizm i analizując współcześnie mity z naukowego punktu widzenia, możliwe jest dotarcie do tego, co specyficzne dla słowiańskiej duszy, równocześnie zyskując dostęp do kategorii pojęciowych najtrafniej opisujących dane zjawisko czy obiekt.

Przykładem oddającym przekonania o psychopatologii mitu może być rozpowszechniony we współczesnej popkulturze wampir (wampirz). Demon ten miał według stworzonego na jego temat mitu powstawać z grobu i wysysać krew z żyjących. Sytuacja taka nie mogła jednak mieć miejsca, jeśli ciało zmarłego zostało w odpowiedni sposób pochowane (apotropcje, ciałopalenie), co łączy postać wampira z jego eksplanacyjną funkcją (unikanie zarazków rozwijających się w pozostawionych na powietrzu zwłokach) oraz wskazywaniem właściwych społecznych norm postępowania (Kośnik, w przygotowaniu b). Demoniczna patologia psychiczna w omawianym przypadku ujawnia się w sferze behawioralnej, gdyż tym, co niewłaściwe (niepożądane), jest brak szacunku dla ciał swoich bliskich oraz niezapewnienie im godnego pochówku. Zachowanie tego typu może być współcześnie rozpatrywane z perspektywy etyki, jednakże w czasach dawnych Słowian, gdy poszczególne dyscypliny filozofii i nauki nie były wyodrębnione, kwestia ta pozostawała nierozzerwalnie zespolona z ludzką psychiką. Konieczność „zaopiekowania się” ciałem zmarłego była tak oczywista, że zaniechanie tej czynności stanowiło przejaw zaburzenia, którego ofiarami padali winowajcy owego zaniechania („ofiary wampira”), i któremu można było wtórnie przeciwdziałać poprzez odprawianie stosownych praktyk nad ciałem (ucinięcie głowy, odwracanie zwłok twa-

rzą do ziemi). Mit wampira pozwalał zatem na opisanie określonego, pozanormatywnego stanu rzeczy oraz w konsekwencji działanie zmierzające ku zniwelowaniu jego negatywnych skutków.

Podjęcie czynności przeciwdziałających przejawom psychopatologii może zostać określone mianem „psychoterapii”. W słowiańskim, indygenicznym ujęciu, analogicznie do współczesnej psychologii, psychoterapią zajmowali się specjaliści – osoby znaczące dla wspólnoty, posiadające stosowną wiedzę oraz kompetencje. W literaturze naukowej podejmowany jest temat leczniczej roli szamanów, na przykład w kulturze Indian Ameryki Południowej (Pankalla 2000). Praktyki szamańskie z wykorzystaniem skomplikowanych rytuałów czy substancji psychoaktywnych mają na celu doprowadzenie psychiki „pacjenta” do stanu równowagi. Poddawana im osoba ma możliwość poszerzania własnej świadomości i docierania do najgłębszych pokładów zawartych w duszy treści, stanowiących klucz do rozwiązania trudności w funkcjonowaniu psychicznym. Ekstrapolacja ustaleń dotyczących mieszkańców Amazonii na grunt słowiański pozwala na rekonstrukcję mechanizmu psychoterapii, którą nie sposób zaobserwować współcześnie ze względu na fakt, że w porównaniu z Indianami, Słowianie ulegli wcześniejszemu „ucywilizowaniu” (z etnocentrycznego, zachodniego punktu widzenia), czyli zanikowi znacznego zakresu rodzimych treści kulturowych (kolonizacja kulturowa). Tak, jak w przypadku Indian, osobą znaczącą ze względu na swoją wiedzę był szaman, tak u Słowian byłby nią żerca, czy też wołchw (kapłan religii etnicznej) lub osoba starsza, posiadająca znaczne doświadczenie życiowe (Gieysztor 2006; Kalniuk 2013; Szyjewski 2010).

Rekonstrukcja modelu „psychoterapii” słowiańskiej może zostać oparta na teorii psycho-kulturowego interfejsu Josepa Fericgla (Dudek, Pankalla 2008; Fericgla 1997; Pankalla 2014). Według niej, lecznicza rola zmodyfikowanych stanów świadomości opiera się na działaniu zarządzanym przez charyzmatyczną jednostkę operującą wiedzą mityczną (szaman, żerca). Wstęp do „terapii” stanowi zażywanie substancji psychoaktywnych (lub ekstatyczne rytuały), które wprowadzają „pacjenta” w stan świadomości dialogowej. Pozwala ona umysłowi na rozmowę samemu ze sobą, obserwowanie siebie oraz przetwarzanie nowych i dawnych treści emocjonalnych – a w konsekwencji nabieranie świadomości samego siebie. W stanie tym następuje generowanie wizji i systemów symbolicznych,

czyli kontakt z kulturowymi mitami (eksplikatywnymi i deskryptywnymi), a następnie reaktualizacja owych mitów podczas rytuału. Interakcyjność sfery psychicznej i kulturowej ujawnia się w mitach stanowiących podstawowy budulec rzeczywistości kulturowej oraz sposób wyrażania się umysłu. Specyficzne stany świadomości pozwalają na tworzenie oraz odnawianie istotnych, adaptacyjnych strategii kulturowych, a także komunikację pomiędzy tym, co psychiczne oraz tym, co pozapsychiczne (kulturowe). W wyniku terapii skupiony na sobie umysł ma możliwość odnalezienia sposobów rekonstrukcji zależności pomiędzy poszczególnymi elementami kultury, co pozostaje kluczowe dla dobrostanu jednostki i jej zrównoważonego funkcjonowania psychicznego.

Terapia jednostki przy użyciu funkcjonujących w zbiorowej (nie)świadomości mitów określana jest jako mitoterapia, rozumiana niekiedy jako forma kulturoterapii, czyli działań podejmowanych w celu przywrócenia czy też potęgowania zdrowia osoby oraz poprawy jakości jej życia (Pankalla, Klaus 2010; Pankalla, Piskor-Świerad 2010). Mitoterapia uwzględniana bywa w niektórych akademickich koncepcjach psychologicznych (głównie psychodynamicznych), jednakże różni się od tej obecnej w danych kulturach (między innymi w kulturze słowiańskiej). W ramach „psychoterapii naturalnej” (analogia do medycyny naturalnej) brak jest możliwości podejmowania podkreślanej przez psychologów-teoretyków mitoterapii indywidualnej, polegającej na samodzielnym obcowaniu z rzeczywistością kulturową z wyłączeniem jakiegokolwiek kontaktowania się z innymi ludźmi (na przykład refleksja nad przesłaniem dzieła sztuki). Kolejna różnica polega na występowaniu w kulturach dawnych pomijanej przez akademików mitoterapii społecznej, związanej z czynnościami wykonywanymi we współdziałaniu z innymi ludźmi, czego przykład stanowią chociażby zbiorowe rytuały.

Tą sferą mitoterapii, co do której dawni Słowianie (i nie tylko) zgodziliby się ze współczesnymi (niektórymi) naukowcami, jest mitoterapia specjalistyczna, w ramach której dochodzi do planowych oddziaływań określonego fachowca (psychologa, szamana, żercy), wymagających specyficznych umiejętności i wiedzy, polegająca na współpracy danego specjalisty z człowiekiem lub grupą ludzi. Słowiański żerca, mając kontakt ze światem nadprzyrodzonym (bogami, duchami przodków, demonami), a więc najgłębiej zanurzony w sferę kulturową – znający mity i ich znaczenie dla

funkcjonowania człowieka, był tym, do którego „przeciętny Słowianin” mógł się zgłosić, poszukując pomocy przy rozwiązywaniu własnych problemów. Specjalista natomiast był w stanie stworzyć odpowiednie warunki, w których jednostka, przepracowując problem w odmiennym stanie świadomości (umysł/dusza obserwujący samego siebie), dochodziła do jego rozwiązania, oraz poprowadzić ją z powrotem na ścieżkę zdrowego funkcjonowania w społeczeństwie, dzięki własnej szerokiej wiedzy na temat mitycznych podstaw lokalnej kultury, w jakiej przyszło żyć danej poszukującej pomocy jednostce.

## 3.2. Psychologia ogólna

### 3.2.1. Elementarne procesy psychiczne

Lokalna percepcja najbardziej podstawowych z punktu widzenia współczesnej psychologii zjawisk psychicznych jest trudna do zrekonstruowania na podstawie szeroko rozumianych emanacji kulturowych, na przykład religijnych, gdyż przejawia się ona głównie w terminologii. Nie sposób jest zaś odtworzyć podzielaną przez określoną wspólnotę nomenklaturę wyłącznie na podstawie opisów zewnętrznych wobec umysłów (duszy) samych jej przedstawicieli. W przypadku etnosu słowiańskiego, w sukurs psychologii indygenicznej spieszy jednak etnografia. Wybitny polski badacz Kazimierz Moszyński, dokonał w dwudziestoleciu międzywojennym niezwykle szerokiego i szczegółowego opisu kultury ludowej krajów słowiańskich zawierającego rozległy zakres zagadnień związanych z lokalną wiedzą o świecie i jego zjawiskach. Jego monumentalne dzieło *Kultura ludowa Słowian*, obejmujące również kwestię orientacji w życiu psychicznym człowieka, to ewenement w skali europejskiej, gdyż żaden inny etnos nie doczekał się tak precyzyjnego naukowego studium jego współczesnych przejawów. Etnograficzna praca Moszyńskiego uzupełnia zatem niedostatek źródeł historycznych (pisanych), szczególnie dotkliwy w przypadku Słowiańszczyzny.

Jak zaznacza sam autor, jego szkic ludowej wiedzy psychologicznej jest pierwszym tego typu, nie jest więc w stanie objąć całego bogactwa lokalnej psychologii zwłaszcza, że, jak przyznaje Moszyński, nie był on

specjalistą w zakresie psychologii akademickiej. Niemniej dokonał skrupulatnego opisu, niemalże skatalogizowania swoich obserwacji. Według niego, „zaczątki wiedzy psychologicznej, istniejące u ludu, przejawiają się niemal wyłącznie w wyróżnianiu (wyanalizowywaniu) i określaniu (nazywaniu) składowych psychicznego życia. Wyrazy, służące jako nazwy tych składowych, oraz zwroty, usiłujące owe składowe określić, są dla nas, etnologów, oknami, przez które można wglądać w prymitywne ale wcale gruntownie pracujące warsztaty, co przygotowały najpierwsze podstawy dzisiejszej psychologii” (Moszyński 2010/1934: 71). Zakładana przez Moszyńskiego wartość lokalnej, ludowej wiedzy psychologicznej traktowanej jako źródło teorii akademickich, nie uwzględnia jednak wpływów zewnętrznych (zachodnich) oddziałujących na proces kształtowania się psychologii naukowej. Chociażby na gruncie środowiska polskiego wykazuje ona niewielki (i coraz niższy) wskaźnik indygeniczności (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b).

Podstawową kategorię słowiańskiej terminologii dotyczącej elementarnych procesów psychicznych stanowią „czucia”, których odpowiednie określenia obejmują swym zasięgiem całą Słowiańszczyznę, świadcząc o ich prasłowiańskiej etymologii. „Najwidoczniej nazwy czuć należą do słów nietylko głęboko wkorzeniających się w zbiorową psychikę, ale i niełatwo dających się wymienić na inne równoznaczne” (Moszyński 2010/1934: 71). Wśród czuć smakowych cztery podstawowe posiadają ogólnosłowiańskie nazwy, w formie przymiotnikowej: „słodki”, „słony”, „gorzki” i „kwaśny”. Słodycz i słoność pochodzą od tego samego rdzenia słowotwórczego, co tłumaczy się poprzez odczuwanie przyjemności towarzyszące obu tym odczuciom smakowym. Pochodzące od czasownika „gorzeć” określenie „gorzki” oznacza tyle, co „palący”, będąc pokrewnym znaczeniowo ze słowem „cierpki” tłumaczonym jako „sztywny, kołowaty”. Ostatnie z czuć smakowych dotyczące doznawania kwaśności pochodzi od rdzenia oznaczającego „burzenie się” (fermentację). Adaptacyjne znaczenie recepcji tego czucia wiąże się z oceną przydatności potraw do spożycia – przeciwieństwem terminu „kwaśny” jest słowo „przaśny”, znaczące „świeży, słodki”.

Słowiańskie rozumienie recepcji czuć wzrokowych odnosi się przede wszystkim do rozróżniania barw. Zasięg ogólnosłowiański stwierdzić można w przypadku takich terminów, jak „jasny”, „ciemny”, „biały”, „sza-

ry” oraz „czarny” oraz w kontekście kilku podstawowych kolorów. Badani przez Moszyńskiego przedstawiciele słowiańskiej kultury ludowej najsilniej reagowali na barwę czerwoną, co odnajduje swój wyraz w fakcie, że synonimem słowa „czerwony” jest „krasny”, czyli inaczej „piękny”. Zieleń i żółć w percepcji ludowej są ze sobą ściśle spokrewnione, obejmując również swoją kategorią kolor złoty. Kolor niebieski pozostaje słabo rozpoznawany, co Moszyński, powołując się na Wundta, interpretuje w kontekście słabej aktywizacji układu nerwowego. Barwa ta określana jest najczęściej jako kolor „siny”, a czasem wręcz jako „jasny”, „światły” lub „białawy”. W przypadku czuć słuchowych, które silnie oddziałują na funkcjonowanie psychiczne – „odwodzą duszę” człowieka, Słowianie wyróżniają tony cienkie (wysokie) oraz grube (niskie), a także liczne określenia „szmerów”: „chroboty”, „szypoty”, „ciurkania”, „bulgoty” czy „gruchoty” (i wiele innych), będące prawdopodobnie wtórnie zgeneralizowanymi onomatopejami poszczególnych odgłosów natury. Czucia zapachowe doczekały się w nomenklaturze słowiańskiej nielicznych wyróżnionych pojęć. Najbardziej rozpowszechnione określenia dotyczące tego zmysłu, to „pachnieć” oraz „śmierdzieć”, które w przeciwieństwie do współczesnego rozumienia, nie różniły się między sobą walencją estetyczną, a jedynie stopniem nasilenia – zatem dla Słowian kwiat o silnej, przyjemnej woni „śmierdział”. Często było tworzenie nazw pachnących ziół od „ducha” lub „tchnienia”, np. „macierza duszka” (związek duszy i procesu oddychania). Moszyński w swoim wywodzie pomija niestety (co sam zauważa) czucia skórne i narządów wewnętrznych, które odnajdują jednak swój wyraz w kontekście słowiańskiej percepcji procesów afektywnych.

Zjawisko recepcji czuć zmysłowych doczekało się w ludowej nomenklaturze kilku określeń, które nie wiążą się jednak bezpośrednio z poszczególnymi zmysłami. Czasownik „czuć” dotyczył przyjmowania czuć ze wszystkich zmysłów poza wzrokiem, którego dotyczyło słowo „widzieć”, zaś termin „słyszeć” obejmował przede wszystkim wrażenia słuchowe, ale również węchowe, smakowe i inne. Określenia „czuć” oraz „słyszeć” używane były niekiedy również w kontekście przeczuwania (np. śmierci). U Słowian wschodnich i południowych czasownik „czuć” był wykorzystywany do opisu wrażeń słuchowych. Silnie wyodrębniony na tle dotychczas zmysłów nomenklatury jest termin „widzieć”, spokrewniony z „wiedzieć”. Widzenie w percepcji słowiańskiej związane jest ze

świadomością, zaś inne zmysły z podświadomymi warstwami duszy (interpretacja Moszyńskiego). Wyraża się to w ludowym przysłowiu: „dusza widzi a serce słyszy” (dusza – świadomość, intelekt, rozum, serce – stany afektywne).

### 3.2.2. Procesy afektywne

Podstawowe rozróżnienie stanów afektywnych w ujęciu słowiańskim dotyczy ich walencji i umiejscowienia na kontinuum pozytywny–negatywny. Afekty pozytywne określane są jako przyjemne, czyli „do przyjęcia”, zaś negatywne jako nieprzyjemne – „nie do przyjęcia”. Termin „luby” pierwotnie wiązał się prawdopodobnie raczej ze słowem „pożądany” niż „przyjemny”, chociaż z czasem przyjął również to drugie znaczenie, tak samo jak „miły” pochodzi od „mir” (zgoda, spokój). Sympatia natomiast wyrażana była przy użyciu określenia „pociąg” (dusza odczuwa do kogoś pociąg – przyjaźń). Antonimami terminów wyrażających afekt pozytywny były ich zaprzeczenia – „niemiły”, „nieluby”, wyrażające, że konkretny obiekt budzi w człowieku „gnus” (gnuśność?), czyli wstręt. Obiekty takie „mierzą” człowieka, które to określenie etymologicznie spokrewnione jest z „mrozem/mrożeniem”. Niechęć lub nienawiść stanowi tutaj zatem bardzo silny stopień oziębłości. W przypadku przedstawicieli wschodniej Słowiańszczyzny, rzeczy wstrętne były też nazywane „przeciwnymi” albo inaczej „odwracającymi”, czyli takimi, z którymi jednostka nie chce mieć do czynienia.

Gniew oraz żal według przekazu słowiańskiej kultury ludowej „dzieją się” w ludzkich wnętrzościach – emocje są to czucia pochodzące z narządów wewnętrznych. Afekty te wyrażają się w tym, że serce „drży” lub „boli”, zaś jelita „skręcają się”. Najsilniejsze doznania emocjonalne, a więc czucia wewnętrzne, wiązać się mają z gniewem i miłością. Najbardziej istotne w odczuwaniu jest serce, które nie jest tu rozumiane wyłącznie jako mięsień, ale wnętrze ogółem (dolek piersiowy, „słabizna”). Popularne wśród Słowian południowych i wschodnich określenie „rozsierdzić się”, tożsame z „gniewać się”, oznacza dosłownie tyle, co „sercować się” tudzież „wnętrznąć się”. W niektórych (ludowych) językach słowiańskich ten sam wyraz stosowany jest wręcz na określenie gniewu i serca, które w momencie doznawania tegoż afektu „kipi”. Z owym narządem wewnętrznym wią-

że się także miłość, co jest oczywiste również z perspektywy współczesnej, ale i strach, który „pada na serce”, ono zaś „drga z przestachu”, w wyniku czego może się „przesunąć” lub „odwrócić”. Serce „skacze”, gdy dzwony pięknie grają, „pokrzykuje” z radości, „topnieje” z wesela, smutku lub żalu. Troska opisywana jest jako „rozżarzony węgiel na sercu”, które potrafi się smucić, płakać lub „ćmić” z tęsknoty. Ów organ jawi się więc jako siedlisko wszelkich afektów i pożądań, w przeciwieństwie do funkcji rozumowych bądź intelektualnych, lecz nie jest to jednak ostra granica.

Nie tylko serce, ale i pozostała część wnętrza wskazywana jest jako lokalizacja stanów emocjonalnych. Zamiast powiedzieć „złość mnie wzięła”, Słowianie mawiali niekiedy „nie wytrzymały moje wnętrza”. Zmartwienia i inne dręczące afekty związane były z wątrobą – „mieć coś na wątrobie”, „bodaj cię wątroba wzięła”. Złość natomiast lokalizowana była najczęściej w układzie pokarmowym, gdyż złośczenie się opisywane było jako „kiszowanie się” lub „żołądkowanie się”, podczas którego „bebechy się przewracają”. Moszyński wskazuje na występującą u wielu ludów indoeuropejskich tendencję do wskazywania serca lub wnętrza jako siedliska wszelkiej psychiki (duszy) – zarówno afektu, woli, jak i rozumu. Specyfika słowiańska polega jednak na wyrażających się w języku szczegółach dotyczących konkretnych stanów afektywnych i ich przejawów. Odnajdujemy również określenia, które nie wiążą się bezpośrednio z organami wewnętrznymi, np. „gniewać się” (oprócz „sierdzić się”), którego etymologia związana jest z jadowitością („jadowić się” – złościć się, martwić się, również „źlić się” oraz „jarzyć się”). Strach wyrażany jest przez ogólnosłowiański czasownik „bać (bojać) się”, ale również „strachać się” oraz „lękać się”, które to ostatnie określenie znaczyć ma tyle, co „zginać się” czy „kurczyć się”, opisując reakcję mięśniową. Inne związane ze strachem terminy to „płochosć” (od pierzchania) oraz „groza”, opisująca obiekty przeraźliwe i ogromne, lecz czasem też piękne, jak burza lub wielcy władcy.

Odczuwanie zawiści w ludowych wierzeniach powodować miało uroki. Termin ten, rozpowszechniony na Słowiańszczyźnie, tylko w języku polskim doczekał się synonimu w postaci „zazdrości”. Zawiść z etymologicznego punktu widzenia oznacza „za-widzieć”, jest to więc „widzenie” z wartością ujemną, w przeciwieństwie do słowa „na-widzieć” o wartości dodatniej, którego zachowaniem do dnia dzisiejszego zaprzeczeniem jest „nienawiść”. Inne negatywne stany emocjonalne, takie jak smutek, zmar-

twienie czy żal, wyrażane są czasownikiem „gorzeć”, łączącym w sobie określenia „gorzki” i „palący”. Smutek jest zatem według Słowian czymś, co „piecze”. Troska natomiast bywa określana jako „jad”, w czym odnajduje swoje podobieństwo do gniewu. W języku polskim występuje ponadto związany z troską termin „zgryzota”, jest ona zatem czymś, co „gryzie”. Opisujące smutek i tęsknotę ogólnosłowiańskie wyrazy „tęga” oraz „tężyć” wskazują, że owe stany afektywne rozumiane były jako „ciężar na sercu”, a czasami też „ucisk duszny” (na duszy). Związane ze smutkiem uczucia doznawane były równocześnie jako „palenie” i „ucisk”.

W językach słowiańskich, a przynajmniej w ich ludowym wydaniu, słabo rozbudowana jest nomenklatura dotycząca afektów pozytywnych. Jednym z tego typu terminów jest „ulga”, opisująca stan, w którym następuje zdjęcie leżącego na sercu ciężaru (ustanie smutku). Emocjonalny stan radości wyrażany jest poprzez określenie „weselić się”, które pochodzi od rdzenia „ves”, czyli „świecić (się)”. Ten sam rdzeń występuje również w wyrazie „wiosna”, która to pora roku odbierana była przez Słowian właśnie jako czas radosny. W nomenklaturze ludowej, zwłaszcza gwarowej, „wesoly” oznacza dokładnie to samo, co „jasny”. Jest to zatem przykład konstruowania nazwy doznania afektywnego na podstawie uczucia zmysłowego, w tym przypadku wzrokowego. Kolejne konotacje znaczeniowe odnajduje słowo „wesoly” w innej nazwie tęczy, określanej w kulturze ludowej jako „wesolka”. Na wschodniej Słowiańszczyźnie tęcza była również nazywana „raduhą”, który to termin przywołuje kolejny, synonimiczny do „weselenia się” wyraz, a mianowicie „radowanie się”, od którego pochodzi współczesna „radość”. Wspólny dla wszystkich społeczności słowiańskich jest natomiast termin „rozkosz”, który pierwotnie dotyczył najprawdopodobniej przede wszystkim (lub wyłącznie) rozkoszy zmysłowej, na przykład związanej z aktywnością seksualną. Wtórnie jednak rozszerzył się jego zakres znaczeniowy, obejmując chociażby doznanie ulgi następującej bezpośrednio po jakimś niedomaganiu lub niewygodzie.

### 3.2.3. Procesy poznawcze

W ludowej percepcji Słowian serce stanowiła siedlisko procesów afektywnych, zaś głowa – intelektu (procesów poznawczych), chociaż granica ta nie jest jednoznaczna, gdyż czasami i w sercu upatrywano lokalizacji nie-

których przejawów intelektualnego funkcjonowania człowieka. Podczas gdy siedzibą woli raczej miałyby być serce, to jednak w głowie mieściła się dusza, który to termin pozostaje niejasny i różnorodnie definiowany. Łączenie głowy z procesami poznawczymi wyraża się w określeniach „mieć mądrą głowę”, „nie mieć czegoś w głowie” lub „wziąć coś do głowy”. W tej części ciała w ujęciu słowiańskim mają więc miejsce zjawiska dotyczące percepcji, pamięci oraz myślenia. Niektóre terminy, takie jak „myśl” czy „mądrość”, pozostają jednoznaczne i występują w tym samym znaczeniu na obszarze całej Słowiańszczyzny. Inne natomiast, jak chociażby „zdawać się”, są pojęciami o zatartych granicach semantycznych i wykorzystywane były w różny sposób w poszczególnych regionach.

Słowianie wyróżniali dwie podstawowe władze umysłu (duszy), jakimi były pamięć oraz rozum. Wyraz „pamięć” wywodzi się od rdzenia „men” związanego również ze słowami „myśleć” (być „podnieconym duchowo”), „mniemać”, „mądrość” oraz „wspominać”. „Rozum” natomiast pochodzi od rdzenia „auc/um”, jest więc związany znaczeniowo z terminami „czuwać”, „uważać na coś”, „umieć” („sumienie”?). Chociaż zakres semantyczny pamięci i rozumu częściowo się pokrywa („umysł” to „um” i „myśl”), rozum na ogół dotyczy pojmowania, zaś pamięć – pamiętania, poczucia własnego istnienia oraz świadomości. Według przedstawicieli kultury ludowej „bez rozumu” są dzieci oraz głupcy, zaś „bez pamięci” osoby, które straciły przytomność, a także ludzie opanowani przez gwałtowny stan afektywny. Rozum jest tą władzą intelektualną, której można się nauczyć w toku życia, natomiast w przypadku pamięci raczej nie jest to możliwe. Wraz z procesem starzenia się człowieka stopniowo miała słabnąć pamięć, co w kontekście rozumu nie jest aż tak nagłe i dotkliwie. Związki pamięci i rozumu wyrażają się w przekonaniu, że jeśli zbyt obciążyć pamięć, rozum się „miesza”. Władza rozumu, który panuje nad pamięcią, charakterystyczna jest dla człowieka, podczas gdy pamięć właściwa jest również wszystkim zwierzętom. Specyficzne dla człowieka myślenie opisywane było jako „trzymanie czegoś w (roz)umie” lub „branie czegoś na (roz)um”. Związane z rozumem określenia procesów poznawczych to, poza słowem „umieć”, również pochodzący od „widzieć” termin „wiedzieć” („wiedza”, „wieszczyć”), a także termin „znać” („znachor”).

Ludzkiej myśli przypisywano cechę lotności i uważano, że drzemie w niej potęga zdolna przejąć władzę nad człowiekiem. Wyrażano przeko-

nanie, że „myśl obdarzona wolą obiegnie cały świat”. Niemniej Słowianie opisywali sytuacje, w których rozum ludzki zawodzi (ludowa psychopatologia procesów poznawczych). Prasłowiańskie określenie „zabyć” już w czasach Moszyńskiego ulegało zanikowi, ustępując w poszczególnych krajach słowiańskich terminom „zapomnieć/zapomnąć” lub „zabaczyć”. Sytuacje, w których człowiek nie jest pewien odnośnie do swojego sądu lub inaczej próbuje coś przypuszczać, wyrażano poprzez terminy „widzi mi się”, „zdaje mi się” lub „mętle mi się”. Chociaż w przypadku przypuszczeń najczęstszy źródłosłów wiązał się z „widzeniem”, występowały też inne etymologie, rozbieżne w językach słowiańskich. Wyrażenia dotyczące zaburzeń i błędów procesów poznawczych odnajdują w poszczególnych regionach Słowiańszczyzny odmienne formy: „błądzenie”, „złudzenie”, „odurzenie”, „głupota” czy „obląkanie”, a także „gubić się w mętach/plątaniu” czy „kołować”. Każdy z tych terminów stanowił krótki opis stanu, w jakim znajduje się człowiek – na przykład „być obląkanym” oznacza „mieć błąd w głowie” lub inaczej „mieć głowę zepsuta”.

Niejednoznaczność definicji określeń zaburzeń procesów poznawczych zmusza do dokonywania ich analizy porównawczej. Moszyński wyróżnia kilka semantycznych wiązek wyrażen, które z etymologicznego punktu widzenia nie są ze sobą spokrewnione. Tak więc termin „żartować” jest u Słowian równoznaczny z „szaleć”, „bredzić” i „być obląkanym”, a także pokrewny z „ludzić”, „zwodzić” oraz „tumanic”. Nomenklatura dotycząca osób, w przypadku których uważa się, że ich zdolności intelektualne są na niskim poziomie, obejmuje słowa „durny”, „głupi”, „odurzony”, ale również „zły”, „wściekły” i „dziki”, co sugeruje przekonanie o zagrożeniu płynącym ze strony tychże ludzi. Termin „głupi” etymologicznie wiąże się z wyrazem „głuchy”, zatem człowiek „głupi” byłby pozbawiony możliwości nabywania wiedzy. Niski poziom rozwoju intelektualnego w dzieciństwie skojarzony zostaje z „błaznowaniem” (żarty) oraz „zwodzeniem” (omamy). Stan, w którym ludzkie zmysły odbierają czucia niezgodne z rzeczywistością, określony został jako „majaczenie” (niewyraźne poruszanie się), „bredzenie” lub „durzenie”, zaś człowiek jest wtedy oszukiwany przez „marę”. Przedstawiciele słowiańskiej kultury ludowej doskonale zdawali sobie sprawę z różnicy pomiędzy iluzją, halucynacją („zwidzieć się”, „zbaczyć się”) a rzeczywistością, chociaż nie potrafili ściśle określić granicy między nimi. Źródłem omamienia („zmieszało mu się”, „zamroczyło go”)

upatrywano w działaniu „mary” rozumianej jako iluzja (działalność demona), przywidzenie wynikające ze strachu („mara wlaźła na oczy”, „czart marę puścił”) lub cień osoby zmarłej (ćma).

Omawiając kwestię słowiańskiej percepcji procesów poznawczych, należy również wspomnieć o określeniach związanych z poczuciem estetyki. Piękno konkretnego obiektu wyrażane było przy użyciu trzech grup określeń. Pierwsza kategoria wiąże się z harmonią tego, co człowiek odbiera – piękny („urodny”) przedmiot opisywany jest jako „śliczny” (etymologicznie „jednakowy”), „nadobny” („podobny”) oraz „ładny” („przykładny”). Kategoria druga zawiera określenia, za pomocą których Słowianie wyrażali podziw wobec danego obiektu. Przykładem takiego wyrazu jest słowo „cudny”, czyli „cudowny” (nadprzyrodzony – konotacje religijne). Ostatnia kategoria dotyczy natomiast określeń, które pochodzą od wzrokowych czuć zmysłowych skojarzonych z pożądanymi cechami obiektu, między innymi „krasny” – „błyszczący, czerwony”, a także „wesoły” oznaczający tyle, co „jasny”.

#### 3.2.4. Język, myślenie, świadomość

Opisane powyżej elementarne procesy poznawcze (oraz ich indygeniczna, słowiańska percepcja) nie wyczerpują szerokiego zakresu mechanizmów ludzkiej kognicji, łącząc się w bardziej złożone systemy – wyższe czynności umysłowe człowieka. Trudno jest jednoznacznie orzekać o tychże czynnościach umysłowych w przypadku dawnych Słowian, ze względu na brak możliwości porozmawiania (zbadania) z żywymi przedstawicielami tejże kultury. Spodziewać się jednak można, że były zbliżone do opisywanych w koncepcji Lévy-Bruhla (1992) i przed rozpowszechnieniem się na Słowiańszczyźnie chrześcijaństwa, pozostawały „nieskażone” zachodnią logiką, podlegając prawidłom logiki pierwotnej (myślenie „inaczej logiczne”). Poznawanie oparte więc było bardziej na rzeczywistym doświadczeniu, niż na abstrakcyjnych pojęciach, w związku z czym w nierozdzielalnym związku pozostawały ze sobą sfery kognitywna oraz afektywna – wbrew współczesnemu rozdziałowi emocji od intelektu („czuć” od „umu”). Dusza słowiańska nie cierpiała więc na okcydentalne „zaburzenie dysocjacyjne”, będąc jedną, spójną całością otwartą na doświadczenie rzeczywistości całą sobą, bez konieczności przeżywania we-

wewnętrznych konfliktów pomiędzy intuicyjnymi odczuciami a wnioskami płynącymi z racjonalnego namysłu.

W rozumieniu myślenia „inaczej logicznego” kompetencja poznawcza (inteligencja) wyrażałaby się w zdolności do transcendencji – przekraczania granic własnej osoby w celu nawiązania głębokiego kontaktu z otaczającą człowieka rzeczywistością. We współczesnej psychologii akademickiej umiejętność taka określana jest mianem inteligencji duchowej, czyli zdolności do adaptowania się do środowiska w wyniku integrowania przeżywanych doświadczeń, a w konsekwencji nadawania im uogólniającego sensu (Emmons 2000; Zohar, Marshall 2001). Następujące wówczas poszerzanie własnej świadomości (na przykład w wyniku „terapii” przeprowadzonej przez osobę znaczącą – żercę) wiązałyby się ze zdolnością do przekraczania granic fizyczności – kontaktu ze światem nadprzyrodzonym, który wtórnie pozwalałby również na poczucie głębokiej interakcji z całą rzeczywistością i każdym (żywym) obiektem znajdującym się w niej. Łączności z innymi istotami żywymi podczas doświadczania podwyższonych stanów świadomości towarzyszy przekonanie, że nie może ona zostać przerwana nawet w wyniku śmierci biologicznej, zaś istota ludzkiego bytu (dusza) przetrwa w zespoleniu z resztą świata w ramach rzeczywistości ostatecznej, w której wszystko stanowi jedność, a zanikowi ulegają wszelkie granice pomiędzy poszczególnymi bytami. Ze względu na daleko idącą interakcję z otoczeniem, życie codzienne przepełnione jest sakralnością, gdyż jednostka w każdym momencie obcuje ze światem nadprzyrodzonym, będąc równocześnie w stanie wykorzystywać ową łączność adaptacyjnie do pokonywania napotykanych na co dzień trudności.

Treści procesów poznawczych powstałe podczas podwyższonych stanów świadomości (o ile są wprost wyrażalne w sposób werbalny) lub swoiste „wskazówki” pozwalające na dotarcie do określonych rejonów (nad)świadomości przekazywane są przy wykorzystaniu języka. Pozostaje on bowiem nośnikiem sensu – systemem zawierającym w sobie głęboko zakorzeniony przekaz kulturowy – treści wartościowe z punktu widzenia funkcjonowania określonej społeczności. Analiza języka słowiańskiego (traktowanego zbiorczo jako wspólne elementy wszystkich lub większości języków słowiańskich – podstawy słowiańskiego sposobu postrzegania rzeczywistości) pozwala na dotarcie do archetypicznych komunikatów kulturowych, które ze względu na swoje lokalne pochodzenie i ukształ-

towanie się w czasie (ewolucja kulturowa), pozostają kopalnią informacji na temat indygenicznej mentalności słowiańskiej. Jest zatem język niewyczerpanym źródłem wiedzy o psychice ludzkiej i podzielanych przez przedstawicieli słowiańskiej wspólnoty etnicznej treści kulturowych – wyrażanych chociażby za pomocą mitów. Mity zaś, stanowiąc wyraz ludzkich pragnień, dążeń, potrzeb czy lęków, pozostają tym, co wspólne (choć niekoniecznie uświadomione) dla członków grupy – tym, co kieruje ich zachowaniem, wpływa na kierunek myślenia i determinuje sposób odbierania rzeczywistości zewnętrznej oraz wewnętrznej, czyli samych siebie.

Przekazywanie treści kulturowych z pokolenia na pokolenie przy wykorzystaniu języka wymaga uwzględnienia jednej dodatkowej właściwości ludzkiego umysłu (duszy), jaką jest pamięć, która niewspomagana przez technologię bywa zawodna, zaś przechowywane w niej treści mogą ulec zatraceniu, jeśli nie zostaną przekazane dalej. Ludzkość wspierana jest w tym zakresie przez różne systemy zapisu treści pamięciowych, czyli systemy symboli odpowiadających określonym elementom języka. W przypadku Słowiańszczyzny większość źródeł historycznych oparta jest na zachodnich systemach zapisu (które równocześnie modyfikowały przechowywane treści), co bywa interpretowane jako brak jakichkolwiek sposobów utrwalania treści pamięci wśród Słowian. Jednakże w słowiańskiej kulturze ludowej zachowały się różnorodne mnemotechniki, pozwalające na odtwarzanie śladów pamięciowych ich użytkownikom znającym znaczenie danej techniki – „klucz” do odkodowania zawartej w określonych symbolach wiadomości. Przykład stanowią „karby”, czyli podłużne wgłębienia wycinane na laskach lub patykach, służące do tworzenia zapisów liczbowych (poszczególne liczby miały swoje symbole). Oprócz zapisów rachunkowych, za pomocą karb oznaczano również „daty ważniejszych wydarzeń w rodzaju głodów, pożarów, pomorów itp.; wyjątkowo – nawet genealogie rodzin włościańskich” (Moszyński 2010/1934: 1614). Dawna kultura słowiańska wykształciła więc system umożliwiający utrwalanie bardzo szczegółowych informacji historycznych, które zostały jednak zaprzepaszczone przez badaczy przyjmujących perspektywę „zachodniocentryczną” i obiektywistyczną, dążących do tworzenia ustaleń z pominięciem wiedzy dostarczanej przez samych zainteresowanych.

### 3.2.5. Noetyczna psychologia motywacji

We współczesnej psychologii akademickiej problem motywacji człowieka jest szeroko podejmowany, stanowiąc jeden z podstawowych składników psychologii ogólnej. Konstruowane są rozmaite teorie mające wyjaśniać, dlaczego istota ludzka podejmuje określone działania, przy czym poszczególni autorzy uwypuklają odmienne aspekty motywacji – od potrzeb biologicznych, przez emocje, stres czy ciekawość, aż po kwestię samoregulacji motywacji (Franken 2013; Madsen 1980). Owe uniwersalistyczne koncepcje, owszem, są w stanie wyjaśniać mechanizm motywacji jednostki, nie chwytają jednak specyfiki człowieka nie-współczesnego, a tym bardziej lokalnej specyfiki kulturowej determinującej indygeniczny model motywacyjny podmiotu. Aby zrozumieć (nie – wyjaśnić!), dlaczego dawni Słowianie podejmowali określone działania oraz co nimi powodowało, nieodzowne jest sięgnięcie do głębokich pokładów treści kulturowych wykształconych w toku rozwoju słowiańskiej etniczności. Wśród treści tych znajdują się bowiem przekonania Słowian na temat tego, jakie zachowania (aktywności) są pożądane, jakie natomiast nie powinny mieć miejsca i wywołają surową karę ze strony lokalnej społeczności.

Problem psychologii motywacji w przypadku dawnych Słowian to *de facto* kwestia psychologii religii – przenikającego każdy aspekt życia jednostki ludzkiej systemu wierzeń i przekonań regulującego postępowanie człowieka w interakcji ze światem bytów i zjawisk nadprzyrodzonych. Stanowiąca najistotniejszy element kultury religia nadawała strukturę wszelkim ludzkim dążeniom zarówno indywidualnym, jak i grupowym, wskazując właściwy (z punktu widzenia wspólnoty) kierunek działania. Nie chodzi tu jednak o metafizyczne kategorie dobra i zła, które na Słowiańszczyznę dotarły dopiero za pośrednictwem chrześcijaństwa, a sformułowane zostały na gruncie zaratusztrianizmu (Banek 2010), lecz o nieco bardziej przyziemne kwestie powinności człowieka wobec jego grupy społecznej (rodziny) oraz bytów nadprzyrodzonych (bogów, duchów przodków). Religia dostarczała zatem wskazówek odnośnie do właściwego postępowania oraz odpowiedzi na pytanie „jak żyć (właściwie)?”. Określenie indygenicznego mechanizmu słowiańskiej motywacji sprowadza się zatem do dogłębnej analizy treści „doktryny” religijnej (brak jest jednorodnej słowiańskiej teologii) oraz wyodrębnienia z niej

tych elementów, które naprowadzały (ograniczały?) człowieka na właściwą (z perspektywy wspólnotowej) życiową ścieżkę, określając kierunek jego działań i dostarczając informacji na temat słuszności (lub nie) jego dotychczasowych poczynań.

W powyższym ujęciu religia słowiańska stanowiła (między innymi) system aksjologiczny zawierający zbiór (niepisanych) zasad postępowania, jakimi w swoim życiu miał się kierować każdy Słowianin. Mechanizm ten wzmacniany był przez brak obserwowanego w świecie współczesnym podziału na sferę *sacrum* oraz profanum (Eliade 1996; 2009). Dialektyka obu tych sfer polega na wzajemnym się ich przenikaniu, co przejawiać się może chociażby „wtargnięciem” sfery *sacrum* do sfery *profanum* (hierofania), czyli sakralizacją miejsc lub przedmiotów nieposiadających dla innych ludzi znaczenia religijnego. W dzisiejszym świecie widoczny jest obecny w największych religiach mniej lub bardziej sztywny podział na *sacrum* i *profanum* – w różnym czasie osoba albo jest w sytuacji religijnej, albo nie jest („w piwnicy Allah nie widzi”). Natomiast w dawnej kulturze słowiańskiej ów podział nie występował, gdyż każda sytuacja oraz każde wydarzenie było sakralne i niesło ze sobą konotacje religijne. Owemu brakowi dialektyki sprzyjał fakt, że dla Słowian sakralne znaczenie miała każda przestrzeń naturalna (lasy), która nie była obiektem kultu sama w sobie, lecz pozwalała na obcowanie ze światem nadprzyrodzonym, stanowiąc ogniwo pośredniczące pomiędzy człowiekiem a bogami oraz duchami przodków. Tęgo typu sposób partycypacji w rzeczywistości jest rekonstruowany przez współczesnych rodzimowierców słowiańskich, którzy w porównaniu do katolików, opierają swoją duchowość bardziej na transcendentnym poczuciu łączności z całym, przepelnionym życiem światem (przyrodą) niż na tym, co cudowne (wyjątkowe), gdyż obcowanie ze sferą *sacrum* jest dla nich zupełnie naturalne (Kośnik 2016).

Czerpanie przez jednostkę wiedzy na temat słuszności postępowania (aksjologii) odbywało się poprzez kontakt ze światem nadprzyrodzonym – obcowanie z tym, co przekracza świat odbierany zmysłami, a zatem poprzez doświadczenie religijne czy duchowe (James 2012). Procesy poznawcze występujące podczas przeżyć mistycznych (na przykład w trakcie rytuałów) pozwalały na dotarcie do ukrytych w głębiach przekazu kulturowego treści motywacyjnych dzięki wzbudzeniu podwyższonych stanów świadomości (o zagęszczonej informacji), do których ludzki umysł

(dusza) mógł dotrzeć w celu osiągnięcia oświecenia i zdobycia stosownej wiedzy (Vedfelt 2001). Ten rodzaj procesów kognitywnych, określane mianem poznania noetycznego, doprowadzał do poczucia nagłego i intuicyjnego odkrycia tajemnicy stanowiącej nieodłączny element „całości” (Wszecłwiata), w tym odkrycia pożądanego przez byty nadprzyrodzone sposobów postępowania, które następnie stawały się treściami motywacyjnymi dla podmiotu doświadczającego doznań duchowych. Sens duchowego poznania ujawnia się w zestawieniu z wszechobecnością sfery *sacrum* w percepcji dawnych Słowian, dla których czysto rozumowe (naturalistyczne) rozważania na temat powinności człowieka byłyby niewyobrażalne i niemożliwe do przeprowadzenia (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu a). Brak „czystej” sfery *profanum* sprawiał, że każdy z członków wspólnoty podzielał zbliżone rozumienie tego, co słuszne, dzięki czemu reguły interakcji ze światem społecznym i nadprzyrodzonym pozostawały klarowne i jednakowe wewnątrz całej społeczności.

Analizując słowiańską psychologię motywacji, nie sposób pominąć zagadnienie sensotwórczej roli mitu. Według Rollo Maya (1989; 1997), podstawowym stanem, jaki świat wywołuje w człowieku, jest poczucie jego bezsensowności (bezmityczności), z czego wypływa głęboka potrzeba mitu („błaganie o mit”) w celu nadawania sensu własnemu doświadczeniu. Mit stanowi archetypowy wzorzec człowieka (jego działania) lub drogę do tegoż wzorca, ujawniając swoją rolę jako nośnika sił motywacyjnych. Nadaje on ludzkiemu działaniu sens, a w konsekwencji sprawia, że człowiek wie, po co wykonuje określone czynności. Poczucie bezsensowności jest dalece odległe od stanu bycia zmotywowanym, na który to problem odpowiadają właśnie konstruowane w lokalnej kulturze mity nierozzerwalnie związane z zagadnieniem słowiańskiej motywacji – sensotwórczości i nadawania znaczenia poszczególnym elementom kultury.

Przykład mitycznego mechanizmu motywacyjnego niech stanowi opisana poniżej kwestia indygenicznej psychologii rozwoju człowieka i rytuałów inicjacyjnych. Przechodząc na kolejny etap rozwojowy, człowiek staje przed nowymi, przypisanymi do owego etapu i egzekwowanymi przez otoczenie społeczne zadaniami. Wejście w nową rolę społeczną wymaga często znacznej zmiany dotychczasowego trybu funkcjonowania, która to zmiana nie jest łatwa. Wkraczający w nowy okres rozwoju, Słowianin poddawany był rytuałowi inicjacyjnemu, któremu towarzyszył określony

mit wyjaśniający znaczenie i nadający sens owemu rytuałowi. Dzięki mitowi jednostka miała poczucie, że świat nadprzyrodzony interesuje się jej rozwojem, a równocześnie wiedziała dokładnie, jakie nowe zadania będą od niej od teraz wymagane. Obecność mitu w drodze ku samorozwojowi człowieka zapewniała motywację do podjęcia nowych, często trudnych zadań i ról społecznych, a w konsekwencji prawidłowy rozwój (kulturowy) większości członków grupy. Mit był zatem tym elementem, który pośredniczył pomiędzy światem ludzkim a boskim i determinował (ukierunkowywał) aktywność człowieka.

### 3.3. Psychologia rozwoju człowieka (biegu życia i... śmierci)

#### 3.3.1. Metoda: rytuał i mit

Opis słowiańskiej percepcji procesu rozwoju człowieka w cyklu życia wymaga pracy rekonstrukcyjnej, u której podstaw leży system (religijnych) rytuałów inicjacyjnych (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu c). Jak zauważył francuski etnograf Arnold van Gennep (2006: 30), „życie jednostki niezależnie od typu społeczności zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego [...]. W społeczeństwach mniej cywilizowanych akty te wyrażają się w ceremoniach, bowiem żaden akt nie jest tam wolny od aspektu duchowego”. Społeczny wymiar inicjacyjności tych obrzędów polega na tym, że dopuszczenie jednostki do wzięcia w nich udziału jest równoznaczne z uznaniem jej przez lokalną wspólnotę za wystarczająco dojrzałą i gotową, aby dołączyć do kolejnej (starszej) grupy wiekowej. Analiza psychologiczna rytuałów inicjacyjnych stanowiących moment początkowy następujących po sobie etapów rozwoju, pozwala zatem na odtworzenie (rozumienie) indygenicznej, stadialnej koncepcji rozwojowej, przez pryzmat której określona grupa etniczna, w tym przypadku Słowianie, postrzegali (postrzegają?) ludzki cykl życia.

Badanie obrzędów przejścia wymaga zwrócenia uwagi na ich dwa podstawowe elementy. Pierwszy z nich stanowi aspekt behawioralny, czyli konkretne zachowania rytualne przejawiane przez uczestników konkret-

nej ceremonii, jak na przykład ekstatyczny taniec. Zachowania te wiążą się z pełnym, aktywnym udziałem jednostek w zachodzącym podczas obrzędu procesie przekraczania granic kolejnych etapów rozwojowych (przeistaczania się) i stanowią obserwowalny dowód tegoż procesu dla zgromadzonej wokół uczestników lokalnej wspólnoty oczekującej, że od tego momentu będą oni przejawiać nowy sposób funkcjonowania oraz podejmować nowe role społeczne i zadania. Drugim, równie istotnym elementem obrzędu przejścia, jest aspekt kulturowy lub inaczej – poznawczy. Dotyczy on znaczenia ceremonii i zawiera treści opisujące zmianę rozwojową – wymiarów funkcjonowania człowieka, których ona dotyczy, a także nowych zadań stojących przed człowiekiem po przekroczeniu progu inicjacji. Treści te odczytać można na podstawie towarzyszącego każdemu rytuałowi mitu, który w tym przypadku jest swoistą narracją wskazującą na przyczynę oraz cel obrzędu. Oba powyższe aspekty (zachowania rytualne oraz związany z nimi mit) pozostają w ścisłej interakcji, uzupełniają i uprawomocniają się wzajemnie, zaś każdy z osobna staje się bezużyteczny podczas próby opisanego indygenicznej percepcji rozwoju człowieka. Mit nadaje bowiem rytuałowi znaczenie inicjacyjne (bez niego rytuał nie niesie ze sobą żadnej kulturowej treści), zaś rytuał stanowi jego behawioralną, zewnętrzną emanację (bez przejawiania zachowań ceremonialnych nie następuje moment inicjacji).

Badania własne (Pankalla, Kośnik 2016; Pankalla, Kośnik, Stasioreczyk, w przygotowaniu) pozwoliły na wyodrębnienie z szerokiego zakresu kultury słowiańskiej tych obrzędów, w przypadku których mówić można o ich inicjacyjnym charakterze. Spośród słowiańskich rytuałów siedem zostało uznanych za posiadające właściwości ceremonii przejścia. Zostają one przedstawione poniżej w (przypuszczalnej) kolejności chronologicznej w cyklu życia człowieka.

1. Oblaskawianie rodzanicy – w wierzeniach słowiańskich rodzanice były żeńskimi demonami, przybywającymi do domostwa, w którym urodziło się dziecko, o północy, trzy dni po jego narodzinach. Ich zadaniem było wyznaczenie dziecku przyszłego losu oraz rozpoczęcie sprawowania nadprzyrodzonej opieki nad nim. Słowiańskie matki podejmowały rytualną próbę „przekupienia” rodzanicy, aby te zapewniły ich potomstwu dostatnie życie, przygotowując na ich cześć posiłek (uczte), który pozostawiano na noc na stole.

2. Postrzyżyny – rytuał ten odprawiany był w siódmym roku życia dziecka. Polegał na uroczystym obcięciu włosów przez ojca lub inną ważną osobę. Ucięty kosmyk włosów wrzucano do ognia lub wody, podarowując go rodzanicom, które zaprzestawały wówczas opieki nad jednostką. Dziecko otrzymywało wówczas swoje właściwe imię, które zastępowało dawny, tymczasowy przydomek. Równocześnie uzyskiwało ono status pełnoprawnego członka rodziny i rozpoczynało etap nauki, w której „mistrzem” stawał się rodzic tej samej płci.
3. Rytuał „wilkołaków” – według Herodota, przedstawiciele starożytnego (prasłowiańskiego) plemienia Neurów, mieli raz do roku na kilka dni przybierać postać wilków. Prawdopodobnie wiązało się to z misterium czarodziejskim i inicjacyjnym rytuałem, którego uczestnikami była (męska) młodzież. Zakładanie na siebie skór wilczych („wilkołak” pochodzi od „wilka” i „dłaka”, czyli sierści lub kozucha) oznaczało symboliczną przemianę w wilka, czyli wkroczenie w dorosłe życie oraz przyjęcie roli wojownika.
4. Noc kupały – był to coroczny (przesilenie letnie) obrzęd ku czci słońca i płodności, związany z rytualną, oczyszczającą kąpielą oraz ekstatycznym tańcem wokół ognisk. Miały wówczas również miejsce zaloty młodzieży („szukanie kwiatu paproci”) lub, według niektórych badaczy, zachowania orgiastyczne. Inicjacyjność kupalnoki wynika z faktu, że dopuszczone do niego w pewnym wieku jednostki zaczynały rozbudzać swoją seksualność. Wspólnota stwierdzała zatem, że są one gotowe do pełnienia ról reprodukcyjnych i rodzicielskich.
5. Swaćba – to słowiański obrzęd wesela, podczas którego dochodziło do zaślubin (od „swatać”). Rytuał ten był wieloetapowy, zaś szczegóły jego przebiegu zależały od lokalnej tradycji. Jego istotę stanowił moment symbolicznego połączenia się pary nowożeńców, którzy mieli następnie wieść wspólne życie i doczekać się potomstwa. Pannie młodej nie wolno już było od tej chwili brać udziału w nocy kupały, czego symbolem było zdjęcie kupalnego wianka oraz rozplecenie warkocza.
6. Pogrzeb – na przedchrześcijańskiej Słowiańszczyźnie dominowała tradycja ciałopalenia zmarłych. Wraz z prochami składano do grobu przedmioty codziennego użytku, które miały być potrzebne w życiu

pozagrobowym. Inicjacyjny charakter obrzędów pogrzebowych wynika z żywionego przez Słowian przekonania, że dusza po opuszczeniu ciała egzystuje nadal (zachowując indywidualne właściwości jednostki). Pogrzeb był więc rytuałem przejścia człowieka do odmiennej, niematerialnej formy istnienia.

7. Dziady – był to obrzęd obchodzony dwukrotnie w roku (równonoc jesienna i wiosenna) ku czci duchów przodków (również określanych jako „dziady”). Rytuał ten polegał na powtórzeniu stypy pogrzebowej oraz rozpalaniu ognia nad mogiłami. Inicjacyjność dziadów wiąże się z wierzeniem o czasowym przebywaniu duszy zmarłego wśród żywych – przed odejściem do krainy umarłych. Ceremonia ta mogła w przypadku konkretnego przodka wspomóc go w przekroczeniu granicy pomiędzy światami i zakończyć jego interakcje z wciąż żyjącymi krewnymi (Gieysztor 2006; Kajkowski 2015; Strzelczyk 1998; Szafranski 1981; Szyjewski 2010; Voytovych 2002).

### 3.3.2. Stadia rozwoju

Przeprowadzona analiza słowiańskich obrzędów inicjacyjnych umożliwiła rekonstrukcję etapów rozwojowych, za pomocą których (dawni) Słowianie opisywali i rozumieli proces zmian w funkcjonowaniu człowieka od jego narodzin aż do odejścia duszy w zaświaty (w przeciwieństwie do percepcji współczesnej, w której końcem cyklu rozwojowego jest śmierć biologiczna). Na podstawie siedmiu rytuałów oraz towarzyszących im mitów, wyznaczonych zostało sześć stadiów rozwojowych (dwa rytuały dotyczą tego samego stadium), które pozwalają na uporządkowanie i użyteczną kategoryzację fenomenów psychicznych (psychofizjologicznych) obserwowanych w różnych okresach ludzkiej egzystencji. Dla każdego etapu wskazano szacunkowy wiek człowieka, w którym ów etap miał mieć swój początek, a także zadania i role, jakie w danym momencie przyjmowała na siebie jednostka lub przyjęcie których było od niej wymagane przez lokalną społeczność, stojącą na straży rodzimej tradycji (Pankalla, Kośnik 2016; Pankalla, Kośnik, Stasiarczyk, w przygotowaniu).

## Stadia rozwoju człowieka według Słowian

Stadium rozwojowe	Moment rozpoczęcia	Rytuał	Charakterystyka
dzieciństwo	narodziny	oblaskawianie rodzanic	pozostawanie pod pełną opieką matki (i rodzanic) dziecko nie uznawane za pełnoprawnego członka rodziny brak zadań użytecznych społecznie (indywidualny rozwój psychomotoryczny)
wiek partycypacji rodzinnej	7. rok życia	postrzyżyny	nadanie statusu pełnoprawnego członka rodziny (człowieka) przejście syna pod opiekę ojca (córka nadal pod opieką matki) nabywanie od rodzica tej samej płci umiejętności zawodowych/rzemieślniczych (na potrzeby przyszłych zadań rozwojowych)
wiek wojownika / wiek dojrzałości	12.–14. rok życia	rytuał „wilkołaków” / noc kupały	pełna dojrzałość biologiczna gotowość do podjęcia inicjacji seksualnej w przypadku mężczyzny przyjęcie na siebie roli i zadań wojownika w przypadku kobiety gotowość do objęcia funkcji żony oraz gospodyni
wiek rodzicielstwa	16.–18. rok życia	swańba	łączenie się w pary prokreacja (rozpoczęcie nowego cyklu rozwojowego) wychowywanie potomstwa (opieka i przekazywanie umiejętności) aż do wieku dojrzałości
ziemskie życie pośmiertne	śmierć biologiczna	pogrzeb	brak fizycznej obecności wśród żywych obecność duchowa (niematerialna) interakcje z żywymi (jako wsparcie lub zagrożenie)
egzystencja poza światem ziemskim	odejście duszy w zaświaty	dziady	ustanie obecności duchowej i interakcji z żywymi odejście ze świata ziemskiego i dalsza egzystencja w krainie umarłych

Opracowanie własne na podstawie: Pankalla, Kośnik, Stasiarczyk, w przygotowaniu.

Początek egzystencji jednostki ludzkiej w słowiańskiej percepcji następował w momencie narodzin, które jednakże nie wiązały się z uznaniem jej za pełnoprawnego człowieka oraz członka rodziny. Dziecko pozostawało pod pełną swojej matki, nie biorąc udziału w życiu społecznym lokalnej wspólnoty. Status pełnoprawnego człowieka i uczestnika grupy społecznej uzyskiwało dopiero w momencie odprawienia rytuału postrzyżyn i nadania mu właściwego imienia, oddającego w założeniu jego rys charakterologiczny. Podczas rozpoczętego wówczas etapu partycypacji rodzinnej jednostka miała przygotowywać się do dalszego, samodzielnego życia pod okiem rodzica tej samej płci, który przekazywał jej własną wiedzę i umiejętności użyteczne na dalszych etapach rozwojowych. Owo „stadium przygotowawcze” trwało do momentu osiągnięcia przez człowieka pełnej dojrzałości cielesnej i biologicznego potencjału do dalszego przekazywania (tworzenia) życia. Gotowość do podjęcia prokreacji (w percepcji wspólnoty) wyrażana była przez dopuszczenie jednostki do ceremonii nocy kupały, podczas której mogła ona rozbudzać swoją seksualność i przygotowywać się do podjęcia aktywności seksualnej po odnalezieniu odpowiedniego partnera. Dodatkowo, mężczyźni, przechodząc przez obrzęd „wilkołaków”, stawali się wojownikami, czyli tymi, którzy potrafią ochronić własną rodzinę, zapewniając jej bezpieczny byt.

Nabyte od rodziców umiejętności, rozbudzona seksualność oraz kompetencje wojenne stanowić miały gwarancję wywiązywania się ze wszystkich ról, jakie przyjmowali na siebie współmałżonkowie, którymi para stawała się po odbyciu rytuału swańby. Łączące się ze sobą osoby miały zaś za zadanie rozpoczęcie i wspieranie kolejnego cyklu rozwojowego poprzez prokreację i przeprowadzenie swojego potomstwa przez etapy dzieciństwa, partycypacji rodzinnej i dojrzałości – aż do założenia przez ich dzieci własnych rodzin. Funkcje rodzicielskie i zawodowe człowiek miał pełnić aż do śmierci biologicznej, kiedy to następowało oddzielenie duszy od ciała. Nie był to jednak ani koniec ludzkiej egzystencji, ani koniec zmian (rozwoju), gdyż duch jednostki pozostawać miał wśród żywych, pełniąc rolę opiekuńczą (z wyjątkiem przypadków, gdy zmarły zmieniał się w demona/upióra). Duchowa (niewidzialna) obecność przodka zapewniała jego rodzinie pomyślność w wyniku jego interwencji (ochrona przed niesprzyjającymi mocami, dogłądanie do-

mostwa). Możliwa była także bezpośrednia interakcja pomiędzy zmarłym a żywymi, zwłaszcza podczas ceremonii dziadów, która stanowiła potencjalne zakończenie ziemskiej wędrówki duszy. Wsparta przez odpowiedni rytuał dusza uzyskiwała zdolność do przekroczenia granicy pomiędzy światami i opuszczenia swoich potomków, z którymi zaprzestawała dalszych interakcji (opieki). Po wydostaniu się ze świata ziemskiego człowiek udawać się miał do podziemnej krainy umarłych (Nawii), w której wiódł wieczną egzystencję i odnajdywał upragniony spokój, zrywając wszelkie więzy łączące go dotąd z żyjącą rodziną i docierając do kresu swojego cyklu rozwojowego.

### 3.3.3. Słowiańska percepcja dynamiki istoty ludzkiej

Określenie słowiańskiej specyfiki postrzegania procesu rozwoju jednostki ludzkiej wymaga zestawienia owej indygenicznej koncepcji ze współczesnymi, akademickimi teoriami psychologicznymi z zakresu psychologii rozwojowej (Bee 2004; Brzezińska 2000; 2005; Schaffer 2005; 2010; Vasta, Haith, Miller 2004). Podstawowe podobieństwo pomiędzy słowiańską a akademicką koncepcją wiąże się z wyznaczaniem dwóch istotnych granic pomiędzy stadiami rozwojowymi – granicy 7. oraz 12./14. roku życia. Zakończenie etapu dzieciństwa (które w przypadku koncepcji słowiańskiej stanowi pojedyncze stadium) i rozpoczęcie etapu partycypacji rodzinnej, u Słowian zbiega się w czasie ze wskazywanymi przez współczesnych psychologów zmianami funkcjonowania, jakie zachodzą w tym okresie. Obserwowany wówczas wzrost różnorodności zachowań społecznych oraz podejmowanie prób wchodzenia w role i utrzymywanie statusu w grupie Słowianie łączyli z rytuałem inicjacyjnym włączającym człowieka do (rodzinnej) wspólnoty. Następujący wówczas podział ról ze względu na płeć (pozostawanie pod opieką rodzica tej samej płci) koresponduje z opisywanym współcześnie zjawiskiem kształtowania się poczucia przynależności do grupy chłopców lub dziewcząt. Moment, w którym dziecko rozpoczynało nabywanie kompetencji pod okiem swojego rodzica, pokrywa się z następującym w tym czasie nabywaniem umiejętności wykorzystywania narzędzi i symboli, myśleniem słowno-logicznym, rozumieniem relacji, zachowaniami strategicznymi czy ćwiczeniem wytrwałości i cierpliwości.

Okres kształtowania się tożsamości i wypróbowywania ról społecznych to według Słowian wiek dojrzałości, wiek wojownika. Kultura słowiańska zapewniała człowiekowi gotowy, oparty na tradycji wzorzec autoidentyfikacji, oparty na funkcjach rodzicielskich, a w przypadku mężczyzn również wojennych. Dojrzała już wówczas sfera poznawcza jednostki pozwalała jej na samodzielne podejmowanie zadań przeznaczonych dla ludzi dorosłych oraz przekierowanie energii ku aktywności seksualnej. Zdolność do autonomicznych decyzji i ukształtowanie się wewnętrznej (w miejsce zewnętrznej) perspektywy moralnej wiązało się z osłabianiem relacji ze swoimi rodzicami, którzy przestawali pełnić rolę osób znaczących i wyznaczników jednoznacznej słuszności. Chociaż postępowanie jednostki nadal było silnie ukierunkowywane przez wypracowaną przez społeczność tradycję kulturową, to nie rodzice, lecz sama osoba określała, jaka jest walencja etyczna podejmowanych przez nią działań. Dzięki temu była w stanie pełnić funkcje rodzicielskie i przekazywać swojemu potomstwu wartości wspólnotowe.

Najbardziej widoczna różnica pomiędzy słowiańskim systemem stadiów rozwojowych a psychologią akademicką polega na występowaniu dwóch etapów pośmiertnych. Pozbawiona niechęci wobec sfery metafizycznej koncepcja etniczna podkreślała personalistyczny (duchowy) aspekt rozwoju, który nie ustawał pomimo utraty powłoki cielesnej. To dusza stanowiła właściwy przedmiot (podmiot) rozwoju, chociaż pozostający w związku z ludzką fizjologią – o gotowości do podjęcia reprodukcji decydowała również dojrzałość biologiczna. Owo dualistyczne (biologiczno-duchowe) ujęcie dynamiki człowieka koresponduje z koncepcją Lwa Wygotskiego, dotyczącą biologicznego i kulturowego aspektu procesów rozwojowych. Podmiotowy rozwój człowieka ograniczony jest jego materialnością i zachodzącymi w ciele zjawiskami fizjologicznymi. W przeciwieństwie do ujęcia naukowego, w percepcji Słowian owe ograniczenia są jednak tylko tymczasowe, gdyż wraz ze śmiercią dusza uwalnia się od nich, wkraczając w etap „czystej egzystencji” nieskażonej biologicznością.

W koncepcji słowiańskiej brak jest wyróżnionego za pomocą osobnego rytuału okresu znajdującego się pomiędzy etapem rodzicielstwa a śmiercią. Oznacza to, że Słowianie nie zakładali występowania gwałtowej zmiany jakościowej funkcjonowania człowieka, jaka miałaby wów-

czas zachodzić. Jednostka nie miała możliwości „przejścia na emeryturę” – role związane z wychowywaniem dzieci oraz opieką i zapewnianiem dobrobytu swojej rodzinie miała ona pełnić aż po kres swojego życia. Funkcje, które współcześnie przypisuje się dziadkom, osoba przejmowała dopiero po swojej śmierci, kiedy to, przed wyruszeniem do krainy umarłych, udzielała wsparcia krewnym, w tym wnukom. Choć osoby w podeszłym wieku, które nie były już w stanie wykonywać zadań zawodowych czy rzemieślniczych, postrzegane były jako łącznik ze sferą nadprzyrodzoną, a w konsekwencji źródło życiowej mądrości, stanowiły one obciążenie dla rodziny, co niekiedy odnajdowało swój wyraz (aż do przełomu XIX i XX wieku) w podejmowaniu działań zmierzających ku ich „subtelnemu” uśmierceniu (Kalniuk 2013).

Zrozumienie słowiańskiej percepcji rozwoju wymaga odwołania się do funkcjonującej w lokalnej kulturze symboliki. W przypadku postrzyżyn oraz swańby ujawnia się magiczne znaczenie, jakie Słowianie przypisywali włosom. Stanowiły one symbol (nowego) życia, w związku z czym dziecko, które mając 7 lat, wkraczało na pełnoprawnych zasadach do rodziny, oddawało kosmyk włosów w ofierze, niejako rodząc się na nowo. Podobne znaczenie miał zwyczaj rozplątywania warkocza panny młodej – nowa struktura włosów wiązała się z jakościową zmianą jej dalszego funkcjonowania. Pozostając przy temacie małżeństwa, należy zauważyć, że opisywane wcześniej przekonanie o konieczności występowania dwóch antagonistycznych sił w procesie kreacji, dotyczy również ludzkiej seksualności. Aby stworzyć nowe życie, potrzebny jest symbolizowany przez ogień mężczyzna oraz symbolizowana przez wodę kobieta (Kośnik 2014). Innym, wyrazistym przykładem słowiańskiej symboliki jest wilk, wykorzystywany podczas rytuału nadawania młodzieńcom statusu wojownika. Owo stanowiące totem zwierzę, łączyło w sobie potrzebną wojownikom siłę (wysoka pozycja w strukturze łańcucha pokarmowego) oraz stadność. Tak, jak wilki nie polują samotnie, tak samo Słowianin, biorąc wilka jako wzór do naśladowania, miał pamiętać o konieczności podejmowania współpracy wewnątrz zorganizowanej w rody struktury plemiennej.

### 3.4. Psychologia osobowości (podejście personalistyczne: psychologia osoby ludzkiej)

#### 3.4.1. Metoda: imię i cecha

Psychologia akademicka napotyka trudności podczas prób definiowania terminu „osobowość”. W znaczeniu potocznym, pojęcie to odnosi się do zdolności nawiązywania relacji społecznych lub najbardziej wyraźnego wrażenia wywieranego przez jednostkę na innych ludzi. Koncepty naukowe są jednak o wiele bardziej zróżnicowane, zawierając rozmaite definicje osobowości osadzone w odmiennych paradygmatach teoretyczno-badawczych. Osobowość może być zatem rozumiana jako zbiór wszelkich właściwości człowieka, struktura organizująca reakcje, obiekt służący do przystosowywania się do środowiska, zbiór niepowtarzalnych właściwości odróżniających jednostkę od innych czy też właściwa istota kondycji ludzkiej – to, co definiuje człowieka (sprawia, że jest kim jest) i stanowi jego najgłębszą naturę (Hall, Lindzey, Campbell 2013). Niejednoznaczność tego terminu w obrębie psychologii akademickiej sprawia, że rekonstruujący indygeniczną psychologię Słowian badacz ma trudności z określeniem obszaru, w jakim poszukiwał będzie lokalnej koncepcji osobowości.

Odwołując się do perspektywy spoglądania na osobowość jako na obiekt konstytuujący egzystencję oraz indywidualność (podmiotowość) człowieka, należy stwierdzić, że w kulturze słowiańskiej właściwą istotą osobowości jest dusza. To ona zawiera (większość) właściwości jednostki, które pozostają zachowane również po śmierci biologicznej (po opuszczeniu ciała przez duszę). To dusza jest właściwym przedmiotem procesów rozwojowych, będąc jedynie tymczasowo ograniczoną przez zjawiska fizjologiczne. I wreszcie to ona stanowi przestrzeń zachodzenia procesów psychicznych i równocześnie źródło tych procesów, które psychologia współczesna nazwie poznawczymi. Jest więc ona obok ciała i pochodzących z niego reakcji emocjonalnych (głównym) wyznacznikiem tego, kim jest człowiek, jaka jest jego natura oraz jakie przejawia on właściwości.

Niemniejbogactwo kultury słowiańskiej pozwala na wyciągnięcie dalszych wniosków na temat indygenicznej percepcji ludzkiej osobowości.

Dawni Słowianie rozróżniali kategorie, za pomocą których dokonywali opisu właściwości jednostki ludzkiej. Są one dla niej charakterystyczne i odróżniają ją (lub upodabniają) od pozostałych członków wspólnoty. Kategorie te, przyjmujące postać cech osobowości, przybliżają ujęcie słowiańskie do psychologii różnic indywidualnych, pozwalając na porównywanie poszczególnych osób pomiędzy sobą. Metoda rekonstrukcji lokalnej koncepcji cech psychologicznych człowieka opiera się na analizie znaczenia imion słowiańskich, będących nośnikami informacji na temat konkretnej jednostki. Każde specyficznie słowiańskie imię stanowiło opis właściwości przejawianej przez człowieka, określało więc tę jedną cechę osobowości, która dla danej jednostki była najbardziej charakterystyczna. Zrozumienie słowiańskiego postrzegania wymiarów osobowości wymaga więc dokonania analizy rozpowszechnionych na Słowiańszczyźnie imion ze względu na zawartą w nich informację o konkretnych, noszących je osobach. Interpretacja znaczenia imion prowadzi zaś do wyodrębnienia listy cech, jakie były stosowane w dawnych słowiańskich wspólnotach do określania tego, w jaki sposób funkcjonują ich poszczególni przedstawiciele, którzy owe cechy przejawiają (mają przejawiać).

Niektóre spośród słowiańskich imion zachowały się w polskiej kulturze do dzisiaj i egzystują pomiędzy imionami obcego pochodzenia (greckimi, hebrajskimi czy germańskimi), chociaż nie niosą już ze sobą swojego właściwego znaczenia przypisywanego im na przedchrześcijańskiej Słowiańszczyźnie. Niemniej celem analiz jest tutaj dotarcie do ogólnej zasady rządzącej indygeniczną psychologią osobowości i słowiańskiej percepcji cech psychologicznych. Charakterystyczny dla słowiańskiej antroponimii (reguł budowania nazw osobowych) na tle innych ludów indoeuropejskich jest niemal całkowity brak występowania nawiązań do imion czczonych lokalnie bóstw, czynności „zawodowych” (łowiectwa czy hodowli), rodzajów broni czy nazw zwierząt. Imiona słowiańskie nie określają zatem pewnych zewnętrznych czy powierzchownych cech człowieka, lecz są nasycone „psychologicznością” – dotyczą właściwości stricte psychicznych. Są one przykładem odapelatywnych nazw osobowych, czyli takich, które zostały utworzone od rzeczowników pospolitych, jednakże głównie takich, które zawierają znaczenie psychologiczne. Na podstawie ich analiz językoznawczych możliwe jest zatem wydobycie indygeniczej, słowiańskiej wiedzy z zakresu psychologii osobowości (Cieślukowa 2000; Kaleta 1996; Malec 2001).

Istniało kilka rozłącznych reguł tworzenia słowiańskich imion. Pomijając imiona niezłożone (jednoczłonowe), które mogły pełnić funkcję bardziej przydomków, niż imion (np. Opoka, Prus, Krasa), oraz imiona hipokorystyczne (zdrobienia) i skrócone (np. Bolko od Bolesław), analiza ukierunkowana będzie na imiona złożone (dwuczłonowe), najsilniej oddające specyfikę słowiańskiej antroponimii. Istotne jest, że właściwe, oddające najważniejszą cechę osobowości imię, człowiek otrzymywał dopiero w momencie postrzyżyn (7. rok życia), wcześniej zaś nosił imię tymczasowe, które w swoim znaczeniu miały umniejszać wartość dziecka, a przez to chronić je przed niesprzyjającym losem (np. Nielub, Niemoj). Nadawane w chwili postrzyżyn imiona dwuczłonowe (prawdopodobnie występujące pierwotnie głównie w wyższych warstwach społecznych) składały się z dwóch leksemów (członów), których synteza semantyczna doprowadzała do stworzenia wyrazu opisującego właściwość psychologiczną, np. „bolej” („więcej”) i „sława” tworzą imię Bolesław („pragnący sławy”). Poszczególne leksemy występować mogły tylko na początku imienia, tylko na jego końcu lub w dowolnym miejscu, co pozwalało na dość elastyczne tworzenie imion. Żeńskie imiona powstawały na ogół przez dodanie do imienia męskiego końcówki „a” (np. Bolesława), zawierając identyczną, co w przypadku imienia męskiego, informację odnośnie do cechy psychologicznej.

#### 3.4.2. Wymiary osobowości

Psychologiczna analiza członów składających się na słowiańskie imiona dwuczłonowe wymagała odwołania się do przykładowych, najbardziej reprezentatywnych imion ze względu na znaczną liczbę występujących w źródłach historycznych leksemów. Zaprezentowana niżej tabela zawiera wybrane, najczęściej powtarzające się w słowiańskich imionach człony, które poddano interpretacji z perspektywy semantycznej. Interpretacja ta polegała na ustaleniu, czy określony leksem niesie ze sobą bezpośrednią informację o charakterze psychologicznym, czy też wspiera drugi z członów imienia, stanowiąc jego dopełnienie, lecz samodzielnie nie zawiera danych odnośnie do cech osobowości jednostki. Wyodrębnione zostały zatem kategorie leksemów znaczeniowych (określających bezpośrednio właściwość psychologiczną) oraz leksemów pomocniczych (mających

większe znaczenie strukturalne niż semantyczne i doprecyzowujących sens leksemów znaczeniowych). Przykładowo, „ciech”, „mił” lub „mysł”, nie dotyczą żadnej właściwości ludzkiej bez określenia przedmiotu owej „uciechy”, „zamiłowania” lub „myśli”. Niektóre człony w zależności od kontekstu mogą pełnić obie te funkcje. Leksemy z obu kategorii połączone w ramach określonego imienia nadawały mu specyficzne, precyzyjne znaczenie wyrażające cechę osobowości, jaka miała charakteryzować noszącą je osobę.

Przykładowe leksemy w imionach słowiańskich

Leksem	Znaczenie	Przykłady	Rodzaj leksemu
ciech	ten, który się z czegoś cieszy, ma z czegoś uciechę	Sieciech, Wojciech	pomocniczy
gniew	ten, który się na coś gniewa	Gniewomir, Zbygniew	znaczeniowy / pomocniczy
jar	silny, krzepki	Jaromir, Jarosław	znaczeniowy / pomocniczy
lub	ten, który coś lubi, dla którego coś jest przyjemne	Lubodrog, Lubomir	pomocniczy
mił	ten, który coś miłuje	Miłorad, Miłosław	pomocniczy
mir	pokój, spokój	Dobromir, Mirosław	znaczeniowy
mysł	ten, który o czymś myśli	Myślimir, Siemomysł	pomocniczy
rad	ten, który jest z czegoś rad / zadowolony lub troszczy się o coś	Radomir, Radosław	pomocniczy
siem	rodzina, ród	Siemirad, Siemiśław	znaczeniowy
sław	sława	Sławomir, Stanisław	znaczeniowy / pomocniczy
wit	władca, pan	Siemowit, Witosław	znaczeniowy
włod/wład	ten, który czymś włada	Włodzimir, Władysław	znaczeniowy / pomocniczy
woj	wojownik	Dobrowoj, Wojsław	znaczeniowy

Opracowanie własne na podstawie: Cieślíkowa 2000; Kaleta 1996; Malec 2001.

Spośród wybranych członów słowotwórczych stosowanych przy konstruowaniu słowiańskich imion, wyodrębnionych zostało osiem przykładowych leksemów znaczeniowych, które zawierają trzon informacji

o opisywanej przez imię cesze osobowości. Należy do nich człon „sław” wskazujący, że określona osoba pożąda sławy i dąży do jej osiągnięcia lub jest sławna z jakiegoś powodu. Częstość występowania owego leksemu dowodzi, że poszukiwanie sławy stanowiło istotny wymiar osobowości w indygenicznej percepcji Słowian. Mogła to być sława wynikająca z pełnienia funkcji militarnej, z czym korespondowałby leksem „woj”, czy też związana z siłą osoby (fizyczną tudzież mentalną) wyrażaną za pomocą członu „jar”. Afektywny aspekt osobowości ujawnia się w leksemie „gniew”, który dotyczy skłonności osoby do określonej reakcji emocjonalnej w szczególnych sytuacjach. Ze współczesnego punktu widzenia przeciwstawnym wobec owego członu byłby leksem „mir” oznaczający pokój, jednakże oba te człony mogły występować wspólnie, na przykład w imieniu Gniwomir. Dwa kolejne człony, które znaczeniowo mogłyby być powiązane ze sławą, to „wit” oraz „wład”, które dotyczą pozostawiania władcy czegoś lub rządzenia czymś. Ostatni z przykładowych, wyróżnionych w analizie leksemów, to „siem” oznaczający tyle, co „rodzina” lub „ród”. Wyraża on zatem związek jednostki z lokalną wspólnotą, jej oddanie zagadnieniom o społecznej naturze oraz wierność lokalnej tradycji kulturowej.

Chociaż to wyodrębnione leksemy znaczeniowe niosą ze sobą największą informację na temat osobowości, jednakże precyzyjny opis jednostki stanowi dopiero synteza obydwu członów imienia. Wskazanie wszystkich możliwych kombinacji leksemów oraz ich znaczeń wymagałoby poświęcenia temu zagadnieniu osobnej rozprawy, stanowiąc równocześnie problem bardziej językoznawczy, niż psychologiczny. Na potrzeby zrozumienia słowiańskiej, indygenicznej koncepcji cech osobowości wystarczy prześledzenie zasad konstrukcji przykładowych imion. Przykładami tymi będą nasze drugie imiona, które w obydwu przypadkach mają pochodzenie słowiańskie.

- Bronisław – jedno z najstarszych polskich imion. Występujące w nim leksemy to „broni” (bronić, stać na straży) oraz „sław” (sława). Nosząca je osoba miałaby więc być tym, kto broni sławy (własnej lub wspólnoty), czyli chroni pewną uzyskaną uprzednio wartość, lub też zdobyła sławę jako obrońca (na przykład swojej społeczności przez zagrożeniem zewnętrznym);
- Kazimierz – imię dynastyczne Piastów. Pierwotna forma imienia to „Kazimir”, składająca się z członów „kazi” (psuć, niszczyć) oraz

„mir” (pokój). Osoba, której nadano to imię, miałyby niweczyć (każić) spokój, co prawdopodobnie odnoszono niegdyś do niepokojenia swoich nieprzyjaciół (na przykład poprzez nieustanne najazdy na wrogie terytorium).

### 3.4.3. Słowiańska osobowość

Porównanie słowiańskiej koncepcji osobowości ze współczesnymi ustaleniami psychologów akademickich wykazuje, że dawni Słowianie posługiwali się w znacznej mierze jednym z głównych paradygmatów uprawianej naukowo psychologii osobowości, jakim jest teoria cech. Cechy stanowią tu pewne kategorie semantyczne (dyspozycje) opisujące względnie stałe, specyficzne dla jednostki tendencje do zachowań, emocji tudzież sądów. Indygeniczna perspektywa ze względu na swój jakościowy charakter bliska jest leksykalnemu ujęciu cech, których źródłem jest język, na podstawie którego wypracowywana zostaje lista właściwości opisujących człowieka (leksemy wykorzystywane do konstruowania imion). W słowiańskiej koncepcji cech osobowości doszukiwać się można również podobieństw do idiograficznego sposobu uprawiania psychologii, zgodnie z którym rozumienie zagadnienia ludzkiej osobowości nie opiera się na poszukiwaniu statystycznych kategorii pojęciowych użytecznych do opisu każdej jednostki, lecz na przyglądaniu się konkretnym przypadkom (Hall, Lindzey, Campbell 2013; Paluchowski 2011). Słowiańskie wymiary osobowości są o wiele liczniejsze niż te wskazywane na gruncie psychologii akademickiej (na ogół 3–5), gdyż osobną kategorią opisu funkcjonowania człowieka jest każde z imion, których na podstawie zachowanych źródeł historycznych oraz dalszych kombinacji leksemów można wyróżnić kilkaset. Istniejące w kulturze słowiańskiej cechy psychologiczne są zatem o wiele bardziej zindywidualizowane (precyzyjne?), niż te egzystujące w psychologii współczesnej, chociaż, co naturalne, ze względu na ich znaczną liczbę są one o wiele bardziej problematyczne przy próbach ich wykorzystywania do tworzenia opisów specyfiki jednostki, zwłaszcza na tle populacji.

Istotne znaczenie ma fakt, że słowiańska koncepcja osobowości obejmuje zarówno aspekt biologiczny, jak i poznawczo-kulturowy (duchowy), co ukazują przekonania na temat zależności pomiędzy ciałem a duszą. Wymiary osobowości stanowią syntezę aspektu duszy (poznania) i ciała

(afektów). Przykład stanowią chociażby imiona zawierające człon „gniew”, takie jak Gniewomir. Imię to oznacza „tego, który uśmierza gniew”, czyli kogoś, kto w sytuacji odczuwania gniewu intencjonalnie dąży do spokoju. Pochodząca według Słowian z ciała emocja (czucie) gniewu zostaje zatem spostrzeżone przez duszę, w której podjęta zostaje decyzja o redukowaniu afektu lub przynajmniej jego behawioralnych emanacji. Chociaż to dusza stanowić ma o istocie człowieka, biologiczny wymiar ludzkiego funkcjonowania nie zostaje tutaj pominięty – wręcz przeciwnie wskazane i opisane zostają interakcje pomiędzy poszczególnymi płaszczyznami istnienia i działania jednostki. To, co charakteryzuje określoną osobę, pochodzi według Słowian zarówno z ciała, jak i z ducha, co we współczesnym języku akademickim można by wyrazić jako wrodzony (temperament) i nabyty wymiar osobowości.

Postulowana przez wielu psychologów współczesnych teza, że podstawowe właściwości osobowościowe jednostki wykształcają się do mniej więcej siódmego roju życia, podzielana była również przez przedstawicieli dawnej kultury słowiańskiej. W tym właśnie momencie życia człowieka następował inicjacyjny obrzęd postrzyżyn, kiedy to kończył się okres sprawowania przez rodzanice pełnej opieki nad dzieckiem (dobiegał końca „okres próbny”). Do czasu sprawowania tej ceremonii rodzice byli w stanie na podstawie kilkuletniej obserwacji określić, w jaki charakterystyczny dla siebie sposób funkcjonuje ich potomstwo oraz jakie są jego reakcje behawioralne w obliczu określonych sytuacji. Nadawanie podczas rytuału postrzyżyn właściwego, niosącego znaczny zakres informacji semantycznej imienia mogło, jak chcą niektórzy historycy, stanowić magiczne „zaklęcie” – życzenie lub wróżbę odnoszące się do przyszłości osoby. Jednostka, która otrzymywała „w pakiecie” wraz ze swoim nowym imieniem opis specyficznego charakteru jej przyszłej działalności, byłaby więc niejako zobligowana do przestrzegania nałożonego na nią brzemienia kontrolujących zachowania reguł wypracowanych przez lokalną wspólnotę i zgodnych z jej tradycją. Jednakże tego typu życzenie mogłoby być wypowiedziane już w chwili narodzin dziecka i nie wymagałoby siedmiu lat oczekiwania.

Bardziej naturalna (dla psychologa) jest hipoteza, że ukształtowane zręby osobowości siedmiolatka odnajdowały swój wyraz w nadawanym mu imieniu zawierającym opis określonej, najbardziej reprezentatywnej

dla niego cechy osobowości. Możliwe również, że oba przedstawione znaczenia funkcjonalne imion słowiańskich występowały rzeczywiście w kulturowym aspekcie obrzędowości słowiańskiej, wchodząc ze sobą w interakcje. Wówczas obserwowany byłby nieco bardziej złożony mechanizm ludzkiej osobowości. Obserwacja dziecka skutkowałą wytworzeniem się w umyśle rodziców obrazu jego osoby wyrażanego w określonych, dostępnych im kategoriach semantycznych. Spośród tych cech, które były najbardziej widoczne, wybierano jedną – taką, która była zgodna z kulturowymi regułami życia społecznego (zdecydowana większość imion ma wydźwięk pozytywny). Na jej podstawie konstruowano imię, jakie nadawano dziecku podczas postrzyżyn (aspekt opisowy). Imię to towarzyszyło jednak człowiekowi przez resztę jego życia, zaś zawarta w nim wróżba określająca wymogi nałożone na niego przez wspólnotę sprawiała, że nie mógł on łamać określonej reguły społecznej bez doświadczania dysonansu poznawczego (aspekt motywacyjny). Dzięki temu następowało głębsze zakorzenienie obrazu samego siebie (tożsamości) w lokalnej kulturze oraz społeczności wraz z jej wymogami i zasadami funkcjonowania.

### 3.5. Słowiańska wizja człowieka i psyche

Holistyczne spojrzenie na to, jak dawni Słowianie postrzegali istotę ludzką w kontekście jej procesów psychicznych, czyli ich antropologię psychologiczną, pozwala na stwierdzenie, że w ich koncepcji indygenicznej człowiek ujmowany jest w kategoriach naturalistycznych. Głównym celem cyklu rozwojowego jednostki jest przekazanie oraz ochrona życia, a także wychowanie swojego potomstwa w taki sposób, aby mogło ono kontynuować odwieczne dzieło poprzez płodzenie własnych dzieci i wpajanie im słowiańskich wartości. Naturalizm percepcji człowieka koresponduje z silnym związkiem występującym pomiędzy Słowianami a środowiskiem naturalnym, które uważano za źródło (lokum) pierwiastka duchowego oraz łącznik ze światem nadprzyrodzonym. Człowiek nie był istotą wyjątkową na tle innych bytów przyrodniczych, lecz miał stanowić równorzędny element „wszech-ciałości”. Owa spójność dotyczy nie tylko innych, pozaludzkich elementów natury, ale również przeszłych i przyszłych pokoleń. Każdy człowiek, niezależnie od tego, kiedy żył, brał udział w tym

samym mechanizmie cyklu przyrodniczego, tak samo jak jego przodkowie i potomkowie.

Równocześnie jednostka ludzka podlegała osobnemu, chociaż pozostającemu w związku z uniwersalnym mechanizmem natury, indywidualnemu cyklowi rozwojowemu. Od chwili narodzin podlegała zmianom zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej aż do momentu, gdy przestawała brać udział w cyklu przyrodniczym (zakończyła wszelkie interakcje ze światem ziemskim). Wówczas ujawniał się nieskończony charakter człowieka (duszy), który pomimo tego, że nie ulegał już zmianom rozwojowym, nie przestawał jednak istnieć. Do czasu osiągnięcia kresu swojej wędrówki człowiek w percepcji Słowian był jednak istotą zdecydowanie dynamiczną, zaś zachodzące w nim zmiany pulsowały w rytm odwiecznego cyklu natury. Kreowana przez jednostkę własna, dynamiczna linia życia stanowiła napęd dla niezmiennie toczącego się koła systemu zjawisk przyrodniczych, którego człowiek był nieodłączną częścią. Osoba rodziła się, następnie przez pierwszych siedem lat życia rozwijała podstawowe, uniwersalne kompetencje, aby następnie przejść pod opiekę rodzica tej samej płci, od którego uczyła się tego, co on sam umiał. Wówczas też określany zostawał kulturowy rdzeń jego osobowości. Osiągnięciu dojrzałości biologicznej towarzyszyło uznanie jednostki przez wspólnotę za gotową do inicjacji seksualnej, a w przypadku mężczyzn również nadanie statusu wojownika. Po odnalezieniu odpowiedniego partnera następował akt reprodukcji (początek nowego cyklu rozwoju człowieka). Jednostka następnie opiekowała się swoim potomstwem, wykorzystując nabyte uprzednio od swoich rodziców umiejętności (zapewnienie dobrobytu) oraz chroniąc je przed zagrożeniem (funkcja wojownika). Po osiągnięciu przez jego dzieci siedmiu lat człowiek rozpoczynał przekazywanie im wiedzy, jaką sam nabył od swoich rodziców, później zaś decydował o ich dojrzałości biologicznej. Po swojej śmierci opiekował się zaś (pra)wnukami, wspierając swoje dzieci w napędzaniu odwiecznego cyklu naturalnego (Pankalla, Kośnik, Stasiarczyk, w przygotowaniu).

Człowiek w słowiańskiej percepcji jest bytem dualistycznym, złożonym z dwóch pozostających we wzajemnych interakcjach elementów, jakimi są ciało oraz dusza. Chociaż to dusza stanowi o istocie jednostki ludzkiej – zarówno ogólnie rozumianym człowieczeństwie, jak i jej indywidualności (podmiotowości), jednak ciało również ma swój udział

w mechanizmie powstawania zjawisk psychicznych. Wszakże to w ciele, a nie w duszy rodzić się mają stany emocjonalne. Stanowiąca siedlisko zjawisk kognitywnych dusza dokonuje również „obróbki” poznawczego aspektu emocji (czuć), jednakże to nie ona jest ich źródłem, jedynie ulegając emocjom. Innymi słowy, afekty w percepcji słowiańskiej znajdują się poza podmiotową istotą człowieka, która egzystuje nadal po jego śmierci. Wędrująca poza ciałem dusza byłaby zatem pozbawiona emocji (uwolniona?), posługując się wyłącznie „czystym poznaniem” (zapewne z wyjątkiem dusz zmienionych w upiory). Można by na tej podstawie wyciągnąć wniosek, iż według Słowian emocje są gorszym w stosunku do poznania wymiarem funkcjonowania człowieka oraz stanowią brzemię (wraz z cielennością), z którego należy się uwolnić.

Skoro stany afektywne jawią się tutaj jako niepożądane, naturalną konsekwencją owego stanu rzeczy byłoby dążenie do redukcji własnej emocjonalności, którą to postawę określić można jako „słowiański stoicyzm” (w myśl zasady „jakoś to będzie...”). Wychowana w kulturze słowiańskiej jednostka miałaby zatem tendencję do nie przejmowania się biegiem wydarzeń i swoistej bierności (przynajmniej do momentu nastąpienia kryzysu). Wniosek ten wspierają przeprowadzone wcześniej badania, zmierzające ku analizie funkcjonalnego znaczenia słowiańskiego bestiariusza (Kośnik, w przygotowaniu b). Kluczowe znaczenie miały tutaj demony losu, z których każdy działał w odmienny sposób, symbolizując inne (ze współczesnego punktu widzenia wzajemnie sprzeczne) cechy losu: sprawiedliwość, przypadkowość, nieprzychylność oraz determinizm. Każda z nich wiązała się ze skłonnością do atrybucji zewnętrznej, ograniczeniem reakcji afektywno-behawioralnych oraz dążeniem do osiągnięcia wewnętrznego spokoju.

Słowiańska, indygeniczna koncepcja człowieka oprócz swojego wymiaru teoretycznego (opisowego) zawiera również aspekt praktyczny, związany z możliwością wykorzystania słowiańskiej wiedzy o człowieku w ramach „psychologii stosowanej”, co (nieświadomie) dawni Słowianie czynili. Mówić można o wskazanej powyżej słowiańskiej „psychologii klinicznej”, w ramach której następowała terapia – działanie zmierzające ku leczeniu duszy i ponownemu doprowadzeniu osoby do zrównoważonego funkcjonowania z wykorzystaniem kulturowych mitów (mitoterapia). Inną formą aplikowalności słowiańskich założeń byłaby chociażby swoista

„psychologia pracy i organizacji”, która dotyczyłaby kwestii roli człowieka i jego miejsca w społeczeństwie w kontekście zawodowym. Praca, jaką wykonywał człowiek w swoim dorosłym życiu, nie była na ogół kwestią jego wyboru, lecz wynikała z jego płci oraz roli, jaką jego rodzice pełnili we wspólnocie. Tak więc w przypadku kobiety jej zadania związane były z zarządzaniem domostwem (gospodarstwem) oraz opieką nad (małymi) dziećmi, a w przypadku mężczyzny – wykonywaniem zawodu, którego nauczył się on od swojego ojca, a także z pełnieniem w razie potrzeby funkcji wojownika (wilka).

Podobnie kwestia ta wyglądała w kontekście słowiańskiej „psychologii edukacji” – każda osoba nabywała potrzebne jej do życia umiejętności od rodzica tej samej płci, który stawał się dla swojego dziecka nauczycielem. Brak silnego wyspecjalizowania ról społecznych na dawnej Słowiańszczyźnie sprawiał, że w wielu aspektach psychologii stosowanej mówić można o tych samych zjawiskach, które analizowane z różnych perspektyw dostarczają odmiennych wniosków praktycznych. Jedną cechą wspólną dla wszystkich form słowiańskiej praktycznej psychologii jest wynikające z silnego kolektywizmu jednoznaczne określenie miejsca, które konkretny człowiek zajmował w strukturze społecznej. Słowianin (lub Słowianka) nie musiał poszukiwać własnej tożsamości (jak ma to miejsce współcześnie w związku z zachodnim indywidualizmem), lecz otrzymywał gotowe obiekty autoidentyfikacji oraz określone i wymagane przez społeczność zadania do wykonania na poszczególnych etapach jego rozwoju.

Wszelkie kwestie norm funkcjonowania dawnych Słowian opierały się zatem o kryterium społeczno-kulturowe – pozanormatywnym był ten, kto przekraczał ustalone przez wspólnotę wzorce zachowań. Tego typu „dewiacje” wymagały interwencji ze strony specjalisty, jakim była osoba znacząca działająca w porozumieniu (w imieniu) ze światem nadprzyrodzonym, uprawomocniającym jej kompetencje „psychologiczne”. Osoba (grupa osób) łamiąca reguły współżycia społecznego postrzegana była jako ta, która sprzeciwia się naturalnym (boskim) prawom funkcjonowania świata, co wymagało stanowczego przeciwdziałania w celu ochrony całej wspólnoty przed „dewiantami”.



# 4. Psychologia społeczna: słowiańska perspektywa indygeniczna a współczesność

---

## 4.1. Słowiańska tożsamość Polaków – „sami sobie cudzy”?

### 4.1.1. Tendencje (de)konstrukcyjne tożsamości etniczno-narodowej

Współczesna psychologia akademicka definiowana jest na tle innych dyscyplin naukowych jako nauka społeczna – obiektywna, empiryczna oraz stosowana. W związku z tą ostatnią cechą, środowisko psychologiczne domaga się, aby ustalenia dokonywane przez funkcjonujących w jego ramach badaczy miały charakter aplikacyjny i były użyteczne w działalności praktycznej. Chociaż prezentowana w niniejszej monografii perspektywa indygeniczna przejawia właściwości nauki teoretycznej (humanistycznej), zaś u jej podstaw leżą założenia antypozytywistyczne, z tego powodu więc uprawiający ją naukowiec nie musiałby stosować się do zaleceń formułowanych przez psychologiczny „mainstream”, to jednak istnieje możliwość (czy wręcz konieczność) wykorzystywania jej podczas analizowania aktualnych procesów i zjawisk psychologicznych. Owo zastosowanie nie jest oczywiście bezpośrednie – rekonstrukcja psychologii indygenicznej (a przynajmniej podstawowy etap tejże rekonstrukcji)

nie dostarcza bowiem gotowych metod diagnostyki psychologicznej czy psychoterapii. Aplikacyjność psychologii Słowian dotyczy możliwości głębszego zrozumienia przedstawicieli wspólnot słowiańskich, których psychologiczna specyfika wynika z zanurzenia w lokalnej kulturze. Ze względu na naszą narodowość uwaga zostaje zwrócona przede wszystkim na możliwość analizy zachowań i sposobu myślenia Polaków.

Psychologiczny związek kultury słowiańskiej z polskością opiera się na zagadnieniu tożsamości, której idea dotyczy pytania: czy i w jakim stopniu Polacy są (czują się) Słowianami. Aby móc rozważyć tę kwestię, należy uprzednio odwołać się do obserwowanej współcześnie w kręgu kultury zachodniej (do której Polska również należy) tendencji określanej jako dekonstrukcja tożsamości. Owo wypływające z procesów postmodernistycznych zjawisko polega na stopniowym zanikaniu powiązań między tożsamością jednostki a zewnętrznym kontekstem. Człowiek przestaje odwoływać się do jednoznacznych źródeł autoidentyfikacji, których dostarcza mu lokalna kultura, porzucając odwieczne poszukiwania zewnętrznych korelatów własnej tożsamości. Ukształtowana w określonej wspólnocie tradycja przestaje zaś być przestrzenią, w ramach której osoba odnajdowałaby odpowiedź na pytanie o własną istotę. Określanie przez jednostkę samej siebie (własnej specyfiki czy przynależności do grup społecznych) ulega oderwaniu od rodzimego, historyczno-kulturowego kontekstu, sprawiając, że staje się ona niezależnym (we własnym, subiektywnym poczuciu) „sterem, żeglarzem, okrętem” (Kociuba 2014; Straś-Romanowska 2008).

Indywidualizacja procesu kształtowania własnej tożsamości sprawia, że jednostka dokonuje samodzielnej konstrukcji obrazu samej siebie. Towarzyszące współczesnej ewolucji kulturowej zjawisko silnej globalizacji powoduje, że człowiek może czerpać swobodnie elementy własnej tożsamości z rozmaitych, często zupełnie niezwiązanych ze sobą systemów kulturowych, czyniąc to według własnego uznania. Lokalna tradycja, która niegdyś dostarczała jednostce gotowych, spójnych wzorców tożsamościowych, nie jest już dla niej wyznacznikiem tego, za kogo się ona uważa. W przypadku przedstawicieli narodu polskiego wiąże się to chociażby ze stopniowym „upadkiem” funkcjonującego przez stulecia mitu „Polaka-katolika” czy „Polaka-Sarmaty” (Kowalski J. 2016). Osłabieniu ulega poczucie przynależności do narodowej grupy społecznej, która to

przynależność w coraz mniejszym stopniu jest źródłem autoidentyfikacji. Możliwość korzystania ze wzorców „egzotycznych” oraz dowolnego ich łączenia (katalizowana przez rozwój technologii i uczestnictwo w cyberprzestrzeni), skutkuje powstawaniem tożsamości transkulturowej, w ramach której jednostka odwołuje się nie do jednego, lecz do wielu punktów odniesienia (Kośnik 2015a; Pankalla, Kilian 2007; Pankalla, Wieradzka 2014).

Wynikiem zjawiska dekonstrukcji tożsamości jest trudność w odnalezieniu samego siebie w obliczu odrzucenia oferowanych przez lokalną kulturę wzorców. Według Brunera (1959), rezygnacja z posługiwania się mitami kulturowymi skutkuje indywidualnym, chaotycznym poszukiwaniem własnej tożsamości, polegającym na autoidentyfikacji z impulsami psychicznymi zamiast z wypracowanymi w toku rozwoju kultury schematami. Oderwana od kontekstu historyczno-kulturowego tożsamość sprawiałaby, że człowiek nie odnajdując gotowych „przepisów na życie”, nie posiadałby wskazówek odnośnie tego, jak powinny wyglądać podejmowane przez niego aktywności oraz jaki powinien być ich rodzaj (treść). Kierowanie własnym postępowaniem sprowadza się wówczas, według Brunera, do wykorzystywania przypadkowych scenariuszy działania, które człowiek wypracował w toku życia na podstawie własnych reakcji fizjologicznych (biologicznych, pozakulturowych).

W toku badań własnych, przeprowadzanych w ramach zgłębiania zagadnienia psychologicznych aspektów kultury słowiańskiej, a zwłaszcza jej współczesnych emanacji, zaobserwowane zostało jednak zjawisko, które przeczyłoby postulowanej w literaturze naukowej jednokierunkowej tendencji dekonstrukcyjnej (Kośnik 2016). Polska (pop)kultura na przestrzeni kilku ostatnich lat zaczęła bowiem przejawiać rosnące nasyconie elementami słowiańskimi, które pojawiają się w rozmaitych aspektach życia społecznego. Na podstawie owej obserwacji można byłoby pokusić się o stwierdzenie (interpretację), że procesowi dekonstrukcji tożsamości towarzyszy równoległy wobec niego i przeciwstawny mu (a równocześnie go dopełniający) proces związany z tendencją odwrotną. Wyrażałby on istniejące w przypadku niektórych przynajmniej przedstawicieli społeczeństwa polskiego zapotrzebowanie na zewnętrzne, kulturowe wzorce autoidentyfikacji stanowiące korelaty tożsamości jednostki – „błaganie o mit” (May 1997).

Przyczynę owego odwróconego trendu może stanowić trudność, na jaką napotyka osoba próbująca odnaleźć odpowiedź na pytanie o definicję samego siebie w oderwaniu od lokalnych wyznaczników tożsamości. Założenie istnienia wcześniejszej wobec procesu (re)konstrukcyjnego tendencji dekonstrukcyjnej skutkuje wnioskiem, że kulturowe obiekty tożsamościowe nie mogą być jednakowe z tymi, jakie występowały przed dekonstrukcją. Sprzeciw wobec wartości pozostawionych przez minione pokolenia i równoczesne, pozornie sprzeczne z nim zapotrzebowanie na treści, spajające wspólnotę narodową odnajdują swój wyraz w obserwowanym aktualnie procesie kształtowania się słowiańskiej tożsamości Polaków. Nieadekwatne już wobec bieżących potrzeb narodowe mity katolicko-sarmackie zastąpione zostają przez (współczesne) mity słowiańskie, odwołujące się do historii i kultury przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny. Pozostając w opozycji wobec klasycznych dla tożsamości polskiej obiektów autoidentyfikacji, pozwalają równocześnie na spajanie wspólnoty poprzez wskazywanie jej zamierzchłych (mitycznych) korzeni kulturowych, starszych niż treści chrześcijańskie.

Zagadnienie tożsamości słowiańskiej łączyło się z problemem tożsamości narodowej (polskiej) już od początków zainteresowania tymże tematem. W epoce romantyzmu miał miejsce ogólnoeuropejski proces wyłaniania się tożsamości narodowych, dodatkowo katalizowany wśród Polaków przez sytuację geopolityczną (brak państwowości). Ówczesni myśliciele (np. Mickiewicz) poszukiwali źródeł tożsamości wspólnotowej właśnie w Słowiańszczyźnie, czego „skutkami ubocznymi” stały się idee polityczne zawierające się w nurcie pansławizmu (Eberhardt 2014; Michalski 2013). Również w okresie II RP kultura narodowa związana była z wątkami słowiańskimi, chociażby w ramach działalności polityczno-społecznego ruchu Zadruga (Potrzebowski 2016). Także w dobie PRL-u istniało zapotrzebowanie na tożsamość słowiańską („bracia Słowianie”, „ziemie odzyskane”), która wykorzystywana była instrumentalnie w celach politycznych (Pręcikowski 2000). Zmiany ustrojowe przełomu lat 80. i 90. oraz „zachłyśnięcie się” Zachodem doprowadziły do tymczasowego uśpienia tematów słowiańskich.

Spoglądając na działalność akademicką polskich historyków, którzy *explicitie* zajmują się w sposób naukowy zagadnieniem tożsamości narodowej (Kieniewicz 1982), tudzież procesu emergencji państwa polskiego ze

wspólnoty słowiańskiej (Strzelczyk 1987), zauważyć można, że poruszanie przez nich tematu Słowian niemal zawsze dotyczy również kwestii polskości. Tworzone przez nich naukowe narracje historyczne nie są wolne od perspektywy współczesnej (społeczno-politycznej?), gdyż, przykładowo, problem etnogenezy Słowian w polskiej historiografii dotyczy przede wszystkim tego, kiedy Słowianie pojawili się na ziemiach polskich, nie zaś momentu wyłonienia się ich z (pra)indoeuropejskiej zbiorowości. Mówienie o Słowianach i Słowiańszczyźnie, czy to w dyskursie politycznym, czy naukowym, zawsze niesie ze sobą konotacje z tożsamością narodową (polską). Jednakże wszelkie owe nurty (narracje) „okołosłowiańskie” mają charakter odgórny – zajmują się nimi pewne „elity” (naukowe, polityczne, społeczne etc.). Trudno jest tu więc mówić o słowiańskiej tożsamości w rozumieniu psychologicznym (podmiotowym). Obserwowane współcześnie zjawisko „rekonstrukcyjne” jest natomiast zdecydowanie oddolne – można by więc rzec, że dopiero dzisiaj Polacy „stają się” Słowianami (w sensie subiektywistycznym), gdyż proces ten zachodzi w dostępnej dla każdego „przeciętnego obywatela” popkulturze.

#### 4.1.2. Wskaźniki tożsamości słowiańskiej

Analiza psychologiczna kształtowania się tożsamości słowiańskiej Polaków wymaga przeprowadzenia szeregu badań umożliwiających szczegółowy opis obiektów tożsamościowych oraz mechanizmu zachodzenia owego niezwykle młodego i aktualnego procesu. Przy zgłębianiu owego zagadnienia konieczne jest wyodrębnienie konkretnych wskaźników, które świadczą o tym, że Polacy zaczynają (na szerszą skalę) czuć się Słowianami, a równocześnie pozwalają na treściowe ujęcie badanego zjawiska. Należy zatem określić, w jakie sfery życia Polaków wkraczają stopniowo elementy kultury słowiańskiej (lub jej współczesne wyobrażenia), powodując, że zmienia się struktura autoidentyfikacyjna przeciętnej jednostki. Wskazania wymaga również, jakie grupy społeczne (subkulturowe?) są najbardziej „podatne” na wpływ „nowosłowiańskiego” pryzmatu modyfikującego sposób postrzegania samego siebie.

Jako proces oddolny (szczególnie interesujący z psychologicznego punktu widzenia), wyłanianie się słowiańskiej tożsamości Polaków musi być badane w odwołaniu do fenomenów popkulturowych. Z popkultu-

raż zaś w potocznym ujęciu najbardziej kojarzą się te obszary sztuki (np. muzyki), które nie wchodzą w obręb tzw. kultury wysokiej, a w których współcześnie zagościły wątki słowiańskie. Odwołując się do sfery działalności muzycznej, oczywiście jest odnalezienie słowiańskości w twórczości zespołów folkowych (takich, jak Percival czy Żywiołak), które wykonują muzykę ludową lub próbują rekonstruować brzmienia epoki, na temat której nie zachowały się źródła historyczne dotyczące muzyki. Jednakże słowiańskość polskiej muzyki popularnej sięga dalej niż tylko do granic folku, docierając do zdecydowanie szerszego grona odbiorców. Pozostający „na topie” w ostatnich latach zespół Enej wykonuje utwory inspirowane ukraińską i bałkańską muzyką ludową, okraszone oczywiście współczesną aranżacją.

W obrębie twórczości muzycznej istnieje jednak inny przykład wykonawcy, który odwołuje się do Słowiańszczyzny nie tylko w warstwie dźwiękowej, ale również w przekazie zawartym w tekstach utworów. Jest nim raper Donatan, który w albumie „Równonoc” zawarł utwory nawiązujące w warstwie muzycznej i lirycznej do kultury słowiańskiej, chociaż największą sławę zdobył dzięki piosence „My Słowianie” – przepelnionej (zwłaszcza w teledysku) aluzjami seksualnymi uważanymi niekiedy za źródło jej popularności. Pomimo że według kulturoznawcy Krzysztofa Moraczewskiego, utwór ten stanowi inteligentną parodię skłonności do żerowania na niezachowanej do dziś muzyce ludowej oraz nacjonalizmu (Suchecka 2013), z psychologicznego punktu widzenia istotne jest, że Polacy zwrócili uwagę na wątki słowiańskie w muzyce (na konkursie Eurowizji 2014), poszerzając świadomość własnej słowiańskości.

Słowiańskim elementem popkultury, który mieści się zarówno w sferze literackiej, jak i interaktywnych form przekazu (gry komputerowe), jest cykl opowieści o wykreowanej przez Andrzeja Sapkowskiego postaci wiedźmina Geralta z Rivii. Silnie nasycone pierwiastkiem słowiańskim uniwersum wiedźmina (Zaborowski 2015) spotkało się z fenomenem znacznej popularności wśród polskich czytelników oraz (nie tylko polskich) graczy. Chociaż tak, jak w przypadku twórczości Donatana, przyczyn popularności wiedźmina dopatrywać się można w czynnikach pozasłowiańskich (Wróblewska 2016), istotne jest, że polski odbiorca miał możliwość obcowania z dostosowaną do współczesnych wymogów wizją słowiańskiej kultury. Kunszt narracyjny Sapkowskiego czy zdolności

przedstawiciele CD Projekt RED (twórców trylogii gier) nie umniejszają znaczenia, jakie świat i opowieści wiedźmińskie mają dla zwiększania zainteresowania Polaków Słowiańszczyzną. Książki oraz gry stanowią gotowy „produkt”, który w syntetycznej formie dostarcza odbiorcy określony obraz słowiańskich elementów kulturowych. Widoczne jest to zwłaszcza w przypadku gier, które oferują pełną wizualizację prezentowanych treści – na przykład przedstawienia istot pochodzących ze słowiańskiego bestiariusza.

Funkcjonująca głównie w przestrzeni internetowej społeczność (tzw. TurboSłowianie) wyraża swoją potrzebę poszukiwania wartości słowiańskich poprzez tworzenie pozanaukowych narracji historycznych na temat dziejów przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny. Narracje te osadzone są w perspektywie *stricte* współczesnej, różniąc się od ustaleń przedstawicieli środowisk akademickich, co jest charakterystyczne dla historii opowiedzianej w ramach dyskursu popularnego, pozanaukowego (Kowalczyk, Kiec 2015). Określane mianem „narracji wielkolechickich” mity o pochodzeniu Słowian i Polaków dotyczą postulowanego istnienia starożytnego państwa (Imperium Lechickiego), które swym zasięgiem miało obejmować większość Europy i być konkurentem Cesarstwa Rzymskiego w dążeniu do roli hegemonu całego ówczesnego świata. Ów potężny twór polityczny miał zostać utworzony przez Słowian (najdoskonalszą, pochodzącą od Ariów rasę ludzką), a dokładnie przez Lechitów, uznawanych według omawianych narracji za przodków Polaków (związek tożsamości słowiańskiej z tożsamością polską).

Siła imperium wyrażać się miała w szerokim wpływie kulturowym i dalekich wyprawach kolonizacyjnych (w tym do północnej Afryki). Potęga dawnych Słowian podkreślana jest przez symboliczne „sławizowanie” ludów, którym historycy przypisują etnos zupełnie odmienny od słowiańskiego (np. Gotów czy Sarmatów). Kres, wydawałoby się niezniszczalnemu, imperium, w skład którego zaliczane są plemiona zamieszkujące tereny od Renu po Ural, miał położyć antysłowiański spisek uknuty przez wrogów Lechitów – Żydów, chrześcijan i Germanów. To właśnie judeochrześcijański Zachód przedstawiany jest w narracjach wielkolechickich jako przyczyna upadku Słowian, którzy przed chrystianizacją Słowiańszczyzny mieli posiadać wysoko rozwiniętą kulturę i technologię. Narracje tego typu opierane są na amatorskich interpretacjach lingwi-

styczno-źródłowych (odmiennych od interpretacji akademickich) lub na danych, które przez historyków zostały uznane za niewiarygodne i odrzucone (Kośnik, w przygotowaniu a; Kośnik, Filipiuk 2016).

W ostatnim czasie (wrzesień 2016) narracje wielkolechickie przestały być tylko przedmiotem internetowych sporów pomiędzy ich zwolennikami a historykami, którzy postawili sobie za cel zwalczanie „herezji” (mit rozumiany w historii jako fałsz). Wkroczyły one bowiem do sfery ogólnopolskiej polityki, w której zostały związane z mocarstwowym obrazem historii Polski. Czasopismo „Najwyższy Czas!”, będące zapleczem medialnym polskiego środowiska konserwatywno-liberalnego, opublikowało artykuł, którego autor dowodzi na podstawie interpretacji genetycznych badań populacyjnych, iż państwo polskie (lechickie) liczy sobie 3000 lat (Kowalski M. 2016). Autor łączy również historię Słowian z mitycznymi Ariami oraz Sarmatami, krytykując „oficjalną” historię za bezrefleksyjne odrzucenie panującego wśród polskiej szlachty przekonania o sarmackim pochodzeniu Polaków. Tekst ten wzbudził liczne kontrowersje, którym wyraz dały publikowane w sieci analizy historyków, dowodzące błędności przyjętych przez autora artykułu założeń *quasi*-historycznych.

Poza omówionymi powyżej wskaźnikami rodzącej się słowiańskiej (mitycznej) tożsamości Polaków, istnieją również inne, takie, jak chociażby rosnąca popularność festiwalu kultury słowiańskiej (np. cyklicznego Festiwalu Słowian i Wikingów na wyspie Wolin). Jednakże samo stwierdzenie występowania procesu tożsamościowego nie zamyka jeszcze tematu, gdyż jest również konieczne precyzyjne ustalenie, jaka jest szczegółowa treść nowej polskiej tożsamości. Dalszych, pogłębionych badań wymaga określenie, co dla przeciętnego Polaka (lub przedstawiciela konkretnej grupy społecznej) oznacza bycie Słowianinem – z subiektywnej perspektywy. Potencjalnych odpowiedzi na to pytanie dostarcza polska kultura, a zwłaszcza nauka, w ramach której funkcjonują cztery podstawowe sposoby interpretacji nazwy „Słowianie” (Kośnik, Stasioreczyk, w przygotowaniu). Nazwa ta oznaczać może „synów sławy” (w formie „Sławianie”), tych, którzy posługują się słowem (w odróżnieniu od Niemców – „niemych” albo Słowem Bożym – mesjanizm słowiański), niewolników (łac. *slavus*, ang. *slave*) tudzież tych, którzy zamieszkują rdzenne terytorium obfitujące w zbiorniki wodne („Słowianie” jako hydronim od praindoeuropejskiego rdzenia „slow/slaw” – „woda/ciecz/mokrość”). Bez dokona-

nia analizy sposobu rozumienia i definiowania własnej grupy etnicznej nie jest możliwe naukowe (psychologiczne) poznanie istoty współczesnego procesu konstruowania nowej (mitycznej) tożsamości narodowej.

#### Podstawowe interpretacje znaczenia nazwy „Słowianie”

Znaczenie	Interpretacja
Synowie sławy	w wersji „Sławianie” – wyraz cechy narodowej/etnicznej, jaką jest wojowniczność i dążenie do chwały pozyskanej w boju; równocześnie źródło megalomanii i kompleksu niższości
Ludzie słowa	ludzie posługujący się (zrozumiałym) słowem lub powiernicy Słowa Bożego – przekonanie o szczególnej roli w dziejach świata, romantyczny mesjanizm, mit „Polak-katolik”
Niewolnicy	dążenie do wolności na przekór zagranicznym, niewolniczym interpretacjom lub umiejętność współpracy z rodakami (zaprzestania sporów) wyłącznie w momencie okupacji/agresji zewnętrznej
Ludzie wody	nazwa „Słowianie” jako hydronim; poczucie więzi z tym, co „mokre” (płodne, życiodajne – szacunek wobec kobiet) i rodzime (Ojczyzna, ziemia ojców)

Opracowanie własne na podstawie: Kośnik, Stasiorczyk, w przygotowaniu.

## 4.2. Rodzimowierstwo słowiańskie

### 4.2.1. Rodzimowierstwo jako fenomen kulturowy

Aplikacyjność założeń indygenicznej psychologii Słowian w przypadku rodzimowierstwa słowiańskiego wynika z dwóch wzajemnie uzupełniających się czynników – z jednej strony rodzimowierstwo stanowi jeden ze wskaźników słowiańskiej tożsamości Polaków (niezwykle istotny), z drugiej zaś przedstawiciele owego nurtu religijnego, będąc głęboko zanurzonymi w słowiańskości w rozmaitych aspektach swojego życia, rekonstruują i próbują kulturować sposób funkcjonowania swoich przodków, na podstawie którego tworzona jest lokalna koncepcja psychologiczna. Ich aktywność wyraża zmniejszenie znaczenia mitów „polsko-katolickich” w procesie kreacji tożsamości narodowej na rzecz nowych (choćby chronologicznie starszych) wartości słowiańskich (przedchrześcijańskich,

„przed-zachodnich”). Wartości te przyjmujące chociażby formę jednoczących wspólnotę ceremonii (słowiańskie rytuały inicjacyjne) pochodzą (za pośrednictwem źródeł i opracowań historycznych) z dawnej, etnicznej obrzędowości Słowian, dzięki czemu podczas analiz psychologicznych współczesnych rodzimowierców możliwe jest przykładanie „klucza” wypracowanego w ramach (re)konstrukcji słowiańskiej psychologii rozwoju człowieka w cyklu życia.

Aby móc snuć (psychologiczną) refleksję nad fenomenem rodzimowierstwa słowiańskiego, konieczne jest uprzednie zrozumienie istoty owego zjawiska. Jest to nowy ruch religijny zaliczany w literaturze specjalistycznej do nurtu neopogaństwa. Jego wyznawcy podejmują próbę odbudowania dawnej, etnicznej religii Słowian, posiłkując się danymi historyczno-etnograficznymi, a w razie potrzeby samodzielnie uzupełniając białe plamy w wiedzy na temat słowiańskich wierzeń wytworzonymi współcześnie treściami. Rodzimowierczy kult i obrzędowość wiążą się z religijnością (i duchowością) politeistyczną, obejmując różnorodne, odnotowane w źródłach historycznych bóstwa posiadające odmienny zakres jurysdykcji nad światem (Perun –zjawiska atmosferyczne, wojna; Swaróg – słońce, ogień; Weles – bogactwo, opieka nad zmarłymi). Poza czcią oddawaną bóstwom, szczególne znaczenie w wierzeniach rodzimowierczych ma kult przodków (dziadów) oraz sakralny charakter środowiska naturalnego. Nie jest jednak ono przedmiotem czci samym w sobie, lecz obiektem za pomocą którego człowiek może komunikować się z rzeczywistością nadprzyrodzoną, a także czerpać z niego – jako ze źródła doświadczeń duchowych (Kośnik 2015b; Strutyński 2014).

Postrzeżenie rodzimowierstwa jako istotnego wskaźnika kształtującej się słowiańskiej tożsamości Polaków wynika z rosnącej liczebności jego przedstawicieli, która już w pierwszej dekadzie XXI wieku zaczęła zwracać uwagę mediów (Antosik 2008; 2009). Szacowana na rok 2015 liczebność wyznawców rzędu 7000 (Kośnik 2015b), ulega gwałtownemu zwiększeniu, mogąc w roku 2016 sięgać około 10000 członków wspólnoty rodzimowierczej w Polsce. Rodzimowiercy zgrupowani są w trzech zarejestrowanych związkach wyznaniowych oraz licznych grupach nieformalnych i stowarzyszeniach działających na rzecz rozwoju (świadomości) kultury słowiańskiej w społeczeństwie polskim. Działalność rodzimowierców słowiańskich budzi różnorodne reakcje związane z odwoływaniem się przez

nich do przedchrześcijańskich wartości – od sympatii (środowiska narodowe) po niechęć (Kościół katolicki).

Religioznawcy napotykają na trudności w próbach precyzyjnego zdefiniowania rodzimowierstwa słowiańskiego, co ma miejsce również w przypadku dawnych wyznawców religii słowiańskiej (Łuczyński 2009). Niedostatek źródeł historycznych na temat przedchrześcijańskich wierzeń Europy Środkowo-Wschodniej sprawia, że naukowcy zmuszeni są czynienia pewnych uogólnień podczas określania istoty i przejawów owego zjawiska religijnego. Dwa podstawowe aspekty uogólnień dotyczą ujmowania religii Słowian jako niezmiennej – pomijane są zachodzące w czasie różnice treści wierzeń i obrzędowości, oraz jako jednolitej – brak jest uwzględniania wewnętrznych różnic lokalnych (Petrović 2013). Niedostatek wiedzy historyczno-religioznawczej rzutuje na obraz współczesnych rodzimowierców, którzy również nie określają, do jakiego konkretnie okresu i regionu odwołują się w swoich rekonstrukcjach. Utrudniające definiowanie rodzimowierstwa zróżnicowanie tej wspólnoty wynika zatem nie z odmiennego punktu odniesienia w przeszłości, lecz odmiennej perspektywy współczesnej, wyrażającej się w przynależności do odmiennych związków wyznaniowych czy stowarzyszeń, podzielenia innych poglądów społeczno-politycznych tudzież innej struktury demograficznej grupy (Filip 2015). Dodatkową przeszkodę na drodze ku zdefiniowaniu omawianego ruchu religijnego stawiają sami rodzimowiercy, którzy sprzeciwiają się używaniu wobec nich określenia „(neo)poganie”, uważając je za dalece pejoratywne, gdyż pochodzące z terminologii chrześcijańskiej.

Treść wierzeń rodzimowierczych pozostaje w silnym związku z około-słowiańskimi doktrynami ideologicznymi, których historycznych korzeni dopatrywać się można w refleksji myślicieli epoki romantyzmu (Gajda 2011). W poglądach polityczno-społecznych rodzimowierców daje się zauważyć echa nurtu panslawistycznego czy postulaty opierania wartości narodowych na obiektach kulturowych, których proveniencja jest (pra)słowiańska lub które są współcześnie postrzegane jako (pra)słowiańskie. Konotacje polityczne ruchu rodzimowierczego dostrzegalne są w wyrażanym przez jego przedstawicieli zainteresowaniu bieżącą sytuacją międzynarodową nie tylko Polski, ale i innych państw słowiańskich. Gorącą dyskusję w omawianym środowisku religijnym wzbudził obecny konflikt militarny we wschodniej Ukrainie (Donbas). Stanowiska, jakie rodzimo-

wiercy zajmują wobec niego pozostają zróżnicowane, obejmując takie postawy, jak sympatia wobec stronnictwa prorosyjskiego (panslawizm) czy sprzyjanie integracji Ukrainy z Zachodem, chociaż najpopularniejsza okazuje się teza o konieczności samostanowienia wszystkich państw (narodów) słowiańskich, w tym właśnie Ukrainy (Kośnik, Stasioreczyk 2016). Synteza religii i ideologii przejawia się również w percepcji epoki przedchrześcijańskiej, która w umysłach rodzimowierców podlega silnej idealizacji – „manipulacji” przeszłością (Sołtysiak 2007). Przekonanie o potencjale polityczno-kulturowym dawnej Słowiańszczyzny przejawia się chociażby w promowaniu narracji o zwycięstwach militarnych Słowian połabskich w walce z chrześcijańskim Zachodem (Szrejter 2014).

#### Postawy polskich rodzimowierców wobec konfliktu w Donbasie

Postawa (%)	Przykładowe wypowiedzi
samostanowienie, słowiańskość (46,67)	„To jest osobny naród ze swoim językiem i kulturą, mają prawo mieć własny kraj, jakie mamy prawo im to zabierać?” „Po prostu nie potrafię wybrać pomiędzy złem a złem, gdyby «Polska» była słowiańska to jedyną racją byłoby wjechać na te ziemie, odcinając łby abrahamskiego gada i pomóc w organizacji ludzi wolnych”
sojusz z Rosją (23,33)	„Dla Ukraińców lepiej, aby zostali przy Rosji, to śmierdzi pomarańczową rewolucją v2, która wiele dobrego im nie przyniosła” „Niech trzyma z Rosją, wtedy chociaż nasza wschodnia granica nie będzie uzależniona od UE”
sojusz z Zachodem (21,67)	„Wybór dla Ukraińców jest bardzo prosty. Albo będą w większej całości, jaką jest Unia Europejska, albo będą psami na smyczy Kremla” „20 lat trzymania się Moskwy niewiele dało, teraz więc czas na stopniowe zbliżenie z Brukselą, Berlinem i Warszawą”
podział Ukrainy (8,33)	„Donbas i Krym do Rosji, bo to ukraińskie nigdy nie było i mieszka tam wystarczająco dużo Rosjan [...]. Ewentualnie Lwów do Polski” „Ukraina to skorumpowane teoretyczne państwo, które na dłuższą metę bez gruntownych zmian nie ma racji bytu”

Opracowanie własne na podstawie: Kośnik, Stasioreczyk 2016.

Ze względu na wspomniany już niedostatek źródeł historycznych na temat dawnych wierzeń słowiańskich, współcześni rodzimowiercy

dokonywają rekonstrukcji czy wręcz konstrukcji treści wierzeń oraz kulturowanych praktyk religijnych (Simpson 2012). Swoista (postmodernistyczna) swoboda w konstruowaniu doktryny rodzimowierczej sprawia, że jest ona na bieżąco dostosowywana do aktualnych potrzeb. Panujące w poszczególnych grupach rodzimowierczych liberalizm z jednej strony (wręcz postulowana dowolność w interpretowaniu przez wyznawców treści religijnych), z drugiej zaś ściśle określone wartości i reguły doktrynalne mające na celu konsolidację wspólnoty i dostarczenie jej przedstawicielom treści autoidentyfikacji sprawiają, że szeroko rozumiane środowisko rodzimowiercze jest w stanie zaspokoić różnorodne potrzeby religijno-tożsamościowe (młodego) człowieka. Klucz do zrozumienia fenomenu rodzimowierstwa może stanowić mentalność postkolonialna, która sprawia, że poddani procesowi gwałtownej zmiany ustrojowo-społeczno-kulturowej Polacy zmuszeni są do ponownego poszukiwania własnej tożsamości, odnajdując samych siebie w treściach i postawach zróżnicowanych i często wzajemnie sprzecznych (Wiench 2013).

#### 4.2.2. Psychologiczna tożsamość rodzimowierców

Ujmowanie funkcjonowania rodzimowierców słowiańskich w kategoriach *stricte* psychologicznych jest zadaniem o tyle trudnym, że psychologia akademicka w niewielkim zakresie zajmowała się dotąd tymże tematem, zaś literatura naukowa dotycząca rodzimowierstwa ma charakter zdecydowanie religioznawczy, a nie psychologiczny. Niemniej określenie wewnętrznej, podmiotowej specyfiki rodzimowierców jest zadaniem o tyle istotnym, że dostarcza danych na temat procesów tożsamościowych współczesnych Polaków, dlatego też wymaga poświęcenia mu uwagi przez przedstawicieli środowiska psychologicznego, zwłaszcza tych, którzy swoją perspektywę epistemologiczno-metodologiczną osadzają w nurcie psychologii historyczno-kulturowej. Badanie wyznawców rodzimowierstwa słowiańskiego niesie bowiem ze sobą znaczny potencjał opisu, interpretacji i zrozumienia tego, co w dzisiejszych czasach oznacza bycie Słowianinem, a w konsekwencji bycie Polakiem.

Przeprowadzona w ramach badań własnych (Kośnik 2015b) analiza aktywności internetowej rodzimowierców słowiańskich w Polsce pozwoliła na wyróżnienie szeregu obiektów, które stają się dla nich źródłem auto-

identyfikacji, wchodząc w skład treści tożsamości przeciętnego (uśrednionego) rodzimowiercy. Ze względu na fakt, że przedmiotem (podmiotem) niniejszej refleksji są przedstawiciele nurtu religijnego, najistotniejsze treści znajdują się w obrębie tożsamości religijnej dotyczącej autoidentyfikacji jednostki z określonymi wartościami religijnymi, które kształtują egzystencję człowieka, odnosząc go do rzeczywistości nadprzyrodzonej (Pankalla, Wieradzka 2014). Budowanie własnej niezależnej (sprzeciw wobec terminu „neopoganie”) i autentycznej (literalnej – krytyka panteizmu) religijności odbywa się w opozycji wobec chrześcijaństwa, którego przedstawiciele postrzegani są jako najeźdźcy, wywierający destrukcyjny wpływ na kulturę słowiańską. Symbol owej postawy stanowi pamięć o upadku Arkony (1168 rok) stanowiącej ostatni na Słowiańszczyźnie oficjalny bastion etnicznej religii. Co ciekawe, nieprzyjazna postawa wobec chrześcijaństwa nie odnajduje swojego przełożenia w subiektywnym postrzeganiu przedstawicieli innych religii etnicznych (politeistycznych). Powszechne jest przekonanie, że każda wspólnota kulturowa powinna kultywować własną, rdzenną religię, której ekspansja jest dalece niepożądana. Wysuwany jest postulat poszanowania odmienności religijnej, chociaż, co oczywiste, na terenie Polski to rodzimowierstwo postrzegane jest jako religia najbardziej naturalna.

Z założeniem o „naturalności” rodzimowierstwa na terenie Słowiańszczyzny wiąże się przekonanie o autochtoniczności własnej kultury (problem etnogenezy Słowian). W wewnętrznej, przeprowadzonej na portalu Facebook ankiecie, największą liczbę zwolenników zdobyła teza, że Słowianie przybyli do Europy Środkowo-Wschodniej „przed 3500 p.n.e.” (co pozostaje w sprzeczności z ustaleniami współczesnych historyków). Konstruowanie narracji historycznej uprawomocniającej bytność swojego etnosu na zajmowanym aktualnie terenie, pozwala na postulowanie najwyższej adekwatności w stosunku do Słowian religii rodzimowierczej, która wykształciła się na tymże obszarze, wiążąc się treściowo z lokalnym środowiskiem, kulturą i tradycją, nie zaś wśród „piasków pustyni Izraela” (Fal 2013). Walka o zachowanie (rekonstrukcję) rodzimej kultury i religii wynika z przekonania, że Słowianie są przedstawicielami kultury silnej i niezależnej. Przekonanie to budowane jest nie tyle na obserwacjach bieżącej sytuacji Słowiańszczyzny, ile na konstruowanych wewnątrz środowisk „słowianofilskich” narracji historycznych (np. wielkolechickich). Po-

czucie kulturowej odrębności od Zachodu oraz oddanie sprawom związanym z tym, co lokalne (silnie zarysowana tożsamość etniczno-narodowa) może zostać określona jako postawa charakterystyczna dla narodowców, zwłaszcza w przypadku bardziej radykalnych ideologicznie wspólnot rodzimowierczych. Przejawiana przez niektórych rodzimowierców postawa niechęci wobec „obcych” (nie-Słowian) stanowi wyraz dbałości o zachowanie rdzennej kultury.

#### Obiekty autoidentyfikacji współczesnych rodzimowierców słowiańskich w Polsce

<b>Obiekt</b>	<b>Znaczenie</b>
Neopoganiin	sprzeciw wobec kultury chrześcijańskiej, negatywna ocena procesu chrystianizacji Słowiańszczyzny, szacunek wobec innych religii etnicznych
Autochton	przekonanie o długotrwałym istnieniu kultury słowiańskiej na ziemiach polskich, postrzeganie religii słowiańskiej jako rodzimej i naturalnej dla Europy Środkowo-Wschodniej
Przedstawiciel silnej i niezależnej kultury słowiańskiej	poczucie kulturowej odrębności od cywilizacji Zachodu, postrzeganie kultury słowiańskiej jako wartościowej i samowystarczalnej, sprzeciw wobec kulturowego kolonializmu
Narodowiec	patriotyzm, przywiązanie do ojczyzny i rodzimej kultury, w skrajnych przypadkach nacjonalizm (nazizm), rasizm i przekonanie o wyższości rasy słowiańskiej
Uczestnik debaty politycznej	silne zainteresowanie zagadnieniami politycznymi (głównie z pozycji libertariańskich lub konserwatywno-liberalnych), dążenie do wprowadzenia prawodawstwa zapewniającego swobodę wyrażania i kultywowania wartości rodzimowierczych
Aktywista lub wojownik	walka o zaistnienie w sferze publicznej, działalność edukacyjna związana z kulturą i religią słowiańską, walka o równouprawnienie religii słowiańskiej
Ekolog	sakralny wymiar natury, bliskie obcowanie z dziką przyrodą, debaty nad planami polityków dotyczącymi lasów państwowych, dbałość o czystość środowiska naturalnego

Opracowanie własne na podstawie: Kośnik 2015b.

Zainteresowanie losem państwa (narodu) wyraża się poprzez aktywne uczestnictwo rodzimowierców w debacie politycznej, zwłaszcza w ramach wewnątrzgrupowych środków przekazu. Dyskusje toczą się na tematy bieżące, związane z takimi zagadnieniami, jak wybory, programy poszczególnych partii politycznych czy zjawiska i procesy międzynarodowe (choćby problem muzułmańskich uchodźców – hasło „Muzułmanie? Już kiedyś chrześcijan wpuściliśmy...”). Zaangażowanie w sferę polityki i postulat nasycenia jej wartościami słowiańskimi nie ogranicza się wyłącznie do debatowania, lecz zakłada również samodzielną działalność polityczną (współpraca z Ruchem Narodowym, plany utworzenia Słowiańskiego Wirtualnego Ruchu Politycznego). Aktywność, między innymi w sferze polityki, stanowi w percepcji rodzimowierczej wartość – pożądaną cechę mężczyzny. W ramach zakładającej różnicę płciową ideologii, podkreślana jest potrzeba podejmowania przez mężczyzn walki o dobro własnej wspólnoty kulturowej (religijnej), realizowany jest więc etos słowiańskiego wojownika (Merski 2013a; Simpson 2015). Owa aktywność przejawiać się może również na polu dbałości o dobrostan środowiska naturalnego. Przyroda stanowi w doktrynie rodzimowierców obiekt sakralny, wymaga bowiem w ich percepcji szczególnej dbałości, chociażby poprzez udział w akcjach o charakterze proekologicznym.

Ujmowana w kategoriach *sacrum* natura jest dla rodzimowierców źródłem doznań duchowych. Kontakt z przyrodą może, w opinii samych rodzimowierców, powodować doświadczenia tak głębokie i intensywne, że stanowiące asumpt do porzucenia dotychczasowej ścieżki rozwoju duchowego, konwersji religijnej i przyłączenia się do ruchu rodzimowierczego (Merski 2013b). Specyfika doktryny religijnej przedstawicieli owego nurtu sprawia, że ich doznania duchowe różnią się od tych, jakie występują w przypadku dominujących liczebnie w Polsce katolików. Badania własne (Kośnik 2016) przeprowadzone w paradygmacie ilościowym wykazały, że na tle katolickiej grupy porównawczej, rodzimowiercy uzyskują statystycznie wyższe wyniki na skalach transpersonalnej identyfikacji, poczucia jedności, poczucia ożywienia przedmiotów oraz zniekształceń czasoprzestrzennych, niższe zaś na skali poczucia świętości lub cudowności. Interpretacja owych obserwacji empirycznych zakłada, że rodzimowiercy postrzegają człowieka jako integralny, równorzędny element natury (Wszechświata), która w całości nasycona jest pierwiastkiem duchowym,

nadprzyrodzonym. Obcowanie z duchowością nie jest więc dla nich niczym wyjątkowym, gdyż spotykają się z nią na co dzień. Odwoływanie się przez nich do dawnego etnosu słowiańskiego skutkuje zaś porzuceniem charakterystycznej dla współczesnej kultury zachodniej ilościowej percepcji czasu i przestrzeni na rzecz postrzegania jakościowego, co z punktu widzenia dzisiejszego człowieka odbierane jest jako zniekształcenie – błąd w procesach poznawczych jednostki (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu a).

#### Typy rodzimowierców słowiańskich

Typ A	Typ B
otwartość na ludzi o odmiennych poglądach	dystans wobec obcych (brak dostępu do obrzędów)
tolerancja dla innych wyznań religijnych	wrogość wobec religii monoteistycznych, zwłaszcza chrześcijaństwa
poglądy polityczne liberalne (libertariańskie) lub lewicowe	poglądy polityczne nacjonalistyczne

Opracowanie własne na podstawie: Kośnik 2015b.

### 4.3. Aktualność mitu słowiańskiego (tożsamość mityczna)

Obecność mitów pochodzenia słowiańskiego we współczesnej kulturze polskiej zaznacza się w różnych jej aspektach, mimo że na ogół brak jest społecznej świadomości ich pierwotnego źródła. Wymiar słowiańskości polskiej kultury, tak samo jak w przypadku polskiej psychologii akademickiej (Pankalla, Kośnik, w przygotowaniu b), najbardziej widoczny jest w języku. Pomijając oczywisty fakt, że leksyka i gramatyka języka polskiego, upodabniając go do języków południowych i wschodnich sąsiadów, umieszcza go w rodzinie języków słowiańskich (pochodzących od wspólnego, prasłowiańskiego języka), należy zauważyć, że wiele utartych zwrotów zawiera w sobie słowiański mit, którego oryginalne znaczenie zostało już dzisiaj zapomniane. W gniewie mawia się czasem „a niech to lichy/bies porwie!” czy też „lichy nie śpi”, nawiązując (nieświadomie) do istot pochodzących ze słowiańskiego bestiariusza (Zych, Vargas, 2012). Licho i bies były bowiem demonami, które zsyłały na ludzkość nieszczęścia. Ko-

lejnycy słowiańskich „bohaterów” odnaleźć można w polskich baśniach, które zachowały dawne legendy i podania ludowe, pomijając jednak ich pierwotne pochodzenie (Jodelka-Burzecki 1985). Dzieci polskie karmione są (były) opowieściami o osiłkach Wąligórze i Wyrwidębie (dawniej pełniących funkcję słowiańskich „herosów” – półbogów) czy diabłach Borucie i Rokicie – niegdysiejszych słowiańskich demonach.

Mechanizm pozostawiania w kulturze polskiej elementów słowiańskich oraz ich mieszanie się z treściami napływowymi wiązać należy z procesem ewolucji kulturowej (Budzicz 2010; Dawkins 2012). Naturalne jest, że Polacy zawierają w swoich umysłach i posługują się memami (kulturowymi odpowiednikami genów) pochodzenia słowiańskiego, gdyż najbardziej rdzeniowe (adaptacyjne?) treści potrafiły przetrwać w niemal niezmienniej formie setki lat pomimo roli „przedmurza”, jaką w swej historii pełniła Polska. Nieustanne ścieranie się kulturowego żywiołu zachodniego (katolickiego) i wschodniego (ruskiego, tureckiego) na terytorium i w duszach Polaków nie doprowadziło do wyrugowania całokształtu etniczności słowiańskiej, nawet wśród posługujących się tzw. „kulturą wysoką” elit (Bogucka 1987). Niemniej, zakładając jednokierunkowy mechanizm zjawiska ewolucji kulturowej, stopień nasycenia kultury polskiej słowiańskością powinien z czasem ulegać stopniowemu obniżeniu ze względu na wypieranie treści rodzimych przez zewnętrzne, zwłaszcza w dobie postępującej globalizacji. Jednakże z różnych względów (politycznych, społecznych itd.) następuje „zaburzenie” owego trendu deslawizacyjnego i zmiana kierunku rozwoju kultury polskiej poprzez wtórne nawiązywanie do Słowiańszczyzny.

Tęgo typu powrót określonych treści słowiańskich jest oczywiście obciążony pewnym „błędem” – z jednej strony wybór i sposób rozumienia określonych elementów kulturowych jest *stricte* współczesny i często niewiele ma wspólnego z oryginalnym znaczeniem, z drugiej zaś będący najczęstszą przyczyną „powrotu” wymiar polityczno-społeczny wiąże się z celowym, instrumentalnym zniekształcaniem przywoływanych treści słowiańskich w ramach konstruowania narracji historycznych.

Przykład politycznego wykorzystania mitu słowiańskiego stanowi pomnik Tryglawa w Wolinie Pomorskim. Bóstwo to, czczone przez lokalne plemię we wczesnym średniowieczu (stanowiące prawdopodobnie emanację Welesa), zostało wykorzystane jako symbol. Rzeźba usta-

wiona została w 1967 roku na Wzgórzu Mieszka I w ramach obchodów 1000-lecia przyłączenia wyspy Wolin do państwa polskiego. Znaczenie pomnika nie dotyczy jednak odradzania się dawnego, „pogańskiego” kultu, lecz pozostaje w związku z narracją historyczną doby PRL-u. Z jednej strony był to wyraz niechęci ówczesnych władz wobec Kościoła katolickiego (egzotyczny „sojusz” komunizmu i pogaństwa), z drugiej zaś argument uprawomocniający przebieg zachodniej granicy Polski (prasłowiański i prapolski charakter „ziem odzyskanych”). Inny przykład pochodzącej z okresu PRL-u statuy bóstwa słowiańskiego stanowi pomnik Świątowita („Światowida”) na zamkniętym dla osób postronnych dziedzińcu Szkoły Szpiegów w Starych Kiejkutach (Pytlakowski 2014). Figura ta ze względu na swoje cztery twarze skierowane we wszystkie strony świata stanowiła doskonały emblemat przedstawicieli wywiadu. Odbywały się przed nią ślubowania kolejnych roczników wychowanków szkoły. Sięganie do symboliki słowiańskiej ukazuje w tym przypadku zapotrzebowanie na mit, nawet w dobie ściśle „racjonalnego”, socrealistycznego materializmu. Oba powyższe przykłady współczesnego wykorzystania wizerunków bogów słowiańskich dotyczą jednak odgórnego (politycznego) konstruowania systemu znaczeń. Z psychologicznego punktu widzenia o wiele ciekawsze jest znaczenie nadawane mitom słowiańskim w sposób oddolny – w powiązaniu z tożsamością etniczno-narodową „przeciętnego” Polaka.

Owej oddolnej (popkulturowej) proslowiańskiej inicjatywy (a przynajmniej jej początków) dopatrywać się można w polskich środowiskach narodowo-patriotycznych. Wyrazem owego zjawiska było pojawienie się jesienią 2015 roku w jednym ze sklepów internetowych z odzieżą patriotyczną serii koszulek przedstawiających wizerunki bóstw słowiańskich (choć wciąż dominującą pozostała symbolika związana z katolicyzmem, husarią i żołnierzami wyklętymi). Interesujący jest fakt, że trzy wykorzystane bóstwa nie pochodzą z wierzeń ogólnosłowiańskich (Perun, Swaróg i Weles), lecz z postulowanej mitologii prapolskiej (Jasz, Łado i Nyja – wzmiankowani w kronice Długosza). Pomimo niszowości owej serii w stosunku do całokształtu oferty produktów o tematyce patriotycznej, można interpretować ją jako wskaźnik rozpoczynających się aktualnie poszukiwań polskiej tożsamości (mitycznej) w powiązaniu z wierzeniami przedchrześcijańskimi, przy równoczesnym zachowywaniu polskiej od-

rębności na tle Słowiańszczyzny oraz budowania patriotyzmu polskiego w oderwaniu od katolicyzmu.

Prawdopodobne (choć speculatywne) echa dawnej, słowiańskiej obrzędowości dostrzegalne są w makabrycznym wydarzeniu, jakie miało miejsce 13 października 2015 roku w Poznaniu (informacje uzyskane od oficera poznańskiej policji). Tego dnia policja odnalazła zwłoki bezdomnego mężczyzny, którego towarzysze postanowili samodzielnie odprawić jego pogrzeb, co nie przybrało jednak formy zakopania ciała w ziemi (typowej w takich przypadkach). Postanowili spalić go na stosie pogrzebowym – bezskutecznie, ze względu na zbyt słabo rozpalony ogień. Brak, niestety, informacji na temat motywu ich poczynań, który w przypadku analizy psychologicznej mógłby dostarczyć znaczenia, jakie ludzie ci przypisywali owemu rytuałowi pożegnalmemu. Przy założeniu o występowaniu w kulturze polskiej elementów słowiańskiej etniczności, intuicyjna wydaje się interpretacja, jakoby zaczerpnęli oni „inspirację” do popełnienia owego czynu właśnie z utrwalonych w polskiej mentalności treści słowiańskich, również tych dotyczących sprawowania ceremonii (ciałopalenia) oraz życia pozagrobowego.

# Podsumowanie

---

Postawione w tytule niniejszej monografii pytanie o to, czy psychologia jest (może być) „Slavic”, czy też pozostaje niewolnicza („slavish”) wobec globalnych, okcydentalnych trendów, generuje różnorodne odpowiedzi. Rozpatrywane przede wszystkim na gruncie polskim zagadnienie słowiańskości psychologii ujmować można w dwóch aspektach: psychologii naukowej – akademickiej, uprawianej wewnątrz funkcjonujących na uniwersytetach środowisk badaczy oraz psychologii pozanaukowej – potocznej („ludowej”), związanej z wykształconą w słowiańskiej (polskiej) kulturze percepcją zjawisk psychicznych jednostki ludzkiej. W przypadku obu tych wymiarów trudno jest wskazać jednoznaczne odpowiedzi odnośnie do słowiańskości lub niewolniczości wiedzy psychologicznej, chociaż snucie refleksji na ten temat jest niezwykle istotne z perspektywy rozwoju psychologii jako dyscypliny naukowej. Zagadnienie psychologii indygenicznej porusza bowiem kwestię filozofii uprawiania „nauki o duszy”, sposób którego wtórnie determinuje zarówno wypracowywane przez badaczy ustalenia teoretyczne (opis mechanizmów psychologicznych), jak i działalność praktyczną.

Analiza polskiej psychologii akademickiej wskazała, że w zdecydowanej większości porzuciła ona rodzimą percepcję człowieka i jego zjawisk psychicznych na rzecz treści czerpanych najpierw z niemieckiego, następnie radzieckiego, a obecnie amerykańskiego kręgu środowisk naukowych. Wskazuje to niską świadomość istnienia perspektywy odmiennej niż dominująca (lokalnej), nie wspominając już o nikłym dostrzeganiu możliwości i potrzeby jej wykorzystywania. Uprawiana w Polsce psychologia nie jest zatem dostosowana do narodowej (etnicznej) specyfiki osób podlegających badaniom (w tym naukowym) i działaniom praktycznym.

Co więcej, ignorowana zostaje narodowa specyfika samych badaczy, którzy dążąc (bezsukcesyjnie) do pełnego obiektywizmu, usiłują maskować własną podmiotową obecność w procesie badawczym. Lecz obecność ta pozostaje, aplikując do formułowanych wniosków elementy kulturowe, których „nośnikiem” jest osoba badacza, a które wyrażają się najpełniej w języku. To właśnie język w największym stopniu zachował słowiańskość kultury polskiej, a w konsekwencji, stanowiąc pryzmat postrzegania i rozumienia rzeczywistości, determinuje indygeniczny sposób oglądu zjawisk psychicznych człowieka również w przypadku badaczy akademickich, którzy, chcąc nie chcąc, podzielają go, chociaż nie mają świadomości tego faktu lub z powodu przyjętych założeń pozytywistycznych próbują temu przeciwdziałać.

Rozpatrywanie zagadnienia indygenicznej słowiańskości psychologii ludowej niesie ze sobą większy potencjał niż ma to miejsce w przypadku psychologii akademickiej, chociaż kwestia ta również nie jest jednoznaczna. Wprawdzie pozanaukowe treści okołopsychologiczne nie są tak silnie narażone na wpływ procesów globalizacji i okcydentalizacji, zachowując swój słowiański charakter, jednakże uwzględnienia wymaga wpływ historii poszczególnych narodów, a zwłaszcza narodu polskiego (najbliższego nam). Kultura narodowa Polaków przez stulecia ulegała zmianom, mieszając pierwotne elementy słowiańskie z treściami obcego pochodzenia, związanymi przede wszystkim z katolicyzmem. Zapis ustaleń etnograficznych formułowanych w XIX oraz 1. połowie XX wieku wskazuje, że kultura ludowa już znajdowała się pod silnym kulturotwórczym wpływem chrześcijaństwa, które wyrugowało lub zmodyfikowało poszczególne elementy słowiańskiej etniczności (np. przemianowywanie dawnych bóstw na świętych katolickich lub demonów na wcielenia Szatana). Można zatem zakładać, że w wyniku działalności misyjnej duchowieństwa zmianie uległy również treści dotyczące percepcji ludzkich procesów psychicznych. Słowiańska psychologia ludowa nie jest zatem w pełni indygeniczna, chociaż stanowi ona najdoskonalszy dostępny zapis rodzimej wiedzy psychologicznej, którą uzupełniać można o dane pozyskane w ramach rekonstrukcji na podstawie nie-psychologicznych (na pierwszy rzut oka) treści pochodzących sprzed chrystianizacji Słowiańszczyzny.

Tworzenie psychologii indygenicznej (która po przeformułowaniu jej na język akademicki również może nieco stracić ze swojej indygeniczno-

ści) wymaga uwzględnienia czynników specyficznych dla rozwoju kulturowego poszczególnych narodów słowiańskich. Pierwotna, prastłowiańska warstwa kultury, w tym wiedzy na temat ludzkiej psychiki, jest co prawda wspólna dla przedstawicieli wszystkich regionów Słowiańszczyzny, jednakże różne są dzieje każdego z narodów, a różnice te wynikają chociażby z dokładnej lokalizacji geopolitycznej, historii konfliktów (zewnętrznych i wewnątrzsłowiańskich) czy posiadania własnej państwowości na poszczególnych etapach rozwoju świadomości (tożsamości) narodowej. Tworzenie słowiańskiej psychologii indygeniczej wymaga zatem dokonywania analizy obydwu tych czynników, aby uniknąć popełnienia błędu zredukowania genety i charakteru lokalnej psychologii wyłącznie do jednego, wybranego (arbitralnie) przez badacza aspektu.

Konieczne jest podejmowanie dalszych badań, zmierzających ku zrozumieniu narodowej (polskiej) specyfiki psychologicznej powiązanej również z perspektywą teoretyczno-metodologiczną najbardziej adekwatną wobec lokalnych właściwości psychologicznych (indygeniczną). Dążenie do zachowania równowagi między czynnikami etnicznymi (pierwotnymi) a narodowymi (wtórnymi), wymaga jednakże w początkowej fazie budowania akademickiej psychologii indygeniczej zwrócenia szczególnej uwagi na aspekt słowiańskości. Związane jest to z faktem, że nawet w badaniach psychologicznych wrażliwych na kulturę (antyuniwersalistycznych), pomijana jest na ogół najstarsza, słowiańska warstwa kultury podczas zgłębiania właściwości psychologicznych przedstawicieli narodu polskiego. Aby „wyrównać” ową nieadekwatność proporcji poświęcania uwagi obydwu czynnikom, należy zatem nadrobić zakres wiedzy z obszaru związków pomiędzy słowiańskością a właściwościami psychologicznymi człowieka, którego udziałem jest słowiańska mentalność.

Właściwością charakterystyczną dla psychologii indygeniczej jest przenikanie się sfery ontologicznej z epistemologiczną, których interakcja wymusza na badaczu podejmowanie refleksji naukowej ze specyficznej, odmiennej od przyjmowanej na ogół w działalności akademickiej perspektywy. Klasyczne ujęcie procesu poznania naukowego w psychologii głównego nurtu zakłada, że po etapie przygotowania (wyboru) koncepcji teoretycznej, następuje aktywność empiryczna zgodna z przyjętymi uprzednio presupozycjami. Niekiedy kierunek owego procesu jest odwrotny, kiedy to działania empiryczne poprzedzają formułowanie ustaleń

teoretycznych (np. w ramach empirycznej strategii konstruowania testów psychologicznych). W psychologii indygenicznej wygląda to jednak zupełnie inaczej, gdyż trudno jest wskazać podział procesu poznawania na etap teoretyczny i empiryczny, niezależnie od tego, jaka ich kolejność zostałaby ustalona przez badacza.

W wyniku interakcji ontologiczno-epistemologicznej rozmyciu ulega granica pomiędzy treścią poznania a metodologią badawczą psychologii indygenicznej. Jest to efekt wynikający z faktu, że specyfika psychologiczna (dystynktywne cechy, a przede wszystkim sposób percepcji rzeczywistości, w tym psychicznej) określonej wspólnoty kulturowej, w omawianym przypadku Słowian, determinuje kształt budowanej lokalnie psychologii ludowej. Wtórnie zaś przekonania na temat ludzkich procesów psychicznych kształtują społeczny obraz człowieka (antropologię psychologiczną), wpływając na to, jaki (kim) on jest w rzeczywistości. Równocześnie przyjmowanie przez współczesnego akademickiego badacza słowiańskiej perspektywy indygenicznej w psychologii wiąże się zarówno z orzekaniem na temat charakterystycznych właściwości psychologicznych przedstawicieli owego etnosu, jak i z konstruowaniem koncepcji teoriopoznawczej, przy czym oba te aspekty opierają się na tym samym zakresie danych pozyskanych z historii i nauk o kulturze. Przykładowo, rekonstrukcja słowiańskiej psychologii rozwojowej na podstawie (przedchrześcijańskich) rytuałów inicjacyjnych, prowadzi do wysnucia wniosków na temat specyficznego, uwarunkowanego kulturowo funkcjonowania Słowian na tle innych ludów, a także rodzimego sposobu postrzegania rozwoju jednostki ludzkiej, najbardziej adekwatnego ze względu na swoją lokalność.

Słowiańska wiedza okołopsychologiczna zestawiona ze współczesnymi ustaleniami badaczy zajmujących się psychologią w sposób profesjonalny (zawodowy), ujawnia z jednej strony różnice tychże ujęć związane z wpływem lokalnej kultury oraz stopniem rozwoju cywilizacyjnego, z drugiej zaś wskazuje pewne istotne podobieństwa, znaczące z punktu widzenia filozofii nauki (filozofii psychologii). Postulowane przez dzisiejszych psychologów mechanizmy psychologiczne związane z kryzysem 7. roku życia, dualistycznym (biologiczno-kulturowym) charakterem rozwoju istoty ludzkiej czy koncepcją cech osobowości, odnajdują swoje odpowiedniki w koncepcji słowiańskiej (Słowianie już o tym wiedzieli!). Obserwacja ta stanowi argument za porzuceniem (ograniczeniem) pozytywistycznego

sposobu uprawiania nauki na rzecz konstruktywizmu społecznego. Teorie naukowe, rozumiane nie tylko w swym akademickim wymiarze, ale również w ramach *quasi*-naukowej, ludowej wiedzy, pozostają tylko (lub aż) metodami opisywania obiektywnej rzeczywistości, niedostępnej ograniczonemu w swej niedoskonałej zmysłowości i umysłowości człowiekowi w sposób bezpośredni. Nauka nie polega zatem na odkrywaniu uniwersalnych zjawisk i praw rządzących światem, lecz na ich przybliżonym (metaforycznym) „opowiadaniu” – konstruowaniu perspektywy poznawczej w taki sposób, aby służyła ona żyjącym w określonym kontekście kulturowym, grupie społecznej i epoce historycznej ludziom do rozumienia rzeczywistości w sposób najbardziej dla nich adekwatny (przez nich akceptowany).

Słowiańska psychologia indygeniczna nie jest tylko wytworem teoretycznym powstałym na potrzeby treningu umysłowego czy eksperymentu myślowego, lecz ma w założeniu odnajdować konkretne, użyteczne z punktu widzenia rozwoju wiedzy psychologicznej zastosowanie. Z pewnością jest użyteczna, co najbardziej oczywiste, podczas prób zrozumienia psychologicznego funkcjonowania dawnych Słowian żyjących w epoce przedchrześcijańskiej. Jednakże uwzględnianie ogólnosłowiańskiej specyfiki psychologicznej pozwala również na wskazanie i opisanie tych elementów umysłowości (oraz ich genezy), które do dziś pozostają wspólne dla wszystkich narodów słowiańskich niezależnie od odmiennego (niezależnego) przebiegu ich późniejszej historii. Kultura, a zatem i psychologia słowiańska, będąc podstawą kształtującej się przez kolejne stulecia kultury specyficznie polskiej, stanowi bogate źródło wiedzy na temat mentalności współczesnych Polaków, zrozumienie których jest niemożliwe bez uwzględnienia ich najstarszych, etnicznych korzeni. Do treści kulturowych podzielanych przez zamierzchłych przodków nawiązują w swej religijności rodzimowiercy słowiańscy, w związku z czym wykorzystanie perspektywy indygenicznej (po uwzględnieniu specyfiki epoki historycznej) może być kluczem do zrozumienia mechanizmu stojącego za wzrostem popularności owego wyznania. Również w szerszym kontekście obserwowanej dzisiaj, wtórnej słowiańskości Polaków (kształtowania się słowiańskiej tożsamości) nieodzowne jest zestawienie zjawisk współczesnych oraz ich psychologicznego znaczenia z „oryginalnie” słowiańskimi treściami kulturowymi.

Jakie zatem wnioski płyną z zaprezentowanych w niniejszej monografii danych i analiz dla uprawiania psychologii jako dyscypliny naukowej? Z pewnością narodzić się powinna refleksja nad relatywizmem ustaleń naukowych – nie jednak w zakresie ich treści, lecz formy semantycznej, w jakiej zostają one przedstawione. Formy – wypadkowej czynników historyczno-kulturowych wpływających na osobę lub kolektyw myślowy, funkcjonujące w określonym czasie, miejscu i powiązaniach społecznych. Zaszczepiona w umysłach (duszach) badaczy powinna zostać świadomość tego, że nie są oni w stanie konstruować teorii i przeprowadzać badań w oderwaniu od własnego, indywidualnego, a równocześnie kulturowego kontekstu. Tak samo, jak nie jest możliwe pełne zrozumienie psychiki jednostki ludzkiej bez uwzględnienia tego, co jest w niej pozauniwersalne, tak i psycholog-badacz nie może uprawiać nauki, nie rozumiejąc samego siebie i nie dostrzegając „ciążącego” na nim dziedzictwa minionych pokoleń. Jedyna ścieżka dotarcia do „obiektywnej” prawdy prowadzi bowiem przez subiektywizm – uświadomienie sobie własnej kontekstualności i jej zaakceptowanie, zamiast podejmowania z nią ciągłej, skazanej na porażkę walki.

Pewnych analogii do psychologii indygenicznej upatrywać można w działalności polskiego filozofa Jana Stachniuka (1948; 1990/1939; 2005/1941), przedstawiciela kulturalizmu – nurtu stworzonego przez Floriana Znanieckiego (1991/1919). W ujęciu Znanieckiego, kulturalizm odnosi się do walki pomiędzy realizmem (podejście pozytywistyczne) a idealizmem (podejście konstruktywistyczne), którą to walkę idealizm (a więc i zagadnienie kontekstu kulturowego) w toku rozwoju nauki przegrywa. Stachniuk odniósł pojęcie kulturalizmu do problemu polskiej i słowiańskiej tożsamości, konstruuje tezy dotyczące (pożądaną) sytuacji, w jakiej znajduje się naród polski. Filozof ten opisał kulturową sytuację Słowiańszczyzny i Polski, wykorzystując pojęcie „wspakultury” – zjawiska oznaczającego ustanie bądź regres rozwoju procesu kulturowego (utożsamianego przez niego z kulturą zachodnią). Według niego, historia Polski od końca XVI wieku to „dzieje bez dziejów”, polegające na trwaniu w czasie narodu pozbawionego znamion wielkości (słowiańskie dążenie do sławy?). Receptą Stachniuka na problemy trawiące Polaków jest dziejotwórczy „mit słowiański”, czyli powrót do przedchrześcijańskich wartości umożliwiających skuteczny rozwój kulturowy Polaków w toku dalszej historii narodu, czy szerzej – całego etnosu słowiańskiego.

Wspomniane analogie kulturalizmu Stachniuka do założeń słowiańskiej psychologii indygenicznej z racji faktu, że niniejsza monografia jest pracą psychologiczną, nie odnoszą się do idei politycznego nacjonalizmu, lecz do epistemologicznego konstruktywizmu – bliżej rozważań Znanieckiego, który jednak nie dotykał wątków słowiańskich. Akademicka (zachodnia) psychologia głównego nurtu mogłaby zostać z tej perspektywy określona jako „wspapsychologia”, uniemożliwiająca docieranie do właściwego przedmiotu (podmiotu) psychologii, jakim jest dusza człowieka i zachodzące w niej procesy. Z historycznego punktu widzenia rozwój tej dyscypliny naukowej w oderwaniu od jej korzeni (wundtowska „nauka o duszy”) można by nazwać „psychologią bez dziejów”, które to określenie uwypuklałoby brak ciągłości pomiędzy psychologami współczesnymi a ojcami współczesnej psychologii, czy też „psychologią bez psychologii”, co z kolei podkreślałoby zanik sztandarowego przedmiotu psychologii w dyskursie jej głównego nurtu. Rozwiązanie powyższego problemu stanowiłoby natomiast odwoływanie się do lokalnego kontekstu kulturowego – w przypadku psychologii polskiej do kontekstu Słowiańszczyzny. „Mit słowiański” Stachniuka pełniłby tutaj rolę nie dziejotwórczą (nie tylko), lecz „psychotwórczą”, pozwalając na docieranie do właściwego, kulturowego znaczenia przejawów ludzkiej duszy.

Poruszana w rozważaniach polskich intelektualistów przynajmniej od czasów Mickiewicza kwestia związków pomiędzy polskością a słowiańskością jawi się więc jako recepta na bolączki współczesnej psychologii w postaci podejścia indygenicznego. Z pewnością nie jest ono w stanie rozwiązać wszelkich problemów teoretyczno-metodologicznych, niemniej warto poświęcić mu uwagę i wprowadzić Słowiańszczyznę na „psychologiczne salony”.



# Aneks

---

## 1. Aneks słowiańszczyzny

### Bogowie religii Słowian (wybór)

Chors – wschodniosłowiańskie bóstwo solarne lub lunarne o niepewnej autentyczności

Dadźbóg (Dazbog) – wschodniosłowiańskie bóstwo prawdopodobnie tożsame ze Swarogiem; eufemizm – „ten, który daje” (bogactwa)

Dziewanna (Ziewanna) – żeńskie bóstwo życia i roślinności; opozycyjna wobec Marzanny

Jaryło – bóstwo płodności i wiosny, przedstawiany jako bosy młodzieniec; prawdopodobnie wariant kultu Peruna

Jasz (Jasza) – spekulatywne prapolskie bóstwo nieba (odpowiednik Peruna)

Łado – spekulatywne prapolskie bóstwo słońca i wojny (odpowiednik Swaroga); niekiedy w formie żeńskiej jako Łada – bóstwo miłości i wegetacji

Marzanna (Morena) – żeńskie bóstwo zimy i śmierci; opozycyjna wobec Dziewanny

Mokosz – bóstwo żeńskie; emanacja indoeuropejskiego kultu Matki-Ziemi

Nyja – spekulatywne prapolskie bóstwo zaświatów (odpowiednik Welesa)

Perperuna – bóstwo południowosłowiańskie; żeńska hipostaza i partnerka Peruna

Perun – potencjalnie naczelne bóstwo panteonu słowiańskiego; władca nieba i piorunów, sprawujący władzę prawną oraz militarną (przedstawiany z toporem lub maczugą)

Radogost – bóstwo połabskie prawdopodobnie tożsame ze Swaróżycem

Rod – wschodniosłowiańskie bóstwo o niejasnej funkcji, prawdopodobnie związany z rodzanicami; opiekun społeczności rodowo-plemiennej

Swaróżyć – syn Swaroga lub tożsamy ze Swarogiem; bóstwo ognia ofiarnego i domowego; na Połabiu związany z wojskowością

Swaróg – bóstwo słońca (ognia niebiańskiego) i kowalstwa, prawdopodobnie symbolizowany przez raroga (eufemizm) – płomiennookiego sokoła

Świętowit – dawniej Światowid, bóstwo połabskie prawdopodobnie tożsame z Perunem (eufemizm – „silny pan”); przedstawiany z czterema twarzami skierowanymi w cztery strony świata; związany z urodzajem i płodnością (róg obfitości) oraz wojskowością

Trzygłów (Trygław) – trzygłowe bóstwo połabskie, prawdopodobnie tożsame z Welesem (eufemizm)

Weles (Wołos) – podziemne bóstwo magii, przysięg, sztuki, rzemiosła oraz kupców; władca Nawii – krainy umarłych, opiekun bydła stanowiącego na dawnej Słowiańszczyźnie wyznacznik bogactwa

Żywia (Siwa) – żeńskie, połabskie bóstwo płodności i wiosny

## Podział geograficzny Słowiańszczyzny

	<b>Słowiańszczyzna Zachodnia</b>	<b>Słowiańszczyzna Wschodnia</b>	<b>Słowiańszczyzna Południowa</b>
<b>Obszar geograficzny</b>	tereny między Morzem Bałtyckim, Łabą (współcześnie Odrą), Bugiem i Kotliną Panońską (Węgrami)	tereny Europy na wschód od Bugu, z wyłączeniem regionu nadbałtyckiego (zamieszkiwanego przez Bałtów)	tereny pomiędzy Kotliną Panońską, Morzem Czarnym, Morzem Adriatyckim i Półwyspem Peloponeskim
<b>Współczesne państwa (kryterium językowe)</b>	Polska, Czechy, Słowacja	Rosja, Białoruś, Ukraina	Słowenia, Chorwacja, Bośnia i Hercegowina, Serbia, Czarnogóra, Macedonia, Bułgaria
<b>Języki</b>	polski, czeski, słowacki, górnołużycki, dolnołużycki, kaszubski, śląski wymarłe: wschodniołużycki, połabski	rosyjski, białoruski, ukraiński, rusiński. Wymarły: ruski.	bułgarski, macedoński, słoweński, serbski, chorwacki, bośniacki, czarnogórski wymarły: staro-cerkiewno-słowiański

Opracowanie własne.

## 2. Aneks psychologiczny

### Ważne postaci psychologii (historyczno-)kulturowej

Adler Alfred (1870–1937) – austriacki psychiatra, współpracownik Zygmunta Freuda; twórca psychologii indywidualnej postrzegającej człowieka jako byt intencjonalny, twórczo interpretujący doświadczenia (adaptacyjność wobec kultury)

Boesch Ernest (1916–2014) – szwajcarski psycholog kulturowy; twórca teorii działania symbolicznego oraz koncepcji relacji pomiędzy mitem a fantazmatem i jej związku z tożsamością jednostki

Bruner Jerome (1915–2016) – amerykański psycholog badający między innymi rozwój poznawczy dzieci plemion afrykańskich; twórca koncepcji o związku mitu z tożsamością jednostki

Cole Michael (1938–) – amerykański psycholog kulturowy; twórca koncepcji podziału psychologii na dwie odrębne linie rozwojowe (ahistoryzm – Platon, badanie związków teraźniejszości z przeszłością – Herodot)

Dilthey Wilhelm (1833–1911) – filozof niemiecki; twórca podziału na nauki o przyrodzie i nauki o duchu, z których najważniejszą miała być psychologia (dyscyplina opisowa i rozumiejąca)

Erikson Erik (1902–1994) – amerykański psycholog rozwojowy, neofreudysta; twórca stadialnej teorii rozwoju człowieka, uwzględniającej kształtujące się na każdym etapie rozwoju rytualizmy oraz kulturowe źródła tożsamości człowieka

Freud Zigmunt (1856–1939) – austriacki psychiatra, ojciec psychoanalizy, który opisał wkraczanie kultury w psychikę (duszę) ludzką poprzez instancję superego; twórca koncepcji genezy kultury (pierwotna uczta)

Fromm Erich (1900–1980) – niemiecki psycholog mówiący o uwikłaniu człowieka w wolność, która jest pochodną konfliktu między zwierzęcą naturą i porządkiem kulturowym, oraz o poczuciu pustki w obliczu wrzucenia człowieka w kulturę

Geertz Clifford (1926–2006) – amerykański antropolog kulturowy, twórca pojęcia wiedzy lokalnej; zwolennik podejścia Jerome'a Brunera w psychologii kulturowej i krytyk psychologii głównego nurtu

Horney Karen (1885–1952) – niemiecka psychiatra, współtwórczyni neopsyoanalizy; badaczka osobowości neurotycznej, w ramach której człowiek cierpi (lęk podstawowy) za przyzwoleniem kultury

Jung Carl Gustav (1875–1961) – szwajcarski psychiatra, współpracownik Zygmunta Freuda; twórca psychologii analitycznej postrzegającej człowieka jako *homo culturalis*, w którym nieświadomość indywidualna spotyka się z nieświadomością zbiorową (archetypami)

Lacan Jacques (1901–1981) – twórca i reformator francuskiej szkoły psychoanalizy, zgłębiający nieświadome scenariusze wyobrażeniowe (mity jednostkowe), wykorzystujący narracyjne podejście do mówienia i mowy

Lazarus Moritz (1824–1903) – jeden z prekursorów przedwundtowskiej *Völkerpsychologie*, współtwórca (wraz z Heymannem Steinthalem) pisma „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” (1860)

Le Bon Gustave (1841–1931) – francuski socjolog i psycholog, prekursor psychologii społecznej (psychologii tłumu), badacz specyfiki psychospołecznej poszczególnych narodów

May Rollo (1909–1994) – psycholog amerykański, czołowy przedstawiciel psychologii egzystencjalnej, wykorzystujący w swoich badaniach analizę mitu oraz symboliki mitycznej

Piaget Jean (1896–1980) – szwajcarski psycholog rozwojowy, pionier łączenia subiektywnego (racjonalnego) i obiektywnego (funkcjonalnego) kontekstu ludzkich zachowań oraz rozgraniczenia wewnętrznych i kulturowych czynników rozwoju

Ratner Carl – amerykański psycholog kulturowy, twórca podziału psychologii kulturowej na podstawowe podejścia ze względu na przyjmowane przez badacza założenia teoriopoznawcze

Shweder Richard – amerykański antropolog kulturowy zajmujący się również antropologią psychologiczną i psychologią kulturową, zgłębiający zagadnienie definicji i granic pomiędzy owymi subdyscyplinami

Spranger Eduard (1882–1963) – uczeń Wilhelma Diltheya, propagator psychologii rozumiejącej, twórca typologii osobowości ze względu na wartości cenione przez jednostkę, klasyk psychologii rozwoju człowieka

Steinthal Heymann (1823–1899) – jeden z prekursorów przedwundtowskiej *Völkerpsychologie*; współtwórca (wraz z Moritzem Lazarusem) pisma „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” (1860)

Sullivan Harry (1892–1949) – twórca interpersonalnej teorii psychiatrii, zakładającej brak możliwości samodzielnego istnienia osobowości i kultury bez interakcji z tą drugą; propagator badania osobowości w oparciu o relacje interpersonalne

Wundt Wilhelm (1832–1920) – ojciec współczesnej myśli psychologicznej; twórca dwudzielnej psychologii: eksperymentalnej (1879) i historyczno-kulturowej (*Völkerpsychologie*; 1900)

Wygotski Lew (1896–1934) – rosyjski (radziecki) psycholog rozwojowy, przedstawiciel szkoły społeczno-historycznej; propagator łączenia psychologii eksperymentalnej i psychologii historyczno-kulturowej („psychologia o dwu twarzach”)

### Słownik pojęć

determinizm – koncepcja filozoficzna, zgodnie z którą wszelkie zdarzenia są połączone związkami przyczynowo-skutkowymi; charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu, przedstawiający człowieka jako istotę pozbawioną intencjonalności (podmiotowości) i wolnej woli

empiryzm – przeciwieństwo racjonalizmu; koncepcja filozoficzna, zgodnie z którą głównym źródłem ludzkiego (naukowego) poznania są bodźce zmysłowe, pochodzące ze świata zewnętrznego; charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu

idealizm – przeciwieństwo realizmu; związany z racjonalizmem pogląd, że dostępny zmysłom ludzkim obraz rzeczywistości nie stanowi jej całokształtu, do którego dotrzeć można jedynie metodami rozumowymi

konstruktywizm społeczny – nurt w filozofii nauki, zgodnie z którym niemożliwe jest dotarcie do obiektywnej rzeczywistości, zaś poznanie naukowe następuje poprzez pryzmat własnego kontekstu społeczno-kulturowego; kryterium prawdziwości twierdzeń stanowi tutaj zgodność z istniejącym systemem wiedzy; charakterystyczny dla psychologii krytycznej

obiektywizm – przeciwieństwo subiektywizmu; pogląd filozoficzny zakładający, że rzeczywistość istnieje poza poznającym ją podmiotem, który powinien pozostawać bezstronny (obiektywny) i wolny od wszelkich uprzedzeń (presupozycji światopoglądowych); charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu

pozytywizm – nurt w filozofii nauki zakładający, że na danych (faktach) empirycznych powinno być oparte wszelkie poznanie naukowe wyrażone za pomocą języka matematyczno-logicznego przy użyciu metod zaczerpniętych z fizyki; kryterium prawdziwości twierdzeń stanowi tutaj zgodność z rzeczywistością; charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu

racjonalizm – przeciwieństwo empiryzmu; koncepcja filozoficzna zakładająca dominującą rolę rozumowań apriorycznych w poznaniu naukowym; występujący w psychologii historyczno-kulturowej

realizm – przeciwieństwo idealizmu; związany z empiryzmem pogląd o istnieniu obiektywnej rzeczywistości, którą naukowcy odkrywają poprzez docierając do umysłu bodźce zmysłowe

redukcjonizm – pogląd z zakresu filozofii nauki zakładający, że możliwe (właściwe) jest opisywanie i wyjaśnianie złożonych zjawisk poprzez analizowanie obiektów znajdujących się niżej w strukturze ontologicznej (na przykład, redukcjonowanie psychologii do biologii); charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu

relatywizm – przeciwieństwo uniwersalizmu; pogląd filozoficzny, zgodnie z którym o prawdziwości stwierdzeń można wnioskować wyłącznie w oparciu o ich system kontekstualny; charakterystyczny dla psychologii historyczno-kulturowej

rzetelność – w psychometrii jedno z dwóch podstawowych kryteriów dobroci testu – dokładność pomiaru (odwrotność popełnionego błędu); w szerszym kontekście właściwość procesu badawczego skupionego na precyzji wyników; charakterystyczna dla psychologii głównego nurtu

subiektywizm – przeciwieństwo obiektywizmu; pogląd filozoficzny, zgodnie z którym ludzkie poznanie jest zależne od indywidualnych właściwości umysłu podmiotu, zaś poznanie obiektywne jest niemożliwe; charakterystyczny dla psychologii historyczno-kulturowej

trafność – w psychometrii jedno z dwóch podstawowych kryteriów dobroci testu – dokładność realizacji celów pomiarowych; w szerszym kontekście: właściwość procesu badawczego skupionego na dotarciu do istoty przedmiotu badania, charakterystyczna dla psychologii historyczno-kulturowej

uniwersalizm – przeciwieństwo relatywizmu; pogląd filozoficzny zakładający, że możliwe jest dotarcie do pewnej całości oraz ogólnych, powszechnych praw rządzących światem (funkcjonowaniem człowieka), charakterystyczny dla psychologii głównego nurtu



# Bibliografia

---

Adamski F. [red.] (2011), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, Kraków, Wydawnictwo Petrus.

Allport G.W. (1988), *Osobowość i religia*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.

Ancyk A., Grzymała-Moszczyńska H. [red.] (2012), *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, Katowice, Sacrum Publishing House.

Antosik G. (2008), *Obraz neopogaństwa słowiańskiego na łamach polskiej prasy na początku XXI wieku*, „Państwo i Społeczeństwo” 4, 123–140.

Antosik G. (2009), *Rodzimowiercy a media na przykładzie polskiej prasy w 2008 roku*, „Państwo i Społeczeństwo” 4, 107–114.

Arystoteles (1988), *O duszy*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Banek K. (2010), *Zaratusztrianizm*, [w:] K. Banek [red.], *Słownik wiedzy o religiach*, Warszawa–Bielsko-Biała, Wydawnictwo Szkolne PWN, 368–381.

Barford P.M. (2001), *The Early Slavs. Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*, Ithaca New York, Cornell University Press.

Bednarczuk L. (1996), *W co wierzyli Prastowianie? (W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian)*, „Kiełkie Studia Filologiczne” 10, 25–31.

Bee H. (2004), *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań, Zysk i S-ka.

Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. (1992), *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Bettelheim B. (1991), *Freud i dusza ludzka*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bieszk J. (2015), *Słowiańscy królowie Lechii. Polska starożytna*, Warszawa, Bellona.
- Błażejowski A. (2007), *Starożytni Słowianie*, Wrocław, Ossolineum.
- Bocheńska D. (2005), *Zwierciadła etniczne: z badań nad rolą metastereotypów w postrzeganiu grup narodowych*, [w:] U. Jakubowska, K. Skarżyńska [red.], *Demokracja w Polsce. Doświadczenie zmian*, Warszawa, Wydawnictwo SWPS „Academica”, 279–289.
- Boesch E. (1991), *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*, Berlin–New York, Springer.
- Boesch E. (2001), *Symbolic Action Theory in Cultural Psychology*, „Culture and Psychology” 4, 479–483.
- Boesch E. (2006), *Konnotationsanalyse – zur Verwendung der freien Ideenassoziation in Diagnostik und Therapie*, [w:] P. Halm, E. Herdieckhoff [red.], *Materialen zur Psychoanalyse und analytisch orientierten Psychotherapie*, Göttingen–Zurych, Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Heft 4, 6–72.
- Bogucka M. (1987), *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław, Ossolineum.
- Borowiec K. (2012), *Kanon wiedzy na temat tzw. etnogenezy Słowian. Czas przełomu*, „Kwartalnik Językoznawczy” 1, 1–37.
- Boski P. (2010), *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boy-Żeleński T. (2000), *Od tłumacza*, [w:] A. Jarry, *Ubu Król, czyli Polacy*, Gdańsk, Tower Press, 4–16.
- Brentano F. (1999/1874), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bruner J.S. (1959), *Myth and Identity*, „Myth and Mythmaking” 2, 349–358.
- Bruner J.S. (2010), *Kultura edukacji*, Kraków, Universitas.
- Brückner A. (1985), *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brysbaert M., Rastle K. (2012), *Historical and Conceptual Issues in Psychology*, Harlow, Pearson Prentice Hall.

Brzezińska A. (2000), *Spoleczna psychologia rozwoju*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Brzezińska A. [red.] (2005), *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*, Gdańsk, GWP.

Budzic Ł. (2010), *Naturalistyczny model ewolucji kulturowej*, [w:] Z. Błaszczak, A. Szczuciński [red.], *Wokół ewolucjonizmu. Dylematy biologów, filozofów i fizyków*, Poznań, Oficyna Wydawnicza Batik, 49–62.

Budzic Ł. (2011), *Metody badań jakościowych czy metody pisania swobodnych esejów? Refleksje w obronie „świętej krowy oświecenia” – obiektywnej nauki*, „Nauka” 4, 163–173.

Budzic Ł. (2015), „Wartość poznawcza badań empirycznych w psychologii społecznej” [niepublikowana praca doktorska], Poznań, Instytut Psychologii UAM.

Bukowski Z. (1990), *Groby jamowe; Groby książęce; Groby szkieletowe* [hasła słownikowe], [w:] L. Leciejewicz [red.], *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 129–130.

Campbell J. (2013), *Bohater o tysiącu twarzy*, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.

Cierpiałkowska L. (2012), *Psychopatologia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Cieślakowa A. (2000), *Słownik etymologiczno-motywacyjny nazw osobowych*, cz. 1: *Odapelatywne nazwy osobowe*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe DWN.

Cole M. (1996), *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, Cambridge, The Belknap Press.

Comte-Sponville A. (2011), *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca.

Curta F. (2001), *The Making of the Slavs. History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge, Cambridge University Press.

Czapiński J. (1998), *Jakość życia Polaków w czasie zmiany społecznej 1991–1997*, [http://www.diagnoza.com/pliki/archiwum/Jakosc\\_zycia\\_1991\\_1997\\_raport.pdf](http://www.diagnoza.com/pliki/archiwum/Jakosc_zycia_1991_1997_raport.pdf).

Czapiński J. (2005), *Optymiści i ryzykanci. Polskie paradoksy*, [w:] M. Drogosz [red.], *Jak Polacy przegrywają? Jak Polacy wygrywają?*, Gdańsk, GWP, 127–148.

- Czupkiewicz L. (1996), *Pochodzenie i rasa Słowian*, Wrocław, Wydawnictwo Nortom.
- Danziger K. (2002), *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Darda-Ledzion W. (2013), *Bajki z mitologią słowiańską w tle*, Warszawa, Warszawska Firma Wydawnicza.
- Daidsen M.A. (2012), *What is Wrong with Pagan Studies?*, „Method and Theory in the Study of Religion” 24, 183–199.
- Dawkins R. (2008), *Bóg urojony*, Warszawa, Wydawnictwo CiS.
- Dawkins R. (2012), *Samolubny gen*, Warszawa, Prószyński i S-ka.
- Diaz-Guerrero R. (1994), *Psicologia del Mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología*, Mexico, Trillas.
- Dilthey W. (1982), *Pisma estetyczne*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dołęga-Chodakowski Z. (1967/1818), *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dudek Z.W., Pankalla A. (2008), *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa, Eneteia.
- Dulicz M. (2008), *Antropologia fizyczna, archeologia, etnogeneza Słowian*, „Archeologia Polski” 1, 111–134.
- Dymkowski M. (2003), *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk, GWP.
- Dymkowski M. (2008), *Wokół problemu tożsamości psychologa historycznego*, [w:] B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk [red.], *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 111–121.
- Eberhardt P. (2014), *Polski panslawizm jako idea geopolityczna*, „Przełęcz Geopolityczny” 7, 61–84.
- Eliade M. (1996), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2009), *Traktat o historii religii*, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
- Emmons R.A. (2000), *Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 1, 3–26.

Eupedia (2015), *Distribution of European Y-chromosome DNA (Y-DNA) Haplogroups by Country in Percentage*, [http://www.eupedia.com/europe/european\\_y-dna\\_haplogroups.shtml](http://www.eupedia.com/europe/european_y-dna_haplogroups.shtml).

Fal M. (2013), *Rodzimy Kościół Polski: Jako Słowianie jesteśmy u siebie, a traktuje się nas jak obywateli drugiej kategorii*, [wywiad], <http://natemat.pl/70973,rodzimy-kosciol-polski-choc-jako-slowianie-jestesmy-ze-swojaj-wiara-u-siebie-traktuje-sie-nas-jak-obywateli-drugiej-kategorii>.

Fericglá J.M. (1997), *Al transluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*, Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo.

Feyerabend P. (1996), *Przeciw metodzie*, Wrocław, Wydawnictwo Siedmioróg.

Filip M. (2015), *Native Faith (not) only for Men: Gendering Extreme Right-Wing Slavic Neopaganism in Poland*, „Pantheon. Religionistický Časopis. Journal for the Study of Religions” 1, 56–78.

Fleck L. (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie.

Fox D., Prilleltensky I., Austin S. [red.] (2009), *Critical Psychology. An Introduction*, Los Angeles, Sage.

Franken R.E. (2013), *Psychologia motywacji*, Gdańsk, GWP.

Gajda A. (2011), *XIX-wieczne korzenie polskiej myśli rodzimowierczej: słowianofilstwo, gminowładztwo, pogaństwo*, [w:] B. Szlachta [red.], *Myśl i polityka. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Jackowi Marii Majchrowskiemu*, Kraków, Oficyna Wydawnicza AFM, t. 1, 205–224.

Gąłdowa A. (2000), *Powszechność i wyjątek*, Kraków, Wydawnictwo UJ.

Gardeła L. (2011), *Gryź ziemię! Pochówki na brzuchu we wczesnośredniowiecznej Polsce w perspektywie porównawczej*, „Pomniki Dawnego Prawa” 16, 38–59.

Gardeła L. (2012), *Pochówki na brzuchu we wczesnośredniowiecznej Polsce. Suplement*, „Pomniki Dawnego Prawa” 20, 30–37.

Gardeła L., Kajkowski K. (2014), *Groby podwójne w Polsce średniowiecznej. Próba rewaluacji*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 60, 103–120.

Gąsowski J. (1990), *Apotropaje; Dusza; Życie pozagrobowe* [hasła słownikowe], [w:] L. Leciejewicz [red.], *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 17, 99, 431.

- Geertz C. (2003), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków, Universitas.
- Geertz C. (2005a), *Interpretacja kultur*, Kraków, Wydawnictwo UJ.
- Geertz C. (2005b), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków, Wydawnictwo UJ.
- Gennep A. van (2006), *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gergen K.J. (2009), *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gierlach B. (1980), *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Iskry.
- Gieysztor A. (2006), *Mitologia Słowian*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Górewicz I.D. (2009), *Zdobnictwo wczesnego średniowiecza. Katalog graficzny z dodatkiem „Rus”*, Szczecin, Triglav.
- Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*, Kraków, Wydawnictwo Aureus–Wydawnictwo Znak.
- Grzegorzczak A. (2010), *Pierwotne siedziby Słowian w świetle ustaleń archeologicznych*, [w:] *Vade Nobiscum. Materiały Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Łódzkiego*, t. 4: *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Łódź, Uniwersytet Łódzki, 13–21.
- Grzymała-Moszczyńska H. (2004), *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków, Wydawnictwo UJ.
- Grzymała-Moszczyńska H. (2011), *Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych?*, „*Studia Religio- logica*” 44, 35–47.
- Hall C.S., Lindzey G., Campbell J.B. (2013), *Teorie osobowości*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller M. (2013), *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków, Copernicus Center Press.
- Hensel W. (1990), *Etnogeneza Słowian*, [w:] L. Leciejewicz [red.], *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 433–444.
- Hillman J. (2014), *Kod duszy. W poszukiwaniu charakteru człowieka i jego powołania*, Warszawa, Laurum.
- Hillman J. (2016a), *Re-wizja psychologii*, Warszawa, Laurum.

Hillman J. (2016b), *Uzdrowiające fikcje. Poetyka psychoterapii – Freud, Jung, Adler*, Warszawa, Laurum.

Hofstede G. (2015), *Dimension Data Matrix*, <http://www.geerthofstede.nl/dimension-data-matrix>.

Hofstede G., Hofstede G.J. (2007), *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

Hornowska E. (2010), *Testy psychologiczne. Teoria i praktyka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Iwanicki J. (2014), *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.

Jacobi J. (2014), *Psychologia C.G. Junga*, Poznań, Zysk i S-ka.

James W. (2012), *Doświadczenie religijne*, Warszawa, Hachette.

Janion M. (2004), *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Janion M. (2007), *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.

Janowski A. (2014a), *Groby 558 i 1120 z Cedyni na tle wczesnośredniowiecznych zachodniopomorskich pochówków z mieczami*, [w:] P. Migdalski [red.], *Civitas Cedene. Studia i materiały do dziejów Cedyni*, Chojna–Szczecin–Cedynia, Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne „Terra Incongnita”, 53–103.

Janowski A. (2014b), *Przestrzeń rozświetlona. Znaleźiska świec i osku w grobach komorowych na terenie Europy Środkowowschodniej*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 60, 121–130.

Jaworski R. (2006), *Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Psychologiczne” 1, 205–226.

Jodelka-Burzecki T. [red.] (1985), *Baśnie polskie*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Jung C.G. (1993), *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa, Czytelnik.

Kajkowski K. (2015), *Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians*, „Studia Mythologica Slavica” 18, 15–34.

Kaleta Z. (1996), *Świat ludzkich wartości odzwierciedlony w nazwach własnych osób (semantyka imion staropolskich z członami -mir, -mysł, -staw na tle indoeuropejskim)*, „Slavia Occidentalis” 53, 7–13.

Kalniuk T. (2013), *Mocarstwo słabych – o wartości starców w kulturze ludowej*, *Poznańskie Studia Slawistyczne* 5, 131–141.

Kieniewicz, S. (1982), *Historyk a świadomość narodowa*, Warszawa, Czytelnik.

Kim U., Yang K.S., Hwang K.K. (2006), *Contributions to Indigemous and Cultural Psychology. Understanding People in Context*, [w:] U. Kim, K.S. Yang, K.K. Hwang [red.], *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context*, New York, Springer, 3–25.

Kitliński T. (2001), *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Kraków, Aureus.

Kociuba J. (2014), *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcji tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin, Episteme.

Kopaliński W. (1990), *Słownik symboli*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Kośnik K. (2014), *Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 7, 67–82.

Kośnik K. (2015a), *Pomiędzy wicą a druidyzmem. Psychologiczne studium przypadku neopoganki*, [w:] R. Kordonski, O. Struk, J. Ruciński [red.], *Rozwój społeczności międzynarodowej. Przeszłość oraz nowe wyzwania*, Lwów–Olsztyn, PAIS, 385–395.

Kośnik K. (2015b), *Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 3.

Kośnik K. (2016), „W poszukiwaniu duchowości. Studium psychologiczne współczesnych rodzimowierców słowiańskich w Polsce” [niepublikowana praca magisterska], Poznań, Instytut Psychologii UAM.

Kośnik K. (w przygotowaniu a), *Internetowe narracje historyczne a słowiańska tożsamość Polaków*.

Kośnik K. (w przygotowaniu b), *Znaczenie funkcjonalne słowiańskiego bestiariusza*.

Kośnik K., Filipiuk J. (2016), *Słowiańskie teorie spiskowe jako pozanaukowe narracje historyczne*, „Czas Kultury” 2, 82–90.

Kośnik K., Stasiarczyk J. (2016), *Psychokulturowe uwarunkowania poglądów geopolitycznych. Polscy rodzimowiercy słowiańscy a wojna w Donbasie*, „Contemporary Trends in International Relations: Politics, Economics, Law” 6, 238–248.

Kośnik K., Stasiorek J. (w przygotowaniu), Samokolonizacja tożsamości narodowej. Wątki słowiańskie a nowa tożsamość Polaków.

Kowalczyk I., Kiec I. [red.] (2015), *Historia w wersji popularnej*, Gdańsk, Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Kowalik S. (2013), *Czy jest jeszcze sens spierania się o cokolwiek w psychologii?*, „Czasopismo Psychologiczne” 2, 171–180.

Kowalski J. (2016), *Sarmacja. Obalenie mitów. Podręcznik bojowy*, Warszawa, Zona Zero.

Kowalski M. (2016), *Polacy potomkami Ariów*, „Najwyższy Czas!”, VII–IX, 37–38.

Kozielecki J. (2000), *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Żak.

Krumbacher K. (1907), *Miscellen zu Romanos*, München, K.B. Akademie der Wissenschaften.

Kuderowicz Z. (1967), *Dilthey*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Kuhn T. (2009), *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.

Kwiatkowska A. (2014), *Problemy metodologiczne w badaniach międzykulturowych i kulturowych*, „Psychologia Społeczna” 1, 8–27.

Lévy-Bruhl L. (1992), *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lis H., Lis P. (2015), *Kuchnia Słowian, czyli o poszukiwaniu dawnych smaków*, Warszawa, Wydawnictwo Nasza Księgarnia.

Łowmiański H. (1986), *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Łuczyński M. (2009), *Naukowe i pozanaukowe uwarunkowania dyskursu na temat pogaństwa słowiańskiego*, „Studia Methodologica” 26, 15–20.

Madsen K.B. (1980), *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Makuch P. (2013), *Od Ariów do Sarmatów. Nieznane 2500 lat historii Polaków*, Kraków, Księgarnia Akademicka.

Małec M. (2001), *Imię w polskiej antroponimii i kulturze*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe DWN.

Marsella A.J. (2013), *All Psychologies are Indigenous Psychologies: Reflections on Psychology in a Global Era*, <http://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections.aspx>.

- May R. (1989), *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.
- May R. (1997), *Błaganie o mit*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Merski R. (2013a), *Etyka słowiańska*, Wrocław, Wspólnota Rodzimowierców Wątrza.
- Merski R. (2013b), *Moje słowiańskie przebudzenie*, Wrocław, Wspólnota Rodzimowierców Wątrza.
- Michalski M. (2013), *Dawni Słowianie w tradycji polskiej 1. połowy XIX w. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Moczulski L. (2015), *Tajemnice wczesnych Słowian*, Warszawa, Bellona.
- Moszyński K. (2010/1934), *Kultura ludowa Słowian, cz. 2: Kultura duchowa*, Warszawa, Zeta Ars.
- Moszyński L. (1998), *Dlaczego naukowe opisy prastłowiańskich wierzeń są tak różnorodne*, „*Studia Mythologica Slavica*” 1, 35–44.
- Pałuchowski W.J. (2011), *Diagnoza psychologiczna. Podejście ilościowe i jakościowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Pankalla A. (2000), *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa, Eneteia.
- Pankalla A. (2011), *Mitocentryczna psychologia kulturowa Ernesta Boescha*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pankalla A. (2014), *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*, Katowice, Altermed.
- Pankalla A. (2015), *(Trans?)religijna tożsamość naszych czasów z perspektywy psychologii realnej*, [w:] A. Pankalla [red.], *Homo religiosus a psychologia*, Poznań, Kunke Poligrafia, 117–137.
- Pankalla A., Grońska-Turunen J. (2010), *Sisu – fińska emocja kulturowa i jej mitoanaliza w koncepcji R. Shwедера*, „*Roczniki Psychologiczne*” 2, 29–53.
- Pankalla A., Kilian A. (2007), *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów?*, Poznań, Poznańskie Wydawnictwo Psycho-Kulturowe.
- Pankalla, A., Klaus Z. (2010), *Mitoterapia. Historia, teoria i praktyka*, Jastrzębie Zdrój–Poznań, Black Unicorn–Poznańskie Wydawnictwo Psycho-Kulturowe.
- Pankalla A., Kośnik K. (2016), *Slavic Indigenous Psychology as a Science about the Slavic Soul*, „*Psychology and Personality*” 2, Part 1, 21–31.

Pankalla A., Kośnik K. (w przygotowaniu a), Duchowość Słowian z perspektywy psychologii noetycznej.

Pankalla A., Kośnik K. (w przygotowaniu b), Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej.

Pankalla A., Kośnik K. (w przygotowaniu c), Religion as an Invaluable Source of Psychological Knowledge. Slavic (Indigenous) Psychology of Religion.

Pankalla A., Kośnik K., Kilian A. (w przygotowaniu), Reauthorisation of Psychology in the Slavic Context.

Pankalla A., Kośnik K., Stasiorek J. (w przygotowaniu), Psychological Anthropology of the Early Slavs. Re-construction of the Slavic (Indigenous) Psychological Conception of Human Development Founded on Rites of Passage in a Life Cycle.

Pankalla A., Piskor-Świerad B. (2010), *Mit miłości w kulturoterapii. Jak umierają motyle...*, Poznań, Poznańskie Wydawnictwo Psycho-Kulturowe.

Pankalla A., Stachowski R. (2011), *Wilhelm Wundt i rok 1900. (Kulturowy) rdzeń nowożytnej psychologii*, „Czasopismo Psychologiczne” 1, 107–115.

Pankalla A., Wieradzka A. (2014), *Ponowoczesna tożsamość religijna młodych Polaków z perspektywy koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 1, 163–177.

Pankalla A., Żmizdiński J. (2008), *Fantazmat polskości – muzyka w tle podróży*, „ALBO albo” 3, 87–104.

Parczewski M. (2003), *Remarks on the Discussion of Polish Archaeologists on the Ethnogenesis of Slavs*, „Archaeologia Litwana” 4, 138–142.

Pełka L.J. (1987), *Polska demonologia ludowa*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Iskry.

Petrović M. (2013), *Qualification of Slavic Rodnovery in Scientific Literature – Neopaganism or Ethnic Religion*, [http://svevlad.org.rs/rodoved\\_files/petrovic\\_qualification%20of\\_slavic\\_rodnovery\\_in\\_scientific\\_literature.pdf](http://svevlad.org.rs/rodoved_files/petrovic_qualification%20of_slavic_rodnovery_in_scientific_literature.pdf).

Piontek J. (2013), *Wokół zagadnień etnogenezy Słowian – punkt widzenia antropologii*, [w:] R. Vorbrich, A. Szymoszyn [red.], *Ethnos et poten-*

*tia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, Poznań, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, 109–121.

Pol Z. (2009), *Skąd się wzięli Słowianie*, „National Geographic” 10, 58–75.

Popper K.R. (1992/1972), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Popper K.R., Eccles J.C. (1977), *The Self and Its Brain*, New York–Berlin, Springer International.

Potrzebowski S. (2016), *Słowiański ruch Zadruga*, Szczecin, Triglav.

Pręcikowski L.S. (2000), *Polska w „Nowym ruchu słowiańskim”. Z działalności Komitetu Słowiańskiego w Polsce w latach 1945–1947*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folla Historica” 69, 61–84.

Pytlakowski P. (2014), *Szkola szpiegów*, Warszawa, Czerwone i Czarne.

Radkiewicz P. (2005), *Postawy narodowe Polaków w okresie zmiany systemowej. Próba diagnozy i zarys tendencji rozwojowych*, [w:] U. Jakubowska, K. Skarżyńska [red.], *Demokracja w Polsce. Doświadczenie zmian*, Warszawa, Wydawnictwo SWPS „Academica”, 257–270.

Ratajczak Z. (2011), *Nauka Pawłowa a polska psychologia*, [w:] T. Rzepa, C.W. Domański [red.], *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*, Lublin, Wydawnictwo UMCS, 205–227.

Ratner C. (1999), *Three Approaches to Cultural Psychology: A Critique*, „Cultural Dynamics” 11, 7–31.

Rzepa T. [red.] (1997), *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rzepa T., Dobroczyński B. (2009), *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa psyche*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sapkowski A., Bereś S. (2005), *Historia i fantastyka*, Warszawa, Supernowa.

Schaffer H.R. (2005), *Psychologia dziecka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schaffer H.R. (2010), *Psychologia rozwojowa. Podstawowe pojęcia*, Kraków, Wydawnictwo UJ.

Seton-Watson H. (1967), *Eastern Europe Between the Wars, 1918–1941*, New York, Harper and Row.

Shweder R.A. (1991), *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Harvard University Press.

Shweder R.A. (1995), *The Confession of a Methodological Individualist*, „Culture and Psychology” 1, 115–122.

Simpson S. (2012), *Strategies for Constructing Religious Practice in Polish 'Rodzimowierstwo'*, [w:] A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska [red.], *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, Katowice, Sacrum Publishing House, 11–36.

Simpson S. (2015), *Men Constructing Masculinity in Polish 'Rodzimowierstwo': Tradition and Nature*, „Pantheon. Religionistický Časopis. Journal for the Study of Religions” 1, 3–20.

Skórczewski D. (2009), *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej Europy”*, „Porównania. Czasopismo poświęcone Zagadnieniom Komparatystyki Literackiej oraz Studiom Interdyscyplinarnym” 6, 95–105.

Sołtysiak A. (2006), *The Plague Pandemic and Slavic Expansion in the 6<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> Centuries*, „Archaeologia Polona” 44, 339–364.

Sołtysiak A. (2007), *Jak neopoganie manipulują przeszłością?*, [w:] J. Olko [red.], *Dawne kultury w ideologiach XIX i XX wieku*, Warszawa, Wydawnictwo DiG, 49–63.

Stachniuk J. (1948), *Wspakultura*, Warszawa, Trzaska Evert i Michalski.

Stachniuk J. (1990/1939), *Dzieje bez dziejów. Teoria rozwoju wewnętrznego Polski*, Wrocław, Toporzeł.

Stachniuk J. (2005/1941), *Mit słowiański*, Wrocław, Toporzeł.

Stachowski R. (2002), *Lew S. Wygotski – prekursor psychologii o dwóch obliczach*, [w:] L.S. Wygotski, red. A. Brzezińska, M. Marchow, *Wybrane prace psychologiczne*, t. 2: *Dzieciństwo i dorastanie*, Poznań, Zysk i S-ka, 19–39.

Stachowski R. (2004), *O godności przedmiotu psychologii – ujęcie historyczne*, „Nauka” 1, 69–96.

Stachowski R. (2010), *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Stachowski R. (2014), *Refleksje historyczne nad metodologią badań psychologicznych religijności*, Wykład inauguracyjny wygłoszony podczas Ogólnopolskiej konferencji naukowej „Religia a metoda” 23 maja 2014 w Poznaniu.

- Stawiszyński T. (2012), *Mit i metoda*, „Hermaion” 1, 114–126.
- Straś-Romanowska M. (1995), *Główne idee teoretyczne i metodologiczne psychologii personalistyczno-egzystencjalnej jako dyscypliny humanistycznej*, [w:] M. Straś-Romanowska [red.], *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 15–47.
- Straś-Romanowska M. (2008), *Tożsamość w czasach dekonstrukcji*, [w:] B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk [red.], *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 19–30.
- Straś-Romanowska M. (2011), *Życie duchowe człowieka – niewygodny temat psychologii*, [w:] T. Rzepa, C.W. Domański [red.], *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*, Lublin, Wydawnictwo UMCS, 147–165.
- Strelau J., Doliński D. [red.] (2008a), *Psychologia akademicka. Podręcznik*, t. 1, Gdańsk, GWP.
- Strelau J., Doliński D. [red.] (2008b), *Psychologia akademicka. Podręcznik*, t. 2, Gdańsk, GWP.
- Strutyński M. (2014), *Neopogaństwo*, Kraków, WAM.
- Strzelczyk J. (1987), *Od Prastłowian do Polaków*, Kraków, Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Strzelczyk J. (1998), *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Strzelczyk J. (2013), *Słowianie połabscy*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- SucHECKA J. (2013), *To polski hit jesieni. Wszyscy się nim dzielą. Ma już 13 mln wyświetleń. Skąd się wziął fenomen kawałka „My Słowianie”?*, [http://wyborcza.pl/1,76842,14961387,To\\_polski\\_hit\\_jesieni\\_\\_Wszyscy\\_sie\\_nim\\_dziela\\_\\_Ma.html](http://wyborcza.pl/1,76842,14961387,To_polski_hit_jesieni__Wszyscy_sie_nim_dziela__Ma.html).
- Surowiecki W. (1807), *Uwagi względem poddanych w Polszczyźnie o projekcie do ich uwolnienia*, Warszawa, w Drukarniach połączonych Gazety Warszawskiej i Sukces Tomasz Le Brun.
- Szafranski W. (1981), *Religia Słowian*, [w:] B. Kupis [red.], *Religia Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Iskry, 266–294.
- Szmyd J. (1998), *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty. Szkice teoretyczne*, Kraków, Wydawnictwo Edukacyjne.

Szrejter A. (2014), *Pod pogańskim sztandarem. Dzieje tysięcy wojen Słowian połabskich od VII do XII wieku*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Erica.

Szyjewski A. (2010), *Religia Słowian*, Kraków, WAM.

Tarasiewicz P. (2011), „Osoba” jako kryterium badawcze, [w:] J. Michalik [red.], *Kultura i metoda*, Warszawa, Eneteia, 185–197.

Teo T. (2003), *Wilhelm Dilthey (1833–1911) and Eduard Spranger (1882–1963) on the Developing Person*, „Humanistic Psychologist” 1, 74–94.

Tomaszewski, T. [red.] (1979), *Psychologia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tomaszewski, T. (1985), *Gałązki z drzewa psyche*, „Nowe Książki” 1, 6–10.

Tomicka, J., Tomicki, R. (1985), *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Trzópek J. (2006), *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Kraków, Wydawnictwo UJ.

Turlej S. (2010), *Justynian i początki państwa Słowian. Uwagi na temat teorii Florina Curty*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 137, 11–19.

Urbańczyk P. (1995), *Religia pogańska jako ideologia społeczeństw plemiennych*, „Światowit” 40, 168–173.

Urbańczyk P. (2008), *Trudne początki Polski*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Urbańczyk S. (1968), *Szkice z dziejów języka polskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Vasta R., Haith M.M., Miller S.A. (2004), *Psychologia dziecka*, Warszawa, WSiP.

Vedfelt O. (2001), *Poziomy świadomości. Poznaj potencjał swojego umysłu*, Warszawa, Eneteia.

Voytovych V. (2002), *Ukrayinska mifolohiya*, Kyiv, Lybid.

Wiench P. (2013), *A Postcolonial Key to Understanding Central and Eastern European Neopaganisms*, [w:] K. Aitamurto, S. Simpson [red.], *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Durham, Acumen, 10–26.

Witkowska A. (1980), *Ja, głupi Słowianin*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.

Wittgenstein L. (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Witwicki W. (1930), *Psychologia do użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych*, t. 1, Lwów, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich.

Witwicki W. (1933), *Psychologia do użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych*, t. 2, Lwów, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich.

Wojciszke B., Baryła W. (2005), *Kultura narzekania, czyli o psychicznych pułapkach ekspresji niezadowolenia*, [w:] M. Drogosz [red.], *Jak Polacy przegrywają? Jak Polacy wygrywają?*, Gdańsk, GWP, 35–51.

Wood J., Rabern C., Upton J. (2011), *Revisiting Hofstede's Dimensions: The Evolving Cultures of the United States and Japan*, [w:] M.A. Goral-ski, H.P. Leblanc III, M.G. Adams [red.], *Business Research Yearbook. Balancing Profitability and Sustainability: Shaping the Future of Business*, Vol. XVIII, No. 1, Beltsville, International Academy of Business Disciplines, 234–239.

Wróblewska A. (2016), *Jak napisać bestseller? O genezie popularności „Wiedźmina” z perspektywy socjologii literatury*, [w:] R. Dudziński, J. Płoszaj [red.], *Wiedźmin. Polski fenomen popkultury*, Wrocław, Stowarzyszenie Badaczy Popkultury i Edukacji Popkulturowej Trickster, 87–99.

Wulff D.M. (1999), *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa, WSiP.

Wyrozumski J. (1984), *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Yang K.S. (2012), *Indigenous Psychology, Westernized Psychology, and Indigenized Psychology: A Non-Western Psychologist's View*, „Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences” 1, 1–32.

Zaborowski P. (2015), *Mitologia słowiańska w cyklu o Wiedźminie*, [w:] R. Dudziński, A. Flamma, K. Kowalczyk, J. Płoszaj [red.], *Wiedźmin. Bohater masowej wyobraźni*, Wrocław, Stowarzyszenie Badaczy Popkultury i Edukacji Popkulturowej Trickster, 21–32.

Zagórska W. (2004), *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków, Universitas.

Zagórska W. (2008), *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa” 1, 69–83.

Zawadzki R. (2008), *Magia i mitologia psychologii*, Warszawa, Wydawnictwa UW.

Zawiślak S. (2016), *Demony i klechdy ludowe*, Trzciniec, Fundacja na rzecz Europejskiego Dziedzictwa Kulturowego Patrimonium Europae.

Zdeněk V. (1985), *Świat dawnych Słowian*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Zieliński A. (2015), *Sarmaci, katolicy, zwycięzcy. Kłamstwa, przemilczenia i półprawdy w historii Polski*, Warszawa, Prószyński i S-ka.

Zimbardo P.G. (2008), *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Znaniecki F. (1991/1919), *Rzeczywistość kulturowa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Zohar D., Marshall, I. (2001), *Inteligencja duchowa*, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.

Zych P., Vargas, W. (2012), *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*, Olszanica, Bosz.

Zych P., Vargas, W. (2016), *Bestiariusz słowiański. Część druga. Rzecz o biziach, kadukach i samojadkach*, Olszanica, Bosz.





# 8

## Indigenous Psychology as Religious: Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development

Andrzej Pankalla and Konrad Kośnik

### Introduction

When describing the Slavic system of knowledge on the reality and particularly inner human processes, it needs to be specified what social groups and historical epochs are to be taken under consideration. It is crucial especially for an Anglo-Saxon reader for whom the “Slavic world” may appear as an exotic and incomprehensible sphere of humankind. The term, “early Slavs,” refers to folk inhabiting the vast majority of Central and Eastern Europe (including Balkans) from at least 6th–7th CE, sharing cultural customs, and using a common (Slavic/pre-Slavic) language (see Barford, 2001). The range of temporal understanding of this term ends around the 10th CE when subsequent Slavic countries became Christianised (in Roman or Greek tradition) entering the

---

A. Pankalla

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Warsaw, Poland

K. Kośnik (✉)

Adam Mickiewicz University in Poznań, Poznań, Poland

© The Author(s) 2021

A. Dueck (ed.), *Indigenous Psychology of Spirituality*,  
Palgrave Studies in Indigenous Psychology,  
[https://doi.org/10.1007/978-3-030-50869-2\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-030-50869-2_8)

Western political scene and initiating a new chapter in their internally differentiated history. Such a perspective does not include the problem of variety of Slavic tribes before Christianisation and conducting separate, “national” activities thus shaping separate identity. Due to a lack of sufficient number of historical sources, the Slavs need to be, however, treated holistically without being divided into smaller cultural groups (e.g., Western, Eastern, and Southern Slavs). The general vision of the early Slavs indicates their minimalism (simple ornamentation and architecture), devotion to nature (“naturalism”), reluctance to entertain the idea of a state (countries created later than the Germanic tribes), and fondness for the notion of freedom (democratic system of government). The medieval Slavs succeeded in expansion in the ethno-linguistic field becoming ancestors of most of modern Central-Eastern European nations (Poles, Russians, Ukrainians, Czechs, Croats, Serbs, etc.).

This chapter is an attempt to further develop a previous research project aimed to reconstruct the Slavic perception of human psychological phenomena (Pankalla & Kośnik, 2016, 2018a, 2018b; Pankalla, Kośnik, & Kilian, 2019; Pankalla, Kośnik, & Stasiarczyk, 2019). The purpose of the project is to uncover a coherent system of psychological knowledge based on indigenous Slavic cultural, especially religious, contents including a vision of human functioning—and to reshape these contents into a modern, academically admissible theory. On the other hand, the project allows us to reflect on the condition of contemporary psychology as an academic discipline mostly practised in a universalist manner without any consideration of humankind’s cultural variety and the need for creating indigenous systems of knowledge that are adequate and useful for specific social groups. In this essay the problem of “Slavic psychology” is narrowed to the topic of sexuality and psycho-sexual development of human beings. Such a choice was made due to the fact that the question of sexuality in Slavic religion is not even mentioned in “canonical” elaborations on the connection between different religious denominations (including other ancient/medieval religious traditions) and sexual life (even in local literature—see Wróbel, 1990). Slavic sexuality examined from the psychological perspective does not appear in the scholarly discourse at all.

In the pre-Christian Slavdom the religious dimension is treated as an inseparable component of every aspect of human life, including sexuality, in accordance with the idea of the “disenchantment of the world” by Max Weber (1963/1920)—that is, in the early Slavic perspective the world was “still enchanted.” It is assumed as in Clifford Geertz’s (1977, 1983, 2001) symbolic and interpretative anthropology, that any reconstruction of indigenous system of meanings in non-Western traditional societies should be conducted with consideration of local expressions of transcendence in mind. Spirituality and religiosity are treated as a philosophical base of a holistic conception of a human being (see Grieves, 2008). Therefore, the focus is placed on the sexuality in the transcendental context as an integral part of the Slavic culture as demonstrated by the reproductive success followed by the dynamic expansion of Slavic culture in the early medieval times. Human sexuality is understood here as an inseparable element of Slavic metaphysics and their religious-spiritual system of knowledge and beliefs. Slavic sexuality is considered to be a fragment of primeval magical activities (cult of fertility) connected with an attempt to influence the reality with the purpose of obtaining a specific effect—e.g., efficient reproduction (Buchowski, 1986). The religious aspect of sexuality, especially psycho-sexual development is highlighted by the fact that according to the Slavs the proper object of development in a life cycle was the soul, i.e., non-material entity “imprisoned” in a biological organism, “enforced” to interact with a body until physical death, and then finally “freed” from earthly limitations to exist independently.

This essay consists of two main categories of information on the Slavic vision of sexuality. The first one concerns Slavic customs of sexual life (e.g., attitude toward extramarital sexual acts) and beliefs about supernatural aspects of sexuality (e.g., demonology). This kind of data is based on descriptions contained in historical sources as well as in elaborations from the field of religious studies (Gieysztor, 2006; Łowmiański, 1986; Strzelczyk, 1998; Szyjewski, 2010; Voytovych, 2002) and ethnography (Moszyński, 2010/1934; Tomicka & Tomicki, 1985). Due to a problem of insufficient information on original, medieval Slavic religion (Sikorski, 2018), reconstruction on the basis of later folk culture is

necessary. The second category includes a six-stage model of psychosexual development created in reference to Slavic rites of passage. In the methodological perspective, it is assumed that every initiation ritual is a beginning of each developmental stage and its psycho-cultural meaning is founded on local myth accompanying these rituals, as well as providing information about the purpose of each rite. Both of these sections are followed by a discussion on a holistic Slavic understanding of human sexuality and the importance of such research for contemporary psychology and modern Slavic societies.

## Slavic Customs of Sexual Life

Knowledge on medieval Slavic sexual customs is derived mainly from historical sources written by authors external to Slavdom. It creates the possibility that the greatest emphasis is placed on these aspects of local culture because they seemed to be “strange” and exotic for non-Slavic travellers, thus becomes the phenomenon that distinguishes Slavs from other cultural traditions the most. One of these specific aspects is a “flexible” attitude toward monogamy. Although ordinary Slavs tended to get into pairs, in the case of individuals placed high in social-economic hierarchy there was approval of polygamy (in a patriarchal sense). Even the first historical ruler of Poland—Mieszko I (10th c.)—had to expel his concubines before getting married with the Czech princess Dobrava and be baptized. The flexibility toward monogamy manifested itself also in viewing premarital sex as a highly desirable activity (since a person was recognized to be fully mature and approved to take part in the “Kupala Night” ritual). According to Ibrahim ibn Yaqub, a Jewish traveller from Muslim Cordoba (10th c.): “Their women after getting married do not commit adultery; but if a maiden loves a man she goes to him and meets her lust. When a husband marries a girl and finds her to be a virgin he says to her: If anything good had been in you other men would desire you and surely you would choose one to give him your virginity. Then he expels her and becomes free [authors’ translation from Polish]” (Kowalski, 1946, p. 53; see Lewicka-Rajewska, 2008). This quotation, although probably exaggerated, presents a lax approach of Slavs

to marital fidelity understood in terms of contemporary monogamous customs.

Although the later layer of Christian cultural customs modified sexual habits in Slavic countries, it is assumed here that the primary attitude toward sexuality was preserved in folk culture and evolved more slowly than a “high” social class. For example, Polish peasants (16th–18th CE.) did not pay a great attention to the issue of virginity (Wiślicz, 2004). Their beliefs on the problem of marital fidelity did not include restraining sexual desires before getting married contra the teaching of Catholic clergy. This case shows continuity of early Slavic sexual customs despite a few hundred years of Christianisation. Another sample of folk sexual liberty is the practice of nineteenth century Hutsuls.<sup>1</sup> In Hutsul societies extramarital sex—viewed not as adultery—was not only permitted but also perceived as usual (Orłowicz, 2008/1919). Belles-lettres from the epoch were possessed by an imagination of adventitious sexual contacts with a Hutsul while roaming through mountains. As a vision of having sex with a stranger stood strongly against prudish morality then, there are known cases of gentlewomen making a trip to mountains just to satisfy their curiosity of a Hutsul man. It is difficult to judge how exact is the connection between the later sexual customs and the early Slavic past, the generally liberal attitude toward sexuality, however, seems to make a link between them.

Sexuality played a great role in the Slavic life due to the fact it was perceived as connected with nature—a Slavic sacral “object” of religious worship. Sexual activity became an aspect in a number of rituals like the “Kupala Night” rite of passage (described later in the section devoted to psycho-sexual development). The magical cult of fertility referred to the solar cycle and thus the mechanism of procreation was compared and associated with natural, non-human phenomena (Gieysztor, 2006; Szyjewski, 2010). One Slavic ritual involves performing a sexual act on a field that was to be sown with grain. The magical function of this tradition is to spread the “seed.” That this is a different type “seed” was irrelevant due to a mental connection between the two of them. As it seems here that human fertility and natural, vegetal fecundity was believed to be one. This belief could potentially explain the liberal attitude of Slavs toward extramarital sexual behaviors. If sexuality is natural

and nature is sacred then sexual desires would not be restrained nor, most of all, understood as inappropriate by Slavs. Sacredness and naturalness of sexuality may be recognized as a principal rule of early Slavic cultural reality determining and clarifying the way of holistic experience of a social world being a part of environmental surroundings.

Besides perceiving sexuality as natural, nature was also seen by Slavs as sexual, especially while thinking of “supernatural nature.” An example Slavic demonology (or bestiary) mainly consisted of miraculous entities inhabiting forests, mountains, and, what is the most crucial, lakes, rivers, and marshlands (water as a symbol of feminine sexuality in Slavic culture). A significant example of water demons is *rusalkas* (water nymphs) taking the form of young and very attractive women. These beings, while living in any body of water, aimed to lure men, especially young ones, not only with their appearance but also with beautiful singing. Attracted by potential sexual partners a man used to follow them to his loss since *rusalkas* appeared to be monsters that led to death. Successfully tempted young men would be drowned, forced to dance until exhaustion, or tickled to death by the demons. Although in a very dangerous way, nature in Slavic perspective reveals its sexual character—mostly as a metaphorical presentation of feminine sexuality “awaiting” to be discovered and engaged by a man. The legend of *rusalkas* may be interpreted as an expression of omnipresent and “expansive” lust of males seeking an opportunity to perform a sexual act while women’s desires stay hidden and seductive. At the same time, it is a warning for men that female sexuality so intense should not be ignored nor dominated by a patriarchal perspective. Feminine sexualization of nature also indicates the meaning of women for the connection between humans and natural environment (see Grieves, 2008).

## Psycho-Sexual Development According to the Slavs

Psycho-cultural analysis of early Slavic rites of passage and the myths attached to them allowed us to reconstruct a Slavic model of human development stages (see Table 8.1). In some cases, it was impossible to

**Table 8.1** Slavic model of psycho-sexual development

The stage beginning point	Males	Females
"Bribing the Midwives" ritual (birth)	<p><b>Childhood</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Remaining under mother's protection</li> <li>• Not being perceived as a fully fledged family member</li> <li>• Lack of socially useful tasks</li> </ul>	
"Cutting It Short" ritual (7 y. o.)	<p><b>Age of family participation</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Becoming a fully fledged family member</li> <li>• Remaining under father's protection</li> <li>• Learning man's duties from the father (e.g., craftsmanship)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Becoming a fully fledged family member</li> <li>• Remaining under mother's protection</li> <li>• Learning woman's duties from the mother (e.g., householding)</li> </ul>
"Werewolves"/"Kupala Night" ritual (12–15 y. o.)	<p><b>Age of warrior/maturity</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Full biological maturity and readiness for sexual initiation</li> <li>• Becoming a warrior</li> </ul>	<p><b>Age of maturity</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Full biological maturity and readiness for sexual initiation</li> <li>• Readiness for becoming a housewife</li> </ul>
"Swacba" ritual (15–18 y. o.)	<p><b>Age of parenthood</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Getting into pair with a wife</li> <li>• Procreation</li> <li>• Protecting the whole family as a warrior</li> <li>• Transferring man's skills to sons</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Getting into pair with a husband</li> <li>• Procreation</li> <li>• Protecting young children (till 7 y. o.)</li> <li>• Transferring woman's skills to daughters</li> </ul>

(continued)

Table 8.1 (continued)

The stage beginning point	Males	Females
Funeral ritual (biological death)	<b>Life after death</b>	
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Absence of physical presence</li> <li>• Existence as a guardian spirit</li> <li>• Supporting living relatives</li> </ul>	
"Dziady" ritual (departure of the soul from the earthly world)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Existence beyond the living world</b></li> <li>• Absence of spiritual presence</li> <li>• Departure to the land of the dead</li> <li>• Lack of any further interactions with the living world</li> </ul>	

Source By the authors on the basis of: Pankalla and Kośnik (2016, 2018a, 2018b), Pankalla, Kośnik, and Kilian (2019), and Pankalla, Kośnik, and Stasiarczyk (2019)

indicate an exact age of initiation thus estimated intervals needed to be designated. According to the Slavs, the psycho-sexual development commenced with a child's birth. The childhood stage began with the ritual of "bribing" the Midwives (in Polish *Rodzаницe*)—female demons of fate (Strzelczyk, 1998; Szyjewski, 2010). To provide prosperity for their children, Slavic mothers used to "bribe" the demons with food (a wealthy feast) left for them in the night three days after the birth. The Midwives were expected then to protect a child who was given a temporary, commonly pejorative name (e.g. *Niemoj*—"Not-mine," *Nielub*—"Not-loved"). This custom was supposed to make evil demons "uninterested" in a child but may be also explained by a high death rate of children in the medieval epoch and an attempt to lower negative affect after a potential loss of the child. It is crucial that there were female demons who had to take care of a helpless child who was fully dependent on the mother (regardless of the child's sex) and was unable to perform any socially useful tasks. Thus, the child was perceived by a local society as a not fully fledged family member. In this developmental stage being a boy or a girl was irrelevant due to a Slavic belief that sexual development and its diversity do not occur until the next initiation ritual.

At 7 years-of-age a child took part in a "Cutting It Short" rite of passage (*postrzyżyny*) when a father or another important male family member cut a lock of the child's hair and threw it to fire or water as an offering for Midwives (Gieysztor, 2006; Strzelczyk, 1998; Szyjewski, 2010). Such an offering was thought to be a thanksgiving for the demons' protection (magical meaning of hair in Slavic mythology). A child was given a proper name containing a wish of luck for the future (positive sense of names) and at the same time description of one's individuality (personality traits; e.g., *Bolesław*—"Desiring-fame": *bolej*—"more", *śława*—"glory"). With the proper name a child was given, the child became a full fledged family member (and a human being) and began the age of family participation. Most crucial for this stage is that from the moment of the ritual every child became the responsibility of their the-same-sex parent, i.e., girls remained under their mothers' protection while boys were "transferred" to be cared for by their fathers. The parents' task was to teach their children their own sex-distinguished skills thus the age of family participation included a goal to prepare

children for becoming mature men and women and fulfilling parents' responsibilities in the future. It can be assumed that during this developmental period sexual identity of children and understanding of each sex's specifics had been shaped in accordance to one's parent model representing early Slavic cultural norms.

The next stage is specific due to containing two separate rites of passage (one for both sexes, another one only for males). The "uni-sex" rite is the "Kupala Night" ("night of the bath")—a cyclic, annual (summer solstice) ritual connected with the cult of Sun and fertility (Gieysztor, 2006; Strzelczyk, 1998; Szyjewski, 2010). Being allowed to take part in the ceremony indicated being perceived as a fully mature individual from a biological perspective and ready for sexual initiation. During festive dance around bonfires and while taking a bath in the lakes, filled with sexual symbols, early Slavs were encouraged to "awaken" their sexuality and let their desires emerge. It was allowed that participants in the ritual got into pairs and headed to forest for the purpose of "searching for the fern's flower" which was a euphemism of performing premarital sexual acts. The rite of passage reserved only for males was the "Werewolves" ritual (Gieysztor, 2006). Young men once in their lifetime met together to take part in a mystery of becoming a warrior-wolf. For that purpose they wore wolves' skins to symbolically "be a wolf"—an animal that is both strong and gregarious. As teenagers (probably 12–15-year olds), males not only entered the age of maturity (analogous to females) but also the age of the warrior. The meaning of the stage initiated with the "Kupala Night" and the "Werewolves" rituals reveals in two aspects of readiness for establishing one's own family. The first one refers to bodily maturity and readiness for sexual interactions (according to a local society's decision) while the later one indicates a possibility of becoming a housewife (bearing children, customary house-holding skills) or a husband-warrior (military protection of family, customary craftsman skills). In this stage early Slavs were able to "try out" sexual activities with different partners and then decide which one they will marry (unless it was decided by their families).

Once two early Slavic people paired up and were ready to establish a new family, the wedding ritual called "Swacba" ("matchmaking") commenced (Voytovych, 2002). After a joyous ceremonial procession

and entering the age of parenthood, the spouses began a new chapter in their life with the main purpose of procreation. In this developmental stage Slavs (especially women) were not allowed to take part in the “Kupala Night” ritual as they were to focus on the task of beginning a new developmental cycle including not only procreation but also the caring needed for the continuity of the new life. A person in the age of parenthood aimed to have offspring (sometimes believed to be brought by a stork—one of Slavic symbols even today), conduct their everyday duties (e.g., householding, craftsmanship, agriculture, military tasks if necessary) to protect children, and accompany them in their own development—since they are born till these children’s own marriage. The support for children also contained the role of a teacher similar to the nurture they received from their parents when they were younger themselves. It is crucial that the age of parenthood is the last one before biological death (lack of any further rites for the living). It means that a Slav had to be fully active till the end of their earthly life without any “retirement” in contrast to other indigenous development conceptions, e.g., Hindu psychology (the final stage of meditation and contemplation after renouncing worldly ties—Chakkarath, 2005). Elderly people, although esteemed by a society for their wisdom, were perceived as a burden thus sometimes given “help” in passing away by being seated *na wycugu* (“in draft”) to get cold (pneumonia) and die (“subtle euthanasia”).

After death (natural or “supported” by a society) the development cycle in the Slavic beliefs still continued contrary to the modern perspective, including two more rites of passage. The “retirement” stage started after the end of biological life in terms of life after death. A funeral ritual (holocaust fire catalyzing separation of soul from a body) began a period of non-material existence in the earthly world amongst one’s relatives (Gieysztor, 2006; Strzelczyk, 1998; Szyjewski, 2010). A person began a guardian spirit acting a role of a “grandparent” taking care of their “grandchildren.” Their task was to support living members of a family while still maintaining a bond with their offspring. The period of interactions between the dead and the living ended after a departure of a soul from the earthly world to the land of the dead during the ritual of “Dziady” (literal meaning: “grandparents”). This cyclic ceremony aimed to

honor ancestors, contained a custom of leaving bonfires, food and mead in cemeteries to help the dead in their last journey to the domain of the god of the dead. A successful departure ended all the interactions with still living descendants while not only physical but also spiritual presence of an individual was ended. Although the last two stages of human development were perceived as important in early Slavic beliefs, their meaning for sexuality is significantly smaller than previous periods while a soul probably preserved their sexual identity without possibility of performing any actions connected with their sex.

To conclude the reflection on the Slavic vision of psycho-sexual development, it may be assumed that according to the early Slavs there are three main aspects of human sexuality. The first one refers to sexual identity compatible with local cultural norms, which was being shaped since the “Cutting It Short” ritual and remained “forever,” though was “useful” only till the biological death. The second one is sexual activity allowed from the “Kupala Night” ceremony (as premarital sex) and continued after “Swacba” till biological death (as marital sex). The last one concerns an issue of family life with which a person was connected since being born to the departure from the earthly world. The third aspect as the least obvious part of the sphere of human sexuality refers the most to the developmental model. As the family was one of the greatest values in the Slavic metaphysical system, it can be understood as a frame of human sexuality. An individual was born in a family, was supported in learning how to become a man or a woman, then they established one’s own family, and finally supported their children and other descendants. From the Slavic perspective the “eternal cycle of life” was “powered” by every single existence which, however, could not function properly without the family. The vision of human sexuality is therefore strongly associated both with nature and culture which for the Slavs were not distinguished.

## Slavic Vision of Human Sexuality

In the Slavic system of metaphysics, sexuality was an inseparable element of cultural-religious vision of reality. Presence of sexual contents in the Slavic religion in the form of a cult of fertility and the lack of a sacred-profane dichotomy indicates a belief that sexual acts are sacred—like

every other aspect of human life. Intimate contacts with another person that provide positive affects and create a new human being were recognized in Slavic perception as fully natural and sacred at the same time (“supernatural”). Humankind and their sexual behaviors were believed to be just another fragment of the environment—not better nor worse than the animal or vegetal sphere and most of all not significantly nor qualitatively differing from them. This connection between humans and nature was so obvious that it did not require any divine “law” to be established (see Grieves, 2008). That is why amongst the early Slavs modesty connected with nudity was much less experienced and expressed than in contemporary Western societies (e.g., taking a group bath with a whole family was a normal and usual practice, Ostasz, 2017).

This naturalistic/biocentric approach to human life also appears in another aspect of Slavic beliefs; they believed that reproduction is the main developmental task during the lifetime for it allows a new life cycle to begin so the whole humanity (or at least the Slavs) may survive. Any other developmental tasks stay subordinate to the reproductive purpose and the aim to prepare, support, and protect the process of creating new entity—natural and sacred at the same time. Naturalness of sexuality also explains the liberal attitude of Slavs toward premarital (or even potentially extramarital) sexual contacts due to an assumption that erotic desires are inborn, come from the nature, and are compatible with gods’ will—thus they cannot be suppressed.

Differences in sexuality between men and women find their expression and clarification in symbols of Slavic mythology. Before focusing on that topic there needed a digression—a description of the world’s creation in Slavic beliefs (Tomicka & Tomicki, 1985). According to this legend in the beginning of time the God and the Devil were floating in a boat in the middle of an endless ocean. As only a Christianised version of this tale is known, researchers can only imagine that primarily these characters were Perun (god of thunder) or Swaróg (god of fire and sun) as the God and Weles (god of the dead) as the Devil. The two individuals were trying to create reality but failed due to their antagonism. They could not succeed until they began a cooperation that resulted with emergence of the world. There are two crucial aspects of this myth referring to an issue of men and women: existence of two antagonistic powers in the act

of creation and a special meaning of water (and fire if Swaróg was an original character of the legend). The same elements—water and fire—are seen in the “Kupala Night” ritual that definitely had a sexual form. This universal metaphysical dualism of these elements appears also in the perception of males and females for the early Slavs associated men with fire and women with water. Both sexes were thus understood as antagonistic and, at the same time, complementary elements and were supposed to cooperate in the purpose of creation—in this case a new life. A man-fire was seen as energy (force, power) that interacted with a woman-water perceived as a universal matter of forming any objects and both of these components were thought to be significantly alike. This complementarity may be understood as analogical to the Chinese yin-yang conception and the harmony (balance) of nature (Sundararajan, 2013).

The distinction between sexes connected with universal antagonistic elements reveals in a strict division of tasks in particular developmental stages. A woman was expected to learn from her mother exclusively feminine activities, then find a husband, bear children, take care of her offspring till the “Cutting It Short” ritual. And finally, she would teach her daughters “how to be a woman.” That the meaning of women was crucial in Slavic metaphysics of sexuality is expressed by their high position in social structures as well as paying much respect to them by men perceiving women as essentially momentous entities due to their life-giving social (and natural/sacred) role. On the other hand, a man was supposed to follow his father teachings, find a wife, reproduce, and transmit his knowledge to his sons, which is analogical (and antagonistic) to most of women’s cultural duties. The main difference is that while a female was strongly engaged in the bearing and nurturing issue which absorbed a significant part of her time and energy resources, a male had to protect the whole family—in a military as well as economic way. What is more, early Slavic men adopted a symbol of wolves (rejecting bears that were placed higher in the food chain of Central-Eastern Europe) because of their social nature and the fact that wolves use their strength not individually but in cooperation in the purpose of protecting the whole pack. And this kind of behavior was an exemplar for early Slavic men whose main aim in their life was to ensure that their generations exist seamlessly and are able to continue the eternal cycle of life and development.

A comparison of Slavic model of psycho-sexual development with academic conceptions indicates a few basic similarities and differences (Pankalla et al., 2019). First of all, the medieval Slavs like modern scholars distinguished developmental borders of 7 and 12–15 years old. The moment of performing “Cutting It Short” ritual that can be understood as the psychological/social “birth” (see Chakkarath, 2005) is interpreted nowadays as a time point when children increase variety of their social behaviors, try to achieve and maintain their group status, and differentiate their roles according to their sex. Analogically, the age of maturity/age of warrior is described in contemporary elaborations as a period of one’s identity shaping, trying out social roles, and being able to make autonomous decisions without the need of their parents’ acceptance. Resemblance of both of these visions is not surprising when paying attention to Slavic biocentrism. It may be assumed that the early Slavs and contemporary researchers discovered the same patterns of biological development expressed in social functioning, but described them differently in accordance with their cultural context and available previous knowledge, as the Slavs included their observations into the holistic religious system of beliefs and social standards.

Amongst the basic differences between Slavic and academic perception of human psycho-sexual development, there can be distinguished a lack of an additional border and developmental period between getting into pairs and one’s death—as was mentioned earlier on the absence of the “age of retirement.” Furthermore, in the Slavic model there are seen two post-mortal developmental stages impossible to be considered in modern secular science. In the Slavic religious perspective it was obvious that biological death was not the end of existence and thus a soul had to undergo further transformations. Finally, the most significant difference between the Slavs and the modern science refers to the proper object of development that in Slavic vision is the soul—a metaphysical existence defining the essential entity of a human being merging within itself bodily and spiritual aspects of life, the natural with the sacred, which were not separable. This holistic approach determined the impossibility of reducing a human to simple factors, ensuring their subjectivity and thus inalienable humanity.

## Conclusion

The ideas presented above need to be treated as a “possible model” of Slavic human sexuality and psycho-sexual development due to a number of difficulties with the reconstruction by medieval, pre-Christian beliefs. According to scarcity of historical sources providing data on the early Slavs, the diversity of space and time of Slavic tribes needs to be “ignored” for the purpose of expressing any consistent theory of Slavic psychological knowledge, especially knowledge of human sexual functioning. As pieces of information referring to all the medieval Slavs are combined, this cognitive system should be understood in terms of a generalization and approximation while details of beliefs about sexuality could differ in each Slavic society and evolve in time taking various forms within a single social group in changing historical epochs. The other problem with the reconstruction is the fact that a significant part of data is derived from later (partially) Christianised folk culture. While relying on religious contents to recreate an indigenous psychological vision, it is crucial to “cleanse” the analysed myths, legends, and rituals, and eliminate the later and not locally Slavic cultural elements that could be a great source of information on the Slavic society after Christianisation but not on the early Slavs.

Conclusions of this analysis can be treated as a project aiming to reconstruct and understand the complex Slavic indigenous psychology—Slavic subjective perception and psychological knowledge built in local cultural and religious context. It can be used to discover the mechanisms of early Slavic psychological functioning, as well as to build indigenous conceptions of contemporary Slavs, based on local culture’s roots. The significance of the Slavic indigenous psychology for modern times is connected with preservation of an early Slavic mentality or at least its elements in cultural cognitive systems of contemporary Slavic nations and especially by Slavic languages—understood as “carriers” of cultural meanings and values. What is more, amongst contemporary Slavic societies there may be observed a tendency of increasing interest of the Slavic

origins of Central-Eastern Europe and pre-Christian culture and religion (Pankalla & Kośnik, 2018a), as well as local (past) social practice (similarly to the spread of Yoga in the West—see Dalal & Misra, 2010). This bottom-up phenomenon includes an attempt to search for information about a national group's early Slavic ancestors and to “become alike” (intentional transmission of ritual customs or values system). Potential progress of this process will lead to a situation in which research on contemporary Slavs requires wide knowledge of historical Slavs and a Slavic psychological theory as indigenous is connected to identity processes and identity politics (Uddin, Gerharz, & Chakkarath, 2017).

In the face of ethnocentrism of the Western psychology that in its positivist limitations failed to deal with theoretical and social problems of non-Western people, the need for indigenous psychologies is constantly growing (Dalal & Misra, 2010; Sundararajan, 2013). Local psychological conceptions frequently consist of revelations discovered independently from the Western psychology and may be used to formulate hypothesis tested empirically to stimulate development of psychology in the West (Chakkarath, 2005). Further, beside the potential contribution to the global science, research on Slavic indigenous psychology should focus on deepening findings and differentiating data by taking into account the modern division of Slavdom into nations and countries, thus conducting progressive indigenization of national psychologies (Dalal, 2011). Such an intellectual activity of constructing the “new” indigenous psychologies on the basis of the “old” cultural contents will probably require a cooperation of psychologists with historians and ethnographers whose knowledge and experience would be extremely useful in these highly desirable research projects.

## Note

1. Highlanders from Ukrainian/Romanian Carpathian area.

## References

- Barford, P. M. (2001). *The early Slavs: Culture and society in early medieval eastern Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Buchowski, M. (1986). *Magia. Jej funkcje i struktura* [Magic: Its functions and structure]. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Chakkarath, P. (2005). What can Western psychology learn from indigenous psychologies? Lessons from Hindu psychology. In W. Friedlmeier, P. Chakkarath, & B. Schwarz (Eds.), *Culture and human development: The importance of cross-cultural research to the social sciences* (pp. 31–51). London: Psychology Press.
- Dalal, A. K. (2011). Indigenisation of psychology in India. *Psychology Teaching Review*, 17(2), 29–37.
- Dalal, A. K., & Misra, G. (2010). The core and context of Indian psychology. *Psychology and Developing Societies*, 22(1), 121–155.
- Geertz, C. (1977). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2001). *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian* [Mythology of Slavs]. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Grievies, V. (2008). Aboriginal spirituality: A baseline for indigenous knowledges development in Australia. *Canadian Journal of Native Studies*, 28(2), 363–398.
- Kowalski, T. (Ed.). (1946). *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego* [Report of Ibrahim ibn Yaqub from the journey to Slavic countries in transmission of al-Bakri]. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Lewicka-Rajewska, U. (2008). Ibrahim Ibn Ja'qub o przedmałżeńskiej swobodzie seksualnej Słowian [Ibrahim ibn Yaqub on the premarital sexual liberty of Slavs]. In A. Zaborski (Ed.), *Ibrahim Ibn Jakub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji* (pp. 75–82). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Łowmiański, H. (1986). *Religia Słowian i jej upadek (w. VI – XII)* [Religion of Slavs and its fall (6th–12th century)]. Warszawa: PWN.
- Moszyński, K. (2010/1934). *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa* [Folk culture of Slavs. Part 2: Non-material culture]. Warszawa: Zeta Ars.

- Orłowicz, M. (2008/1919). *Ilustrowany przewodnik po Galicyi, Bukowinie, Spiszu, Orawie i Śląsku Cieszyńskim* [Illustrated guide to Galicia, Bukovina, Spiš, Orava, and Cieszyn Silesia]. Krosno: Ruthenus.
- Ostasz, L. (2017). *Filozofia prastawiańska. Próba rekonstrukcji i uzupełnienia* [Pre-Slavic philosophy: An attempt of reconstruction and supplement]. Olsztyn: Stowarzyszenie Filozofia – Duchowość – Sztuka.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2016). Slavic indigenous psychology as a science about the Slavic soul. *Psychology and Personality*, 2(10), (Part 1), 21–31.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2018a). *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy* [Indigenous psychology of Slavs: Introduction to the real science of soul]. Kraków: Universitas.
- Pankalla, A., & Kośnik, K. (2018b). Religion as an invaluable source of psychological knowledge: Indigenous Slavic psychology of religion. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 38(3), 154–164.
- Pankalla, A., Kośnik, K., & Kilian, A. (2019). *Reauthorisation of psychology in the Slavic context*. Manuscript submitted for publication.
- Pankalla, A., Kośnik, K., & Stasiarczyk, J. (2019). *Psychological anthropology of the early Slavs. Re-construction of the Slavic (indigenous) conception of human development*. Manuscript submitted for publication.
- Sikorski, D. A. (2018). *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych* [Religions of early Slavs: A guidebook for the confused]. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Strzelczyk, J. (1998). *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian* [Myths, legends and beliefs of early Slavs]. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Sundararajan, L. (2013). The Chinese notions of harmony, with special focus on implications for cross-cultural and global psychology. *The Humanistic Psychologist*, 41(1), 25–34.
- Szyjewski, A. (2010). *Religia Słowian* [Religion of Slavs]. Kraków: WAM.
- Tomicka, J., & Tomicki, R. (1985). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka* [The tree of life: Folk vision of the world and human]. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Uddin, N., Gerharz, E., & Chakkarath, P. (2017). Exploring indigeneity: Introductory remarks on a contested concept. In E. Gerharz, N. Uddin, & P. Chakkarath (Eds.), *Indigeneity on the move: Varying manifestations of a contested concept* (pp. 1–25). New York and Oxford: Berghahn.
- Voytovych, V. (2002). *Ukrayinska mifolohiya* [Ukrainian mythology]. Kyiv: Lybid.
- Weber, M. (1963/1920). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.

- Wiślicz, T. (2004). *Z zagadnień obyczajowości seksualnej chłopów w Polsce XVI-XVIII wieku. Przyzwolenie i penalizacja* [On sexual customs of peasants in 16th-18th century Poland: Consent and punishment]. *Lud*, 88, 41–63.
- Wróbel, Z. (1990). *Erotyzm w religiach świata* [Erotism in religions of the world]. Łódź: Wydawnictwo Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej.

# Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej

Andrzej Pankalla, Konrad Kośnik\*

Instytut Psychologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

INDIGENOUS PSYCHOLOGY AND THE SLAVIC IDENTITY OF POLISH ACADEMIC PSYCHOLOGY  
– SIGNIFICANCE OF LOCAL KNOWLEDGE

In the text there is mentioned an issue of Polish academic psychology development in the context of its cultural-historical roots. The problem of constructing Polish psychological terms in basis of concepts coming out from the Slavic folk culture was taken under analysis. The importance of creating indigenous psychologies for the local communities description validity was indicated. The authors reflect on the Slavic identity of Polish academic psychology existence and the need of building this identity.

**Key words:** indigenous psychology, Polish psychology, history of psychology

Dostrzec w innych tę samą naturę to najzwyczajniejsza przyzwyczajoność. Znacznie trudniej jest postrzegać siebie pośród innych jako lokalnie potraktowany przykład form ludzkiego życia, przypadek między przypadkami, świat pośród światów. Lecz właśnie to poszerza horyzonty, a bez tego obiektywność jest samozadowoleniem, a tolerancja – grą pozorów.  
Clifford Geertz, *Wiedza lokalna*, s. 26

## WPROWADZENIE

Kiedy na przełomie XIX i XX wieku, a więc około 20 lat po symbolicznym zapoczątkowaniu w Lipsku przez Wilhelma Wundta współczesnej psychologii, Kazimierz Twardowski wprowadzał psychologię jako dyscyplinę naukową do polskiego szkolnictwa wyższego, na jego barkach spoczęła decyzja odnośnie przyszłego kształtu polskiej psychologii akademickiej (Stachowski, 2010; Stachowski i Dobroczyński, 2010). Jego uczniowie i kontynuatorzy ze Szkoły Lwowskiej rozpowszechnili zaproponowany przez Twardowskiego sposób uprawiania „nauki o duszy”, co skłania do przypisania mu odpowiedzialności za jej ówczesną specyfikę. Z drugiej strony, silne związki psychologii doby PRL-u z pawłowizmem (Ratajczak, 2011) oraz aktualnie postępująca integracja z psychologią zachodnią (głównie amerykańską), nasuwają pytanie o istnienie lub możliwość istnienia suwerenności intelektualnej polskiej psychologii akademickiej, dla której kluczowy był okres istnienia Szkoły Lwowskiej. Pomimo, iż wczesna psychologia polska udowodniła swoje możliwości dotyczące kreowania autorskich koncepcji (np. teoria kratyzmu Witwickiego), stanowiły one w pewnej mierze

kontynuację i rozwinięcie perspektywy badawczej, a szerzej stylu myślowego psychologów niemieckich, takich jak (wczesny) Wundt czy Brentano, których uczniem był Twardowski (Rzepa, 1992). Były to jednak także próby stworzenia niezależnego od wpływów zewnętrznych stylu opartego na treściach zaczerpniętych z rodzimej kultury; treściach, które antropolog kulturowy nazywa wiedzą lokalną (Geertz, 2005a; 2005b).

Niniejsza praca dotyczy (potencjalnego) istnienia indygeniczności polskiej psychologii akademickiej w kontekście historii jej rozwoju. Neutralność aksjologiczna badacza czy bezzalożeniowość i akulturowość wiedzy (jej laboratoryjna aseptyczność wobec presupozycji, preinterpretacji i stylu myślowego badacza) to – w odwołaniu do współczesnej filozofii nauki – przekonanie leżące najbliżej mitu, czyli fałszywego mniemania czy myślenia życzeniowego pozytywistycznie uwiedzionych poszukiwaczy prawdy. Chodzi o to, czy rodzimi przedstawiciele psychologii mają świadomość potrzeby (lub przynajmniej konsekwencji) konstruowania wiedzy naukowej w oparciu o lokalny kontekst kulturowy będący wskaźnikiem specyfiki funkcjonowania osób należących do określonego kręgu narodowo-etnicznego. Innymi słowy, w odróżnieniu od dominującego w psychologii głównego nurtu redukcjonizmu i uniwersalizmu epistemologicznego/metodologicznego (Zamiara, 1992, 1999; Pankalla, 2000; Geertz, 2003), zostanie tu podjęta refleksja nad kulturowymi źródłami, z których (nieświadomie lub intencjonalnie) czerpią polscy psychologowie. Lokalnych korzeni, które mogą stać się podłożem psychologicznej wiedzy naukowej należy poszukiwać nie tylko w kulturze wysokiej, lecz także, a może przede wszystkim, w kulturze ludowej. Uwzględnienie rozległego okresu i kontekstu

\* Korespondencję dotyczącą artykułu można kierować na adres: Konrad Kośnik, Instytut Psychologii UAM, ul. Szamarzewskiego 89/AB, 60-568 Poznań. [konrad.kosnik@gmail.com](mailto:konrad.kosnik@gmail.com)

kształtowania się kultury polskiej skłania do przyjrzenia się jej najwcześniejszym przejawom związanym z dawnym etosem słowiańskim, ujawnianym w języku polskiej psychologii.

### ZNACZENIE (RE)KONSTRUKCJI PSYCHOLOGII INDYGENICZNYCH

Słynne przekonanie, iż: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata” (Wittgenstein, 2002, s. 64), kontynuowane w nurcie psychosocjologii wiedzy przez Ludwika Flecka (1986), można odnieść do procesu konstruowania wiedzy psychologicznej. Język, jakim posługuje się środowisko psychologów, determinuje ich ogląd rzeczywistości, możliwość dostrzegania obiektów i zjawisk czy źródła poszukiwanych wyjaśnień. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o język będący wywiedzioną z danego paradygmatu siatką pojęć. Bliskie autorom tekstu jest narracyjne/semiotyczne rozumienie kultury, czyli traktowanie jej jako sieci znaczeń. Bliska jest także metafora wskazująca na konieczność wprowadzenia „wielbłąda kultury do namiotu psychologii” (Geertz, 2003; Pankalla, 2011, 2014), wyznaczająca konieczność uwzględnienia wpływu języka narodowego, który jest uwikłany w specyficzny dla określonej wspólnoty kulturowej system znaczeń. Z jednej strony stanowi on podłoże psychologicznych różnic międzykulturowych, z drugiej zaś definiuje lokalny sposób postrzegania i ujmowania zjawisk psychicznych. Psychologia wrażliwa kulturowo (*culture-sensitive psychology*) i wykorzystująca w swych dociekaniach kontekst kulturowy zbiorowości ludzkich pozwala zatem na bardziej adekwatne, niż ma to miejsce w przypadku psychologii o skrzywieniu uniwersalistycznym, opisywanie funkcjonowania przedstawicieli lokalnych wspólnot. Ponadto psychologia „zokcydentalizowana”, by nie rzec „zamerykanizowana”, posługująca się relatywnie jednorodną perspektywą poznawczą, nie tylko grozi redukcją i unifikacją zjawisk (Zamiara, 1992, 1999; Pankalla, 2000), lecz również nie zapewnia adekwatnych i wystarczająco szerokich horyzontów myślowych, jak miałyby to miejsce w przypadku psychologii lokalnych.

Naprzeciw tym problemom wychodzi nadal słabo rozpoznany, szczególnie w Polsce, nurt psychologii indygenicznej. Perspektywa ta, obecna głównie w „psychologiach niezachodnich”, analizuje „specyficzne kulturowo pojęcia, przekonania, praktyki i funkcjonowanie człowieka w jego naturalnym kontekście kulturowym” oraz „zmierza do przekształcenia »ludowej teorii psychologicznej«> w psychologię naukową” (Grzymała-Moszczyńska, 2011, s. 36). Prowadzenie badań w ramach psychologii indygenicznej wymaga osadzenia w konkretnym kontekście kulturowym zarówno metodologii, jak i sposobu interpretacji wyników badań. Wszelkie definicje, uznawane przez dominującą aktualnie psychologię zachodnią za obiektywne, nabierają na gruncie psychologii indygenicznej charakteru opisów etnocentrycznych i stanowią element procesu „kolonizowania” kultur przez okcydentalną perspektywę psychologiczną (tamże, s. 37-39;

Pankalla i Kośnik, 2016; Pankalla, Kośnik, Stasioreczyk, w przygotowaniu).

Dążenie do zrozumienia „realności psychicznych” osób osadzonych w konkretnej kulturze nie zmusza do odrzucenia perspektywy porównań międzykulturowych (Pankalla, 2015). Wręcz przeciwnie, odmienne kultury stają się systemem odniesienia, na podstawie którego definiowana i opisywana jest kultura własna (Kwiatkowska, 2014). Niemniej jednak psychologia indygeniczna odrzuca założenie o możliwości prowadzenia badań wśród przedstawicieli odmiennych kultur za pomocą tych samych narzędzi i sprowadzania kulturowej różnorodności do wyniku liczbowego na określonej skali pomiarowej, co jest charakterystyczne dla „ślepej na kulturę” (*culture-blind psychology*) psychologii głównego nurtu. W sukurs założeniom psychologii indygenicznej spieszy rozwijający się na Zachodzie (ze względu na kładzenie słabszego akcentu na aspekt etniczności) nurt psychologii krytycznej. Perspektywa ta podejmuje krytykę psychologii głównego nurtu ze względu na jej (nie!)realistyczne podejście i założenie, że wiedza naukowa dotyczy obiektywnej rzeczywistości, która zostaje stopniowo odkrywana w wyniku badań empirycznych. Psychologia krytyczna proponuje zastąpienie realizmu idealizmem i przyjęcie, iż wiedza stanowi konstrukt społeczny zdeterminowany językiem i kontekstem kulturowym poszczególnych badaczy, a prawdziwość twierdzeń nie zależy od ich zgodności z rzeczywistością, lecz od spójności z systemem poznawczym (Brybaert i Rastle, 2012, s. 354-355). Założenia psychologii krytycznej znajdują swoje zastosowanie także w ramach współczesnych dociekań prowadzonych przez badaczy historii myśli psychologicznej. Skłaniają one do przeciwstawiania się postrzeganiu dziejów psychologii jako ciągu zdarzeń determinującego (a równocześnie uprawomocniającego) obecny stan rzeczy oraz do rozważania historii jako zbioru następujących kolejno alternatyw, które mogły niegdyś zdecydować o odmiennym rozwoju wydarzeń niż ten, który znamy dzisiaj (Harris, 2009). Refleksja nad tym, „co by było, gdyby...”, wiąże się z namysłem nad stanem współczesnej psychologii polskiej w obliczu odmiennych decyzji jej założycieli.

„Kultura i historia to dwie realności, które są dla człowieka jak powietrze. Bez nich jego istnienie jako podmiotu obdarzonego świadomością, wolą i tożsamością jest niemożliwe” (Zawadzki, 2008, s. 213). Stwierdzenie to odnosi się także do psychologów, którzy konstruują swoje teorie w oparciu o dostępny im kontekst dotychczasowej wiedzy. Poznanie naukowe nie następuje w oparciu o prostą interakcję podmiotu i poznawanego obiektu, lecz uwzględnia (np. zgodnie z założeniami konstrukttywizmu społecznego) wpływ aktualnego stanu wiedzy istniejącej w określonej społeczności (Danziger, 2002; Grobler, 2006). Tę ideę wyraził Ludwik Fleck, a kontynuował Thomas Kuhn. Według Flecka, poznanie to wynik społecznego działania w obrębie określonego kolektywu myślowego. Każdy kolektyw charakteryzuje się specyficznym i wspólnym dla jego przedstawicieli stylem myślowym oraz systemem przekonań, który cechuje się

znaczną trwałością i tendencją do pomijania przeczących mu faktów (Fleck, 1986). Wypływa stąd wniosek, iż nie jest możliwe istnienie nauki pozbawionej założeń, niemającej presupozycji światopoglądowych, odartej z kontekstu historyczno-kulturowego. Można stwierdzić, iż przekonanie reprezentantów psychologii głównego nurtu o jej „bezzałożeniowości” również jest „tylko” założeniem. Ważna jest zatem świadomość własnego kontekstu kulturowego oraz ukrytych presupozycji czy jawnych założeń wyznaczających kształt podejmowanych badań.

Prezentacji założeń psychologii indygenicznej dokonał Boski (2010), ujmując je w postaci pięciu tez:

1. Teza o unikalnej kompozycji każdego systemu kulturowego (wyrazistość i swoistość reguł kultury, zmiana kulturowa poprzez dopasowanie nowego elementu do całości).
2. Teza o historycznych źródłach i ciągłości kulturowej (eksploracja historyczna w głąb czasu, śledzenie głównych tematów kultury).
3. Teza o trzonowych i peryferyjnych wymiarach każdej kultury (istnienie rdzenia kultury pomimo zmian w czasie, mechanizm transmisji kulturowej).
4. Teza o idealnym i realnym poziomie funkcjonowania kultury (rozróżnienie wartości idealnych od istniejących praktyk, mechanizm zgodności lub rozbieżności).
5. Teza o wspólnym wzorcu tożsamościowym i sprzecznościach wewnętrznych (wspólne źródło identyfikacji kulturowej, rozbieżności poglądów i postaw wewnątrz danej kultury).

Zastosowanie założeń psychologii indygenicznej do refleksji nad polską psychologią akademicką wymaga podjęcia problemu odradzającej się współcześnie (lub dopiero rodzącej się) słowiańskiej tożsamości Polaków. Jej wskaźniki można odnaleźć chociażby w popkulturze (fenomen popularności „uniwersum wiedźmińskiego”; wątki słowiańskie w muzyce pop, np. sukces utworu „My Słowianie” na Eurowizji; liczne festiwale kultury słowiańskiej, np. na Wolinie), w internetowych (amatorskich) narracjach historycznych nt. „Wielkiej Lechii” (Kośnik i Filipiuk, 2016) czy w rosnącej liczbie rodzinowierców słowiańskich (Strutyński, 2014; Kośnik, 2015). Polacy zaczynają szukać źródeł swej identyfikacji w tradycji etnicznej, co podkreśla wagę indygenicznej perspektywy psychologicznej.

Należy zatem podjąć refleksję nad istnieniem w ujmowanej historycznie psychologii polskiej potencjału do prowadzenia badań nad specyfiką psychologiczną Polaków stanowiącą wynik interakcji bieżących czynników (w tym sytuacji geopolitycznej czy wpływów zewnętrznych) oraz bagażu historii narodowej. Nie można powiedzieć, „że przeszłość nie ciąży na obyczajowości i psychice współczesnej, tylko że te zależności nie są tak proste i bezpośrednie, jak by się zdawać mogło. Niemniej rodowód narodowej mentalności niewątpliwie sięga głęboko” (Bogucka, 1987, s. 408-409). Drogę ku indygenicznemu spojrzeniu na charakterystykę polskości wyznaczali myśliciele doby romantyzmu, lokując swoją uwagę w histo-

rii przedchrześcijańskiej kultury Słowian, stanowiącej fundament ewoluującej przez stulecia kultury polskiej (Michalski, 2013).

## SŁOWIAŃSKIE KORZENIE (WYBRANEJ) NOMENKLATURY PSYCHOLOGICZNEJ

Konstruowanie indygenicznej psychologii polskiej opartej na rodzimej kulturze i poszukującej środków wyrazu dla zjawisk psychicznych w słowiańskiej tradycji stanowi wyzwanie dla współczesnych oraz przyszłych psychologów, którzy muszą sobie uświadomić wagę znajomości kontekstu historyczno-kulturowego dla zrozumienia specyfiki człowieka i jego świata znaczeń. Źródła, na podstawie których można odtwarzać słowiański system poznawczy (Kośnik, 2014), należy poszukiwać w kulturze przedchrześcijańskiej, której elementy zachowały się w nowożytnej kulturze ludowej. Kopalnią okolo-psychologicznej wiedzy dawnych Słowian są wierzenia i praktyki religijne, mity, tradycje i obyczaje (Gieysztor, 2006; Szyjewski, 2010; Campbell, 2013). Rekonstrukcje tego typu są możliwe chociażby poprzez analizę rytuałów inicjacyjnych (psychologia rozwojowa) czy odczytywanie znaczenia imion opisujących właściwości jednostki. Taka działalność psychologów kulturowych/indygenicznych, którą można określić jako uprawianie prehistorii psychologii, jest nieodzowna dla budowania psychologii w odwołaniu do lokalnej wiedzy.

W tym miejscu należy postawić pytanie, czy kiedykolwiek istniała lub istnieje indygeniczna psychologia polska, oparta na rodzimej kulturze słowiańskiej. Z całą pewnością można stwierdzić, iż „słowiańska” bywa chociażby psychologia religii, której przedstawiciele sięgają do współczesnego rodzimowierstwa słowiańskiego, psychologicznych aspektów jego odradzania się oraz specyfiki funkcjonowania jego wyznawców (Anczyk i Grzymała-Moszczyńska, 2012). Co prawda, tego typu badania dotyczą kultury słowiańskiej w jej przedmiocie, lecz można mieć wątpliwości, czy również w perspektywie metodologiczno-teoriopoznawczej.

Chociaż przegląd polskiej literatury psychologicznej skłania do sformułowania wniosku, iż wśród psychologów polskich nikła jest świadomość korzeni słowiańskich oraz potrzeba czerpania z nich, to istnieje jeden aspekt polskiej psychologii akademickiej, którego „słowiańskość” jest niepodważalna. Mowa o nomenklaturze naukowej, której źródła można odnaleźć w charakterystycznej dla kultury ludowej percepcji zjawisk psychicznych. Tworzenie terminów psychologicznych lub tłumaczenie terminów zachodnich wymagało odwołania się do lokalnej tradycji, aby uniknąć konieczności „spolszczania” wszelkich słów pochodzących z języków obcych (w okresie istnienia Szkoły Lwowskiej głównie z języka niemieckiego), które doprowadziłyby do powstania słów brzmiących na gruncie polskim nienaturalnie – np. „Vernunft” (niem.) zamiast „rozum”. Mało prawdopodobne, aby ojcowie polskiej psychologii akademickiej tworzący język swej dyscypliny naukowej sięgali do kultury ludo-

wej. Polskojęzyczna terminologia służąca do określania stanów psychicznych znajdowała się na znacznym stopniu rozwoju już pod koniec XVIII wieku (Rzepa i Dobroczyński, 2009, s. 23). Aby analizować związki rodzimej kultury z indygenicznością psychologii, nie wystarczy jednak odwoływać się do języka funkcjonującego w nowożytnej kulturze wysokiej, który był podatny na wpływy zewnętrzne, na przykład łacińskie. Uwagi wymagają również terminy pochodzenia wczesnosłowiańskiego, które stanowią podłoże późniejszej nomenklatury filozoficznej i które zostały lepiej zakonserwowane w kulturze narodów Europy Środkowo-Wschodniej ze względu na jej mniejszą niż w przypadku kultury wysokiej podatność na wpływy zewnętrzne.

Porównanie nomenklatury pochodzącej ze słowiańskiej kultury ludowej, którą Moszyński (2010/1934) badał w okresie dwudziestolecia międzywojennego, z treściami znajdującymi się w polskich podręcznikach akademickich z lat 1930-33 (pierwsze wydanie: 1925-27), 1979 oraz 2008 ukazuje, iż największa zgodność naukowej terminologii psychologicznej z lokalną tradycją nazewniczą istniała w najwcześniejszym okresie (Tabela 1). Stąd wniosek, iż nawet nomenklatura naukowa – najbardziej słowiański aspekt polskiej psychologii – podlega stopniowej okcydentalizacji. Słowiańskie rdzenie językowe znajdują zatem coraz mniejsze zastosowanie w psychologii akademickiej, tracąc wraz z upływem czasu swoje pierwotne znaczenie.

**Tabela 1**  
Historyczne ujęcie polskiej nomenklatury psychologicznej (przykłady)

	Słowiańska kultura ludowa (Moszyński, 2010/1934)	Psychologia międzywojenna (Witwicki, 1930/1925, 1933/1927)	Psychologia powojenna (Tomaszewski, 1979)	Psychologia współczesna (Strelau i Doliński, 2008a, 2008b)
Przedmiot psychologii	Dusza – swoisty, niejasno określony, odrębny obiekt, ściśle związany ze światem wierzeń (ujęcie metafizyczne)	Fakty / zjawiska / dyspozycje psychiczne; Dusza – utożsamiona z „ja”, podkreślająca odrębność zjawisk psychicznych od fizycznych	Człowiek i jego zachowanie się (człowiek jako podmiot zachowania się; zachowanie się – najwyższe, specyficznie ludzkie formy)	Psychologia jako nauka niejednorodna poszukująca swojego przedmiotu
Wrażenia zmysłowe	„Czucia” - czuć (čuti): wszystkie czucia prócz wzrokowych; - widzieć (viděti): tylko czucia wzrokowe; - słyszeć (slyšati): głównie czucia słuchowe, również węchowe, smakowe i inne	Wrażenia zmysłowe odbierane przez pięć wielkich organów zmysłowych (oko, ucho, nos, język, skóra)	Procesy sensoryczne i procesy spostrzegania (reakcje na sytuacje bodźcowe)	Procesy sensoryczne, spostrzeganie, percepcja (pobudzenie receptorów zmysłowych przez bodziec zewnętrzny)
Procesy poznawcze	Głowa – siedlisko duszy; podst. władze intelektu: pamięć i rozum; „men”: pamięć, mniemać, mądrość; „aue/um”: czuwać, rozum, umieć; „věděti”: wiedzieć (widzieć), wieszyczyć; „znati”: znać (znachor); „mysl”: myśleć	Uwaga, pamięć, wyobrażenia, myślenie, sądy, rozumowanie, poczucia	Uczenie się, pamięć, schematy wewnętrzne, rozwiązywanie problemów, rozumienie, myślenie, pojęcia, wyobrażenia, operacje umysłowe	Reprezentacja rzeczywistości, pamięć, uczenie się, uwaga, kontrola poznawcza, myślenie, rozumowanie, rozwiązywanie problemów, podejmowanie decyzji
Zaburzenia poznawcze	„Zabyti”: zabyć, zabaczyć (baczenie z wartością ujemną); obłąkanie: błąd w głowie; „majati”: majaczenie, mamienie, omam; zwidzieć się (widzieć zbyt wiele)	Halucynacje, amnezje, myślenie przymusowe, majaczenie, obłąd, zamroczenie	Interferencja, nadmierne obciążenie bodźcowe	Omamy/halucynacje, złudzenia, agnozje, urojenia, myśli natrętne, myśli nadwartościowe
Stany afektywne	Czucia z narządów wewnętrznych (serce, wnętrzości); (roz) sierdzić się: „sercować się”; zawiść (za-widzieć): widzenie z ujemną wartością; gniew: pierw. „jadowitość”	Uczucia, dyspozycje uczuciowe, nastroje, afekty	Emocje, pobudzenie emocjonalne, bodźce emocjonalne (pierwotne i wtórne)	Emocje, nastroje, afekt, ekspresja emocjonalna

Opracowanie własne

Jakie jeszcze wnioski można sformułować na podstawie powyższego zestawienia? Zanik pojęcia duszy jest wskaźnikiem nie tylko oddalania się przez polskich psychologów od korzeni swojej dyscypliny (psychologia jako „nauka o duszy”), lecz również przyjmowania określonej perspektywy epistemologicznej/metodologicznej. Kategoria duszy łączy się z ujmowaniem jednostki jako podmiotu, obdarzonej wolą osoby przejawiającej określone dążenia i pragnienia, indywidualnego bytu, którego zanurzona w kontekście kulturowym głębia zjawisk psychicznych stanowi obiekt refleksji psychologów. Za interesowanie badaczy skupia się w tym ujęciu wokół treści duszy – „realności psychicznych” zawierających subiektywne doświadczenia i percepcję rzeczywistości. Rezygnację z tego terminu należałoby wiązać ze zmianą postrzegania człowieka, który z podmiotu stał się przedmiotem obserwacji i analiz prowadzonych przez pryzmat zachowań – zewnętrznych przejawów ludzkiego funkcjonowania.

Zmiany w obrębie terminologii dotyczącej procesów poznawczych (pamięć, rozum, myśl) zachodzą zdecydowanie wolniej, niż ma to miejsce w przypadku procesów afektywnych. Zastąpienie terminu „uczucia” przez „emocje” prowadzi do rozdziału pomiędzy nimi. W słowiańskiej kulturze ludowej uczucia (wrażenia zmysłowe) dotyczyły mogły również narządów wewnętrznych, co odnosiło się do stanów emocjonalnych. (U)czucia (zamiast emocji) stanowiłyby wyraz percepcji własnych stanów fizjologicznych. Słowiańskie ujęcie pozwalałoby więc na formułowanie wniosków związanych z aktualnym problemem współzależności afektu i poznania.

Odnosząc założenia psychologii indygenicznej (Boski, 2010) do historii polskiej terminologii psychologicznej, należy zauważyć, iż stopniowo spada jej unikalność, a w konsekwencji również jej „indygeniczność”. Obserwacja ta koresponduje ze wskazywanym przez przedstawicieli psychologii krytycznej zjawiskiem „kolonizowania” lokalnych środowisk psychologicznych przez doktrynę (w tym nomenklaturę) zachodnią. To sprawia, iż pomimo ciągłości kulturowej wyrażającej się w stopniowej ewolucji terminologii psychologicznej, polscy badacze oddalają się od jej historycznych źródeł, porzucając nie tylko poszczególne nazwy i określenia, ale przede wszystkim ich pierwotne znaczenie wpływające na sposób rozumienia zjawisk psychicznych i ich związków z lokalną kulturą. Psychologia polska rozumiana jako element polskiej kultury jawi się więc jako słabo z nią zintegrowana. Z perspektywy założenia o stabilności trzonowych wymiarów polskiej kultury, zagadnieniom psychologicznym należy przypisać charakter peryferyjny (zmienność i odrębność treściowa) i powiązać je bardziej z globalnymi trendami niż z rodzimym kontekstem.

Przedstawione w tabeli słowiańskie określenia stanów psychicznych stanowią jedynie przykłady bogatej treściowo psychologii ludowej, która może być podstawą do budowania polskiej psychologii akademickiej. Wskazane jako najsilniejsze powiązanie Szkoły Lwowskiej z terminologią słowiańską sprawia, iż o najwyższym „wskaźni-

ku indygeniczności” polskiej psychologii akademickiej można mówić w odniesieniu do tego okresu jej istnienia, pomimo kształcenia się polskich psychologów głównie na uniwersytetach niemieckojęzycznych. Towarzyszące rozwojowi polskiej psychologii (głównego nurtu) zjawisko globalizacji (amerykanizacji) powoduje oddalanie się jej od rodzimego kontekstu historyczno-kulturowego, co w konsekwencji osłabia możliwość rozumienia lokalnych przejawów życia psychicznego oraz wyjaśniania specyfiki funkcjonowania dawnych i współczesnych Polaków.

## PODSUMOWANIE

Obserwowany w kulturze zachodniej stopniowy zanik poszukiwania osadzonych w kulturowej tradycji obiektów identyfikacji i wzrost indywidualistycznych tendencji kształtowania własnej tożsamości (Kociuba, 2014), zdają się być udziałem również psychologicznych środowisk akademickich. Nieobecność perspektywy etniczno-narodowej w psychologii polskiej (z wyłączeniem elementów nomenklatury naukowej) prowadzi do wniosku, iż lokalni badacze przejawiają nikłą świadomość własnych korzeni i kontekstu historyczno-kulturowego, w jakim, chcąc nie chcąc, poruszają się na co dzień. Jest to diagnoza niepokojąca. Jednakże istnieje możliwość przeciwdziałania temu stanowi rzeczy i budowania rodzimej tożsamości polskiej psychologii akademickiej poprzez (re)konstrukcję indygenicznego systemu wiedzy na temat człowieka i związanych z nim zjawisk psychicznych, człowieka nie żyjącego akulturowo czy też wyjaśnianego wyłącznie poprzez homogenizowany/zamerykanizowany system znaczeń, ale rozumianego jako byt lokalny, osobowy i kulturowy.

Potrzeba powrotu m.in. do słowiańskiej percepcji człowieka wiązałyby się z koniecznością eksploracji dawnej nomenklatury okolopsychologicznej niosącej ze sobą niepowtarzalny system znaczeń adekwatnych wobec psychologicznego funkcjonowania społeczności lokalnych. Ten proces jest nieodzowny, gdyż sama zmiana terminologii zaspokajałaby co prawda „literę”, jednakże nie „ducha”, który jest w omawianym kontekście najbardziej istotny. Jedynie autonomiczna tożsamość polskiej psychologii akademickiej ukształtowana w kontekście aktualnie odradzającej się słowiańskiej tożsamości Polaków mogłaby zapewnić indygeniczność wiedzy psychologicznej, a w konsekwencji jej unikalność i trafność w kontekście opisu i wyjaśniania zjawisk psychicznych będących udziałem mieszkańców Polski.

## LITERATURA

- Anczyk, A., Grzymała-Moszczyńska, H. (red.). (2012). *Walking the old ways. Studies in contemporary European paganism*. Katowice: Sacrum Publishing House.
- Bogućka, M. (1987). *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*. Wrocław: Ossolineum.
- Boski, P. (2010). *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Brybaert, M., Rastle, K. (2012). *Historical and conceptual issues in psychology*. Harlow: Pearson Prentice Hall.
- Campbell, J. (2013). *Bohater o tysiącu twarzy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Danziger, K. (2002). *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Geertz, C. (2003). *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Kraków: Universitas.
- Geertz, C. (2005a). *Interpretacja kultur*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, C. (2005b). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Aureus – Wydawnictwo Znak.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2011). Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych? *Studia Religioznawcze*, 44, 35-47.
- Harris, B. (2009). What critical psychologists should know about the history of psychology. W: D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin (red.), *Critical psychology. An introduction* (s. 20-35). Los Angeles: Sage.
- Kociuba, J. (2014). *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcji tożsamości w nauce i kulturze*. Lublin: Episteme.
- Kośnik, K. (2014). Religia jako system poznawczy. Eksplanacyjna rola religii Słowian. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 3, 7, 67-82.
- Kośnik, K. (2015). Tożsamość współczesnych rodziowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodziowierców w Polsce. *Przegląd Religioznawczy*, 3, 257, 119-134.
- Kośnik, K., Filipiuk, J. (2016). Słowiańskie teorie spiskowe jako pozanaukowe narracje historyczne. *Czas Kultury*, 2, 189, 82-90.
- Kwiatkowska, A. (2014). Problemy metodologiczne w badaniach międzykulturowych i kulturowych. *Psychologia Społeczna*, 1, 28, 8-27.
- Michalski, M. (2013). *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Moszyński, K. (2010/1934). *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa*. Warszawa: Zeta Ars.
- Pankalla, A. (2000). *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*. Warszawa: Eneteia.
- Pankalla, A. (2011). *Mitocentryczna psychologia kulturowa Ernesta Boescha*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Pankalla, A. (2014). *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*. Katowice: Altermed.
- Pankalla, A. (2015). (Trans?)religijna tożsamość naszych czasów z perspektywy psychologii realnej. W: A. Pankalla (red.), *Homo religiosus a psychologia* (s. 117-137). Poznań: Kunke Poligrafia.
- Pankalla, A., Kośnik, K. (2016). Slavic indigenous psychology as a science about the Slavic soul. *Psychology and Personality*, 2, 10, Part 1, 21-31.
- Pankalla, A., Kośnik, K., Stasioreczyk, J. (w przygotowaniu). *Psychological anthropology of the early Slavs. Re-construction of the Slavic (indigenous) psychological conception of human development founded on rites of passage in a life cycle*.
- Ratajczak, Z. (2011). Nauka Pawłowa a polska psychologia. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii* (s. 205-227). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rzepa, T. (1992). Twardowski Kazimierz Jerzy Adolf ze Skrzypny Ogończyk. W: E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski (red.), *Słownik psychologów polskich* (s. 198-202). Poznań: Instytut Psychologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rzepa, T., Dobroczyński, B. (2009). *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa psyche*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stachowski, R. (2010). *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stachowski, R., Dobroczyński, B. (2010). Historia psychologii – od Wundta do czasów najnowszych. W: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia akademicka. Podręcznik* (Tom 1, s. 73-136). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Strelau, J., Doliński, D. (red.). (2008a). *Psychologia akademicka. Podręcznik. Tom 1*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Strelau, J., Doliński, D. (red.). (2008b). *Psychologia akademicka. Podręcznik. Tom 2*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Strutyński, M. (2014). *Neopogaństwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szyjewski, A. (2010). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomaszewski, T. (red.). (1979). *Psychologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Witwicki, W. (1930/1925). *Psychologia do użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych. Tom pierwszy*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich.
- Witwicki, W. (1933/1927). *Psychologia do użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych. Tom drugi*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich.
- Zamiara, K. (1992). Kulturoznawcze a psychologiczne badanie nad uczestnictwem w kulturze. W: J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury* (s. 39-53). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zamiara, K. (1999). Epistemologiczny kontekst psychologii partycypacji kulturowej. W: K. Zamiara, M. Golka (red.), *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne* (s. 137-150). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Zawadzki, R. (2008). *Magia i mitologia psychologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

---

## Czym jest, a czym może być psychologia indygeniczna? Przegląd założeń i zastosowań

---

Andrzej Pankalla, Konrad Kośnik

---

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 183–201

---

DOI: 10.18318/td.2024.6.9 | ORCID: Andrzej Pankalla: 0000-0002-9138-6185  
Konrad Kośnik: 0000-0001-6836-3121

### Wprowadzenie

„Możemy nosić chińskie ciuchy, jeździć czeskimi samochodami, patrzeć w japońskie telewizory, gotować w niemieckich garnkach hiszpańskie pomidory i norweskie łososie. Co do kultury, to jednak wypadaloby mieć własną<sup>1</sup>”. Te słowa Andrzeja Sapkowskiego, twórcy postaci i uniwersum wiedźmina – jednego z głównych towarów eksportowych kultury polskiej ostatnich lat – mogą stanowić motto współczesnych dążeń indygenizacyjnych. Traktując pojęcie kultury jako zbiór wszelkich społecznych przejawów aktywności człowieka, dojdziemy do wniosku, że takim przejawem jest również nauka. Zatem – powołując się na powyższe motto – i naukę „wypadaloby mieć własną”.

W niniejszym tekście przyjrzymy się uprawianej w sposób lokalny psychologii – nauce o duszy (gr. ψυχή – dusza), nauce, która obecnie z duszą ma niewiele

---

**Andrzej Pankalla** – prof. UKSW dr hab., kierownik Centrum Psychologii Antropologicznej Instytutu Psychologii UKSW, współzałożyciel Instytutu Psychologii Mitu, prezes badawczo-szkoleniowej Fundacji Arbor Mundi, kierownik wypraw badawczych: Ameryka Południowa, Afryka, Daleki Wschód, specjalność: historia myśli psychologicznej, psychoantropologia, psychologia mitu. Kontakt: a.pankalla@uksw.edu.pl.

---

**Konrad Kośnik** – mgr, psycholog i historyk, wykładowca na Wydziale Psychologii i Kognitywistyki UAM, specjalność: historia myśli psychologicznej (gł. rodzimej), psychologia kulturowa/indygeniczna, psychologia religii i duchowości, pograniczne psychologii i (innych) nauk humanistycznych. Kontakt: konrad.kosnik@amu.edu.pl.

---

1 A. Sapkowski, S. Beres, *Historia i fantastyka*, Supernowa, Warszawa 2005, s. 284.

wspólnego. Psychologia głównego nurtu, ukształtowana w dużej mierze w duchu amerykańskiego behawioryzmu i jego powierzchowności (obserwowalne zewnętrznie i poddawane precyzyjnemu pomiarowi zachowania zamiast podmiotowych doświadczeń), kładzie nacisk na uniwersalistyczność swoich twierdzeń. Ustalenia pochodzące z badań empirycznych mają domyślnie dotyczyć całej populacji gatunku *homo sapiens* – pomimo nierównomiernego rozłożenia tychże badań pośród poszczególnych wspólnot etnicznych i zdecydowanej dominacji perspektywy zachodniej. Środkiem do uzyskania wiarygodnej wiedzy jest w założeniu nacisk na perspektywę metodologiczną opartą na precyzji i matematyzacji – na wzór nauk przyrodniczych. W psychologii występuje mocna wiara „w metodę jako bramę do wiedzy psychologicznej, która współcześnie przejawia się w większym zainteresowaniu psychologii problemami metodologicznymi niż przedmiotem jej badania”<sup>2</sup>. Tymczasem Franz Brentano (1838-1917), jeden z pionierów psychologii empirycznej drugiej połowy XIX wieku – kiedy to kształtowała się psychologia jako odrębna od filozofii dyscyplina akademicka – stwierdził: „Dostojeństwo nauki zależy nie tylko od sposobu poznania jej przedmiotu, lecz wzrasta też razem z godnością samego przedmiotu. A zjawiska, których prawa bada psycholog, mają nad zjawiskami fizycznymi [...] tę wyższość, że [...] górują nad tymi drugimi [...] swoim pięknem i swoją wzniosłością”<sup>3</sup>.

Można zatem zauważyć paradoksalne zjawisko, iż dążąc do wymierności, precyzji i powtarzalności wyników, psychologia głównego nurtu stopniowo traci z pola widzenia swój własny *p r z e d m i o t*, którym jest *p o d m i o t* – osoba ludzka z jej indywidualnym doświadczeniem, sposobem postrzegania rzeczywistości, relacjami społecznymi i związkami z kształtującą ją kulturą. Gordon Allport – jeden z przedstawicieli psychologii humanistycznej<sup>4</sup> – stwierdza:

---

2 R. Stachowski, Lew S. Wygotski – prekursor psychologii o dwóch obliczach, w: L.S. Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne II. Dzieciństwo i dorastanie*, red. A. Brzezińska, M. Marchow, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 20.

3 F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia (1874)*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 31.

4 Psychologia humanistyczna jest tutaj rozumiana jako jeden z wielu nurtów psychologicznych – podobnie jak chociażby psychoanaliza czy behawioryzm – bazujący na fenomenologii, egzystencjalizmie i personalizmie, skupiony na ludzkich potrzebach, potencjale, samorealizacji, doświadczeniach granicznych, płynności egzystencji, stawaniu się (o)sobą i rozumiejącej terapii skoncentrowanej na kliencie (główni twórcy: A. Maslow, C. Rogers). Nieco odmienne jest traktowanie całej psychologii jako nauki humanistycznej – por. M. Straś-Romanowska,

Najprościej zagubić prawdę uważając, że się ją w pełni posiadało. Wąskie, dogmatycznie strzeżone systemy najczęściej bowiem spływają umysł badacza i jego uczniów. Ze smutkiem trzeba przyznać, że w dzisiejszej psychologii mamy tego przykłady. Jedną z takich zdegenerowanych form jest sztywna mentalność, którą chcieliby narzucić niektórzy pozytywiści [...]. A przecież pojęcia pochodne od metody mogą nam coś powiedzieć tylko o metodzie, a nie o naturze czy rozwoju człowieka<sup>5</sup>.

Z wypowiedzi tej wypływa konkretny wniosek dla psychologów – potrzeba powrotu i zwrócenia bacznej uwagi na przedmiot własnych dociekań w miejsce usztywnionego podejścia do zapożyczonego z nauk przyrodniczych, zewnętrznego (obcego, nienaturalnego) wobec podmiotu sposobu pozyskiwania danych psychologicznych oraz rewizji przyjmowanych założeń z zakresu filozofii psychologii<sup>6</sup>.

Oddalaniu się psychologii od własnego przedmiotu towarzyszy spadek indygeniczności jej ustaleń – rozumianej jako trafność i adekwatność opisu względem lokalnych wspólnot ludzkich. Obserwację tę potwierdza przeprowadzona wcześniej diachroniczna analiza terminologii występującej w polskich podręcznikach akademickich do psychologii – w porównaniu do okresów dominacji wpływów niemieckich (oprócz zaborów: dwudziestolecie międzywojenne) i radzieckich (okres po drugiej wojnie światowej) współczesna polska psychologia (objęta przede wszystkim wpływami amerykańskimi) cechuje się najniższym stopniem wykorzystania lokalnej terminologii zastępowanej stopniowo przez kalki z języka angielskiego<sup>7</sup>. Zjawisko to można metaforycznie porównać do zachowania godowego głośzcza, który tak głośno tokuje, nawołując samice (natarczywie sygnalizując swoją obecność), iż w wyniku tego procesu tymczasowo traci słuch (samemu będąc

---

*Główne idee teoretyczne i metodologiczne psychologii personalistyczno-egzystencjalnej jako dyscypliny humanistycznej*, w: *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, red. M. Strąś-Romanowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

- 5 G.W. Allport, *Osobowość i religia*, przeł. H. Bartoszewicz, A. Bartkovicz, I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 21.
- 6 Por. J. Trzópek, *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- 7 A. Pankalla, K. Kośnik, *Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej*, „Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal” 2019, t. 25, nr 2.

przyczyną osłabienia zmysłowego kontaktu z rzeczywistością)<sup>8</sup>. Odpowiedzią na g ł u c h o t ę oraz b e z d u s z n o ś ć psychologii głównego nurtu, a więc jej oderwanie zarówno od duszy indywidualnej, jak i duszy wspólnotowej, jest psychologia indygeniczna. Stanowi ona propozycję przeciwstawną (humanistyczną, jakościową, antyuniwersalistyczną) wobec mainstreamu, ale również komplementarną – zgodnie z założeniem, że perspektywa humanistyczna oraz perspektywa przyrodnicza powinny ze sobą współpracować w dążeniu do konstrukcji trafnej i użytecznej wiedzy o człowieku (holizm metodologiczny).

### Źródła psychologii indygeniczej

Korzeni myślenia indygenicznego w historii szeroko rozumianej myśli psychologicznej<sup>9</sup> (stanowiącej pierwotnie element myśli filozoficznej) upatrywać można już w czasach starożytnych. Zdaniem amerykańskiego psychologa Michaela Cole'a<sup>10</sup> grecka filozofia wprowadziła dwa podstawowe paradygmaty myślenia psychologicznego. Pierwszy z nich wywodzi się od Platona i zakłada odkrywanie niezmiennych, ponadczasowych – a więc istniejących niezależnie od poznających je podmiotów – idei (ahistoryzm). Drugi zaś pochodzi od Herodota, według którego konieczne jest uwzględnienie kontekstu życia ludzi danego okresu oraz zależności przyczynowo-skutkowych rozłożonych w czasie (historyzm). Linię platońską współcześnie łączyć można z uniwersalistyczną psychologią głównego nurtu, a tę związaną z Herodotem ze zrelatywizowaną społecznie psychologią (historyczno-)kulturową – a w konsekwencji z jej szczególnym przypadkiem, jakim jest omawiana w niniejszym tekście psychologia indygeniczna.

W wieku XIX – kluczowym dla kształtowania się współczesnej psychologii – wątek kulturowy został podkreślony w działalności niemieckich badaczy:

8 Tzw. efekt g ł u s z c a; por. A. Pankalla, *Kultura psychologów. Wprowadzenie do psychologii (historyczno-kulturowej)*, Altermed, Katowice 2014, s. 11-12.

9 Użycie terminu „historia myśli psychologicznej” zamiast „historia psychologii” podkreśla wagę treści (przedmiotu) namysłu nad zjawiskami psychicznymi (również przed oficjalnym powstaniem psychologii) w przeciwieństwie do powierzchownego opisu skupionego głównie na niepoddanej głębszej interpretacji faktografii (nazwiska, daty, wydarzenia, instytucje); por. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 9.

10 M. Cole, *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, The Belknap Press, Cambridge 1996.

Moritza Lazarusa (1824-1903) i Heymanna Steinthala (1823-1899). W 1860 roku utworzyli oni pismo „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”<sup>11</sup>. Wykorzystany przez nich termin *Völkerpsychologie* oznacza dosłownie „psychologia ludów”, jednakże na język polski tłumaczony jest na ogół jako psychologia historyczno-kulturowa. W pierwszym numerze czasopisma redaktorzy zaprosili do współpracy zarówno psychologów, jak i wszystkich badaczy zajmujących się historycznymi przejawami języka, religii, sztuki, literatury, nauki czy zwyczajów społecznych i skupiających się na wewnętrznych produktach „ducha” (jednostkowego i wspólnotowego) oraz ich psychologicznych uwarunkowaniach<sup>12</sup>. *Völkerpsychologie* miała w założeniu uzupełniać psychologię ogólną zajmującą się mechanizmami przedstawięń, uczuć i popędów o badania nad umysłowością zbiorową i wykorzystanie ustaleń etnologiczno-historycznych<sup>13</sup>.

Myśl Lazarusa i Steinthala podjął Wilhelm Wundt (1832-1920) – uznawany za ojca psychologii jako dyscypliny naukowej. Symboliczny początek psychologii to rok 1879, kiedy to Wundt założył w Lipsku pracownię eksperymentalną. Jego ówczesna działalność oparta na modelu badawczym nauk przyrodniczych po kilkudziesięciu latach doczekała się krytyki ze strony samego Wundta, który uznał dotychczasowe izolowane badania laboratoryjne za niewystarczające. „To właśnie przekonanie, że zakres badania psychologicznego ogranicza się wyłącznie do obserwacji tego, co dzieje się w duszy w krótkim okresie życia jednostki, było – zdaniem Wundta – jednym z największych błędów wczesnej psychologii empirycznej”<sup>14</sup>. Ostatnie dwadzieścia lat swojego życia poświęcił on monumentalnemu, dziesięciotomowemu cyklowi książek pod wiele mówiącym tytułem: *Völkerpsychologie*. Tworząc podwaliny psychologii dwudzielnej (istniejącej do dziś), obejmującej dwa niepowiązane ze sobą programy badawcze, Wundt zakładał, iż to właśnie psychologia historyczno-kulturowa w przyszłości zdominuje światowy

---

11 R. Diriwächter, *Völkerpsychologie. The Syntesis that Never Was*, „Culture & Psychology” 2004, vol. 10, nr 1.

12 M. Lazarus, H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Voelkerpsychologie*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1860, nr 1.

13 H. Steinthal, *Begriff der Völkerpsychologie*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1887, nr 17.

14 R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, s. 44.

dyskurs psychologiczny<sup>15</sup>. Jak można współcześnie zauważyć, mylił się jednak – z nielicznymi wyjątkami<sup>16</sup>.

Równoległe do Wundta swój namysł nad psychologią prowadził Wilhelm Dilthey (1833-1911). Zarysował on wizję psychologii realnej (niem. *Real-psychologie*), czyli takiej, która zajmuje się rzeczywistością psychiczną – jedyną rzeczywistością dostępną człowiekowi w sposób bezpośredni. W swoim modelu podziału nauk na nauki przyrodnicze i nauki o duchu Dilthey umiejscowił psychologię wśród tych drugich, traktując ją jako naukę rozumiejącą (w przeciwieństwie do wyjaśniających nauk przyrodniczych), zmierzającą do opisu i interpretacji subiektywnych stanów psychicznych. Przyjmowana przez niego perspektywa historyzmu absolutnego obejmuje sześć podstawowych założeń: 1) uhistorycznienie życia – traktowanie faktów psychologicznych i społecznych jako zmiennych i przemijających; 2) holistyczne rozpatrywanie życia historycznego – ukazywanie poszczególnych dziedzin kultury jako zintegrowanych; 3) podejście indywidualizujące – badanie poszczególnych faktów bez opisywania przypadków typowych lub formułowania praw ogólnych; 4) zatarcie granicy między podmiotem a przedmiotem – uznanie wiedzy społecznej za wyraz rozumu historycznego (zbliżone ograniczenia poznawcze uczonych i innych ludzi – także usiłujących zrozumieć świat); 5) specyficzny charakter poznania w naukach humanistycznych – szczególna więź duchowa między podmiotem (badaczem) a przedmiotem (innymi podmiotami); 6) relatywizm historyczny – konieczność uwzględnienia kontekstu czasowego (epoki) badanych zdarzeń<sup>17</sup>. Choć propozycję Diltheya różni od stanowiska Wundta brak dwudzielności, ponieważ psychologia jako całość miała znaleźć się po stronie humanistyki – to jednak zbieżne u nich obu jest założenie o pożądanej dominacji perspektywy historyczno-kulturowej w nauce o duszy.

Oprócz myślenia kulturowego zobrazowanego powyższymi przykładami, psychologia indygeniczna czerpie również z nurtu psychologii krytycznej

15 Tamże, s. 46.

16 Tego typu wyjątek stanowiły Niemcy (Zachodnie) do lat pięćdziesiątych i początku lat sześćdziesiątych XX w., kiedy tamtejsi psychologowie ulegli wtórnej eksperymentalizacji, która to tendencja metodologiczna przybyła do nich ze Stanów Zjednoczonych; por. H. Lück, *Historia psychologii. Orientacje, szkoły, kierunki rozwoju*, przeł. D. Szarkowicz, W. Zeidler, Vizja Press & IT, Warszawa 2008, s. 22-23.

17 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 410-416.

(postkolonialnej)<sup>18</sup>. Zgodnie z jej założeniami poszczególne akademickie środowiska psychologiczne na całym świecie ulegają stopniowej kolonizacji ze strony psychologii zachodniej, głównie amerykańskiej (h a m b u r g e - r y z a c j a psychologii) – który to stan rzeczy jest oceniany w tym nurcie jednoznacznie negatywnie. Remedium na ową niekorzystną sytuację ma być zastąpienie uniwersalistycznego modelu realizmu poznawczego idealizmem (konstruktywizmem społecznym), zgodnie z którym wiedza naukowa stanowi konstrukt teoretyczny – zdeterminowany kontekstem społecznym i kulturowym wytwór badacza lub grupy (zespołu) badaczy. Dobitny przykład trafności owego modelu podaje historyk myśli psychologicznej niemieckiego pochodzenia (choć pracujący w różnych częściach świata) Kurt Danziger. Prowadząc na indonezyjskim uniwersytecie wykłady z psychologii, zaproponował rdzennemu wykładowcy tego samego przedmiotu uwspólnienie treści zajęć. Po podjęciu owej próby okazało się, że ich psychologie – mimo że obie odnoszą się do r z e c z y w i s t o ś c i p s y c h i c z n e j – nie mają ze sobą wspólnych tematów, zaś poszczególne elementy wiedzy ustrukturyzowane są w zupełnie odmienny sposób (na przykład brak w tamtejszej myśli psychologicznej występującej w głównym nurcie kategorii motywacji)<sup>19</sup>. Stało się tak, gdyż Danziger reprezentował psychologię zachodnią, podczas gdy jego indonezyjski kolega – perspektywę indygeniczną opartą na filozofii hinduskiej uzupełnionej elementami jawańskimi. W tym konkretnym przypadku nie doszło do prób kolonizacji – Danziger przyjął, że jego punkt widzenia jest jednym z wielu możliwych, co doprowadziło go do wniosku o potrzebie badań historycznych nad różnymi kulturowymi perspektywami oglądu zjawisk psychicznych bez uznawania dziejów zachodniej myśli psychologicznej za te w ł a ś c i w e i s ł u s z n e.

Mówiąc językiem polskiego filozofa nauki Ludwika Flecka<sup>20</sup>, każdy badacz pozostaje częścią określonego kolektywu myślowego (zebranego najczęściej wokół idei lub autorytetu), charakteryzującego się specyficznym stylem

18 M. Brysbaert, K. Rastle, *Historical and Conceptual Issues in Psychology*, Pearson Prentice Hall, Harlow 2012; *Critical Psychology. An Introduction*, red. D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin, Sage, Los Angeles 2009; A. Pankalla, K. Kośnik, *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*, Universitas, Kraków 2018; *Handbook of Critical Psychology*, red. I. Parker, Routledge, London–New York 2015.

19 K. Danziger, *Naming the Mind. How Psychology Found its Language*, Sage, London–Thousand Oaks–New Delhi 1997.

20 L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986.

myślowym – którego źródła, inspiracje i wpływy można prześledzić, a który zawiera najczęściej przekonanie o własnej słuszności (w przeciwieństwie do mylących się i n n y c h). Synteza założenia o konieczności analizy kontekstu historyczno-kulturowego osób badanych (*Völkerpsychologie*) z uwzględnieniem owego kontekstu również w przypadku każdego indywidualnego badacza (jak postuluje psychologia krytyczna) skutkuje powstaniem psychologii indygeniczej – nurtu zakładającego historyzm, kulturalizm, relatywizm, subiektywizm, antyuniwersalizm i realizm (w rozumieniu Diltheya) wiedzy o zjawiskach i procesach wewnętrznych oraz subiektywnych doświadczeniach podmiotu.

	Psychologia głównego nurtu	Psychologia indygeniczna
<b>Perspektywa filozoficzna</b>	Pozytywizm, „realizm poznawczy” (zgodność twierdzeń z rzeczywistością)	Konstruktywizm społeczny, „idealizm poznawczy” (zgodność twierdzeń z systemem wiedzy)
<b>Cel badania</b>	Pomiar (matematyzacja) i wyjaśnienie	Opis (jakościowy) i zrozumienie
<b>Przedmiot</b>	Zachowanie (perspektywa zewnętrzna), związki przyczynowe	Doświadczenie (perspektywa wewnętrzna), związki znaczeniowe
<b>Metoda</b>	Ilościowa: eksperyment i analizy statystyczne	Jakościowa: obserwacja (uczestnicząca) i interpretacja
<b>Warunki badania</b>	Laboratorium (standaryzacja warunków)	Naturalny kontekst (niepowtarzalność)
<b>Podejście</b>	Przedmiotowe	Podmiotowe
<b>Dyscyplina naukowa</b>	Spółeczna, empiryczna (na wzór nauk przyrodniczych)	Humanistyczna, empiryczno-racjonalistyczna
<b>Założenia dot. badacza</b>	Obiektywizm (przedmiotowa rola badacza; badacz jako narzędzie)	Subiektywizm (podmiotowa rola badacza i własnej aktywności poznawczej)
<b>Założenia dot. wiedzy</b>	Uniwersalizm (wiedza stosowalna niezależnie od kontekstu i warunków)	Relatywizm (użyteczność zależna od kontekstu, konieczność konstrukcji alternatywnych systemów wiedzy), kulturalizm (zależność wiedzy od wytwarzającej jej wspólnoty) i historyzm (zmiennosc w czasie wiedzy oraz kształtujących ją czynników)

Tabela 1. Porównanie założeń psychologii głównego nurtu i psychologii indygeniczej

Konstruując indygeniczną wiedzę o człowieku, psycholog może sięgać po różne źródła i inspiracje. Najbardziej oczywistym podejściem jest samodzielne pozyskiwanie danych poprzez kontakt (bezpośredni lub pośredni) z osobami badanymi (wywiady, obserwacje – w tym uczestniczące, kwestionariusze, analiza wytworów itd.). Informacje mogą być także zapożyczone z innych nauk humanistycznych – głównie historii, etnologii, antropologii kulturowej, archeologii, językoznawstwa, kulturoznawstwa czy religioznawstwa. Podstawową metodą psychologii indygenicznej jest rekonstrukcja przekonań danej społeczności (wyodrębnionej przez badacza na podstawie przyjętych przez niego kryteriów) na temat zjawisk psychicznych. Przekonania te wydobywane są z szerszego systemu percepcji świata, a więc wierzeń religijnych, mitów, konstrukcji językowych, schematów zachowań, specyficznych wzorców reakcji emocjonalnych czy – w przypadku wspólnot współczesnych – popkultury. Badacz może sięgać również do literatury pięknej będącej osobistą, a równocześnie silnie zakorzenioną w kulturowym systemie znaczeń formą ekspresji. Analiza dzieł (np. wierszy) jednostki dostarcza wiedzy zarówno o niej samej, jak i o społeczności i epoce, które reprezentuje.

### **Rodzaje indygeniczności psychologii**

Jak twierdzi Anthony Marsella, „wszystkie psychologie są indygeniczne” – w tym sensie, że każdy system wiedzy psychologicznej powstał w jakimś kontekście kulturowym i wyraża czyjąś perspektywę. Przekonanie o uniwersalności psychologii (w liczbie pojedynczej) jest złudne i opiera się w dużej mierze na zachodnim etnocentryzmie. To właśnie zwrócenie uwagi na psychologie (liczba mnoga) pozwala zdecentrować swoją perspektywę poznawczą i dostrzec pomijane dotychczas odmienne punkty widzenia – zgodnie z założeniami myśli krytycznej. Analiza dziejów psychologii pozwala na odkrycie wpływów, jakie zachodzą między obszarami centralnymi a peryferyjnymi (mechanizm kolonialny), a które utrudniają zauważanie różnorodności myśli psychologicznej i – w konsekwencji – powodują utratę bogactwa wiedzy wyrażonej w innych językach (zarówno w kategoriach języka naturalnego, jak i lokalnego języka psychologicznego). Dlatego też istotny jest postulat sformułowany przez Kurta Danzigerę, aby prowadząc badania nad dziejami myśli psychologicznej, zmierzać w stronę historii policentrycznej. Warto dodać, iż indygenicznosc danego systemu wiedzy nie jest właściwością stałą i może ulegać zmianie (ewolucyjnej bądź rewolucyjnej)

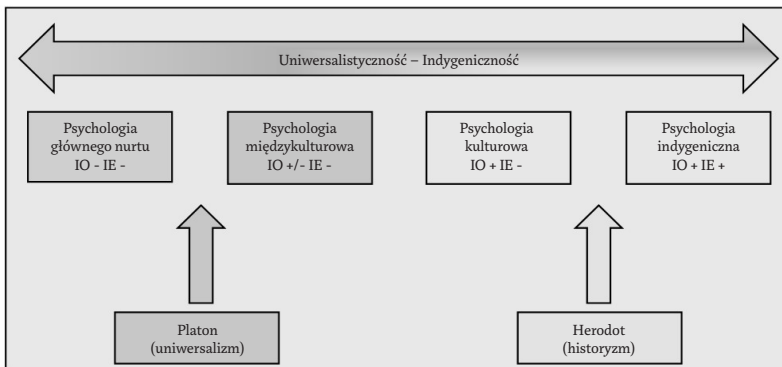
w dowolnym kierunku – zarówno pogłębienia (ukształtowania) indygenizacji (także wtórnej – rekonstrukcji), jak i westernizacji.

Skupiając się stricte na psychologii indygenicznej jako programie badawczym, można zauważyć odmienne propozycje występujące u poszczególnych autorów. Reprezentujący uniwersytety Azji Wschodniej Uichol Kim, Kuo-Shu Yang i Kwang-Kuo Hwang wskazali dziesięć cech mających charakteryzować psychologię indygeniczną, która: 1) podkreśla rolę rodzimego kontekstu w badaniu zjawisk psychicznych; 2) zwraca uwagę nie tylko na egzotyczne kultury i pozostaje użyteczna w badaniu każdej ludzkiej wspólnoty; 3) nie określa konkretnej metodologii, dostosowując się do indywidualnych potrzeb; 4) umożliwia analizowanie danej kultury od wewnątrz (rodzimi badacze) oraz od zewnątrz – które to podejścia uzupełniają się wzajemnie; 5) jest specjalistycznym nurtem naukowym, tłumaczącym wiedzę pozanaukową na język akademicki; 6) obejmuje różne perspektywy poznawcze, ale nie dąży do konstrukcji niepowiązanych ze sobą lokalnych systemów wiedzy; 7) wykorzystuje lokalne teksty kultury w celu tworzenia teorii, lecz powstała w ten sposób wiedza musi poddawać się empirycznej weryfikacji; 8) uwzględnia perspektywę pierwszoosobową (podmiotowość), drugoosobową (dialog) i trzecioosobową (obiektywność), dostarczając holistycznego obrazu kontekstu kulturowego; 9) łączy humanistykę z naukami społecznymi – ludzkie doświadczenie z empirycznością; 10) zawiera dwie strategie indygenizacji – z zewnątrz (dostosowywanie istniejących narzędzi do warunków lokalnych) oraz od wewnątrz (wytworzenie narzędzi w oparciu o lokalną kulturę).

O ile całokształt powyższych założeń pozostaje użyteczny dla konstrukcji psychologii indygenicznej, o tyle niektóre fragmenty budzą wątpliwości. Tworzenie wiedzy lokalnej z z e w n ą t r z (pkt. 4, 8, 10) mija się z celem i uniemożliwia rekonstrukcję realnego doświadczenia istot ludzkich. Również pkt 6 sugeruje mechanizm wchłaniania psychologii indygenicznej przez psychologię głównego nurtu – a więc swego rodzaju *indigwashing*.

Według Pawła Boskiego psychologia indygeniczna jest tożsama z psychologią kulturową, zaś różnice terminologiczne wynikają jedynie z biografii autorów. Trudno jest w pełni zgodzić się z tą interpretacją, jako że nie każda psychologia kulturowa uwzględnia kontekst kulturowy badacza (myśl krytyczna). Można jednak założyć, że indygeniczność nie jest cechą binarną, lecz ciągłą, zaś rozpisanie jej na kontinuum pozwala na ocenę stopnia indygeniczności poszczególnych nurtów psychologicznych. Aby tego dokonać, konieczne jest wprowadzenie podziału na dwa typy indygeniczności: ontologiczną i epistemologiczną. *Indygeniczność ontologiczna (IO)* dotyczy

lokalności przedmiotu badania, a więc ograniczenia analizy do konkretnej wspólnoty kulturowej. Natomiast indygenicznosc epistemologiczna (IE) odnosi się do lokalnego sposobu poznawania, kontekstu badacza i jego związku z badaną kulturą (np. *native speaker*). Schemat 1. przedstawia porównanie czterech podstawowych nurtów psychologicznych wyodrębnionych na podstawie ich u kult u r o w i e n i a, z uwzględnieniem podziału na platońską i herodotiańską linię rozwoju psychologii według Cole'a.



Schemat 1. Podział psychologii według stopnia indygeniczności

Przyjrzyjmy się dokładnie wyróżnionym w powyższym schemacie nurtom psychologicznym.

Psychologia głównego nurtu (de facto: psychologia zachodnia) ze względu na swoje dążenie do stawiania uniwersalnych tez (ontologia) i obiektywizmu – uzyskiwania jednakowych wyników przez różnych badaczy (epistemologia) – nie dąży programowo ani do indygeniczności ontologicznej, ani do indygeniczności epistemologicznej, pozostając indygeniczną jedynie niechcący (etnocentryzm).

Psychologia międzykulturowa rozumiana jako dążenie do uzyskiwania uniwersalistycznych danych poprzez porównywanie między sobą poszczególnych kultur<sup>21</sup> pozostaje w ścisłym związku z psychologią głównego nurtu. Co prawda skupia się na poszczególnych lokalnych wspólnotach (częściowa/szczątkowa indygeniczność ontologiczna), jednakże czyni to wyłącznie instrumentalnie. W przypadku zaś epistemologii, nie różni się w sposób znaczący od głównego nurtu psychologicznego (brak indygeniczności

21 P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, s. 33-36.

epistemologicznej), będąc uprawianą z perspektywy psychologii zachodniej. W celu porównania poszczególnych kultur między sobą badacz stosuje względem nich jednakowe, a więc pochodzące z jego kontekstu kulturowego (najczęściej zachodnie) narzędzia poznawcze.

Psychologia kulturowa będąca kontynuacją niemieckiej *Völkerpsychologie* i pozostająca w ścisłym związku z innymi naukami o kulturze spełnia kryterium indygeniczności ontologicznej, skupiając się na poszczególnych społecznościach i ich systemach znaczeń. Jednakże dopóki badacz jest podmiotem wobec danej kultury zewnętrzny, nie można mówić o występowaniu indygeniczności epistemologicznej.

Psychologia indygeniczna w rozumieniu prezentowanym w niniejszym tekście podziela indygeniczność ontologiczną psychologii kulturowej, dołączając do niej indygeniczność epistemologiczną w ramach dążenia do dekolonizacji i wytwarzania lokalnych systemów wiedzy o d w e w n ą t r z – przez lokalnych badaczy, najlepiej rozumiejących własną kulturę.

W powyższym ujęciu odmiennosc psychologii indygenicznej od (uprawianej z perspektywy zewnętrznej) psychologii kulturowej staje się bardziej klarowna – w nawiązaniu do tezy Pawła Boskiego. Rozróżnienie to podkreśla wagę świadomości uwarunkowań podmiotu poznającego, w tym uwzględnienia w projektach badawczych perspektywy filozofii nauki.

### Indygeniczna psychologia Słowian

Jako przykład programu psychologii indygenicznej – zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie – potraktujemy autorski projekt rekonstrukcji przekonań przedchrześcijańskich Słowian na temat zjawisk psychicznych<sup>22</sup>, skupiając się na warstwie metodologicznej projektu. Przedsięwzięcie to zostało podjęte z perspektywy wewnętrznej – słowiańska myśl psychologiczna została opisana przez Słowian. Przedstawiciele jednego ze współczesnych narodów słowiańskich (w tym przypadku: Polacy) mają największy możliwy do uzyskania kontakt osobisty z dawną kulturą słowiańską – ze względu na posługiwanie się językiem ukształtowanym w lokalnym kontekście (bazującym

22 A. Pankalla, K. Kośnik, *Indigenous Psychology as Religious. Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development*, w: *Indigenous Psychology of Spirituality. In My Beginning is My End*, red. A. Dueck, Palgrave Macmillan, Cham 2021; A. Pankalla, K. Kośnik, *Indygeniczna psychologia Słowian*; A. Pankalla, K. Kośnik, *Religion as an Invaluable Source of Psychological Knowledge. Indigenous Slavic Psychology of Religion*, „Journal of Theoretical and Philosophical Psychology” 2018, t. 38, nr 3.

na języku prasłowiańskim) oraz codzienne obcowanie z treściami kulturowymi, które przetrwały (co najmniej) od średniowiecza do współczesności.

Można wyróżnić wskazane poniżej etapy omawianego projektu.

1. Określenie zakresu znaczeniowego pojęcia „Słowianie” – ustalenie, czy ja jest rekonstruowana koncepcja psychologiczna w oparciu o kryteria czasowe, geograficzne, kulturowe i psychologiczne. Ze względu na odnośnienie się do wspólnoty nieistniejącej współcześnie w formie przyjętej w założeniach (p r e d c h r e ś c i j a ń s y Słowianie) oraz ograniczony zasób źródeł historycznych została podjęta decyzja o wykorzystaniu psychokulturowej definicji Słowian łączącej elementy tożsamościowe (poczucie przynależności do wspólnoty) oraz elementy kulturowe (pochodzenie podzielanych przekonań i treści umysłowych).
2. Ustalenie zakresu źródeł danych – ze względu na oczywisty brak możliwości bezpośredniego kontaktu z osobami badanymi skupienie się na liście pozycji literaturowych z nauk pokrewnych, w tym: historii<sup>23</sup>, religioznawstwa<sup>24</sup> i etnografii<sup>25</sup>. W związku z niedostatkiem źródeł historycznych dotyczących okresu średniowiecza podjęta została decyzja o sięgnięciu po etnografię XIX i pierwszej połowy XX wieku – przy założeniu o ciągłości kultury ludowej i możliwości rekonstrukcji (selekcji) dawnych treści, które z czasem uległy stopniowej chryścianizacji.
3. Odkrycie bazowych pojęć spajających słowiański system przekonań o zjawiskach psychicznych. Najważniejszym terminem okazała się dusza, analogicznie do tradycyjnie rozumianej psychologii akademickiej – choć w nieco odmiennym znaczeniu. Dawni Słowianie postrzegali duszę z trzech perspektyw: 1) jako jaźń i przestrzeń zachodzenia wszystkich procesów poznawczych oraz niektórych procesów afektywnych; 2) jako życie, czyli siłę witalną egzystującą w ciele; 3) jako widmo, czyli pośmiertną formę człowieka, zachowującą jego właściwości osobowe i egzystującą w życiu pozagrobowym.
4. Lokalizacja zachowanych oryginalnych form językowych opisujących procesy psychiczne jako najbardziej bezpośrednia metoda

23 Np. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006.

24 Np. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, WAM, Kraków 2010.

25 Np. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II: *Kultura duchowa*, Zeta Ars, Warszawa 2010.

rekonstrukcji psychologii indygenicznej. Okazało się, iż do współczesności przetrwały niektóre wyrażenia, które najprawdopodobniej mają archaiczne pochodzenie – głównie w kontekście procesów poznawczych i emocjonalnych. W obu tych sferach podstawowy termin dotyczący odbioru bodźców to „czucie” (l.mn. „czucia”), przy czym procesy poznawcze kojarzono z odbiorem bodźców zewnętrznych (barwy, smaki, zapachy), procesy afektywne zaś z odbiorem bodźców wewnętrznych (emocja rodząca się w ciele i wtórnie uświadamiana). W kwestii procesów poznawczych wyróżniano dwie podstawowe władze duszy: pamięć (praíndoeur. rdzeń ‘men’; przechowywanie informacji, świadomość, poczucie własnego istnienia; instancja wrodzona) oraz rozum (rdzeń ‘aue’/’um’; kompetencje intelektualne; instancja nabyta). Synteza obu tych rdzeni słowotwórczych skutkuje powstaniem terminu „umysł”.

5. Stworzenie specyficznych narzędzi analitycznych, adekwatnych do zastanego zakresu materiału. W celu rekonstrukcji słowiańskiej wizji rozwoju człowieka w cyklu życia sięgnięto po rytuały inicjacyjne, zakładając, że każdy z nich rozpoczyna nowy etap rozwojowy, towarzyszące im zaś mity niosą ze sobą treści dotyczące społecznych oczekiwań wobec osoby na danym etapie. Rekonstrukcja słowiańskiej psychologii osobowości odbyła się na podstawie systemu tworzenia imion zawierających w sobie wyrażenia związane z określonymi cechami charakteryzującymi jednostkę. Z kolei słowiańska psychopatologia odtworzona została na bazie niezwykle bogatego słowiańskiego bestiariusza, jako że znaczna część demonów miała wywodzić się od dusz (lub również ciał) zmarłych ludzi – z którymi było coś nie tak, a więc odstawali od przyjętej społecznie normy.
6. Wykorzystanie stworzonych narzędzi analitycznych. Zrekonstruowany słowiański model rozwojowy zawiera następujące etapy: 1) dzieciństwo (od narodzin) – pełna zależność od matki; 2) wiek partycypacji rodzinnej (od postrzyżyn) – skupienie się na nabywaniu nowych umiejętności, zwłaszcza tych charakterystycznych dla danej płci (analog współczesnego wieku szkolnego); 3) wiek dojrzałości/wojownika – przyjęcie na siebie zadań osoby dorosłej w momencie zostania uznanym przez lokalną społeczność za jednostkę dojrzałą biologicznie, gotową do podjęcia aktywności seksualnej; 4) wiek rodzicielstwa (od swačby) – gotowość do prokreacji i opieki nad potomstwem; 5) ziemskie życie pośmiertne (od śmierci biologicznej

i rytuału pogrzebu) – interakcje między duszą zmarłego a żyjącymi potomkami, na ogół sprzyjające; 6) egzystencja poza światem ziemskim (od odejścia duszy w zaświaty) – ustanie wszelkich interakcji między zmarłym a żyjącymi potomkami. Przykładowy wniosek dotyczący cech osobowości odnosi się do rytuału postrzyżyn, kiedy to dziecko otrzymywało swoje właściwe imię w miejsce tymczasowego. Ze względu na pozytywny (na ogół) wydźwięk imienia historycy uznali, iż jest ono wróżbą na przyszłość. Z perspektywy psychologicznej można dodać, że siedmiolatek ma już ukształtowane podstawowe struktury osobowości, w związku z czym imię poza funkcją normatywną pełniło też funkcję opisową. Z kolei przykłady słowiańskiej psychopatologii to wąż/łupież (brak należytego pochówku zmarłych, a w konsekwencji potencjalne zagrożenie epidemiologiczne) oraz strzyga (zabójstwo, które skutkuje zemstą zza grobu).

7. Synteza wniosków i rekonstrukcja słowiańskiej antropologii psychologicznej. Dominującą cechą tego systemu przekonań (na przykład w porównaniu do współczesnych psychologicznych teorii rozwojowych) jest naturalistyczność. Głównym celem człowieka jest przekazanie i ochrona życia – co podkreśla brak etapu rozwojowego analogicznego do współczesnej emerytury. Jednostka miała być aktywna do końca życia biologicznego, po śmierci zaś pełnić funkcję opiekuńczą względem swoich potomków (aż do odejścia w zaświaty). Wyróżnienie dwóch etapów pośmiertnych prowadzi zaś do konkluzji, iż w percepcji dawnych Słowian to dusza miała stanowić istotę człowieka, jedynie chwilowo wchodząc w interakcję z powłoką cielesną, którą z czasem opuszczała (wraz z jej ograniczeniami, takimi jak procesy afektywne).

Omówiona powyżej procedura nie jest uniwersalna i nie może być bezpośrednio przykładana do innych projektów rekonstrukcji psychologii indygenicznej. Stanowi jedynie przykład sposobu myślenia i dostosowywania narzędzi poznawczych do określonych, lokalnych potrzeb.

Choć powyższy przykład odnosi się do historycznej (dawnej) grupy społecznej, perspektywa słowiańskiej psychologii pozostaje użyteczna również współcześnie. Zjawisko w t ó r n e j sławizacji (również dekolonizacji) narodów słowiańskich (zainteresowanie kulturą ludową i dziejami własnej wspólnoty etnicznej) sprawia, że ujawnia się potencjał przykładania poczynionych ustaleń do dzisiejszego człowieka (Słowianina) lub przynajmniej inspirowania się nimi w dalszych badaniach. Ze względu na fakt, iż zrekonstruowana

słowiańska myśl psychologiczna jest oparta głównie na wierzeniach i przekonaniach religijno-mistycznych (specyfika społeczeństw sprzed epoki industrialnej), owa ekstrapolacja w największym stopniu dotyczyć może współczesnych rodzimowierców słowiańskich, którzy – analogicznie do zabiegów podejmowanych w ramach psychologii indygenicznej – odtwarzają na swoje aktualne potrzeby niegdysiejsze stany i treści mentalne<sup>26</sup>. Dzięki współpracy rekonstrukcyjnej między psychologami a samymi zainteresowanymi (obserwowanie przez psychologów „neo-Słowian”, korzystanie przez rodzimowierców z dorobku psychologii indygenicznej) możliwe jest katalizowanie działań nie tylko w obszarze odzyskiwania tożsamości kulturowej lokalnej wspólnoty, lecz również w kontekście prób dekolonizacji perspektyw poznawczych oglądu rzeczywistości (społecznej, naturalnej czy metafizycznej).

### Podsumowanie

Mnogość propozycji (meta)teoretycznych w obrębie szeroko rozumianej psychologii kulturowej, w tym psychologii indygenicznej, skutkuje pytaniem o to, w jakim kierunku będzie ewoluować dyskurs owego nurtu. Prawdopodobnie wydają się dwa scenariusze. Zgodnie z pierwszym w poszczególnych wspólnotach kulturowych rozwijać się będą tworzone od wewnątrz systemy wiedzy – indygeniczne zarówno pod względem ontologicznym, jak i epistemologicznym. Ich wzajemne kontakty służyć będą inspiracjom metodologicznym oraz wsparciu w procesie dekolonizacji. Psychologia indygeniczna będzie więc rozwijać się w duchu nauk humanistycznych. Według drugiego scenariusza przeważy natomiast dążenie do pozostawania w związku z psychologią głównego nurtu, wskutek czego nacisk położony zostanie na precyzję metodologiczną i globalną, intersubiektywną komunikowalność – kosztem indygeniczności epistemologicznej. Trudno jest nam trafnie przewidzieć – tak jak Wilhelmowi Wundtowi – która z tych opcji okaże się prawdziwa (i czy którakolwiek z wymienionych), jednakże pierwszą z nich możemy ocenić jako bardziej pożądaną.

Kluczowe obszary i zadania, jakie stoją przed psychologami indygenicznymi, to: 1) określenie podstawowych jednostek analizy, a więc wspólnot

26 K. Kośnik, *Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 3 (257); S. Simpson, *Strategies for Constructing Religious Practice in Polish 'Rodzimowierstwo'*, w: *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, red. A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, Sacrum Publishing House, Katowice 2012.

kulturowych, do których ma przynależeć (re)konstruowany system wiedzy (czy ja psychologia?) – na poziomie narodów, plemion, etnosów, regionów itp.; 2) nawiązywanie współpracy interdyscyplinarnej z przedstawicielami innych nauk (głównie humanistycznych) w celu wzajemnego czerpania inspiracji i osadzenia swoich badań w szerszym dyskursie, a także uprawomocnienia psychologii indygenicznej jako pełnoprawnego nurtu psychologii *per se*; 3) promocja i popularyzacja wiedzy z zakresu psychologii indygenicznej, głównie wśród samych psychologów – przede wszystkim w ramach dydaktyki, a zwłaszcza kształcenia w zakresie historii myśli psychologicznej (równoległe na różnych poziomach: obszaru geograficzno-politycznego, narodu/ państwa, regionu, ośrodka akademickiego itd.).

Aby uniknąć posądzenia o czysto akademicki charakter psychologii indygenicznej, wskażmy na koniec podstawowe zastosowania praktyczne tego typu wiedzy. Po pierwsze, służy ona przede wszystkim zrozumieniu osadzenia jednostki w konkretnej kulturze. W przeciwieństwie do psychologii społecznej nie tylko mówi o ogólnych mechanizmach interakcji człowieka ze wspólnotą, ale też wskazuje rzeczywiste treści, z którymi osoba ma na co dzień do czynienia. Po drugie, psychologia indygeniczna może być użyteczna w obszarze psychologii stosowanej, na przykład psychoterapii i pomocy psychologicznej – co wynika z poprzedniej funkcji. Trudności, na jakie napotyka jednostka, są często zdeterminowane kontekstem kulturowym, dlatego też znajomość lokalnych determinant zaburzeń i problemów oprócz teorii uniwersalistycznych może okazać się bardzo pomocne. Finalnie, psychologia indygeniczna niesie ze sobą ogromny potencjał w obszarze niezwykle aktualnym, jakim jest migracja i intensywne kontakty międzykulturowe. Poznanie specyfiki psychologicznego funkcjonowania poszczególnych społeczności oraz ich własnej perspektywy oglądu rzeczywistości psychicznej jest kluczowe dla edukacji między/transkulturowej i rozwiązywania konfliktów oraz problemów, których natężenie może wzrosnąć w najbliższej przyszłości. Wypełnianie przez psychologię jej zadań praktycznych – jak również i teoretycznych – bez indygeniczności i *ukulturowienia* doprowadziłoby jedynie do konstrukcji wiedzy oddalającej się od rzeczywistości psychicznej, a zatem pogłębiania psychologicznej „magii i mitologii”<sup>27</sup>.

Znaczenie (re)konstrukcji psychologii indygenicznej (psychologii indygenicznych) wiąże się nie tylko z jej własnym obszarem zainteresowań, ale sięga dalej, również do innych dyscyplin akademickich – a to ze względu na obecny

27 R. Zawadzki, *Magia i mitologia psychologii*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008.

w niej (niezwykle istotny) wątek epistemologiczny. Psychologia traktowana jako nauka o podmiocie (duszy, *homo culturalis*) i jego subiektywnych doświadczeniach, w tym specyficznych uwarunkowaniach poznawczych, może zostać odniesiona do każdej istoty ludzkiej w jej społecznie ukontekstowanej unikalności – także do badacza reprezentującego dowolną gałąź wiedzy naukowej. Podkreślenie indygeniczności (podzielania ją k i e j s perspektywy kulturowej) każdego naukowca stanowi asumpt dla potencjalnego efektu domino – rozprzestrzeniania się perspektywy indygenicznej w kolejnych (na przykład pokrewnych) dyscyplinach akademickich. W ten sposób psychologia indygeniczna może przyczynić się do zniesienia pozornego uniwersalizmu i dekolonizacji wiedzy – również poza własnym polem badawczym. Można powiedzieć, wracając do przywoływanej już wcześniej perspektywy Franza Brentana<sup>28</sup>, że to właśnie doniosłość przedmiotu psychologii (podmiotu) stanowi o jej potencjale indygenizacyjnym – wbrew skupieniu się głównego (zachodniego) nurtu psychologicznego na metodzie jako rzekomej bramie do obiektywnej wiedzy.

---

28 F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*.

## Abstract

---

**Andrzej Pankalla, Konrad Kośnik**

CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW; ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

*What Is and What Can Indigenous Psychology Be? A Review of Assumptions and Applications*

Mainstream, American psychology emphasizes theoretical and methodological universalism, treating cultural differences as noise that impedes an objective take of reality. Such an approach precludes an accurate description and understanding of local manifestations of psychological functioning of a person understood as a culturally embedded subject. This article considers assumptions of indigeneous psychology as a proposal for solving the above problem. The text compares individual authors' perspectives, which results in a juxtaposition of epistemological approaches on the universalism–indigeneity continuum. The article assesses the degree of indigeneity in the context of ontology and epistemology: respectively the locality of the studied object or the researcher's perspective. The text considers the matter on the example of indigeneous thinking application to the history of psychological thought of pre-Christian Slavs.

## Keywords

---

indigenous psychology, philosophy of psychology, theoretical psychology, methods of psychology, history of psychological thought

## Deklaracja wkładu autorów w powstanie poszczególnych publikacji wieloautorских

Role zostały wyszczególnione w oparciu o Contributor Roles Taxonomy.

- |                           |                             |                        |
|---------------------------|-----------------------------|------------------------|
| A – koncepcjonalizacja    | F – metodologia             | K – walidacja          |
| B – zarządzanie danymi    | G – zarządzanie projektem   | L – wizualizacja       |
| C – analiza danych        | H – dostarczanie materiałów | M – pisanie (I wersja) |
| D – pozyskiwanie funduszy | I – rozwój oprogramowania   | N – pisanie (edycja)   |
| E – przeprowadzanie badań | J – zarządzanie zespołem    |                        |

Publikacja	Autor	Role	Wkład	Uwagi (szczególny wkład KK)
3. Pankalla, A., Kośnik, K. (2018). Religion as an invaluable source of psychological knowledge: Indigenous Slavic psychology of religion. <i>Journal of Theoretical and Philosophical Psychology</i> 38(3), 154-164.	AP	A, D, F, G, H, J, K, N	25%	Zarysowanie autorskiej metody rekonstrukcji przekonań na temat rozwoju człowieka w oparciu o rytuały inicjacyjne
	KK	A, B, C, D, E, F, G, H, K, M, N	75%	
4. Pankalla, A., Kośnik, K., Stasiorezyk, J. (2025). Psychological Anthropology of the Early Slavs. A Naturalistic Slavic Conception of Human Development. W: E. Kramer, I. Blöcher, S. Maruszewski (red.), <i>Living according to Nature. Volume One. Myths, Insights, and Perspectives</i> (s. 70-88). Brill	AP	A, D, G, H, J, K, N	15%	Rozbudowa metody interpretacji rytuałów, szczegółowa analiza rytuałów, konstrukcja stadialnego modelu rozwoju człowieka, porównanie go z koncepcjami akademickimi, synteza wizji człowieka i jego miejsca w świecie w odniesieniu do rozwoju w cyklu życia
	KK	A, B, C, D, E, F, G, H, J, K, L, M, N	80%	
	JS	E, H	5%	
5. Pankalla, A.B., Kośnik, K.K. (2018). <i>Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy</i> . Universitas.	AP	A, C, D, F, G, H, J, K, M, N	50%	Analiza definicyjna Słowian w kontekście indygeniczności, synteza metodologiczna, przegląd danych etnograficznych, konstrukcja metody analizy imion w kontekście cech osobowych, osadzenie wniosków w kontekście współczesnym
	KK	A, B, C, D, E, F, G, H, K, L, M, N	50%	
6. Pankalla, A., Kośnik, K. (2021). Indigenous Psychology as Religious. Slavic Understanding of Human Psycho-Sexual Development. W: A. Dueck (red.), <i>Indigenous Psychology of Spirituality. In My Beginning Is My End</i> (s. 183-202). Palgrave Macmillan.	AP	A, D, F, G, H, J, K, N	25%	Analiza wzorców seksualności, rozbudowa modelu rozwojowego o kontekst rozwoju seksualnego
	KK	A, B, C, D, E, F, G, H, K, L, M, N	75%	
7. Pankalla, A., Kośnik, K. (2019). Psychologia indygeniczna a słowiańska tożsamość polskiej psychologii akademickiej – znaczenie wiedzy lokalnej. <i>Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal</i> 25(2), 137-142.	AP	A, F, J, K, N	20%	Analiza możliwości przeniesienia kategorii indygeniczności na współczesną myśl akademicką, przegląd literatury przedmiotu, analiza ewolucji językowej
	KK	A, B, C, E, F, G, H, K, L, M, N	80%	
8. Pankalla, A., Kośnik, K. (2024). Czym jest, a czym może być psychologia indygeniczna? Przegląd założeń i zastosowań. <i>Teksty Drugie</i> 6, 183-201.	AP	F, J, N	10%	Osadzenie idei indygeniczności w historii myśli psychologicznej, synteza metodologicznych wniosków z całego projektu, propozycja teoretyczna rodzajów indygeniczności
	KK	A, B, C, F, G, H, K, L, M, N	90%	

Andrzej Pankalla

Konrad Kośnik

Janek Stasiorezyk

Prof. dr hab. Andrzej Pankalla      Kośnik      Janek Stasiorezyk