

# Ewa Borowska

---

## Synowie Heraklesa

---

Sztuka i Filozofia 18, 157-163

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Ewa Borowska**  
(Warszawa)

## SYNOWIE HERAKLESA

„jakże daleka jest droga  
od ostatniego tchnienia do najbliższej wieczności”

Z. Herbert<sup>1</sup>

Z księżniczką Megarą Herakles miał trzech synów, których bardzo kochał. Na temat ich przyszłości snuł wielkie plany: „Jeden z nich miał panować w Argolidzie i zamieszkać w pałacu Eurysteusa, a Herakles zarzucił na jego ramiona swą własną lwią skórę; inny miał zostać królem Teb, a w jego prawicę wetknął Herakles buławę obrony, oszukańczy dar Dedala; trzeciemu obiecana była Ojchalia, którą Herakles potem spustoszył; wszystkich zaś czekały najświetniejsze małżeństwa, zapewniające sojusze z Atenami, Tebami i Spartą”<sup>2</sup>. Niestety, Hera zesłała na herosa obłąd i ten w zamroczeniu pozabijał wszystkich swych potomków. Te tragiczne wydarzenia w przejmujący sposób przedstawił Eurypides w *Heraklesie szalonym*.

Tyle mówi mit o synach Heraklesa. Dlaczego ten mit uczyniliśmy punktem wyjścia naszych rozważań? Mitologia grecka odpowiednio zinterpretowana odsłania zaskakujące możliwości poznania filozoficznego. Martin Heidegger, poczynawszy od drugiej połowy lat trzydziestych, zrażony do metafizyki zachodnioeuropejskiej (szczególnie u względu na jej konsekwencję w postaci totalnie zorientowanego systemu współczesnej techniki) zwrócił się w stronę myślenia bardziej źródłowego, autentycznego. Miały to być pisma presokratyków i poezja wybranych twórców niemieckich, przede wszystkim Hölderlina i Rilkego. Jednakże, jak sądzimy, można cofnąć się w czasie jeszcze bardziej i uczynić przedmiotem namysłu niektóre mity greckie. Niekiedy wskazane byłoby także wzięcie pod uwagę równoległych mitów innych narodów kręgu śródziemnomorskiego, albowiem mity te często dopowiadają i uzupełniają to, o czym mówią greckie opowieści. W ten sposób odwołujemy się do najbliższej nam propozycji fascynujących ludów Śródziemnomorza.

---

<sup>1</sup> Z. Herbert, „Nefertiti” (w) idem, *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 21.

<sup>2</sup> R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1967, s. 422.

Sumeryjski mit o Gilgameszu, któremu odpowiada grecki mit Heraklesa, jest najstarszym eposem bohaterskim świata. Herakles podejmujący dwanaście wielkich zadań, co w końcu zapewnia mu nieśmiertelność, to obraz udręczonej, walczącej o swoje prawa ludzkości<sup>3</sup>. Synowie Heraklesa ucieleśniają najważniejsze moce natury ludzkiej, podporządkowane jednak nadrzędnej zasadzie reprezentowanej przez samego bohatera. Aby określić charakter tych mocy, należy wskazać, którzy wielcy bogowie olimpijscy patronują poszczególnym synom Heraklesa.

Na początku zwróćmy uwagę na następujący fakt: w historii opisanej na wstępie Herakles przekazuje pierwszym dwóm synom atrybuty swej władzy – lwią skórę i buławę obrony, trzeciemu zaś synowi daje tylko w przyszłości władzę nad Ojchalią. Nazwa „Ojchalia” znaczy „dom mąki”, R. Graves przypuszcza, że spośród licznych miast greckich noszących tę nazwę chodzi o Ojchalię Messeńską (Messenia sąsiadowała ze Spartą)<sup>4</sup>. Określenie „dom mąki” przywodzi na myśl krainę materialnego dostatku, kraj „pieczonych gołąbków”, „mlekiem i miodem płynący”.

Trzem synom Heraklesa patronują trzej nieśmiertelni synowie Zeusa, zrodzeni ze związków pozamałżeńskich z nimfami tj. Dionizos, Apollo i Hermes.

W Homeryckim *Hymnie do Dionizosa* piraci napadają na statek, który bóg wynajął, wcielając się w postać śmiertelnika, a następnie kierują się w stronę Azji, by sprzedać Dionizosa na targu niewolników. Bóg sprawia, że łódź pokrywa bujnie rosnąca winna latorośl, a wokół masztu owijają się pnącza bluszczu. Sam Dionizos staje się dzikim lwem w otoczeniu węży, zaś na statku ni stąd, ni zowąd rozbrzmiewają dźwięki fletu. Przerażeni piraci wyskakują za burtę i zmieniają się w delfiny<sup>5</sup>. Pierwszy syn Heraklesa otrzymuje od ojca lwią skórę, symbol władzy monarszej, odpowiednio – Dionizos w *Hymnie* przybiera postać lwa. Lew to święte zwierzę Dionizosa, bogowi temu przypisywano trzy zwierzęce postacie: lwa, węża i byka, odpowiadające trzem kolejnym porom roku: latu, zimie i wiosnie<sup>6</sup>.

Buława obrony przypada jako atrybut również Apollinowi, który zaraz po narodzeniu zwycięża potwora Tyfona, prześladowcę swej matki Lety. Grecki Apollo, staczający śmiertelny pojedynek z Tyfonem (Pyto-

<sup>3</sup> Zob. np. J. Parandowski, *Mitologia grecka*, Warszawa 1959, s. 204.

<sup>4</sup> R. Graves, op. cit., s. 509–510.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 108.

niem), przypomina egipskiego boga Horusa, który walczy ze złym stryjem Setem w obronie matki Izidy i dziedzictwa pozostawionego mu przez ojca Ozyrysa.

Najtrudniej wyjaśnić powinowactwo trzeciego syna Heraklesa z Hermešem. Prawdopodobnie należy pójść drogą następującą: archaiczni Grecy przedstawiali Hermesa jako słup-fallus. Ten, jako symbol płodności, zapewniał obfitość dobrych zbiorów w mitycznym „domu mąki”. Kult Hermesa-fallusa korespondował z domniemanym kultem Demeter – bogini zboża („Demeter” znaczy „matka jęczmienia”) w Ojchalii<sup>7</sup>. K. Kérenyi wskazuje na zaślubiny elementu męskiego –Hermesa z praboginią (Wielką Boginią) w trzech postaciach Artemidy-Hekate, Persefony i Demeter<sup>8</sup>. Owe zaślubiny i przekazanie władzy Hermesowi mogły nastąpić po spustoszeniu matriarchalnej Ojchalii przez bóstwo męskie – Heraklesa.

Dokonawszy zapowiedzianego podporządkowania, przystąpmy teraz do wskazania tych cech i przydomków wymienionych bogów olimpijskich, które uznajemy za najważniejsze, za kluczowe. W każdej z omawianych idei mitologicznych tkwi swoista zagadka, a może lepiej – paradoks. Dionizos jest bogiem roślinnej wegetacji. Jeden z jego ważniejszych przydomków to *dentrides*, czyli „młodzieniec-drzewo”<sup>9</sup>. Legenda głosi, że matka Dionizosa, Semele, została spalona, gdy była w szóstym miesiącu ciąży. Hermes jednak uratował dziecko, wszywając je w udo Zeusa, i po trzech miesiącach Dionizos ponownie przyszedł na świat. (Jednym z kanonicznych przedstawień Hermesa w sztuce greckiej jest postać Hermesa z małym Dionizosem na rękę). Wedle Gravesa, obrzędowe ponowne narodziny z mężczyzny są znanym semickim obrzędem adopcyjnym<sup>10</sup>, a zatem Dionizos byłby adoptowanym synem Zeusa. Dobrze z tym koresponduje jego charakter półboga, który zajmuje miejsce na Olimpie dopiero po rezygnacji Hestii. Niepełnoprawny status Dionizosa może mieć swoją przyczynę w fakcie, iż jest to bóg natury, roślinności, podczas gdy Apollo i Hermes to bogowie kultury.

Boskie dziecko to epifania ojca, Zeus jako bóstwo solarne jest patronem kultury patriarchalnej, która rodzi się w walce z wielkimi bóstwami żeńskimi. Te – zwyciężone zostają zepchnięte do podziemi, przybierają postać bóstw chtonicznych (np. triada Hekate–Persefona–Demeter). Blask

<sup>7</sup> Ibidem, s. 51, 63, 509.

<sup>8</sup> K. Kérenyi, *Hermes przewodnik dusz*, Warszawa 1993, s. 50–54.

<sup>9</sup> R. Graves, op. cit., s. 108.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 109.

– Apollo, męskość – Hermes to przymioty Zeusa, sprawiedliwego króla bogów, panującego na kulturalnym Olimpie. Tajemnicą Dionizosa jest to, iż jest on półbogiem, synem niepełnoprawnym, patronuje wegetatywnej i popędowej stronie ludzkiej natury, nie cenionej chyba przez Greków zbyt wysoko, choć jak Eurypides w *Bachantkach* przestrzegali oni przed jej ignorowaniem. Status Dionizosa przypomina status starotestamentowego Izmaela, naturalnego syna Abrahama (Heraklesa?).

Z logiką mitu Dionizosa pozostaje w niejkiej sprzeczności pogląd F. Nietzschego (syna narodu bez wątplenia dionizyjskiego) o dominującej roli nurtu dionizyjskiego w kulturze archaicznych Greków. Apollo i Hermes w swoich rozlicznych wcieleniach znanych w basenie Morza Śródziemnego byli bogami najwyższego panteonu znacznie wcześniej niż dokooptowani do nich tracki Dionizos mity zresztą wyraźnie mówią o tym, że był on najmłodszy. Dionizos posiadał wszakże pewne istotne odniesienia do swoich starszych „braci”. Niekiedy w Grecji uznawano Apolla (boga intelektu) za część nieśmiertelną Dionizosa-byka (boga zmysłowości). Lirę Orfeusza złożono ponoć po nieszczęsnej śmierci śpiewaka w świątyni Apollina, a jego głowę w świątyni Dionizosa<sup>11</sup>. Hermes, który uratował małego Dionizosa, patronował wraz z nim ruchowi orfickiemu. Starodawny mit orficki o Androgyne wiążemy tutaj raczej z Hermesem.

Przejdźmy do postaci Apolla. I. Kant (jak zawsze z wyjątkową intuicją) popełnia znaczący błąd, gdy w dyskusji z F. Schillerem na temat cnoty i wdzięku stwierdza: „Herkules zostaje *musagetem* dopiero po pokonaniu potwora, przed którym drżą owe dobre siostry (Gracje, boginie wdzięku – E.B.). Towarzyszki Venus Uranii są zalotnicami w orszaku Venus Dione, gdy tylko mieszają się do spraw obowiązku i chcą dołączyć do tego pobudki”<sup>12</sup>. Skądinąd wiadomo, że *musagetem*, zwierzchnikiem muz, zostaje Apollo, być może ma to miejsce po pokonaniu Tyfona – mit nie wspomina o zależności przyczynowej. Wypowiedź Kanta jest interesująca z tego względu, iż po pierwsze bez wahania stwierdza on taki związek przyczynowy, a po drugie nadaje przydomek *musageta* Heraklesowi; jest to albo przejęzyczenie, albo świadome uznanie siły i mocy reprezentowanych przez Apollina za element całokształtu mocy natury ludzkiej ucieleśnionej przez Heraklesa.

Apollo jest symbolem doskonałej cnoty, bywa on nazywany „Łucznikiem”. Wedle Arystotelesa cnota jest jak strzał „w dziesiątkę”: błędzić

<sup>11</sup> Ibidem, s. 109, 114.

<sup>12</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 44.

można na wiele sposobów, cnota jest tylko jedna<sup>13</sup>. I oto ów widomy obraz ludzkiej cnoty – Apollo zostaje patronem muz. Wskazywałoby to na niejasne związki moralnej doskonałości ze zdolnością do tworzenia, do *poiesis* – artystycznego wytwarzania, powoływania z niebytu do istnienia. Sprawa wyjaśnia się, gdy przywołamy teorię archetypów Junga: walka Apollina z Tyfonem i zdobyty dzięki temu tytuł *musageta* jest walką *ego* z własnym Cieniem (potworem, diabłem), której pozytywny rezultat umożliwi bezpieczny kontakt z dziedziną archetypów, symbolizowaną przez muzy, córę zbiorowej pamięci (Mnemosine). Osiągnięcie przez podmiot cnoty w walce wewnętrznej otwiera wspaniałe perspektywy intelektualne: intuicja uzyskuje dostęp do świata sztuki. Jest zatem „Łucznicz” symbolem zwycięskiej woli, która zdołała pokonać niebezpieczne pokusy, a zatem uosabia twórczy artystycznie rozum intuitywny.

Tak jak Apollo występuje w dwóch, zdawałoby się, sprzecznych wcieleniach: dzielnego rycerza, obrońcy swej matki, pogromcy smoka oraz wrażliwego artysty, przygrywającego bogom na ukochanej lirze, tak też Hermes łączy w sobie dwie przeciwstawne funkcje: boga intelektu praktycznego, partona złodziei, wynalazców i sofistów oraz funkcję przewodnika dusz ludzkich (*psychopompos*), zarówno w świecie doczesnym, jak w drodze do królestwa cieni. W mitologii egipskiej odpowiednikiem Hermesa jest Thot, bóg mądrości i wiedzy tajemnej, uczestniczący w podziemnym sądzie Ozyrysa, gdy dusze śmiertelników ważone są na wadze dobrych i złych uczynków. Obszary wpływów Apollina i Hermesa niekiedy się pokrywają, na przykład lirę Apolla (symbol uczuciowości, wrażliwości) zrobił Hermes ze skorupy żółwia, za co otrzymał od brata część nadzorowanych przez niego trzód bydła (dobrych, cnotliwych dusz). Apollo i Hermes to siły równorzędne i komplementarne, tak jak równorzędne są sfera wolicjonalna i uczuciowa ludzkiej osobowości oraz jak uzupełnia się rozum intuitywny z dyskursywnym. W idei Hermesa odnajdujemy niezwykle ciekawy związek między dynamiką głębokiej uczuciowości człowieka a rozwojem potencji poznawczych rozumu dyskursywnego.

Hermes jako *psychopompos* ma swój odpowiednik w Jungowskiej teorii archetypów w postaci archetypu Animusa. Należy go jednak potraktować nieco szerzej niż u Junga, jest to bowiem nie tylko symbol pierwiastka męskiego w świadomości kobiety, przewodnika *ego* kobiety przez sferę Cienia i nieświadomości, ale odnosi się do dwóch płci na

<sup>13</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 58.

równi, wskazuje na Androgyne (istotę dwupłciową), obecną w każdym człowieku, Androgyne władną uchronić duszę od unicestwienia. W starożytności greckiej i rzymskiej hermy stawiano niekiedy na grobach kobiet i mężczyzn (czworokątny kształt nagrobka wiąże się ponoć z hermą), stylizowany wizerunek Hermesa-fallusa miał zapewnić zbawienie w świecie zmarłych, był przewodnikiem na drodze duszy do nieśmiertelności<sup>14</sup>. Synem Hermesa jest Eros – bóg miłości<sup>15</sup>. Ucieleśniona przez niego miłość ma jednak charakter przypadkowy, powierzchowny, przychodzi z zewnątrz – strzały Erosa rażą na oślep. Hermes jest również bogiem miłości, ale miłości wewnętrznej, przychodzącej z głębi duszy, inspirowanej wizerunkiem Animusa lub Animy w zależności od płci; miłości mającej doprowadzić do ponownego zespolenia połówki męskiej i żeńskiej.

To zespolenie ma także wymiar historyczny. Zapowiada powrót, po przejściu przez męki cywilizacji, do krainy „pieczonych gołąbków”, mitycznej Ojchalii. Wszyscy znają historię Orfeusza i Eurydyki, eskortowanych z Hadesu przez Hermesa, ale mało kto wie, że imię „Eurydyka” znaczy „rozległa sprawiedliwość”<sup>16</sup>. Przebiegły Odys jest niewątpliwie postacią spod znaku Hermesa. M. Horkheimer słusznie twierdzi, że mit Odyseusza jest starożytnym mitem oświecenia<sup>17</sup>. Świetliste *ego*, wyłaniające się w historii Apollina z walki ze smokiem-Cieniem, w micie Odyseusza ponownie zatracą się w śmiertelnym pojedynku z wrogą naturą. Odyseusz czyni to świadomie – chce wrócić do domu, do żony Penelopy i syna Telemacha. Penelopa oskarża bogów, „iż to oni zazdrośni o szczęście, jakie dać może tylko małżeństwo, (...) sprowadzili na małżonków całą niedolę”<sup>18</sup>. Odyseusz – intelekt dyskursywny – dokłada wszelkich starań, by pokonać przyrodę jej własną bronią. Udaje się to tym lepiej, im większy gwałt zadaje swojej naturze uczuciowej. Chcąc przechytrzyć Kirke, która zmienia ludzi ponownie w zwierzęta, musi jej pozornie ulec; aby wyjść z jaskini Polifema, musi oświadczyć, że jest „nikim”. Myślenie dyskursywne rozwija się tym bardziej, im bardziej podmiot się indywidualizuje, im bardziej popada na powrót w zwierzęcość (*homo homini lupus*).

Jednak ze wszystkich towarzyszy wyprawy trojańskiej jednemu Odyseowi udaje się wrócić do domu i w chwale, w otoczeniu rodziny dokonać

<sup>14</sup> Zob. K. Kérenyi, op. cit., s. 56, 58–59.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 45–50.

<sup>16</sup> R. Graves, op. cit., s. 126.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994, s. 60–97.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 92.

żywota. Mimo pozornego zaparcia się siebie zwycięża on właśnie dlatego, że ani przez chwilę nie zapomina, kim naprawdę jest. Niesłychany rozwój pomysłowości bohatera, zdolności umożliwiające mu pokonanie sił przyrody rodzą się bowiem z głębokiej potrzeby uczuciowej – powrotu do domu, cokolwiek to miałyby oznaczać. Zupełnie inaczej ma się rzecz z Faustem, który poprzez pakt z diabłem dąży do potęgi bez granic: on nigdy nie wiedział, kim jest naprawdę, zagubił swą duchową ojczyznę, dlatego musi zostać skazany na wieczne potępienie. *Happy end* w Fauście Goethego przychodzi jak *deus ex machina*, nie wynika z wewnętrznej logiki tego mitu. Nowożytny mit oświecenia – historia Fausta – wskazuje na głębokie zapomnienie ważkich mechanizmów ludzkiej psychiki. Starożytni nie obawiali się paradoksalnej konfrontacji uczuciowości i rozsądku, tak jak wierzyli w tajemny związek moralnej doskonałości z kreatywnością artystyczną.

