

## ŚWIAT PEŁEN BOGÓW: POGAŃSTWO CZY POLITEIZM?

DANUTA MUSIAŁ

ABSTRACT (A World Full of Gods: Paganism or Polytheism?): Terminology is one of the more difficult issues facing academics investigating ancient religious imaginations. The history of the terms "paganism" and "polytheism," as well as the primary caveats associated with their use, are outlined in this article. Although both names are artificial inventions with added meaning, "polytheism" is thought to be less reliant on Christian beliefs.

KEYWORDS: terminology, paganism, polytheism, Christianity

SŁOWA KLUCZOWE: terminologia, pogaństwo, politeizm, chrześcijaństwo

Okres istnienia Cesarstwa Rzymskiego od dawna jest uważany za czas religijnych transformacji, których częścią było pojawienie się chrześcijaństwa uważanego obecnie za najbardziej rozpoznawalne dziedzictwo świata antycznego. Nic więc dziwnego, że interpretacja życia religijnego w tej epoce zależy w dużej mierze od tego, czy proces chrystianizacji jest postrzegany jako nieuchronny triumf nowej religii, czy jako upadek *veteres religiones*<sup>1</sup>. W pierwszym przypadku okres od rządów Dioklecjana począwszy, opisywany jest jako nieustanny konflikt między dwoma jasno określonymi grupami „pogan” i „chrześcijan”, który przyniósł triumf tym pierwszym dzięki wsparciu cesarza Konstantyna. Z kolei w drugim przypadku przez lata punktem wyjścia było przekonanie o degeneracji starych bóstw grecko-rzymskiego świata, które zostały odrzucone przez ludzi, ponieważ nie były w stanie zaspokoić potrzeby pogłębionej relacji z bóstwem, jak pisali Ernest Renan, Franz Cumont i ich kontynuatorzy w XX w.<sup>2</sup> W obydwu narracjach kluczową rolę pełni opozycja „poganie”–„chrześcijanie” sformułowana przez późnoantycznych autorów chrześcijańskich, a związany z nią aparat pojęciowy nadal rzutuje na poglądy współczesnych badaczy o religiach w świecie grecko-rzymskim. To proste przeciwstawienie pojawia się często w tytułach publikacji, czego przykładem jest popularna i wielokrotnie wznawiana książka Robina Lane’a Foxa *Pagans and Christians* (1986), opowiadająca o rzymskim imperium od II w. do czasów Konstantyna.

Terminologia generalnie należy do trudniejszych problemów, z jakimi borykają się badacze zgłębiający świat starożytnych wyobrażeń religijnych. Do dyspozycji mamy bowiem pojęcia o długiej i często skomplikowanej historii, która wpływa na ich współczesne rozumienie. O takich pojęciach Stanisław Ossowski pisał przed laty, że trudności sprawia przede wszystkim ich bogata i zwykle wieloraka konotacja<sup>3</sup>. Do terminów tych należą bez wątpienia „pogaństwo” i „politeizm” powszechnie stosowane w opisach wyobrażeń religijnych mieszkańców świata starożytnego, chociaż ich użyteczność bywa kwestionowana z powodów, które sygnalizuję poniżej.

<sup>1</sup> Określenia *vetus religio* i *veteres religiones* pochodzą z reskryptu Dioklecjana przeciwko manichejczykom: M. Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio. With Introduction, Facsimile and Transcription of the Berlin Codex, Translation, Notes and Appendixes*, Oxford 1913, XV 3.2–3.

<sup>2</sup> Gillmeister, Musiał 2017.

<sup>3</sup> Ossowski 1962, 284.

\*

W literaturze chrześcijańskiej refleksje na temat tradycji religijnych świata zewnętrznego uważalne są od samych jej początków i wynikały z oczywistej potrzeby samookreślenia się wyznawców Chrystusa najpierw wobec Żydów, a później wobec czcicieli bóstw tradycyjnych. Kiedy liczba chrześcijan znacznie wzrosła, co można łączyć z zakończeniem zarządzonych przez Dioklecjana prześladowań i legalizacją nowej religii, kwestie tożsamościowe zyskały na znaczeniu. W tej sytuacji konieczne stało się wytyczenie granic „na wielkiej mapie zamieszkanego świata”, które pozwoliłyby odróżnić „nas” od „innych”, jak to ujął malowniczo Daniel Barbu<sup>4</sup>.

Wcześniej taką funkcję pełnił kluczowy dla greckich wyobrażeń o świecie kulturowy podział na Hellenów i barbarzyńców, przejęty w znacznym stopniu przez Rzymian. Ważnym wyróżnikiem były też podziały etniczne (Grecy, Rzymianie, Egipcjanie, itp.) odnotowywane przez antycznych autorów od czasów Herodota. Ale w nowej wizji świata, z centralnym miejscem chrześcijaństwa, tradycyjna opozycja między Grekami i barbarzyńcami straciła rację bytu, ponieważ jedni i drudzy nie uznawali prawdziwego Boga. W nowym chrześcijańskim świecie znaczenia nabrały inne linie podziału, a mianowicie między religią prawdziwą i fałszywą oraz między pobożnością i bezbożnością. Jednym z architektów tego podziału był Euzebiusz z Cezarei, zarazem najważniejszy kronikarz tej fundamentalnej zmiany i twórca terminologii, za pomocą której była opisywana<sup>5</sup>.

Krótko po tym, jak Konstantyn zdobył w 312 r. władzę nad zachodnią częścią Imperium, Euzebiusz rozpoczął pracę nad wielkim, dwuczęściowym dziełem apologetycznym z zamiarem wytłumaczenia, na czym polegała wyższość chrześcijaństwa nad judaizmem i tradycyjnymi religiami Cesarstwa. Realizacja tego celu wymagała jednoznacznego nazwania adeptów starych religii i wskazania, na czym polega fałszywość ich wiary, czyli owe „błędy politeistów”, które biskup Cezarei często przywołuje w swoich pismach. Szczególnie instruktywnym przykładem jest zakończenie biografii Konstantyna, gdzie podsumowując dokonania cesarza, za jego najważniejsze osiągnięcie uznał zniszczenie politeistycznych błędów (*polytheoi planai*) i ujawnienie wszelkiego rodzaju bałwochwalstwa (*eidolatreia*)<sup>6</sup>.

W *Praeparatio evangelica* – pierwszej części apologetycznego dyptyku – Euzebiusz pyta: „Czy jesteśmy Grekami, czy barbarzyńcami, a może kimś pośrednim?”. W tym pytaniu nie chodzi jedynie o nazwę, która jest przecież powszechnie znana, ale o sposób i cel życia chrześcijan, ponieważ oni nie myślą jak Hellenowie i nie żyją jak barbarzyńcy. Chrześcijaństwo nie jest zaś ani hellenizmem (*hellenismos*), ani judaizmem (*ioudaismos*), ale prawdziwą nauką

<sup>4</sup> Barbu 2016, 9.

<sup>5</sup> Lieu 2004, 98–146; Barbu 2016, 10; Massa 2016; Massa 2017.

<sup>6</sup> VC IV 75.

o Bogu (*theosophia*)<sup>7</sup>. Słowa te wskazują, że Euzebiusz, kierując się tradycją wcześniejszej apologetyki z II i III w., uważał chrześcijan za trzeci rodzaj ludzi (*triton genos*)<sup>8</sup>. Więcej szczegółów zawiera druga część omawianej apologii, czyli *Demonstratio evangelica*, gdzie czytamy, że chrześcijaństwo przewyższa judaizm i hellenizm szczególnego rodzaju pobożnością (*theosebeia*). Tam też Euzebiusz nazywa hellenizm fałszywym przekonaniem (*deisidaimonia*) o istnieniu wielu bogów<sup>9</sup>.

W skonstruowanym przez Euzebiusza podziale religii zwraca uwagę zastosowany przez niego rzeczownik *hellenismos*, który wprowadza nas w zawiłą problematykę późnoantycznej terminologii stosowanej przez chrześcijan w odniesieniu do tradycyjnych kultów grecko-rzymskiego świata.

Przed IV w. wobec tych, którzy nie czczą prawdziwego Boga, autorzy piszący po grecku stosowali nazwę *ethne*, *ethnikoi* i *eidolatrai*. Dwa pierwsze terminy to greckie odpowiedniki hebrajskich „narodów” (*gojim*), czyli obcych – pochodzących spoza plemion Izraela. „Gdy się modlicie, nie mówcie wielu słów jak poganie (*ethnikoi*)”, czytamy na przykład w *Ewangelii według św. Mateusza* (6, 7)<sup>10</sup>. Kiedy Klemens z Aleksandrii piętnuje styl życia, jaki wcześniej prowadzili ci, którzy dopiero przyjęli chrześcijaństwo, to pisze o *bios ethnikos*<sup>11</sup>. Trzeci termin ma swoje korzenie w *Septuagincie* i rzecz ujmując w pewnym uproszczeniu, pojawił się w niej na określenie czcicieli wizerunków, czyli „bałwochwalców”, jak przyjęło się określać idolatry w polskiej literaturze i przekładach. Za popularnością tego terminu w literaturze chrześcijańskiej stoi niewątpliwie autorytet św. Pawła, który wymienia idolatry wśród tych, dla których zamknięta jest droga do Królestwa Bożego<sup>12</sup>. Z kolei definicję idolatrii znajdziemy u wspomnianego wyżej Klemensa, który uważał ją za rozdzielenie jednego boga na wielu<sup>13</sup>.

Zastosowany przez Euzebiusza rzeczownik *hellenismos* występował w greckich traktatach gramatycznych i oznaczał poprawne posługiwanie się językiem greckim. Michel Casevitz zauważył, że tej umiejętności nie należy sprowadzać jedynie do kwestii technicznych, ponieważ na poziomie języka wyznaczała ona granicę między Hellenami a barbarzyńcami<sup>14</sup>. Pod koniec II w. p.n.e. omawiany termin pojawił się w *Drugiej Księdze Machabejskiej* (4, 10–18), w opisie działań arcykapłana Jazona. Ich efektem było założenie w Jerozolimie gimnazjonu i efebejonu, co współwyznawcy arcykapłana uznali za przyjęcie obcych judaizmowi (*ioudaismos*) greckich obyczajów (*hellenismos*). W tym przypadku nie chodzi jeszcze o opozycję dwóch religii; obydwa pojęcia są sztucznymi konstruktami o szerokim znaczeniu i zawierają cechy, które decydują o oryginalności obydwu kultur: judejskiej i helleńskiej<sup>15</sup>. Dla chrześcijan we wschodniej

<sup>7</sup> PE I 2.1–2, I 5.12.

<sup>8</sup> Iricinski 2011.

<sup>9</sup> DE I 2.1–2.

<sup>10</sup> Biblia Paulistów (przekł. zbiorowy), <https://pismoswiete.pl> (dostęp: 1.12.2022).

<sup>11</sup> *Strom.* II 13.56, 1.

<sup>12</sup> 1 *Kor.* 6.9; *Ef.* 5.5; Liefferinge 2001.

<sup>13</sup> *Strom.* III 12.89, 1.

<sup>14</sup> Casevitz 1991.

<sup>15</sup> O historii i znaczeniu terminu judaizm zob. Boyarin 2004.

części Imperium najbardziej widocznymi greckimi obyczajami, z którymi stykali się na co dzień, były przede wszystkim praktyki religijne, co zapewne było jednym z istotnych powodów utożsamienia „greckości” w sensie etnicznym i kulturowym z praktykami obcych religii. W pełnym zakresie nastąpiło to jednak dopiero pod koniec IV w., kiedy to hellenizm stał się pogaństwem, a Hellenowie poganami i w tym znaczeniu określenia te były używane na Wschodzie, również w Bizancjum. Euzebiusz, jak podkreśla Glen W. Bowersock, w sposób niebudzący wątpliwości posługuje się słowem *hellenismos* w znaczeniu „praktykować pogaństwo”<sup>16</sup>.

W literaturze chrześcijańskiej pisanej po łacinie od początku jej istnienia popularnym określeniem nie-Żydów i nie-chrześcijan były słowa *gentes*, *gentiles* bądź *nationes*, czyli tłumaczenia *ethne* i *ethnikoi*. Z kolei termin *eidolatreia* został przyswojony zachodniemu chrześcijaństwu przez Tertuliana i w formie zlatynizowanej był używany aż do XVIII w. W przypadku *hellenismos* i *Hellenes* taka transformacja z oczywistych powodów okazała się niemożliwa. Alan Cameron zwraca uwagę, że nazywanie Grekami mówiących po łacinie i żyjących poza światem helleńskim czcicieli tradycyjnych kultów nie miałyby sensu<sup>17</sup>. Zamiast „Greków” w późnoantycznych tekstach łacińskich pojawili się poganie, ponieważ posługujący się tym językiem chrześcijanie zaadaptowali do swoich potrzeb znane od dawna słowo *paganus*.

Pierwsze użycie określenia *paganus* w znaczeniu „poganiń” odnotowali epigraficy. Chodzi o dwie inskrypcje nagrobne datowane na początek IV w., ale interpretacja napisów jest nadal dyskutowana<sup>18</sup>. O wiele pewniejsze w tym przypadku są świadectwa literackie. Przyjmuje się, że wyraźnym potwierdzeniem zastąpienia Hellenów poganami są pisma egzegetyczne Mariusa Victorinusa, retora nauczającego w Rzymie w czasach Konstancjusza II. Występując przeciwko naukom Ariusza, wyraził on ogólny pogląd, że Grecy, inaczej nazywani Hellenami lub poganami (*Greci, quos Hellenas vel paganos vocant*), to są ci, którzy znają wielu bogów w przeciwieństwie do Żydów i chrześcijan znających tylko jednego<sup>19</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie „poganie” pojawiają się też w oficjalnym dokumencie, datowanym na 370 r. i sygnowanym przez cesarza Walentyniana I i Walensa, gdzie czytamy o dotkniętych deprawacją umysłach pogan (*paganorum animi*)<sup>20</sup>.

Wiele wskazuje na to, że za sukcesem określenia „poganie” w znacznym stopniu stoi jeden autor, a mianowicie Augustyn z Hippony, a przynajmniej taki wniosek wynika z wyliczeń dokonanych przez Alana Camerona. Ustalił on, że w latach 360–420 terminy *paganus* i *pagani* pojawiły się w literaturze ponad 600 razy, ale aż 476 przypadków pochodzi z pism św. Augustyna. Oznacza to, że w tym okresie bardzo wielu wykształconych, piszących po łacinie chrześcijan nadal preferowało tradycyjne terminy *gentes* i *gentiles*, czego interesującym przykładem jest Ambroży z Mediolanu. Zastanawiają szczególnie jego dwa listy dotyczące usunięcia z ku-

<sup>16</sup> Bowersock 1990, 9–11; Dorival 2012.

<sup>17</sup> Cameron 2011, 18–22.

<sup>18</sup> Chuvin 2002.

<sup>19</sup> *De homooisio recipiendo* I, [w:] Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*, t. I, traduction P. Hadot, Paris 1960, 606–607; Liefferinge 2001.

<sup>20</sup> *Cod. Theod.* XVI 2.18.

rii rzymskiej posągu bogini Wiktorii, które napisał w 384 r. do cesarza Walentyniana II. Pogańskie występowanie w nich wielokrotnie, ale nie jako *pagani*, tylko właśnie jako *gentiles* i *gentes*. Cameron, szukając wyjaśnienia ambiwalentnego stosunku przynajmniej części chrześcijańskich intelektualistów z IV w. do terminu *paganus*, wskazuje, że jego przyczyną mogła być przynależność tego słowa do języka potocznego<sup>21</sup>. Za taką interpretacją przemawia nie tylko obecność terminu w inskrypcjach, lecz także opinia samego Augustyna, który wspominając o bluźnierstwach czcicieli fałszywych bóstw, dodaje, że byli oni zazwyczaj nazywani poganami (*quos usitato nomine paganos vocamus*)<sup>22</sup>. Co ciekawe, podobną formułę zawiera dokument wydany przez Honoriusza i Teodozjusza w 409 r., w którym mowa jest o heretykach, Żydach i „narodach” (*gentiles*), które popularnie nazywa się poganami (*quos vulgo paganos apellana*)<sup>23</sup>. W tym kontekście warto przypomnieć hipotezę Christine Mohrman, że u progu późnej starożytności słowo *paganus* mogło być ogólnym określeniem oznaczającym społecznego outsidera<sup>24</sup>. W jakimś stopniu potwierdzeniem nieufności wobec tego terminu jest również jego nieobecność w łacińskich tłumaczeniach *Biblii*.

W 2. połowie V w. zarówno pojęcie pogaństwa, jak i taksonomia Euzebiusza były już jednak na tyle rozpowszechnione, że Vigilius, biskup miasta Tapsos w Afryce Północnej, mógł pisać: *Tres sunt in mundo religiones: Iudeorum, paganorum et Christianorum*<sup>25</sup>. I to właśnie ten podział skonstruowany przez biskupa Cezarei na potrzeby chrześcijańskiego dyskursu tożsamościowego i usankcjonowany przez XIX-wieczne religioznawstwo nadal porządkuje nasze wyobrażenia o religii w Cesarstwie Rzymskim.

Od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku mamy do czynienia z toczoną z różnym natężeniem debatą na temat zasadności posługiwania się terminem „pogaństwo” jako naukową kategorią analityczną. Gareth Fowden, uzasadniając swoją rezygnację z problematycznego określenia, zwrócił uwagę, że trudno uznać za właściwe posługiwanie się terminologią wymyśloną przez chrześcijańskich autorów w odniesieniu do kultury religijnej, którą współcześni historycy usiłują uwolnić od chrześcijańskich stereotypów. Pierre Chuvin podkreśla z kolei, że „pogaństwo” ma sens wykluczający i służyło do stygmatyzacji wszystkich ludzi, którzy nie czcili jedyne Boga, a z czasem było także wykorzystywane w polemikach wewnątrzchrześcijańskich do dyskredytowania przeciwników<sup>26</sup>. W kodeksie Teodozjusza *paganus* pojawia się często w towarzystwie takich określeń jak przesąd (*superstitio*), błąd (*error*) czy zbrodnia (*crimen, insania*)<sup>27</sup>.

Idea porzucenia terminologii odziedziczonej po chrześcijańskich polemistach nie wszystkim jednak przekonuje. Clifford Ando z ironią pisze o modnym ubolewaniu nad terminem „po-

<sup>21</sup> Cameron 2011, 25–32.

<sup>22</sup> August. *Retract.* II 43.

<sup>23</sup> *Cod. Theod.* XVI 5.46.

<sup>24</sup> Mohrman 1952; Jürgasch 2015.

<sup>25</sup> Cytuję za Boulouis 1987, 101.

<sup>26</sup> Fowden 1991; Chauvin 2002.

<sup>27</sup> *Cod. Theod.* XVI 10.2; XVI 10.3; XVI 10.13, XVI 10.16, XVI 10.20. Athanassiadi, Fredde 1999, 4.

gaństwo” i podkreśla, że jest on jak najbardziej adekwatny dla IV w., kiedy to wśród pogan (przynajmniej tych wykształconych) pojawia się poczucie przynależności do wspólnoty religijnej<sup>28</sup>. Jest to pogląd dyskusyjny, związany z kwestią istnienia tzw. pogańskiego monoteizmu, ale jego szersze omówienie wykracza poza ramy mojego tekstu. W uzupełnieniu opinii Ando warto jednak dodać, że religię rzymską z wcześniejszego okresu nazywa on klasycznym rzymskim pogaństwem („classical Roman paganism”), co uważam jednak za dosyć osobliwe rozwiązanie<sup>29</sup>.

Z krytyką terminu „pogaństwo” wiąże się jeszcze jeden wątek. W starożytności nie istniało nic, co można by nazwać religią pogańską. Inaczej rzecz ujmując, „poganie nie wiedzieli, że są poganami, dopóki chrześcijanie nie powiedzieli im, że nimi są”, by odwołać się do sugestywnego cytatu z tekstu Henry’ego Chadwicka, historyka antycznego Kościoła, który sam jednak z kontrowersyjnego określenia nie zrezygnował<sup>30</sup>. Można by przytoczone zdanie potraktować jako zgrabną figurę retoryczną, gdyby nie to, że sygnalizuje ono istotny problem wynikający z objęcia jedną nazwą wszystkich adeptów starych religii. Zabieg ten implikuje bowiem znaczny stopień spójności tego, co nazywa się pogaństwem, czemu przeczy różnorodność zjawisk połączonych wspólną nazwą. Postrzeganie pogaństwa jako jednolitego systemu wierzeń, praktyk i postaw wobec świata zniekształca obraz tradycji religijnych Cesarstwa, jak podkreśla James Rives<sup>31</sup>. Niewątpliwie chęć uniknięcia tej pułapki skłoniła część historyków do poszukiwań bardziej neutralnych zamienników.

Jeżeli jednak nie pogaństwo, to co w zamian? Każdy, kto śledzi publikacje z ostatnich lat poświęcone tradycyjnym religiom grecko-rzymskiego świata, nie ma wątpliwości, że najbardziej oczywistą alternatywą dla pogaństwa jest termin „politeizm”. Nie oznacza to, że wszyscy są jego entuzjastami, a wśród oponentów sporą grupę stanowią znawcy późnej starożytności. Polymnia Athanassiadi i Michel Frede piszą na przykład, że pomimo pejoratywnych konotacji słowo „poganie” jest najmniej niezadowolającą nazwą dla zamieszkujących Cesarstwo Rzymskie adeptów religii innych niż chrześcijaństwo i judaizm. Cameron z kolei nie uważa, aby w odniesieniu do późnoantycznego społeczeństwa zastąpienie pogaństwa politeizmem wносиło jakąś nową jakość<sup>32</sup>.

Politeizm nie jest oczywiście terminem neutralnym i podobnie, jak w przypadku pogaństwa, wiążą się z nim istotne wątpliwości. Dla części starożytników problematyczna jest już sama historia pojęcia oraz przypisywane mu znaczenie, które obejmuje bardzo różne zjawiska religijne odległe od siebie zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Trzeba bowiem pamiętać, że chociaż zarys koncepcji narodził się w Aleksandrii na początku naszej ery, to samo słowo „po-

<sup>28</sup> Ando 1996. Kwestia istnienia pogańskiej tożsamości jest od początku XXI w. tematem ożywionej debaty, np. Van Nuffellen 2001; Cameron 2011.

<sup>29</sup> Ando 1996; 2008, 140.

<sup>30</sup> Chadwick 1991, 9.

<sup>31</sup> Rives 2010.

<sup>32</sup> Athanassiadi, Frede 1991, 5; Cameron 2011, 35.

liteizm” jest nowożytnym neologizmem wymyślonym na potrzeby wewnątrzchrześcijańskich polemik.

Twórcą koncepcji był filozof żydowski Filon, autor komentarzy do *Tory* pisanych z wykorzystaniem aparatu pojęciowego greckiej filozofii. Potrzebował on terminu, który w prosty sposób charakteryzowałby ideę boskości odmienną od tej zawartej w *Starym Testamencie*. W tym celu nadał nowe znaczenie słowu *polytheos*, poświęconemu jedynie u Ajschylosa. W *Błagalnicach* (424) pojawia się on jako określenie siedzib wielu bogów, ale w pismach Filona oznacza najczęściej sprzeczną z prawdą „politeistyczną wiedzę” (*he polytheos doksa*) i „politeistyczne zło” (*to polytheon kakon*). W traktacie *O zmienności nazw* filozof utworzył nowy termin *polytheia*, czyli „wielość bóstw”, który przeciwstawił boskiej monarchii określonej w pierwszym przykazaniu, czyli temu, co z czasem zostało nazwane monoteizmem<sup>33</sup>. Antyteza jeden Bóg–wielu bogów została przejęta przez autorów chrześcijańskich, ale terminologia Filona miała dla nich marginalne znaczenie. Pisali wprawdzie o błędach politeistów, ale podstawowym terminem na określenie kultu wielu bogów była idolatria, za którą stał autorytet *Biblii*.

Dopiero przywrócenie kulturze europejskiej greki pozwoliło na ponowne odkrycie terminologii Filona. Przyczynił się do tego w latach trzydziestych XVI w. hellenista Guillaume Budé (1467–1596), który dokonał jej transliteracji na łacinę, z czego pięćdziesiąt lat później skorzystał inny francuski erudyta, prawnik Jean Bodin (1530–1596). To w jego traktacie *De la démonomanie des sorciers* po raz pierwszy pojawił się termin „politeizm”, który posłużył mu jednak nie do opisu religii pogan, jak można by się spodziewać, ale do zdyskredytowania chrześcijańskich heretyków mnożących boskie siły, ponieważ politeizm, jak pisał Bodin, prowadzi prosto do ateizmu. Z kolei do języka angielskiego wprowadził to określenie anglikanin Samuel Purchas (1577–1626), który w dziele zatytułowanym *His Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present* oskarżał hiszpańskich jezuitów, że pod pretekstem głoszenia ewangelii ludom Nowego Świata propagują niebezpieczny dla nowo nawróconych politeizm, polegający na czczeniu wielu świętych i obrazów<sup>34</sup>.

Podobnie jak *polytheia* Filona nierozzerwalnie była związana z monarchią jedyne Boga, tak nowożytna koncepcja politeizmu potrzebowała swojej antytezy, którą stał się monoteizm. Trudno uznać za przypadek, że krótko po politeizmie pojawił się ten drugi termin, również będący neologizmem. Przyjmuje się, że po raz pierwszy zastosował go Henry More, teolog i platonizujący filozof z Cambridge (1614–1687) w walce z unitarianami, zarzucając im, że niszczą kult Syna Bożego pod nieświadomym pretekstem monoteizmu<sup>35</sup>. Obydwa terminy, jak wynika z tego krótkiego przeglądu, powstały więc jako narzędzia wykorzystywane w konfliktach między różnymi nurtami chrześcijaństwa.

<sup>33</sup> Philo, *De mutatione nominum* 205. Schmidt 1987; Alexandre 2011; Pirenne-Delforge 2020, 34–39.

<sup>34</sup> Schmidt 1987.

<sup>35</sup> Balibar 2006.

W XVIII w. politeizm stopniowo zastąpił idolatrię jako określenie religii, także tych przedchrześcijańskich, które nie podzielały wiary w jedyne Boga. Wielcy filozofowie tej epoki, David Hume i Wolter, widzieli w politeizmie pierwotną religię ludzkości. Zapoczątkowana przez nich debata wykreowała dwie koncepcje, które długo kształtowały myślenie o historii religii. Według pierwszej politeizm był zdegenerowaną wersją oryginalnego monoteizmu, druga, która miała swoje źródła w oświeceniowej teorii postępu, zakładała rozwój religii od politeizmu do monoteizmu<sup>36</sup>. Nie bez znaczenia dla późniejszych losów politeizmu jest to, że w obydwu teoriach oznaczał on gorszy rodzaj religii.

Politeizm ma też swoją współczesną historię, ponieważ ogólnie rzecz biorąc, nazwa wykorzystywana jest przez różnego rodzaju neopogańskie ruchy religijne, co wzmacnia niechęć niektórych badaczy świata starożytnego do tego terminu. Mary Beard, Simon Price i John North, autorzy wpływowej i użytecznej syntezy religii rzymskiej, wyjaśniają w krótkim przypisie do wstępu, że w odniesieniu do tradycyjnych kultów będą używać słów „poganin” i „pogaństwo”, chociaż jakieś mniej obciążone ideologicznie określenia byłyby lepsze. Ich zdaniem proponowane zamienniki w rodzaju „tradycyjny obywatelski politeizm” („traditional civic polytheism”) są równie kłopotliwe i tak samo uwikłane ideologicznie, jak kwestionowane „pogaństwo”<sup>37</sup>.

North, jeden z autorów wspomnianej wyżej pracy, opublikował kilka lat później interesujący, często cytowany artykuł z obszerniejszym wyjaśnieniem, dlaczego jego zdaniem politeizm sam w sobie nie jest ani pełnym, ani właściwym opisem religijnej sytuacji pogan<sup>38</sup>. Punktem wyjścia jego rozważań jest ogólna, ale niewątpliwie trafna obserwacja, że jakkolwiek termin, którym chrześcijanie w starożytności nazwaliby nie-chrześcijan, z czasem nabrały pejoratywnego, dyskredytującego znaczenia bez względu na intencje, jakie stałyby za tym wyborem. Dalej autor podkreśla, że obydwa kłopotliwe terminy mają charakter zewnętrzny, czyli z antropologicznego punktu widzenia należą do kategorii *etic*. Tym samym „politeiści” i „politeizm” są obciążeni równie nieciekawym bagażem jak „poganie”. W podsumowaniu swoich rozważań North kwestionuje pogląd odziedziczony, jego zdaniem, po Filonie z Aleksandrii, że to wielość bóstw była najważniejszą kategorią identyfikującą czcicieli tradycyjnych bóstw. Trudno się z autorem nie zgodzić, kiedy stwierdza, że tylko z perspektywy wyznawcy jedyne Boga mogła to być cecha wyróżniająca, ale wątpliwości budzi wniosek, jaki z tej konstatacji wyciąga. W opinii Northa, i nie tylko, wielość bóstw była drugorzędym aspektem religii Greków i Rzymian i właśnie ten pogląd spotkał się w ostatnich latach z krytyką przede wszystkim ze strony badaczy zainteresowanych politeizmami świata starożytnego. Liczba mnoga jest w tym przypadku znakiem czasu i w dużym stopniu odzwierciedla zmiany, jakie nastąpiły w postrzeganiu tradycyjnych kultów grecko-rzymskich. Potwierdzeniem nowego podejścia do tej kwestii są dosyć liczne granty europejskie, w ramach których analizowane są różne aspekty

<sup>36</sup> Schmidt 1987.

<sup>37</sup> Beard, North, Price 1998, IX.

<sup>38</sup> North 2005.



funkcjonowania starożytnych politeizmów, jak na przykład projekt „Mapping Ancient Polytheisms. Cult epithets as an interface between religious systems and human agency”, koordynowany przez Corinne Bonnet z Uniwersytetu w Tuluzie<sup>39</sup>.

Czym charakteryzuje się to nowe podejście? Dobrym wprowadzeniem do tej problematyki są dwa wykłady inauguracyjne wygłoszone w Collège de France w odstępie prawie 15 lat, poświęcone odpowiednio religii rzymskiej i greckiej. Pierwszy został wygłoszony w 2002 przez Johna Scheida, a drugi w 2017 roku przez Vincianne Pirenne-Delforge<sup>40</sup>. W obydwu wystąpieniach zostały poruszone kluczowe dla badań nad religiami antycznymi kwestie metodologiczne, a zawarte w nich uwagi pośrednio odpowiadają na postawione w tytule mojego artykułu pytanie.

Punktem wyjścia rozważań Pirenne-Delforge osnutych wokół tematu „Politeizm grecki jako przedmiot historii” jest pozornie oczywiste stwierdzenie, że dla historyka religia jest zjawiskiem społecznym i kulturowym, które ma swoją historię, a więc może być analizowane za pomocą narzędzi dostępnych historykowi. Inaczej natomiast studia nad religią wyglądają z punktu widzenia religioznawcy, antropologa czy socjologa, ponieważ inne są cele i potrzeby tych nauk. Dla historyka nie ma czegoś takiego jak religia w ogóle, dlatego za każdym razem powinna być analizowana w kontekście czasu i miejsca. Autorka na wstępie deklaruje, że chętnie używa określenia „politeizm”, chociaż podziela część związanych z nim wątpliwości. W opinii Pirenne-Delforge termin ten dobrze opisuje religijność Greków, ponieważ wielość bóstw uważa ona za najważniejszą cechę religii antycznych. Koncepcja świata zamieszkanego przez wielu bogów jest bowiem fundamentem greckiej *polis*, rozumianej jako przestrzeń dzielona z boskimi opiekunami. Podobną opinię znajdziemy też w wykładzie poświęconym religii rzymskiej. Jej szczegółowe uzasadnienie Scheid przedstawił w opublikowanej 10 lat później książce o funkcjonowaniu religii obywatelskiej w świecie rzymskim<sup>41</sup>.

Dodam w tym miejscu, że „wielość bogów” jest do pewnego stopnia pojęciem symbolicznym, nie chodzi w nim bowiem o liczbę, ale o niepoliczalność, czego „politeiści” mieli pełną świadomość, chociaż nie mieli terminu, którym tę sytuację opisywali. Pirenne-Delforge przytacza pewną inskrypcję znaną z sanktuarium Zeusa w Dodonie, a pochodzącą prawdopodobnie z III lub II w. p.n.e., odnalezioną już dawno, ale dopiero niedawno opublikowaną, która zawiera pytanie, jakie pewien Evandros i jego żona skierowali do wyroczni. Z treści wynika, że chcieli się dowiedzieć, „do których bogów lub demonów powinni się modlić, aby ich działania przyniosły im i ich rodzinie, jak największy zysk, teraz i na zawsze”<sup>42</sup>. Niestety odpowiedź bóstwa się nie zachowała. Autorka, komentując tekst inskrypcji, zwraca uwagę, że to pytanie ilustruje kluczowy problem, z którym mierzą się badacze starożytnych politeizmów, czyli

<sup>39</sup> <https://map-polytheisms.huma-num.fr/?lang=en> (dostęp 1.12.2022).

<sup>40</sup> Scheid 2003; Pirenne-Delforge 2018.

<sup>41</sup> Scheid 2013, 25–64.

<sup>42</sup> É. Lhôte, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, 2006, lamelle n° 8 ; A. Pirenne-Delforge 2018.

jak radzono sobie z obfitością boskiej oferty charakteryzującej politeizm, jak dokonywano wyboru itp.

Dzisiaj zamiast o „wielości bogów” pisze się częściej o „wszechobecności bogów”. Wiliam Van Andringa w swojej znakomitej pracy o życiu religijnym w cieniu Wezuwiusza tłumaczy tę wszechobecność w najprostszy z możliwych sposobów: „Turyści spacerują codziennie przed świątyniami i świętymi wizerunkami, nie zdając sobie sprawy, że bogowie byli pełnoprawnymi mieszkańcami tego miejsca, prawie tak licznymi, jak ludzie, którzy wciąż odwiedzają ruiny”<sup>43</sup>.

### **Bibliografia:**

- Alexandre M., 2011: *Monarchie divine et dieux des nations chez Philon d'Alexandrie*, [w:] *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, red. B. Decharneux, S. Inowlocki, Turnhout 117–147.
- Ando C., 1996: *Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine*, „J ECS” 4, 171–207.
- Ando C., 2008: *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley.
- Athanassiadi P., Frede M., 1999: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.
- Balibar É., 2006: *Note sur l'origine et les usages du terme „monothéisme”*, „Critique” 704–705, 19–45.
- Barbu D., 2016: *Naissance de l'idolâtrie: image, identité, religion*, Liège.
- Beard M., North J.A., Price S.R.F., 1998: *Religions of Rome*, I, Cambridge.
- Boulouis A., 1987: *Références pour la conversion du monde païen aux VIIe et VIIIe siècles: Augustin, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand*, „REAug” 33, 90–112.
- Bowersock G.W., 1990: *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor.
- Boyarin D., 2004: *Border lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia.
- Cameron A., 2001: *The Last Pagans of Rome*, Oxford–New York.
- Casevitz M., 1991 : *Hellenismos. Formation et fonction des verbes en -izô et de leurs dérivés*, [w:] *Hellenismos: Quelques Jalons Pour Une Histoire De l'Identité Grecque: Actes Du Colloque De Strasbourg (25–27 Octobre 1989)*, red. S. Saïd, 10–16.
- Chadwick H., 1991: *Augustine on Pagans and Christians: Reflections on Religious and Social Change*, [w:] *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Aldershot, 9–27.
- Chuvin P., 2002: *Sur les origines de l'équation paganus = païen*, [w:] *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age, Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge*, Paris, 7–15.

<sup>43</sup> Van Andringa 2009, XIII.

- Dorival G., 2012: *Hellénisme et christianisme. Continuités et ruptures*, [w:] *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, red. A. Perrot, Paris, 21–31.
- Fowden G., 1991: *Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion*, „JRS” 81, 119–131.
- Gillmeister A., Musiał D., 2017: *Why were the “oriental cults” invented?* „AArchHung” 57, 503–513.
- Iricinschi E., 2011. *Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings*, [w:] *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, red. C. Zamagni, S. Inowłocki, Leiden–Boston, 69–86.
- Jürgasch T., 2015: *Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire*, [w:] *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, red. M. Sághy, M.R. Salzman, R.L. Testa, Cambridge, 115–138.
- Liefferinge C.V., 2001: „Ethniques” et „Hellènes”. *Quelques réflexions sur la portée nationale du paganisme*, [w:] *Képoi: De La Religion à La Philosophie. Mélanges Offerts à André Motte*, red. V. Pirenne-Delforge, E. Delruelle, Liège, 247–255.
- Lieu J., 2004: *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford.
- Massa F., 2016: *Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et hiérarchie*, [w:] *Alexandrie la divine, sagesses barbares: échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, red. S.H. Aufrère, F. Möri, Genève, 597–622.
- Massa F., 2017: *Nommer et classer les religions aux IIe-IV siècles: la taxinomie paganisme, judaïsme, christianisme*, „RHR” 234, 689–715.
- Mohrmann C., 1952: *Encore Une Fois: Paganus*, „VChr” 6, 109–121.
- North J.A., 2005: *Pagans, Polytheists and the Pendulum*, [w:] *The Spread of Christianity in the First Four Centuries Essays in Explanation*, red. W.V. Harris, Leiden, 125–143.
- Ossowski St., 1962: *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa.
- Pirenne-Delforge V., 2018: *Le polythéisme grec comme objet d'histoire : Leçon inaugurale prononcée le jeudi 7 décembre 2017*, Paris.
- Pirenne-Delforge V., 2020: *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris.
- Rives J.B., 2010: *Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches*, „Currents in Research” 8, 240–299.
- Scheid J., 2003 : *Religion, institutions et société de la Rome antique : Leçon inaugurale prononcée le jeudi 7 février 2002*, Paris.
- Scheid J., 2013 : *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.

Schmidt F., 1987: *Polytheisms: Degeneration or progress?* „History and Anthropology” 3, 9–60.

Van Andringa W., 2009 : *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome.

Van Nuffelen P., 2011: *Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism*, [w:] *The Archaeology of Late Antique „Paganism”*, red. L. Lavan, M. Mulryan, Leiden, 87-109.

*Danuta Musiał*  
*Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń*  
*[dmusial@umk.pl](mailto:dmusial@umk.pl)*  
*ORCID 0000-0003-0707-6799*