

# Gałązka Eneasza

Wojciech Michera

„W powszechnym mniemaniu starożytnych owa fatalna gałąź arcyjska była Złotą Gałęzią, którą Eneasza, posłuszny nakazowi Sybilli, ułamał wybierając się w niebezpieczną podróż do krainy umarłych.”

James Frazer, *Złota Gałąź*

*Kędy złoto przez liście blask rzuca wesoly, / Jak pośród mrozów zimy krzew bujny jemioty / Zielenią błyska nową z nie swojego drzewa / I smukłe pnie okiścią złocistą odziewa: / Tak z dębu gałąź złota blask sieje wspaniały, / Tak blaszki liści z wiatrem lekko szeleściły.*

Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI

Czym jednak była Złota Gałąź pozwalająca bezpiecznie wędrować po zaświatach? Trudno zadowolić się prostą botaniczną identyfikacją Frazera: „Złota Gałąź nie była niczym innym, jak jemiotą widzianą przez poetkę mgiełkę lub ludowe wierzenie.” – dzisiaj bardziej zajęłaby nas pewnie owa „poetka mgiełka”, jako zasada mitotwórcza określająca porządek i sens naszych wyobrażeń. Zachwyt jednak dla (ponad) wiekowego arcydzieła etnologii – jedyne chyba z tamtego czasu, które nadal chce się czytać – każe zaniechać bezpośrednich polemik. Kilka tych przedstawionych tu spostrzeżeń (dla etnologów często bardziej niż oczywistych) niech raczej będzie skromnym wyrazem hołdu dla angielskiego uczonego w 105 rocznicę pierwszego wydania *Złotej Gałęzi*.

Obraz wędrowca udającego się w pełną grozy wędrówkę poza bramę świata wyznaczonego ludziom przez bogów, wędrowca zstępującego do krainy zmarłych w poszukiwaniu najgłębszej prawdy o ludzkim życiu, jest niezmiernie trwałe. Wiadomo – pisał Wergiliusz swą *Eneidę* zasluchany w rytmicznie dźwięczące źródło greckiej wyobraźni – Homerową *Odyseję*, by po z górą tysiącu lat samemu stać się bohaterem *Boskiej Komedii* i przewodnikiem Dantego po Piekło.<sup>1</sup> Warto jednak zauważyć, że Eneasza Wergiliusza uczestniczy w innej jeszcze sztafecie podobnych mu podróżników. Proszę przypomnieć sobie, że przed przekroczeniem bramy Otchłani w Cumae pertraktuje z jej strażniczką, kapłanką Apollina Sybillą:

*O jedno proszę: skoro tu brama jest blisko  
Acherontu rozlane bagnisko,  
Dozwól mi ujrzeć ojca drogiego oblicze,  
Wskaż drogę i podwoje otwórz tajemnicze.*

*Eneida*, ks. VI, tł. T. Karyłowski

Otóż szukając argumentów w rozmowie tej powołuje się Eneasza na precedensy:

*Jeśli cień żony Orfeja, stroskany niezmiernie,  
Mógł wywieść trackiej cytry struny dźwięczącemi,  
Gdy mógł Polluks za brata schodzić do podziemi  
Tylekroć – o Tezeju zmilczę i Alcydzie –  
I mój ród od Jowisza najwyższego idzie.*

*Eneida*, ks. VI, tł. T. Karyłowski

Oto więc poprzednicy Eneasza: Orfeusz, Polluks, Tezeusz, Herakles – czterej wędrowcy, którzy zdołali przekroczyć granicę czasu i wieczności w obie strony. Czy mieli poza tym coś ze sobą wspólnego? Niewątpliwie posługiwali bardzo różnymi metodami i odmienne stawiali sobie cele. Tezeusz – pragnący zdobyć Persefonę – poza zuchwałością niczym szczególnym się w Hadesie nie wykazał i ratować go musiał Herakles. Ten ostatni (u Wergiliusza – „Alcyd”) najskuteczniej posługiwał się swą fizyczną siłą (do Heraklesa wypadnie nam jeszcze wrócić). Polluks poszukiwał swego śmiertelnego brata, którego brak boleśnie odczuwał. Najciekawiej jednak prezentuje się w tej grupie Orfeusz, potrafiący zawiesić kosmiczne prawa nieśmiertelnych brzmieniem swojego głosu i dźwiękami lutni. Siła jego

muzyki wydaje się mieć coś wspólnego z blaskiem Eneaszowej gałązki, złotej i „siejącej blask wspaniały”?

Jakie wrażenie mogła w piekle wyrzucić gałąź Eneasza? To zależy od tego, jak wyobrazimy sobie Otchłani. Trudno bowiem powiedzieć (sprzeczne w tej mierze spotkać można opinie), czy wypełnia ją żar tak duszny, że wrzeć w nim zaczyna chrześcijańska smoła, czy też – przenikliwy chłód, znieczulający wrażliwość naszego ciała, spowalniający jego ruchy. Czy panuje tam zgiełk i niezdolne pomieszanie głosów (i tych budzących przestraszonych i tych przestraszonych), szaleństwo zmysłów, czy też – cisza, w której błakają się blade cienie opite wodą ze źródła Lete, nie dające oparcia ani spojrzaniu, ani pamięci.

Jeżeli wybierzemy wariant pierwszy, orgiastyczny, blask (jak i muzyka) stają się w otchłani zaświatów elementem obcym, sprowadzającym w podziemia porządek dnia, budzący tu zgrozę i obrzydzenie. Łatwo wyobrazić sobie niemal teatralną scenę, gdy w mrokach piwnicznych pojawia się światło – zrazu migotliwe, budzące dopiero cienie, które teraz coraz bardziej zaniepokojone, w nerwowych ruchach gotują się na przyjęcie intruza – światło odsyłające w końcu do niebytu wszelkie uciekające gdzieś po ścianach ciemne ślady nocy.

Jeśli jednak przedstawimy sobie zaświaty na podobieństwo snu i mglistych, chłodnych oparów, jako krainę wysuszoną z uczuć (wariant Homerycki) to zarówno ofiara Odyszeusza, jak muzyka śpiewaka z Tracji albo blask wniesiony przez Eneasza staje się obiektem pożądania duchów tęskniących za ciałem i życiem. Krwawa obiata, blask Złotej Gałęzi, tak jak śpiew, przywracają pamięć, czucie w zeszytniałych członkach; radość z odczuwania parzącej palce filiżanki z gorącą kawą – przewaga, jaką mają ludzie nad aniołami.<sup>3</sup>

Każda podróż ma coś z wyprawy w zaświaty. Każdy bezpieczny powrót do domu jest zwycięstwem nad Otchłanią; zwycięstwo to ma jednak wysoką cenę: powraca się często z niezagojoną raną ciągłego odtąd niepokoju, nadwrażliwością słuchu nie potrafiącego uciszyć głosów przyzywających na powrót w mroki nocy. Jak pisze Jacek Kozik w wierszu *Wilki wyobraźni*:

*One tęsknią  
Rzewnym wyciem nie pozwalają o sobie zapomnieć  
(...)  
We śnie słyszę ich pomruki  
Kuszący odgłos uderzających o ziemię tap  
To sprawia że wyruszam  
Uzbrojony w mocne postanowienie  
Nie baczenia na straty – a  
Są wśród nich zapomniane kobiety  
Porzucone dziecko (...)<sup>4</sup>*

Trudno przestać być pielgrzymem. Tak było z Orfeuszem, który wróciwszy na ziemię bez Eurydyki, nie potrafił między ludźmi porzucić marzenia o ostatecznym odejściu (marzenia te dały początek misteriom). Także Odys dwukrotnie powracał na Itakę (pierwszy raz po wizycie na wyspie Eola), i dwukrotnie znów ją porzucał, by zginać wreszcie daleko na morzu. U Dantego w *Boskiej Komedii* tak wspomina swoje życie:

*Nie mógł powstrzymać syn mój ulubiony  
Ni cześć starego ojca, ni miłości  
Powinność, niegdyś szczęście lubej żony,  
Nie mogły zdusić we mnie ciekawości  
Zajrzenia w światła roboty misterne,  
Poznania błędów ludzkich i dzielności.*

Tł. E. Porębowicz

Jest to myśl, która może się też pojawić, gdy rozważamy przypadek Syna Marnotrawnego z ewangelicznej przypowieści (Łukasz 15): gdzie przebywał, gdy go nie było w domu? Czy istotnie trawił czas i pieniądze na hulankach, w spelunkach? I co

czuć, gdy w jakiś czas po powrocie żywa radość z serdecznego powitania stała się już wspomnieniem? Wydaje się, że od Powrotu nie mniej daje do myślenia *Odejscie syna marnotrawnego* (jak brzmi tytuł wiersza Rilkego):

Więc odejść z tego zamętu, znaczenia,  
co nasze jest, lecz do nas nie należy,  
co nas jak woda w starych studniach pełnych cienia  
drżąc odbija i zacierając obraz świeży;  
od wszystkich rzeczy, co się nas jak ciernie  
czepiają, jeszcze raz – odejść od tego,  
(...)

A jednak odejść, odejść jak dłoń z dłoni,  
jak gdyby bliźnię rozdarło na powrót,  
znow odejść: dokąd? W przestrzeń niewiadomą  
(...)

Na siebie wszystko wziąć nie do pozbycia –  
dać upaść temu, co się ma stałego,  
by paść samotnie, nie wiedząc dlaczego –

Czy to jest wejście do nowego życia?

Tł. M. Jastrun

Wydaje się, że taką właśnie chwilę odejścia, rodzaj zawartej w niej pokusy, pokazuje Rilke w innym jeszcze wierszu – *Doświadczenie śmierci*:

Lecz gdyś odchodził, zabłyśło na scenie  
pasma rzeczywistości przez tę szparę,  
gdzieś zniknął: zieleni prawdziwej zieleni,  
prawdziwy promień, las, któremu dałeś wiarę.

Tł. M. Jastrun

*Powrót syna marnotrawnego* był dość popularnym tematem malarskim. Diirer, przedstawiając zdarzenie to wśród swn, przy korycie, podkreśla jego pokutny sens, pokazuje skruchę i żal powracającego. To samo jest u Rembrandta: widzimy młodzieńca, obdartego i naznaczonego trudami drogi, kłęczącego przed ojcem, który – wyraźnie wzruszony – przytula dziecko do piersi. Ale jest w tym obrazie (ostatnim, jaki Rembrandt w swoim życiu namalował) jeszcze coś: oto młody podróżnik ma na nogach znoszone buty – saboty, które nie obejmują pięt. Nic więc dziwnego, że w pozycji, jaką przyjął pokornie, lewy but zsunął mu się z nogi. Niby nie; a może tylko dodatkowa oznaka szacunku (bose stopy). Myślę jednak, że ta uchwycona przez malarza naturalność, to także swoisty znak: w ten sposób przypomina o sobie owa nieznaną i kuszącą dal – pewna, że nie straciła jeszcze swego adeptę.

Zaskakująco podobną scenę przynosi bowiem grecki mit o Jazonie. Urodzony w bardzo niesprzyjającej politycznie sytuacji dzieciństwo spędził pod znakiem śmierci: groziła mu ona z ręki Peliasa, stryja uzurpującego tron w rodzinnym Jolkos; przede wszystkim jednak – po to, by uchronić nowonarodzone dziecko przed siepaczami – plotkę o jego śmierci rozpuściła jego matka. W konsekwencji na kilkanaście lat zamieszkał w dzikich górach, ojczyźnie centaurów i dzikich zwierząt – przestrzeni tradycyjnie wyobrażającej zaświaty. Gdy wreszcie Jazon powrócił do kraju, ubrany był w bardzo dziwny strój: skórę pantery (pozwalającą zachować wygląd dziki i Nieludzki: w takim też stroju Herakles udał się był do Hadesu, gdy wyprowadzał stamtąd Cerbera) oraz – tylko jeden sandał. I ten właśnie szczegół – brak buta na jednej nodze – był ujawnioną wcześniej przez wyrocznie rozpoznawczą cechą Jazona.

Bez względu na to, czy kryje się za tym jakiś historyczny obyczaj greckich wojowników (co sugeruje Robert Graves), myślę, że w ten sposób wyrażona została przede wszystkim pewna mitologiczna informacja: brak jednego buta na nodze, tak jak kulawość, albo np. kopyto zamiast stopy, to cecha właściwa postaciom, które przybywają z odległych krain, z zaświatów, przybywają do nas, ale (jak choćby diabeł) nawet jeśli są bardzo do nas podobne, zachowują bliski kontakt z ową drugą, obcą nam stroną istnienia (niejako jedną nogą pozostają ciągle TAM).

Istotnie – Jazon nie pozostał długo w rodzinnym Jolkos. Wyruszył w drogę, by zdobyć Złote Runo. A załogę okrętu Argo – prócz kilkudziesięciu mniej znanych śmiałków – stanowili: Herakles, Kastor z Polluksem, Orfeusz i (w późniejszych, rzymskich wersjach opowieści) Teusz. Czterej znani już nam

poprzednicy Eneasza (pięciu, jeśli liczyć Kastora). Czy nie jest to wystarczający powód, by zastanowić się, czym było zdobycie Złotego Runa? Szczególnie, że wyprawa ta ma też znamiona poszukiwania cudownej rośliny.

Historycy sugerują, że w micie o Argonautach zachowało się świadectwo starożytnej techniki wydobywania złota z piasków złotoosnej rzeki. Jest to bardzo ciekawa informacja. Zapewne dawni poszukiwacze złota rzeczywiście posługiwali się baraniam futrem, by na jego tłustych, wełnistych kosmykach zatrzymywać płynące rzeką grudki kruszcu. Niewątpliwie też ozdobione w ten sposób złotym metalem kozuchy mogły stać się inspiracją dla opowiadających historię o Jazonie.

Ale przecież informacja ta w żaden sposób nie wyjaśnia sensu mitycznej opowieści, nie będącej kroniką wyprawy poszukiwaczy złota. Dużo przydatniejsze dla zrozumienia jej sensu jest dość zaskakujące spostrzeżenie francuskiego alchemika z XVI wieku, zapisane w *Rozprawie o Kamieniu Filozoficznym* (*Discours sur la pierre des philosophes*), a utożsamiające wyprawę Argonautów z ostatnią ze słynnych 12 prac Heraklesa. Anonimowy autor pisze m.in.: „*Le grand roy Hercules et le prince Jason a la conquete de la riche Toison d'Or en l'ile de Colchos...*”, a następnie, w wykintnie (po francusku) ułożonym sonecie, rzetelnie wymienia wszystkie 12 prac herosa. Przedostatnią jest wyprowadzenie z Podziemi psa Cerbera (*Et Cerbere aux trois chefs d'enfer attire encor*), jako ostatnią jednak przedstawia wcale nie zdobycie złotych jabłek z ogrodu Hesperyd, ale właśnie – Złotego Runa (*Gaignant la Toison d'Or par subtile maniere*).

Oczywiście francuski wyznawca filozofii hermetycznej podporządkowuje logice jej symboli wszelkie obrazy mitologiczne, ale niewątpliwie logika ta skuteczniejsza jest od płytkich eksplikacji historycznych. Historie podróży Jazona i Heraklesa rzeczywiście są do siebie podobne. Nie tylko ich cel jest niemal identyczny (ogród z drzewem dźwigającym cudowny, złoty owoc; wąż-smok pilnujący drzewa; kobieta będąca kapłanką sanktuarium); taki sam jest także punkt wyjścia: obaj chcieli mianowicie odzyskać należący im się po przodkach tron.

W tym miejscu należy sobie uświadomić, jak wielka jest symboliczna, religijna rola prawowitego władcy będącego gwarantem świętego porządku na ziemi. Wprawdzie w żadnym z tych dwóch mitów nie mówi się o zagrożeniach wynikających z nieobecności króla, ale sytuacja taka w kategoriach mitu równoznaczna jest z upadkiem i pogrążaniem się kraju w chaosie. Klasykiem tego przykładem jest średniowieczna Opowieść o Graalu, gdzie choroba króla (bezwład nóg spowodowany zranieniem tych partii ciała, które odpowiedzialne są za płodność męczyzny) zamienia piękny kraj w Ziemię Jałową.

W opowieści o Graalu zbawienie – zarazem królowi i całej krainie – może przynieść rycerz, który odnajdzie cudowne naczynie zwane Graalem i będzie potrafił odpowiednio wykorzystać jego moc. Ciekawe, że powołany do wypełnienia tej misji Perceval (również on!) rodzi się i spędza dzieciństwo niejako w krainie śmierci: w nieprzebytym lesie nazywanym *Forest Gaste*, co można przetłumaczyć jako las zniszczenia, pustki, śmierci. A na dodatek i on, Perceval, pozbawiony jest swej królewskiej tożsamości – nie wie, że pisany jest mu tron; co więcej – nie zna nawet własnego imienia. A zatem historie Jazona, Heraklesa, Percevala mają charakter inicjacyjny; zarazem jednak indywidualne działania bohaterów i stan, w jakim się znajdują, osiągają też wymiar kosmiczny.

Schemat podróży po skarb mający przynieść zbawienie zarówno jego znalazcy, jak i całemu światu, doczekał się niezliczonych wcieleń i wariantów. Korzystają z niego twórcy dzisiejszej kultury masowej (filmy typu *Wodny świat*), ale odnaleźć go można przecież także w Biblii. Historia potopu na przykład przedstawia świat człowieka w stanie upadku, zwyrodnienia, w którym ginie ustanowiony na początku boski porządek. Ocalenie może zaś przyjść ze strony wybrańca – Noego. Wprawdzie świat Jazona lub Heraklesa nie zostaje dostownie zalany wodami potopu, ale i oni wyruszają przez morze w poszukiwaniu ratunku. Na koniec zaś docierają do miejsca gdzie rośnie święte drzewo. Pojawia się ono również w historii Noego, choć – podobnie jak w historii Eneasza – w postaci bardzo skromnej: jako gałązka, i tym razem dostarczona przez gołębia.

Potop jest ideowym powtórzeniem kreacji świata, opisanej w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju (wyrzuceniu się ziemi z otchłani ciemnych wód chaosu Techom odpowiada wyrzucenie się góry Ararat; w obu też wypadkach Bóg na koniec zwraca się do człowieka w ten sam sposób: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”). Gałązka oliwna przyniesiona przez ptaka, znak odradzającego się życia, kojarzyć się może jednak raczej z drugim opisem stworzenia świata, nie z wody, lecz pustyni:

*Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by ją uprawiał. Lecz źródło wytrysnęło z ziemi i zwilżyło ląd. Wtedy Pan Bóg ulepił Adama z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, i stał się Adam istotą żywą.*

*A zasadziwszy ogród w Edenie na wschodzie, Pan Bóg osadził tam Adama. I wywiódł Pan Bóg z ziemi wszelakie drzewo miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące, oraz drzewo życia w środku tego ogrodu, i drzewo wiadomości dobrego i złego. (Rdz. 2,4-9)*

Tym razem to nie suchy ląd wyłania się ze śmiertelnego chaosu wody, lecz – na odwrót – żyzny ogród z suchej, jałowej pustyni zroszonej wodą życia. Symboliczna struktura obu tych kosmogonii jest jednak podobna: pustynia, tak jak morze, wydaje się nie mieć kresu, jest żywiołem wrogim ludzkiemu życiu i nie nadaje się do zamieszkania. W tym sensie suchy ląd (jako przeciwieństwo równie otchłannej, suchej pustyni) stają się obrazem świata przychylnego człowiekowi, świata stworzonego dla niego.

W raju najbardziej charakterystycznym elementem jest rosnące w jego środku święte drzewo. Nie trzeba tu przedstawiać uniwersalnej i tak dobrze znanej symboliki drzewa kosmicznego. Przypomnę tylko, że w sensie mitologicznym zachowuje ono pamięć kreacji, że zawarta jest w nim moc, która dokonała przekształcania chaosu w porządek nazywany przez Greków kosmosem. Dlatego też mity nadają często owym świętym drzewom formę odzwierciedlającą porządek świata: mają one na przykład tyle gałęzi ile miesięcy w roku, tyle owoców ile tygodni, tyle liści ile dni. Podobnie opisuje drzewo św. Jan w swej Apokalipsie: „A z tej i z tamtej strony rzeki [rosło] drzewo życia przynoszące owoców dwanaście, dające owoc każdego miesiąca, i liście drzewa moc miały uzdrawiania narodów”. Gałązka zerwana z takiego drzewa potrafiłaby niewątpliwie powstrzymać destrukcyjne, śmiertelne siły piekieł. Gałązka z drzewa życia. Człowiek, któremu wolno by skorzystać z jej mocy nie musiałby obawiać się śmierci.

Miejsce piekielnej przygody Eneasza Wergiliusz określa jako „brzeg Hesperii”. Nic dziwnego, że w późniejszych czasach „gałązka, co złotym prętem wzrok zadziwiała / I liśćmi” ułożsamiana bywała z cudownym drzewem z ogrodu Hesperyd. Tak uczynił na przykład znany już nam autor *Rozprawy o Kamieniu Filozoficznym* (powołujący się na jednego z wczesnych alchemików Morienusa). Ale jabłoń Hesperyd, jak mówiliśmy, jest dla niego tożsąca symbolicznie także ze Złotym Runem. Co więcej – złotoosna Kolchida to jednocześnie biblijny raj.

Istnieje niewątpliwie pewien syntetyczny wzorzec mitycznego drzewa życia, którego ważnym elementem jest dwoje stojących obok niego ludzi oraz smok – reminiscencja potwora uosabiającego pierwotny chaos. Wąż owijający się wokół drzewa po raz pierwszy chyba pojawia się w sumeryjskim Eposie o Gilgameszu. Wspomiane tam drzewo przyniesione zostało przez wody

potopu, a następnie zasadzone w ogrodzie bogini Isztar. Wprawdzie wyrosło, ale:

*„Jego pień bez liści. Wąż nie znający czarów siadł w korzeniach, gniazdo zajął. Ptak Imdugud w szczybie się zagnieździł, chowa pisklęta. W pośrodku drzewa gniazdo umościła upioryzka Lilit wabiąca mężów.”*

Tł. R. Stiller

W tej sytuacji potrzebna była ingerencja Gilgamesza: wystraszył ptaka, przegnał Lilit i – zabił węża. Ale czy węża rzeczywiście można zabić? Spotkali się znowu: gdy Gilgamesz wyprawił się na poszukiwanie „tajemnicy życia”. Za górami i morzami, po drugiej stronie wód śmierci, spotkał Utnapisztim, który – jak Noe – przepłynął niegdyś Arką wody potopu i w ten sposób zdobył nieśmiertelność. Tajemnicę wiecznego życia zdradził przybyszowi: i ona wiązała się z czarodziejską rośliną, ziołem nieśmiertelności, rosnącym na dnie podziemnego oceanu. Oto słowa Gilgamesza:

*„To zioło to kwiat niezwykły, który leczy z niepokoju, człowiek może dzięki niemu życia dostąpić. Do Uruku warownego weźmę to zioło, lud nim nakarmię i mocy doświadczę. To zioło zwie się starzec-znowu-młody, jak ja. Jeżeli to się spełni, sam go zająję i młodość odzyskam.”*

Nie należy oczywiście poszukiwać tego zioła w zwykłych atlasach botanicznych, ani też racjonalizować jego działania, sugerując na przykład, że mowa tu pewnie o roślinie obdarzonej właściwościami leczniczo-dopingującymi. Potrzebny jest klucz do oznaczania roślinności mitycznej, a w nim okaz nasz znajdzie się zapewne na tej samej stronie, co gałązka Eneasza i rajskie drzewo życia. Co do Gilgamesza – jak wiadomo, nie było mu dane skorzystać z cudownych właściwości zioła:

*„Ujrzał staw Gilgamesz, gdzie wody chłodne, wstąpił weń i w wodzie jego się skapał. Wąż poczuł zapach tego zioła, z jamy swej wychynał i zioło porwał. Z powrotem uchodząc skórę rzucił.”*

Nieszczęśliwą tę przygodę można zapewne potraktować jako zapowiedź upadku Adama i Ewy, którzy przez węża przecieży utracić mieli swe życie wieczne. Ale zarazem, czyż scena ta nie wiąże czarodziejskiej mocy zioła nieśmiertelności właśnie z postacią węża? Wydaje się, że ten pełzający po ziemi gad to ktoś więcej, niż tylko kusiciel namawiający do grzechu; jest on także pośrednikiem, i to podwójnym: między mężczyzną i kobietą, oraz między życiem i śmiercią, łączącym w sobie obie te strony egzystencji. Dlatego często – po to właśnie, by podkreślić tę dwoistość węża, jego przynależność do obu światów – bardzo często w scenach mitycznych zostaje on podwojony i występuje w postaci wężowej pary. Tak jak na kaduceuszu – naszym miniaturze drzewa życia – należącym do Hermesa (przewodnika dusz, pośrednika między bogami i ludźmi, między tym i tamnym światem), albo Asklepiosa, innego aktywnego uczestnika misterium pośredniczenia między życiem a śmiercią, potrafiącego przywracać życie lekarza, który na koniec znalazł miejsce wśród gwiazdnych konstelacji jako Wężownik.

Podobieństwo do przygody Eneasza odnaleźć można także w Misterium Paschalnym i zejściu Chrystusa do Otchłani. Chrześcijański Bóg-Człowiek nie musiał jednak szukać cudownego drzewa ani zrywać z niego gałązki: według zgodnej tradycji Ojców Kościoła drzewem życia był bowiem krzyż. Nosząc tytuł – jak Asklepios – *Soter tou kosmou*, Zbawca świata, wywyższony na krzyżu tak, jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni (por. Jan 3,14)<sup>8</sup>, sam stał się Owocem, zabitym barankiem o Złotym Runie, obdarzającym innych swoją mocą życia. A to jest już zdarzenie zupełnie innej natury.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> W istocie ten szereg jest znacznie dłuższy: pomiędzy Odysa i Eneasza należałoby na przykład wstawić Era z Platonskiego Państwa. O „homerycko-platońskim rodowodzie idei człowieka-pielgrzyma” pisze Elżbieta Wołicka w eseju *Odyseja – Politeja*; „Znak” nr 1 (440), 1 1992, s. 14–33

<sup>2</sup> Zarazem jednak te dwie postacie uosabiają dwie klasyczne definicje piękna, jako *consonantia et claritas*, harmonia i blask.

<sup>3</sup> Przywołuję tu oczywiście scenę z filmu *Niebo nad Berlinem (Les ailes du désir)* Wima Wendersa.

<sup>4</sup> J. Kozik, *Ślad po marzeniu*, Warszawa 1995, s. 25

<sup>5</sup> R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 531

<sup>6</sup> *Discours d'Auter Incertain sur la Pierre des Philosophes*, wydanie w: „Cahiers de l'Hermetisme” – *Alchimie*, Paris 1978, s. 41–72

<sup>7</sup> Por. W. Michera, *Śmierć Jasia i Magosi*, „Konteksty” nr 3–4, 1994, s. 85–89

<sup>8</sup> O podobieństwach między Asklepiosem i Chrystusem zob. J. Klinger, *Z zagadnień wpływu archeologii biblijnej na nowe rozumienie niektórych elementów doktryny wczesnochrześcijańskiej*, w tegoż: *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 91–109