

WIELO(?)BÓSTWO(?) POLITEISTYCZNE POJĘCIE BÓSTWA A FILOZOFICZNA OCENA POLITEIZMU

– Piotr Paszkowski –

Abstrakt: W świadomości społecznej religie politeistyczne uchodzą za „mniej dojrzałe” niż inne typy religijności. Również w starszych opracowaniach naukowych można napotkać przyjmowaną wprost gradację religii, która sytuuje wielobóstwo niżej niż monoteizm. Uznawanie istnienia wielu bogów jest jednak nieracjonalne tylko z perspektywy teologii monoteistycznej i wizji świata przyjętej pod jej wpływem. W rzeczywistości z wierzeń politeistycznych można wyabstrahować ciekawe założenia metafizyczne, są one zdolne również do wytworzenia bogatej, racjonalnej teologii. W artykule postaram się obronić politeizm przed zarzutami dotyczącymi jego filozoficznej jałowości. Najpierw spróbuję zdiagnozować błędy w powszechnej interpretacji wielobóstwa, następnie przedstawię różnice w mono- i politeistycznym rozumieniu pojęcia boga, by ostatecznie przedstawić możliwe strategie uzasadnienia wiary w osobowy i intencjonalny charakter bogów.

Słowa kluczowe: politeizm, religia, teologia, filozofia religii.

Published online: 30 June 2022

W świadomości społecznej religie politeistyczne uchodzą za „mniej dojrzałe” lub „mniej rozwinięte” niż inne typy koncepcji religijnych: monoteizm czy panteizm. Również w starszych opracowaniach naukowych można spotkać przyjmowaną wprost gradację religii, sytuującą politeizm na najniższym miejscu, jako przykład najbardziej prymitywnego myślenia¹. Choć współczesna nauka i filozofia często charakteryzują się większą wrażliwością w wygłaszaniu tego typu ocen, politeizm wciąż postrzegany jest jako „wybrakowany filozoficznie”, w przeciwieństwie do przesiąkniętych abstrakcyjnym myśleniem religii mono- i panteistycznych.

Niech przykładem tego zjawiska będzie kryterium „zasługiwania na religijną cześć”, pojawiające się np. w artykule J. Wojtysiaka. Przedmiotem kultu religijnego może być jego zdaniem wyłącznie taki obiekt, który spełnia dwa warunki: budzi po-

Piotr Paszkowski
Wydział Filozofii
Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 3,
00-047 Warszawa
e-mail: p.paszkowski3@student.uw.edu.pl

¹ Wystarczy wymienić tu XIX-wiecznych klasyków religioznawstwa wpisujących się w nurt ewolucjonizmu, takich jak J.G. Frazer (2017). Podejście gradacyjne jest jednak wspólne dla wielu szkół religioznawczych. Nawet jeszcze S. Radhakrishnan (2017) nie unika protekcjonalnego podejścia przy swoim opisie religii wedyjskiej.

czucie zależności od niego oraz fascynację jego wielkością. Następnie Wojtysiak wygłasza następujące twierdzenie: „(...) absolut jest jedynym bytem, który zasługuje na cześć bezwzględna, gdyż tylko on spełnia powyższe kryteria w sposób bezwarunkowy i pełny. Można więc powiedzieć, że religie monoteistyczne, czcząc Boga będącego transcendentnym i jedynym absolutem, są religiami dojrzałymi, trafnie identyfikującymi przedmiot kultu”². Jeśli więc jakaś religia nie-monoteistyczna czci inny obiekt niż jedyny i transcendentny absolut, to – jak wynika z powyższego zdania – jest niedojrzała i nieprawidłowo identyfikuje przedmiot kultu.

Tak sformułowaną tezę potraktuję jako punkt wyjścia moich rozważań nad strukturą religii politeistycznych – i wystąpię przeciw niej. Najpierw spróbuję zdiagnozować problem towarzyszący takiemu postrzeganiu politeizmu, ukazując serię poważnych błędów w powszechnym podejściu do wielobóstwa. Następnie, na podstawie rozważań nad politeistycznym pojęciem bogów, zaproponuję filozoficzne wyjaśnienie dwóch przyjmowanych wobec nich nastawień. Najpierw skupię się na osobowym i intencjonalnym charakterze bóstw, a następnie na zasługiwaniu przez nie na religijną cześć. Korzystając z koncepcji D.C. Dennetta i R. Otta, postaram się również wskazać możliwe uzasadnienia dla obu tych przekonań.

Konkluzję zapowiedzianych powyżej rozważań ma stanowić odparcie zarzutu, zgodnie z którym wiara w wielu bogów jest absurdalna, irracjonalna oraz dysponuje uboższym potencjałem filozoficznym niż w przypadku religii monoteistycznych. Wszystkie te określenia rozumiem w następujący sposób: wierzenia politeistyczne nie są przyjmowane na racjonalnych podstawach, co oznacza, że nie posiadają żadnych możliwych filozoficznych uzasadnień. Poprzez zaprezentowanie potencjalnych strategii uzasadniania politeizmu postaram się wykazać, że zarzut ten jest nietrafny.

Czego w pracy nie zamierzam robić, to argumentować na rzecz którejkolwiek z koncepcji politeistycznych. Moim celem jest obrona wielobóstwa przed zarzutami dotyczącymi jego prymitywizmu albo niespójności, a nie podanie dowodu na istnienie wielu bogów. Nie zamierzam również postulować istnienia jakiejś ponadreligijnej struktury, podzielanej przez wszystkie politeizmy. Przez „ponadreligijną strukturę” rozumiem siatkę pojęciową wspólną dla różnych wierzeń, które nie miały ze sobą bezpośrednich kontaktów i nie oddziaływały na siebie. Nie podejmę próby wyabstrahowania takiej siatki. Przeciwnie – w pracy tej spróbuję pokazać, że religie politeistyczne nie operują na tych samych pojęciach. Chcąc jednak bronić wielobóstwa jako samej koncepcji wiary w wielu bogów, a nie żadnej z konkretnych religii, dokonam w pracy kilku porównań i wskażę analogie pomiędzy różnymi niezwiązanymi ze sobą wierzeniami. Porównania te nie mają na celu zbudowania uniwersalnego modelu politeizmu – byłby to błąd co najmniej tak samo poważny jak te, które zamierzam wskazać poniżej – a jedynie obronę wielobóstwa jako całej klasy koncepcji, wyznaczonej na podstawie podobieństwa rodzinnego różnych wierzeń.

Pierwszą kwestią, która bez wątpienia zaciemnia obraz politeizmu w oczach zachodnich odbiorców, jest wpływ chrześcijaństwa na ich myślenie. Przedstawicielom kultury zachodniej bardzo trudno jest patrzeć na inne kultury i religie inaczej, niż przez

² Wojtysiak (2018): 83.

pryzmat religii najpowszechniejszej i najbliższej im. Dzieje się tak za sprawą związanej z zachodnim kręgiem kulturowym siatki pojęciowej, która ukształtowała się pod wpływem chrześcijaństwa. Rozumienie pojęć boskości, kultu albo religii zapośredniczone jest przez dominującą interpretację pochodzącą z bliskich kulturze zachodniej monoteizmów. Zjawisko to określe mianem posługiwania się matrycą chrześcijaństwa. W.F. Otto pisze o wpływie chrześcijaństwa na badanie religii greckiej w następujący sposób: „Właściwości starożytnej religii greckiej, których nam brakuje, to specyficzne właściwości chrześcijaństwa i pokrewnych religii pochodzących z Azji. To przy pomocy wzorca tych religii regularnie testowana jest grecka (...). Gdziekolwiek definiowano religię, to te religie i tylko one dostarczały paradygmatu (wzorca). Stąd też w dziedzinie greckich wierzeń ludzie nieświadomie szukali religijności orientalnej, łudząc się, że szukają religijności w ogóle”³. Zdaniem W.F. Otta konsekwencją takiego podejścia jest uznawanie, że w religii greckiej nie było żadnych elementów duchowych, więc nie była ona *de facto* religią. Wniosek ten wydaje się jednak błędny, gdy weźmie się pod uwagę nastawienie pierwszych chrześcijan do wierzeń greckich. Pierwsi chrześcijanie nie lekceważyli ich, ale – jak pisze Otto – „rozpoznawali z przerażeniem” jako poważnego konkurenta dla własnego wyznania⁴.

O posługiwaniu się matrycą chrześcijaństwa można mówić wtedy, gdy (1) wyznacza się zestaw pojęć, które wydają się istotne dla religii w ogóle, pod kątem tego, co jest istotne w chrześcijaństwie, a następnie (2) próbuje się rozumieć pojęcia występujące w innych religiach jako ich dokładne odpowiedniki. Matrycę tę widać nie tylko na przykładzie badań religii politeistycznych, ale także np. w popularnej błędnej interpretacji buddyzmu.

Pojęcie zachodnie	Pojęcie indyjskie
Bóg	Budda
zbawienie	nirwana
modlitwa	medytacja
święte pismo	sutry

Z punktu widzenia reprezentantów kultury zachodniej może się wydawać, że obecność pojęcia boga⁵, zbawienia, modlitwy i kanonu świętych pism należą do istoty religii. Jeśli więc buddyzm jest religią, to musi posiadać przynajmniej odpowiedniki tych esencjalnych cech. Tymczasem powyższy przykład jest fałszywy. Próba przybliżenia np. pojęcia buddyjskiej medytacji jako odpowiednika modlitwy jest nie tylko nieadekwatną definicją, ale także zakłamuje całą strukturę religii buddyjskiej oraz miejsce, jakie zajmuje w niej medytacja. Matrycę chrześcijaństwa widać również w interpretacjach religii politeistycznych, np. starożytnej religii greckiej albo wedyjskiej.

³ Otto (2015).

⁴ Ibidem.

⁵ W pracy przyjmę następującą konwencję: słowo „bóg” zapisywać będę małą literą, gdy oznacza ono rodzaj obiektu postulowanego przez różne religie, natomiast wielką, gdy chodzi konkretnie o Boga chrześcijańskiego albo judaistycznego.

Pojęcie pochrześcijańskie	Pojęcie greckie starożytne	Pojęcie wedyjskie
Bóg	bogowie	bogowie
obrzęd	misteria	rytuał wedyjski
zbawienie	gnoza	moksza
opatrność	pronoia	ryta

Jeśli poszukuje się elementów religii definiowanej przez pryzmat chrześcijaństwa w starożytnym świecie greckim, uwagę zwrócić należy raczej na nurty misteryjne i mistyczne, takie jak orficyzm albo misteria eleuzyńskie. Wydadzą się one filozoficznie ciekawsze i „donioślejsze” niż kult bogów olimpijskich, najwyraźniej pozbawiony wymiaru „przeżyciowego”, a regulujący jedynie kwestie społeczne i państwowe. Podobnie w przypadku Indii – badacz kierujący się nieświadomie matrycą chrześcijaństwa doceni raczej monizm-monoteizm Upaniszadów, w którym przekład wymienionych w lewej kolumnie pojęć jest łatwiejszy i bardziej bezpośredni, niż politeistyczną religię wedyjską. Tymczasem nie tylko (1) zestaw istotnych dla tych religii pojęć dobrany jest nietrafnie, ale także (2) ich przekład jest błędny, a występująca analogia często bywa pozorna.

Być może najpoważniejszą konsekwencją opisaną wyżej analogizacji jest postrzeganie bogów politeistycznych przez pryzmat judeochrześcijańskiego pojęcia bóstwa. Zgodnie z popularnym poglądem w większości religii mamy do czynienia z takim obiektem jak bóg; różnica polega jedynie na tym, że w religiach monoteistycznych występuje on w liczbie jednego, a w politeistycznych – w większej. Takie podejście jest drugim najważniejszym błędem przewijającym się przez interpretacje politeizmu. Pojęcia boskości w różnych religiach różnią się od siebie diametralnie.

Judeochrześcijańskie pojęcie Boga zakłada cały zestaw cech, takich jak jego transcendentność, niematerialność, wszechmoc i absolutność⁶. Po zetknięciu się chrześcijaństwa z grecką tradycją filozoficzną Bóg zaczął być ujmowany w kategoriach bytu absolutnego, któremu – na mocy samej absolutności – przysługują koniecznie pewne własności, takie jak jedyność, wieczność i odwieczność albo prostota. To właśnie w takich kategoriach interpretuje się pojęcie boskości w ogóle. Dlatego istoty określane w różnych religiach mianem bogów traktuje się mylnie jak zmultiplikowane byty absolutne, należące do świata nadnaturalnego, a nie do naturalnego, ziemskiego świata ludzi.

Doszukiwanie się sprzeczności i niedojrzałości intelektualnej w politeizmach wynika właśnie z tego niewłaściwego przełożenia. Utrzymywanie istnienia istot, które są bogami, ale które nie są np. doskonale moralnie, odwieczne, nieśmiertelne, wszechmocne – tylko pozornie jest niekonsekwentne. W rzeczywistości bogowie politeistyczni są rozumiani do tego stopnia odmiennie, że zaryzykować można tezę, iż matrycowe pojęcie „bóg” w ogóle się do nich nie odnosi. Współcześnie rozumiany teizm jest oparty właśnie na tym judeochrześcijańskim wzorcu. W tym sensie – wbrew nazwie – politeizm nie jest teizmem; pojęcie bóstwa nie występuje w wielobóstwie⁷.

⁶ Zob. np. Ronen (2010).

⁷ Teza ta jest przewartościowana, czego jestem świadomy. Słowo „theos”, od którego bierze się „teizm”, jest starsze niż chrześcijaństwo i pierwotnie odnosiło się do bogów greckich. Wypadałoby więc powiedzieć, że boskość odnosi się do tej rozumianej politeistycznie, a nie ma jej w religiach monoteistycznych. Byłoby to jednak mylące i wprowadzało zamęt pojęciowy.

Bogowie politeistyczni to nie byty absolutne. Nie posiadają niektórych, a czasami być może nawet żadnych cech, przypisywanych Bogu w pochrześcijańskiej tradycji zachodniej. Nie są oni transcendentni i nadnaturalni – przeciwnie, są zawarci w naturze, a czasami tożsami z nią. Według H.B. Nicholsona, bogowie mezoamerykańscy nie byli postrzegani przez ludy amerykańskie jako substancjalnie od siebie oddzielni. Mogą być oni pogrupowani w kompleksy (*deity complexes*), takie jak kompleks paternalistyczny (*Celestial Creativity-Divine Paternalism*), agrokulturowy (*Rain, Moisture, and Agricultural Fertility*) i wojenno-ofiarniczy (*War-Sacrifice-Sanguinary Nourishment of the Sun and the Earth*)⁸. Taki model religii był możliwy, ponieważ bogowie nie byli postrzegani w kategoriach istot, które są ponad naturą i kontrolują ją – byli oni postrzegani jako grupy (*clusters*) naturalnych procesów. J. Maffie argumentuje, że Aztekowie przyjmowali procesualne (w przeciwieństwie do substancjalistycznych) założenia metafizyczne. Tlaloc nie był zatem bogiem, który odpowiadał za opady deszczu – był on tym, że deszcz pada. To nieoczywiste z zachodniego punktu widzenia postrzeganie boskości sprawiało, że hiszpańskim misjonarzom było trudno utworzyć spójny, hierarchiczny panteon bóstw azteckich. Bogowie ci są tym, co się dzieje, a nie tym, za co odpowiadają – są naturalnymi procesami, a nie istotami, które kierują tymi naturalnymi procesami⁹.

Grecy dzielali podobną wizję wobec swoich bogów. Bogowie greccy nie przekraczali naturalnego ładu obowiązującego w świecie, ale byli właśnie jego gwarantem i zarazem przejawem. W.F. Otto zauważa, że w poematach homeryckich boskie interwencje w naturalny przebieg zdarzeń są niezwykle rzadkie. Nawet wtedy, gdy mają miejsce, polegają na wzmacnianiu naturalnych sił i przeżyć człowieka (np. szeptaniu podpowiedzi do ucha, zwiększaniu celności w rzucaniu oszczepem, dodawaniu krzepy)¹⁰. Bogowie są manifestacjami naturalnego ładu, dlatego sami nie są niczym nadnaturalnym. Rozróżnienie naturalne-nadnaturalne w tym przypadku nie ma mocy, dlatego nie da się znaleźć w wierzeniach greckich bytu (albo bytów), który byłby ponad światem i kontrolował go „od zewnątrz”. Podobnie pisze A. Kozyra o bogach sintoistycznych: „Według doktryny sinto (...) bogowie, natura i człowiek stanowią jedność. Imiona głównych bóstw sintoistycznych są związane z siłami natury – Bogini Słońca Amaterasu, Bóg Wiatru i Burzy Susanoo, czy Bóg Księżyca Tsukiyomi. (...) Nie wprowadzono w związku z tym w tradycji sinto radykalnego podziału na *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* przenika *profanum*, można mówić jedynie o różnych poziomach *sacrum*”¹¹.

Choć bogowie wedyjscy częściej niż homeryccy interweniują w empiryczną rzeczywistość, również zdają się nie być niczym „z wyższego porządku”. W hymnach Rygwedy są oni określani jako coś wtórnego wobec „tego jednego” (*tad ekam*). Powstali w obrębie tego, co przejawione, tak jak cała reszta świata¹². Nie musi stąd jeszcze wynikać monistyczna interpretacja w duchu znacznie późniejszej szkoły Wedanty – dość

⁸ Nicholson (1971): 408.

⁹ Maffie (2014): 86.

¹⁰ Otto (2015). Na tę kwestię zwraca też uwagę Snell (2009): 171–172, pisząc o fragmencie *Iliady* 2,484 nn. Homer prosi w nim Muzy o pomoc w wymieniowaniu katalogu okrętów. Muzy – jako boginie – nie mogą nic same powiedzieć ani skomponować poematu. Mogą natomiast wzmocnić pamięć i rozjaśnić umysł poety, co wpisuje się w zaprezentowaną wyżej interpretację.

¹¹ Kozyra (2006): 79.

¹² Frauwallner (1990): 21.

zauważyć, że również w tej religii bogowie nie są tożsami z bytem absolutnym. Ten fakt, wraz z klasterowo-procesualną interpretacją politeizmu ludów Mezoameryki, pozwala wątpić również w pierwszy człon nazwy „wielobóstwo”. Skoro bogowie nie mają charakteru substancjalnie oddzielnych istot, postrzegani są w kategoriach zdarzeń i procesów naturalnych albo manifestacji naturalnego porządku, a często nie można mówić o wyraźnych granicach między nimi, sens mówienia o ich wielości staje się wątpliwy.

Niech tę tezę zilustruje skłonność politeizmów do synkretyzmu, opisywana przez A. Świderkównę na przykładzie religii okresu hellenistycznego. Wśród stykających się ze sobą kultur pojawiła się tendencja do utożsamiania bogów ze sobą, a z czasem również ich unifikacji. Bogowie greccy zaczęli być traktowani jako tożsami np. z bogami egipskimi (Zeus-Amon, Hermes-Thot). Ta seria utożsamień doprowadziła do traktowania wszystkich bogów jako tożsamych ze wszystkimi innymi. A zatem, choć wierzono, że w pewnym sensie jest ich wielu, można było z powodzeniem określać ich różnymi imionami, albo jednym tylko imieniem, np. Sarapis, Izyda albo Tyche¹³. Podobne konsekwencje, jeszcze bardziej radykalne, miała indyjska koncepcja *avatāra*, kształtująca się mniej więcej w tym samym okresie.

Powyższą rekonstrukcję politeistycznego postrzegania bogów i natury zdaje się potwierdzać już starożytny namysł nad genezą religii. Prodikos z Keos twierdził, że „bogowie” to nazwa nadana przez ludzi tym elementom natury, od których są najbardziej zależni. J.N. Bremmer wyprowadza stąd wniosek (podzielany zresztą już przez niektórych współczesnych Prodikosowi), że sofista ten był ateistą – twierdził, że w zamierzchłej przeszłości istniał człowiek, a nie istnieli bogowie¹⁴. Wniosek ten może być przesadzony. W. Jaeger zauważa, że słowo „theos” zawsze było używane przez Greków predykatywnie¹⁵. W związku z tym wygłoszona przez Prodikosa teza może być sprzeciwem wyłącznie wobec antropomorfizacji bogów – są oni tylko siłami natury, wobec których ludzie przyjmują odpowiednie nastawienie, określając ich predykatem boskości. Podobną interpretację sugeruje W.F. Otto, pisząc, że starożytni Grecy, z nielicznymi wyjątkami, nie znali zjawiska niewiary¹⁶. Ateizm wobec greckiego politeizmu z pewnością nie był niemożliwy, co pokazuje Bremmer na przykładach innych tekstów, zwłaszcza fragmentów przypisywanych Kritiasowi¹⁷. Miał on jednak inną formę niż ateizm współczesny – nie polegał na zanegowaniu nadnaturalnej, transcendentnej i abstrakcyjnej rzeczywistości duchowej, ale na sprzeciwie wobec nadawaniu cech boskich przyrodzie i naturalnym zjawiskom. Był to więc ateizm „słaby” (*soft atheism*), który często trudno jest odróżnić nawet od zwykłej krytyki antropomorfizacji bogów, jakiej dokonał np. Ksenofanes¹⁸.

Z zasygnalizowanych wyżej cech politeizmu, które w ocenie niektórych mogłyby uchodzić za nieplodne filozoficznie i pozbawione abstrakcyjnych konsekwencji, można wyabstrahować ciekawą metafizykę. Wizja bogów politeistycznych jako nieostrych

¹³ Świderkówna (1978): 224–227.

¹⁴ Bremmer (2006): 14–15.

¹⁵ Jaeger (1947): 173.

¹⁶ Otto (2003).

¹⁷ Bremmer (2006): 17.

¹⁸ Ibidem: 11–12.

obiektów ukonstytuowanych z naturalnych zdarzeń i procesów wydaje się niemal zupełnie naturalistyczna. W wymienionych do tej pory przykładach religii nie ma potrzeby odwoływania się do jakiegokolwiek transcendentnej duchowej rzeczywistości¹⁹. Jedynym elementem politeizmu, który może wydawać się supranaturalistyczny, a zatem również filozoficznie wątpliwy, jest osobowy i intencjonalny charakter bóstw. W większości politeizmów osobowość bogów stanowi ich istotną cechę. Kwestia osobowości bóstwa politeistycznego nie jest jednak większą przeszkodą teoretyczną niż w przypadku bytu absolutnego w religiach monoteistycznych i koncepcjach filozoficznych postulujących jego istnienie. Jako że – jak pisałem we wstępie do niniejszej pracy – nie zamierzam argumentować na rzecz żadnego z politeizmów, nie będę uzasadniać osobowego traktowania bóstw, ale spróbuję wyjaśnić możliwe źródła takiego podejścia.

Zasada, na podstawie której przypisujemy obiektom racjonalność, jest dyskutowana w filozofii umysłu poza religijnym kontekstem. Każdy obiekt, któremu przypisuje się posiadanie stanów intencjonalnych, wymaga jakiejś umysłowości – i o ile jej posiadania nie odmawia się raczej ludziom, to jest kwestią dyskusyjną, czy można przypisywać ją np. zwierzętom albo komputerom. Zdaniem D.C. Dennetta, przypisywanie obiektom racjonalności jest wynikiem pewnej procedury predykcyjnej. Procedurę tę nazywa strategią intencjonalną i pisze o niej w następujący sposób: „(...) strategia intencjonalna polega na traktowaniu obiektu, którego zachowanie chcemy przewidzieć, jako racjonalnego podmiotu działającego z przekonaniami i pragnieniami oraz innymi stanami umysłowymi, cechującymi się (...) intencjonalnością”²⁰. Jeśli predykcja oparta o takie nastawienie jest skuteczna – można powiedzieć, że dany obiekt jest racjonalny. W swojej koncepcji Dennett wyróżnia trzy rodzaje nastawienia: konstrukcyjne (*design*), fizyczne (*physical*) i intencjonalne (*intentional stance*). Program do gry w szachy można wyjaśniać (i próbować z nim wygrać), przyjmując wobec niego nastawienie konstrukcyjne albo fizyczne, tzn. formułując predykcje jego ruchów na podstawie znajomości jego kodu albo fizycznej budowy *hardware*. Szybko okaże się jednak, że najskuteczniejsze przewidywania dotyczące tego programu powstają na bazie nastawienia intencjonalnego – traktowania go tak, jakby znał zasady szachów, planował, przewidywał i chciał wygrać z ludzkim przeciwnikiem. Program taki można nazwać systemem intencjonalnym i przypisywać mu racjonalność²¹. Pytanie o to, czy poza nastawieniem intencjonalnym wobec niego, jest on realnym posiadaczem stanów intencjonalnych, jest zdaniem Dennetta nietrafione. System intencjonalny na mocy definicji jest obiektem, którego działanie jest najlepiej wyjaśniane i przewidywane poprzez przypisywanie mu stanów intencjonalnych, a nie stwierdzanie ich realnego istnienia²² – choć nie oznacza to, że jego racjonalność nie jest obiektywna²³.

Strategię intencjonalną można bez przeszkód aplikować do naturalnych zjawisk i procesów, takich jak wschodzenie słońca, opady deszczu, wzrost roślin, nagłe natchnie-

¹⁹ Obszerniejszego omówienia tezy, zgodnie z którą w przypadku religii greckiej i rzymskiej nie można mówić o podziale na naturalne i nadnaturalne, dokonuje np. Lehoux (2019).

²⁰ Dennett (2003): 89.

²¹ Dennett (1971): 87–91.

²² Ibidem: 91.

²³ Dennett (2003): 89.

nie, powszechny strach itd. Rzeczywiście wydaje się, że właśnie taka jest geneza wielu politeistycznych religii – traktowanie zjawisk przyrodniczych tak, jakby były ożywione i działały celowo (o czym wspominał już Prodikos z Keos), albo – mówiąc językiem Dennetta – przyjmowanie wobec nich nastawienia intencjonalnego. Na politeizm spojrzeć można zarówno przez pryzmat powyższej koncepcji, jak i mając w pamięci uwagę W. Jaegera, zgodnie z którą słowo „bóg” w języku greckim jest predykatem, a więc desygnuje raczej cechę innych obiektów niż osobny obiekt. Okaże się wówczas, że procedura ujmowania fragmentów natury jako boskich systemów intencjonalnych jest możliwa do racjonalnego uzasadnienia, a więc nie jest irracjonalna ani prymitywna. Oczywiście, poprawne uzasadnienie traktowania procesów naturalnych jako osobowych i realnie obdarzonych umysłami wymaga, by ze strategii intencjonalnej wynikały przewidywania skuteczniejsze niż z innych strategii (np. fizycznej). Czy rzeczywiście tak jest – to już kwestia oceny; politeizm jest jednak możliwy do obrony na tym gruncie²⁴.

Interpretacja w duchu koncepcji Dennetta pokazuje, że jedna z istotnych cech bóstw politeistycznych bierze się z nastawienia ich wyznawców. Na tym etapie można podjąć już próbę przybliżenia pojęcia boga w wielobóstwie – jest to obiekt ukonstytuowany z naturalnych zjawisk, zdarzeń lub procesów, wobec którego przyjęto nastawienie intencjonalne. Poprzez sformułowanie „obiekt ukonstytuowany z...” chcę zakomunikować myślnie traktowania bogów wyłącznie jako spersonifikowanych zjawisk przyrodniczych. Słusznie zauważa T. Zieliński, że „[j]eżeli nawet Pallas Atena rzeczywiście była pierwotnie chmurą piorunową, co jest bardzo prawdopodobne, to jednak była to nie ta Atena, która, według wyobrażeń religijnych Solona, dłońmi swymi osłania jego ojczyznę i wspaniałomyślnym orędownictwem swoim ratuje ją od zguby”²⁵. Bogowie nie są wyłącznie zjawiskami naturalnymi (wówczas politeizm pokrywałby się z animizmem). Są czymś ukonstytuowanym z tychże zjawisk, lecz wciąż od nich różnym – posiadają dodatkowe względem przyrody cechy, takie jak intencjonalność.

Przedstawione wyżej ujęcie osobowości bogów politeistycznych przenosi „punkt ciężkości” z realnych przedmiotów na podmiot ludzki, obcujący z tymi przedmiotami. Aby znaleźć takie „przeniesienie punktu ciężkości” w literaturze dotyczącej religii, można zwrócić się również do innej niż analityczna tradycja. Podobnego zabiegu dokonali fenomenologowie religii w myśl założeń zawieszenia sądu w kwestii przedmiotu intencjonalnego. R. Otto, prekursor fenomenologicznego podejścia w religioznawstwie i fenomenologii religii w ogóle, wprowadził neologizm *numinosum* na oznaczenie świętości albo boskości. *Numinosum* jest co prawda poza podmiotem poznania i jest obiektywne – ale jest „dane nie wprost”, przez co daje się badać jedynie przez analizę uczucia religijnego. Tak pisze o tym Otto: „Ponieważ samo [*numinosum*] jest czymś

²⁴ Lehoux (2019) realizuje podobną strategię na przykładzie omówienia związków starożytnej nauki z religią. Twierdzi on, że starożytna fizyka wymagała religijnych podstaw. Jego zdaniem koncepcja osobowych bóstw wyjaśniała prawa natury i regularności w przyrodzie, których nie wyjaśniał przyjmowany przez atomistów deizm. Można powiedzieć, że – jeśli Lehoux ma rację – w starożytności nastawienie fizyczne było mniej wydolne eksplanacyjnie niż strategia intencjonalna. Z tego powodu klasyczne koncepcje naukowe i filozoficzne bliższe współcześnie rozumianemu naturalizmowi (np. epikureizm i szkoła hipokratejska) nie mogą być traktowane jako bardziej racjonalne niż te blisko związane z ówczesną teologią i religią. Zob. Lehoux (2019): 29–36.

²⁵ Zieliński (1991): 36.

irracjonalnym, tzn. nie dającym się określić w pojęciach, może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni. Jest tak, że ogarnia ono i porusza jaźń ludzką takim to a takim określonym uczuciem. To «takie to a takie» określone uczucie musimy wskazać, dając mu dojsć do głosu dzięki odpowiednikom i przeciwieństwom spokrewnionych uczuć oraz dzięki symbolizującym wyrażeniom²⁶. W istocie religii leży zatem to, jakimi cechami charakteryzuje się doświadczenie numinotyczne. Są to przede wszystkim *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* – *numinosum* jest jednocześnie zachwycające i przyciągające, jak i przerażające i budzące grozę. Jednym z elementów *numinosum*, a więc jego przejawów w podmiocie doświadczenia religijnego, jest poczucie zależności stworzenia (*Kreaturgefühl*). Jest to wrażenie małości i absolutnej niesamodzielności wobec tego, na co doświadczenie jest nakierowane, a co jest zewnętrzne wobec podmiotu doświadczenia²⁷.

Choć powyższa koncepcja tworzona jest głównie z myślą o religiach mono-teistycznych, zdaniem Otta doświadczenie numinotyczne charakterystyczne jest dla każdej w ogóle religii²⁸. *Numinosum* mogą też z powodzeniem stanowić siły natury. Wobec gwałtownej burzy można odczuwać zarówno zachwyt (pięknem piorunów), jak i strach (przed głośnymi grzmotami); zarówno wdzięczność (dlatego, że towarzyszący jej deszcz jest życiodajny), jak i grozę (z powodu silnego wiatru). Podobne wrażenia mogą budzić obserwacje słońca, morza, gleby, gwiazd, upływu czasu czy nawet własnego natchnienia, gniewu, miłości czy chęci zemsty. Wobec tych elementów można czuć się także zupełnie zależnym, co wpisuje się we wspomniany wyżej pogląd Prodikosa. Byty ukonstytuowane z naturalnych procesów i zdarzeń w religiach politeistycznych mogą być zatem traktowane nie tylko jako osobowe i racjonalne, co pokazuje koncepcja Dennetta, ale także jako święte, władcze i godne czci, co wyjaśnia koncepcja Otta. Nie mają zatem racji ci, którzy podobnie jak J. Wojtysiak twierdzą, że jedynie byt absolutny spełnia przywołane we wstępie warunki – poczucia zależności od istoty wyższej oraz fascynacji jej wielkością – „w sposób bezwarunkowy i pełny”. Nie chodzi bowiem o to, aby być zależnym od zupełnej istoty, ale żeby być zupełnie zależnym od jakiejś istoty.

Jeśli irracjonalność, absurdalność i prymitywizm oznaczają brak jakichkolwiek racjonalnych podstaw, to religie politeistyczne nie są w żadnym stopniu bardziej irracjonalne, absurdalne czy prymitywne niż inne modele religijności ani nawet filozoficzne koncepcje wpisujące się w nurty deizmu, panteizmu, panenteizmu itd. Pojęcie boga, na którym operują systemy zakładające istnienie wielu bogów, jest zupełnie odmienne od matrycowego, judeochrześcijańskiego pojęcia bóstwa. Dobre uchwycenie tego, co mieli na myśli wyznawcy różnych politeizmów, gdy mówili o swoich bogach, pozwala dostarczyć takiego wyjaśnienia, a być może nawet i uzasadnienia dla wielobóstwa, które jest intelektualistyczne, spójne i w niczym nie urąga standardom racjonalnej filozofii. Jeśli rozumieć „potencjał filozoficzny” danej religii jako istnienie potencjalnych filozoficznych

²⁶ Otto (1999): 17.

²⁷ Ibidem: 15. Tym też różni się „poczucie zależności stworzenia” od „poczucia zależności” obecnego w koncepcji F. Schleiermachera, do której Otto się odwołuje. Poczucie zależności nie może być „samozwrotne”, a istnienia bóstwa nie można wywodzić z niego drogą wniosku. Musi być bezpośrednio nakierowane na zewnętrzny, realny przedmiot.

²⁸ Ibidem: 10.

uzasadnień jej tezy, to wierzenia politeistyczne nie dysponują uboższym potencjałem filozoficznym niż inne. Nie jest tak, że jedynie monoteistyczne religie dobrze łączą się z filozofią i są w stanie dostarczyć racjonalnej teologii, podczas gdy politeizm nadaje się jedynie do prostych magicznych rytuałów i misterii. Jak widać z powyższych rozważań, wiara w wielu bogów może zawierać ciekawe metafizyczne założenia i mogą z niej wynikać równie ciekawe konsekwencje (np. wydaje się, że możliwa jest jej naturalizacja). Nie ogranicza więc filozofii w większej liczbie aspektów niż czynią to inne modele religijności, a nawet pozareligijne zestawy założeń. Przeciwnie – przynajmniej niektóre wyżej wymienione przykłady politeizmu zdają się wręcz przywołać na myśl naturalizm albo metafizykę procesualną, sprawiając wrażenie koncepcji otwartych i podatnych na łączenie. Potwierdza to także empiria – np. nieekskluzywistyczny charakter wielu religii indyjskich albo fakt, że podstawy starożytnej filozofii greckiej rozwinęły się bez kolizji z ówczesną religią²⁹.

Bibliografia

- Bremmer J.N. (2006), *Atheism in Antiquity*, [w:] *The Cambridge Companion to Atheism*, M. Martin (red.), Cambridge University Press, Cambridge: 11–26.
- Dennett D.C. (1971), *Intentional Systems*, „The Journal of Philosophy” 68 (4): 87–91.
- Dennett D.C. (2003), *Naprawdę przekonani: strategia intencjonalna i dlaczego ona działa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6): 87–109.
- Frauwallner E. (1990), *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Frazer J.G. (2017), *Złota gałąź. Studia z magii i religii, Vis-à-vis Etiuda*, Kraków.
- Jaeger W. (1947), *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford.
- Kozyra A. (2006), *Tradycyjne podłoże filozofii Japonii w okresie Meiji*, [w:] *Japonia okresu Meiji: Od tradycji ku nowoczesności*, B. Kubiak (red.), Nozomi, Warszawa: 78–101.
- Lehoux D. (2019), *All Things are Full of Gods’: Naturalism in the Classical World*, [w:] *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, P. Harrison, J.H. Roberts (red.), Oxford University Press, Oxford: 19–36.
- Maffie J. (2014), *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, University Press of Colorado, Boulder.
- Nicholson H.B. (1971), *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, [w:] *Handbook of Middle American Indians*, t. 10, R. Wauchope, G.F. Elkhorn, I. Bernal (red.), University of Texas Press, Austin: 395–446.
- Otto R. (1999), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Otto W.F. (2003), *Teofania. Duch religii starogreckiej* (fragmenty), URL = https://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/punkt_widzenia/otto_teofania.htm [dostęp 17.09.2020].

²⁹ Niniejsza praca stanowi próbę wskazania możliwych strategii uzasadniania tezy politeizmu w celu obrony wielobóstwa przed zarzutem absurdalności i irracjonalności. Z tego względu nie rozwinę zasygnalizowanych w tym akapicie wątków. Związkami naturalizmu i religii politeistycznych zajmuje się np. Lehoux (2019); o metafizyce procesualnej wynikającej z religii Azteków pisze Maffie (2014); racjonalistyczna teologia politeistyczna rozwijana jest np. w książce Papera (2005); o relacjach wielobóstwa i wczesnej filozofii greckiej można przeczytać np. u Jaegera (1947).

- Otto W.F. (2015), *Bogowie homeryccy. Duchowe znaczenie greckiej religii*, URL = <http://pantheion.pl/Walter-Friedrich-Otto-Bogowie-homeryccy> [dostęp 17.09.2020].
- Paper J.D. (2005), *The Deities Are Many. A Polytheistic Theology*, State University of New York Press, Albany.
- Radhakrishnan S. (2017), *Filozofia indyjska, Vis-à-vis Etiuda*, Kraków.
- Ronen S. (2010), *Najwyższa istota: Bóg w Biblii Hebrajskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (73): 117–137.
- Snell B. (2009), *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Świderkówna A. (1978), *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Wojtysiak J. (2018), *O tym, jak dowieść istnienia Boga*, [w:] *Filozofia religii. Kontrowersje*, J. Hołowka, B. Dziobkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 75–100.
- Zieliński T. (1991), *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław.