

MARTA CZAPIŃSKA-BAMBARA

ZNACZENIE GAJÓW ORKU W *ENEIDZIE* WERGILIUSZA

Z przedstawionej w *Eneidzie* wizji zaświatów dowiadujemy się, że są one miejscem zalesionym. Informują o tym słowa Sybilli, wieszczki kumejskiej, kiedy radząc Eneaszowi, jak może bezpiecznie zejść do Podziemia, wyjaśnia, że w tamtej krainie gęstwią się nieprzejrzone bory (*Aen.* VI 131: „tenent media omnia silvae”) i jeśli Eneasza spełni określone warunki, będzie mógł je zobaczyć (*Aen.* VI 154-155: „sic demum lucos Stygis (...) aspicias”). Ze szczegółowego opisu świata podziemnego wynika zaś, że mowa jest w zasadzie o dwóch gatunkach drzew, które w krainie ciemności, zwanej przez Rzymian *Orcus*, rozrosły się w gaje. Znajdował się tam bowiem wielki las mirtowy (*Aen.* VI 443-444: „myrtea circum silva tegit”; VI 451: „silva in magna”), porastający Pola Żalu, i gaj wawrzynów, rosnący na Polach Elizejskich (*Aen.* VI 658: „odoratum lauris nemus”), gdzie rozsiewał swoją woń wokół zebranych tam dusz.

Obecność lasów w antycznym wyobrażeniu zaświatów nie budzi większego zdziwienia u współczesnego czytelnika. Królestwo Orku w opowieści Wergiliusza istnieje bowiem w świecie równoległym do świata żywych i jest ono kompletne w całej swojej złożoności. Znajduje się wszak pod Italią, a nie w innym wymiarze i jego krajobraz jest analogiczny do tego znajdującego się na powierzchni ziemi. Są tam wzniesienia, doliny i równiny, które porastają lasy i opływają rzeki (Turner 35). Może natomiast ciekawie pytanie, dlaczego Wergiliusz wybrał te właśnie gatunki drzew i jakie właściwie znaczenie miały lasy mirtowe i laurowe w tym konkretnym miejscu. Celem tego artykułu jest zatem próba odpowiedzi na pytanie, czy w podziemnym świecie *Eneidy* można dostrzec pod postacią mirtu i wawrzynu pewne ukryte znaczenia i jakie właściwie treści przekazuje za ich pośrednictwem Wergiliusz.

Dr MARTA CZAPIŃSKA-BAMBARA – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Klasycznej, Zakład Latynistyki i Językoznawstwa; adres do korespondencji: ul. Pomorska 171/173, 91-404 Łódź; e-mail: marta.czapinska@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2159-8294>.

Wybór mirtu i lauru wydaje się nieprzypadkowy z kilku przyczyn. Jedną z nich jest fakt, że zarówno mirt, jak i wawrzyn należą do roślin zimozielonych, które nie zmieniają swojej szaty w zależności od zmieniających się pór roku. Nie odzwierciedlając w ten sposób cyklu przemijania, były z jednej strony doskonałym symbolem miejsca, gdzie czas przebiega w innym rytmie niż dla ziemskich śmiertelników¹, z drugiej strony zaś siły i niezwykłości natury, nawet bowiem jeśli miały dostęp do wody w postaci podziemnych rzek (choć skład chemiczny Styksu, Kocytosu, Flegetonu i Erydanu z pewnością daleko różnił się od struktury wód zasilających roślinność ziemską²), to rosły przecież mimo braku światła słonecznego, niezbędnego roślinom do wegetacji. Kolejnym powodem mógł być zamiar podkreślenia politycznego przesłania utworu poprzez nawiązanie do społeczno-politycznego znaczenia przypisywanego tym drzewom w historii Rzymu i związku z bóstwami, którym były one poświęcone. Warto przyjrzeć się więc każdemu z podziemnych drzewostanów z osobna.

SILVA MYRTEA

Według relacji Pliniusza Starszego drzewa mirtowe rosły na terenie Rzymu na długo przedtem, zanim zbudowano samą *Urbs*. Wspomina on, że gałązek mirtowych użyto podczas ceremonii zatwierdzenia przymierza żołnierzy armii rzymskiej i wojsk sabińskich, dokonując rytualnego oczyszczenia po uprzednim konflikcie zbrojnym obu stron (Plin. *HN* XV 120). Później w owym miejscu wzniesiono świątynię Wenus. Pliniusz podaje, że przed jedną z najstarszych w Rzymie świątyni, która była poświęcona Kwirynusowi (od III wieku p.n.e. utożsamianemu z Romulusem, założycielem i pierwszym królem Rzymu), rosły dwa drzewa mirtowe. Jedno z nich było nazywane mirtem patrycjuszowskim, a drugie plebejskim. Rośliny te wyrażały, być może, jedność narodu rzymskiego³. Pliniusz przekazuje też, że wieniec mirtowy stał się nagrodą przyznawaną wodzowi rzymskiemu, który bez rozlewu krwi położył kres działaniom wojennym (*HN* XV 125). Podbite w ten sposób plemiona wprawdzie traciły większość

¹ Przekonanie starożytnych o niezniszczalności mirtu powtórzył w późnym antyku Heronim ze Strydonu w *Commentaria in Isaiam* (PL 24, 417), podkreślając, że mirt, podobnie jak cedr czy cyprys, jest drzewem nieulegającym zepsuciu: „Cedrus autem et ciparissus, et myrtus, odoris optimi sunt, et imputribiles” (za Kobielus 142).

² Tryskająca spod gaju wawrzynów na Polach Elizejskich rzeka Erydan toczyła się potem wśród lasów w górnym świecie (Verg. *Aen.* VI 658-659).

³ Idaliana Kaczor zakłada, że mogło chodzić o równość obywatelską obu stanów (Kaczor, „Kult drzew” 123).

swoich praw, ale na mocy umów pokojowych zyskiwały ochronę władz rzymskich i niejako stawały się częścią jednego organizmu politycznego⁴. Mirtowi przypisywano zatem właściwości pojednawcze, dzięki którym zwaśnione strony dochodziły do porozumienia, kładąc tym samym podwaliny pod zjednoczone państwo.

W rzymskiej tradycji mitologicznej mirt łączono z kultem bogini Wenus⁵. Owidiusz relacjonuje opis rytualnej kąpieli wizerunku bogini i kobiet mu towarzyszących, kiedy pozbawiony ozdób posąg bóstwa kąpano i nakładano nań wieńce z kwiatów, a potem tej samej czynności poddawały się Rzymianki uwieńczone mirtem (Ov. *Fast.* IV 139: „Vos quoque sub viridi myrto iubet ipsa lavari”). Biorąc pod uwagę, że rzymska bogini Wenus zasymilowała sakralne funkcje greckiej Afrodyty (Schilling 26), można by zakładać, że mirt stał się symbolem miłości i seksualnego pożądania⁶. Rytualny nakaz uczestnictwa w tego rodzaju kąpieli dla rzymskich matron i niezamężnych młodych dziewcząt wykluczał jednak udział nierządnic i tym samym charakter *stricte* seksualny tego rodzaju działań (Kaczor, *Deus, Ritus, Cultus* 314-315)⁷. Wydaje się, że był on podyktowany raczej nadzieją na zapewnienie lub utrzymanie miłości małżeńskiej w społeczeństwie rzymskim.

Wenus czczono na terenach Italii pod wieloma przydomkami, a łacińskojęzyczne *testimonia* literackie przekazują, że w świadomości Rzymian zakres jej kompetencji był dość szeroki (Kaczor, *Deus, Ritus, Cultus* 313). W poetyckim ujęciu autorów z okresu od III do I wieku p.n.e. Wenus była przedstawiana jako przodkini ludu rzymskiego – „matka Eneadów”, czyli potomków Eneasza: „Aeneadam genetrix” (Lucr. I 1)⁸. Kult *Venus Genetrix* ustanowił w Rzymie Juliusz Cezar w czasie swojego triumfu w 46 r. p.n.e., kiedy dedykował Wenus świątynię. W ten sposób nadał nowy wymiar rzymskiej religii państwowej, żaden bowiem ustanowiony w przeszłości kult nie miał związków osobistych

⁴ Pliniusz wyjaśnia, że Publiusz Postumiusz Tubertus, konsul w 505 r. p.n.e., jako pierwszy świętował zwycięstwo nad Sabinami, wkraczając do Rzymu z owacją z okazji przeprowadzenia działań wojskowych z łagodnością i bez rozlewu krwi, a na głowie miał wieniec mirtowy Wenus Zwycięskiej. Kaczor, „Kult drzew” 123.

⁵ Potwierdzenie owego związku symbolicznego odnajdujemy w literaturze łacińskiej. Wergiliusz w *Eklodze Siódmej* twierdzi, że Wenus najbardziej lubi mirt: „gratissima, (...) formosae myrtus Veneri” (*Ecl.* VII 61-62). Podobne przekonanie można dostrzec także u Pliniusza Starszego (*HN* XII 3).

⁶ W tym kontekście mirt pojawia się u Petroniusza. Kiedy jeden z bohaterów utworu przygląda się uwodzącej go kobiecie, dostrzega, iż jakby od niechcienia bawi się ona gałązką mirtu: „Premebat illa resoluta marmoreis cervicibus aureum torum myrtoque florenti quietum <acra> verberabat” (Petron. *Carm.* CXXXI 9).

⁷ Warto również mieć na uwadze, że w Grecji kwitnący mirt był symbolem pokoju, dziewiczej urody i obyczajności (Lurker 252).

⁸ Wenus w tej konotacji pojawiła się u Enniusza (*Enn. Ann.* 59), Newiusza (frag. u Macrobr. *Sat.* 6.2.31) i historyka Lucjusza Kasjusza Heminy (Hem. *Hist.*, fr. 7).

z postacią historyczną. Rodzina Juliuszów głosiła bezpośrednie pochodzenie od Wenus za pośrednictwem Julusa, syna Eneasza, i miała długą tradycję w czczeniu tej bogini. Mincerz Sextus Iulius Caesar wydał monety z Wenus w latach 130-125 p.n.e., podobnie zrobił L. Iulius Caesar w 105 r. p.n.e. (Weinstock 17). Ustanawiając oficjalny kult *Venus Genetrix*, Cezar nadał publiczną formę kultowi rodzinnemu i w formie religijnej wyraził swoją wyjątkową pozycję w państwie⁹.

Postać Juliusza Cezara kilkakrotnie pojawia się we wczesnych utworach Wergiliusza. W *Eklogach* poeta z Andes nawiązuje do jego deifikacji. W *Eklodze Dziewiątej* pasterz Meris pyta swojego kolegę Dafnisa, dlaczego ciągle patrzy w stronę starych konstelacji gwiazd, skoro weszła już nowa gwiazda, która sprawi, że pola będą pełne zbóż, a winogrona pięknie dojrzeją (46-49). *Ekloga Piąta* Wergiliusza od czasu ukazania się komentarzy Serwiusza jest uważana za alegorię, w której pasterz sycylijski Dafnis reprezentuje Juliusza Cezara. Kiedy bowiem jeden z bohaterów utworu żali się, że po śmierci Dafnisa wszystko zmarniało, drugi wyraża przekonanie, że Dafnis jest już z pewnością wśród bogów, gdyż „on bogiem, on jest ubóstwiony!” (64). W cytowanym fragmencie nie pojawia się imię Cezara, ale możliwe wydaje się odniesienie do jego apoteozy (Green 406). Pierwszą księgę *Georgik* zamykają nawiązania do śmierci Cezara i nieszczęść, które po niej nastąpiły, kiedy starły się ze sobą rzymskie armie, a ziemię italską nasączyła krew Rzymian. Księgę kończy modlitwa, aby młody Cezar został oszczędzony, świat bowiem potrzebuje go, aby wszystko naprawił. W tym fragmencie Wergiliusz podkreśla skomplikowaną społecznie sytuację, w jakiej znalazło się państwo rzymskie, i trudności czekające Oktawiana (I 505-508: „w świecie tyle / Wojen. Zbrodni tak liczne postacie, a w pyle, / W bezceści pług: ugorem łan legł, w bój rolnicy / Wzięci, w miecz krzywe kosy przekują w kuźnicy”).

W pierwszej księdze *Eneidy* pojawia się z kolei zapowiedź, że „Cezar się narodzi / Trojański, Juliusz, dziedziczący miano / Po wielkim przodku Julusie. Władaniem / Aż Oceanu sięgnie, a gwiazd – sławą” (286-289). Komentator tego dzieła, Serwiusz, interpretuje zacytowane wyżej wersy jako nawiązanie do Juliusza Cezara. Współcześni badacze skłaniają się jednak ku przekonaniu, że mowa jest raczej o osobie Augusta, Wergiliusz bowiem wspomina o zdobywcach

⁹ Kult *Venus Genetrix* istniał także poza Rzymem, ale na ograniczoną skalę. W charakterze kultu publicznego i powiązanego z Cezarem występował w kolonii założonej przez Cezara w Urso (*Colonia Genetiva Iulia sive Ursoniensis*) i w kolonii w Nabrisse (*Colonia Veneria Nabrisa*) w Hiszpanii. Kult *Venus Genetrix* w prowincjach można by uznać za kult oficjalny pod względem związku symbolicznego z władzą cesarską, ale raczej nie powinno się go traktować jako kultu oficjalnego pod względem powiązań strukturalnych z rzymską religią państwową (Rives 306).

na Wschodzie, które w innych miejscach przypisuje Augustowi (*G.* II 170-72; *Aen.* VI 794-800), a poza tym pojawia się opis momentu zaprzestania walk i zamknięcia świątyni Janusa, co nastąpiło za panowania Augusta (Green 407). Imiona: Juliusz Cezar i kontekst historyczno-literacki zdają się w tym miejscu wzajemnie wykluczać.

Osoba Cezara pojawia się bez wątplenia w szóstej księdze *Eneidy* (826-35), kiedy Anchizes, pokazując swojemu synowi dusze wspaniałych Rzymian, którzy w przyszłości pojawią się na ziemi, wskazuje również Cezara, umiejscowionego zaraz obok Pompejusza. Ojciec Eneasza z głębokim smutkiem opowiada o nieszczęsnych walkach bratobójczych, które będą wynikiem ich konfliktu. Anchizes przy tej okazji apeluje do Cezara, aby dążył do pokoju i zapobiegł okrucieństwu wojny.

Analizując znaczenie Cezara w twórczości Wergiliusza, można zauważyć, że w *Eklogach* poeta łączy z nim nadzieję, iż zapoczątkuje coś dobrego. W *Georgikach* odmalowuje zaś nędzny krajobraz po śmierci Cezara, podkreślając, że kłamstwa „bezbożnym wiekom grożą wiekiustą nocą”¹⁰ (*G.* I 468: „impiaque aeternam timerunt saecula noctem”). Wyrażenie „aeternam noctem” wyjątkowo dobrze oddaje posępny klimat Podziemi w *Eneidzie* na obszarze, który rozciąga się za lasem mirtowym (*Aen.* VI 539-43). Tam, gdzie droga wędrujących dusz rozwidła się w dwóch kierunkach: Tartaru, miejsca wiekiustej kaźni, i Elizjum, w którym mogą zaznać wiecznego ukojenia i chwały. Wergiliusz, wspominając Cezara, nie przywiązuje większej wagi do jego osoby jako polityka. Nie koncentruje się na ukazaniu jego sylwetki i działań. Juliusz Cezar okazuje się ważny w kontekście relacji z Oktawianem, gdyż jego największym dziełem w ujęciu poety z Andes jest stworzenie możliwości Augustowi, aby dokonał wielkich czynów i zbudował wspaniałe państwo. Postać Cezara jest zatem tłem dla sylwetki Augusta – syna, mściciela i następcy boskiego Juliusza (Green 411). Poeta zdaje się w tym celu wręcz minimalizować złe czyny Cezara, aby dzięki temu uwydatnić dokonania Augusta, które z kolei pokazuje jako wielkie triumfy nad wrogami (*Aen.* VI 791-805).

Lasy mirtowe w Podziemiu opisanym w *Eneidzie* rosną na Polach Żalu, gdzie przebywają zmarli z powodu nieszczęśliwego uczucia¹¹. Obecność drzew mirtowych jest zatem bezpośrednim, symbolicznym nawiązaniem do bóstwa miłości Wenus. Pośrednio jednak, zważywszy na łączenie owej bogini z protoplastą rodu Rzymian Eneaszem i konotacje z rodziną Juliuszy, która głosiła z nią pokrewieństwo, umiejscowienie mirtu w krainie Orku można odczytywać także

¹⁰ Wyrażenie zapożyczone z tłumaczenia *Georgik* Wergiliusza autorstwa Anny Ludwiki Czerny.

¹¹ Powiązanie mirtu z miłością i śmiercią widać również u Tibullusa, gdzie do Podziemia „zdążyła przez śmierć nagle porwany kochanek, / Mirtowy wieniec zdobi jego lśniące włosy” (*El.* I 3, 65-66).

jako poetyckie, symboliczne odwołanie do postaci Juliusza Cezara¹². Zalesione mirtem Pola Żalu są odpowiednim miejscem na wspomnienie czasów jego rządów, które w epoce augustowskiej mogło wywoływać żal i smutek, bo ich koniec naznaczyła bratobójcza walka. Jednocześnie zostały jednak pokazane jako preludium nowej ery, czyli pierwszy etap w długiej, trudnej drodze do wielkości i nieśmiertelnej chwały, które dopiero czekały państwo rzymskie i co do których swoją nadzieję wyraził w ten sposób Wergiliusz.

LAURIS NEMUS

Warron podaje, że wzgórze Awentyn porastał niegdyś las laurowy, który z czasem wycięto w celu zbudowania tam osiedla (*Ling.* V 152)¹³. Cynceron z kolei przekazuje fragment utworu Enniusza (*Ann.* 72-91), z którego wynika, że wzgórze Awentyn było miejscem pomyślnej wróżby Romulusa (*Div.* I 107-108). Trzeba podkreślić, że wspomniany tekst jest cytowany nie tylko jako przykład wróżenia, ale także jest wyraźnie określany jako wróżba („auguratus”) wykonywana przez Romulusa, który jest augurem („item augure”) (Fisher 57)¹⁴. Być może zatem owo wzgórze było w tamtym czasie porośnięte wawrzynem, a jego obecność miała konkretne znaczenie. Przypuszczenie to wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że obecność lauru jest poświadczona w miejscach, które były związane z rzymską władzą i pomyślną dla niej wróżbą. W *Eneidzie* Wergiliusz podaje, że kiedy król Lacjum Latynus rozpoczął budowę swojej siedziby, znalazł rosnące drzewo lauru. Poświęcił je wówczas Febowi i nakazał wybudować wokół niego swój pałac. Podkreślając wagę i znaczenie lauru dla siebie jako władcy i dla ludu, nad którym sprawował pieczę, nazwał osadników Laurentami (*Aen.* VII 59-63). Niektórzy badacze łączą obecność drzewa laurowego z powstaniem atrium Regii, która w Rzymie była uważana za siedzibę legendarnego króla Numy Pompiliusza. Stąd wyprowadzają wniosek, że „w epoce królewskiej drzewo wawrzynu było więc oznaką władzy panującego monarchy, który zapewniał państwu stabilność i rozwój” (Kaczor, „Kult drzew” 120). Budynki Regii i Kurii oraz domy flaminów dekorowano świeżym laurem z okazji święta Marsa, którego postać niektóre testimonia literackie łączą z Romulusem

¹² O tym, że związek mirtu z Wenus – matką Eneadów był w późnym antyku już utrwalony, mogą świadczyć słowa Tertuliana: „Veneris enim myrtus, matris Aeneadarum” (*De corona militis* 12, 2), które pojawiają się w kontekście rozważań na temat miejsca chrześcijan w służbie wojskowej Cesarstwa.

¹³ Cf. Pl. *HN* XV 138.

¹⁴ Na temat związków języka literackiego z językiem rytualnym vide Fisher 59-62.

i Kwirynusem (Ogle 293; Kaczor, *Deus, Ritus, Cultus* 178). W czasach republiki świątynia Westy była ozdabiana świeżymi gałązkami lauru z okazji nadejścia nowego roku. Tego rodzaju czynność nazywano zmianą starych laurów (*veteras lauros mutare*). Z racji tego, że owym działaniom przewodniczył *rex sacrorum*, który w okresie republiki sprawował funkcje religijne należne królom w okresie monarchii, a obrzęd miał miejsce w przybytku Westy, gdzie płonął wieczny ogień, symbolizujący trwałość Rzymu, rytuał ten jest interpretowany jako próba odnowienia pomyślanej wróżby dla państwa (Kaczor, „Kult drzew” 120).

Wieniec laurowym ozdabiano głowę zwycięskiego wodza podczas rzymskich ceremonii triumfalnych. Wawrzyn używany w takich okolicznościach miał symbolizować „oczyszczenie żołnierzy z przelanej krwi oraz pokój wśród walczących” (Kaczor, „Kult drzew” 121). Imperator składał wieniec laurowy jako trofeum dla Jowisza w świątyni boga na Kapitolu. Laur był uznawany wtedy za „znak urzędnika państwowego, który swoim zwycięstwem nad nieprzyjacielem umocnił potęgę i wpływy polityczne państwa” (Kaczor, „Kult drzew” 121). Swetoniusz podaje, że Juliusz Cezar ze wszystkich zaszczytów przyznanych mu w imieniu ludu przez Senat najbardziej cenił prawo do ciągłego ozdabiania głowy wieniec laurowym (Suet. *Iul.* 45).

Owidiusz mówi, że drzewa laurowe rosły przed pałacem Augusta na Palatynie (Ov. *Met.* I 562; *Tr.* III 1, 39). Pliniusz Starszy również twierdzi, że w okresie cesarstwa wawrzyn sadzono przed pałacami cesarzy i pontifeksów (*HN XV* 127). Ponadto przekazuje on pewną legendę, która miała uzasadniać powód, dla którego laur w czasach cesarstwa stał się symbolem panującego władcy. Pliniusz wspomina bowiem opowieść o białej kurze, którą orzeł miał upuścić nietkniętą prosto w ręce ówczesnej narzeczonej Augusta – Liwii Druzylli. Kura trzymała w dziobie pełną owoców gałązkę lauru. Haruspikowie orzekli, aby ową gałązkę zasadzić i chronić obrzędem (*rite custodiri*). W efekcie w willi cesarskiej nad Tybrem, dziewięć mil od Rzymu, z owej gałązki wyrósł gaj wawrzynów. Podobno od tamtej pory pochodzące stamtąd liście lauru, a także sporządzone z nich wieniec ozdabiał głowę Augusta, ilekroć święcił on triumf. Ten zwyczaj zaś przejęli po nim jego następcy z dynastii julijsko-klaudyjskiej na tronie cesarskim. Co więcej, każdy z nich zwykł po ceremonii sadzić nowe drzewko lauru (*HN XV* 136-137). Swetoniusz z kolei informuje, iż zauważono istnienie związku między cesarzami a sadzonymi przez nich drzewami, gdyż pod koniec życia każdego Cezara drzewko zasadzone jego ręką usychało. Dodaje on też, że w ostatnim roku życia Nerona cały gaj usechł aż do korzeni (Suet. *Galb.* I). Wymarły gaj wawrzynów można więc traktować w tym kontekście jako symbol wygaśnięcia całej dynastii julijsko-klaudyjskiej.

Według tradycji laur był roślinnym atrybutem boga Apollina. Przyjmuje się, że związek Letoidy z laurem wynikał głównie z roli, jaką drzewo to pełniło w wyroczni boga w Delfach. Zanim bowiem Apollo przejął patronat nad tym miejscem, znajdowała się tam wyrocznia bóstwa chthonicznego Gai. Uważano, że jaskinia wyroczni jest jednocześnie wejściem do Podziemi. Obok grotty rosło drzewo laurowe. Kiedy zatem wyrocznia chthoniczna z jej świętym drzewem przeszła w posiadanie Apollina, laur został mu poświęcony¹⁵. Żucie wawrzynu i okadzanie się dymem z jego palonych liści miało umożliwiać kapłance wyroczni Letoidy proces prorokowania. Trzeba podkreślić, że wawrzynu używano w tych okolicznościach ze względu na wiarę w jego powiązanie ze światem podziemnym. Odpowiedzi wyroczni nie były bowiem wynikiem *furor divinus*, jak później wierzone, ale miały ścisły związek ze snami, które według starożytnych miały mieszkać pod ziemią (Ogle 303)¹⁶. To przekonanie odzwierciedla obraz zaświatów przedstawiony w eposie poety z Andes. Wergiliusz bowiem, opisując podróż Eneasza do krainy ciemności, zauważa, że „tuż u przedsionka, w samej paszczy Orku” (*Aen.* VI 273: „*vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci*”) rośnie wielki wiąz, a pod każdym jego cieniem czai się złudny sen (*Aen.* VI 283-284: „*Somnia vana*”). Kiedy zaś przewoźnik Charon dostrzeżga przybywającego Eneasza, ostrzega go, aby nie przekraczał on Styksu, bo „kraj to jest cieni, Snu, uśpionej Nocy” (*Aen.* VI 390: „*umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae*”). Pod koniec wędrówki po podziemnej krainie ojciec Eneasza, Anchizes wyjaśnia synowi i towarzyszącej mu Sybilli, że z krainy Orku można się wydostać jedynie przez którąś z dwóch bram Snu (*Aen.* VI 893: „*Somni portae*”) – rogową, którądy przechodzą cienie prawdziwe, i z kości słoniowej, skąd Many (duchy zmarłych) wysyłają złudne sny (*Aen.* VI 896: „*falsa ... insomnia*”)¹⁷. Wielokrotne odwołanie do snu przywodzi na myśl tradycję literacką, w której forma sennej wizji była doskonałym nośnikiem treści o charakterze przepowiedni (Cicerone 13).

Zanim jednak niektóre dusze mogły przekroczyć jedną z bram wskazanych przez Anchizesa, musiały spędzić czas w Elizjum, gdzie znajdował się również gaj wawrzynów. W nim zaś:

¹⁵ Giesecke 33. Związek lauru z bogiem Apollinem został z czasem na tyle utrwalony, że pochodzący z IV wieku n.e. komentator Wergiliusza przekazuje informację, iż Apollo urodził się pod drzewem wawrzynu (*Serv. Ad Aen.* 3, 91).

¹⁶ Dlatego wierzone, że laur położony pod głową śpiącego powoduje prawdziwe sny. Znaczące jest także to, że laur był poświęcony Asklepiosowi, który przepowiadał przyszłość za pomocą snów, i wiązany z wieszczkiem Amfiaraosem (Ogle 303). Cf. Giesecke 34.

¹⁷ W ujęciu Rossa Kilpatricka (65) inspiracją Wergiliusza dla bramy z kości słoniowej mogły być drzwi świątyni Apollina na Palatynie wykonane z tego materiału.

(...) się skupili ci, co dla ojczyzny
 Cierpieli rany, ci, co kapłanami
 Za życia byli zacnymi, a także
 Wieszcze pobożni, którzy godne Feba
 Pieśni śpiewali, jak i ci, co życie
 Uszlachetnili przez prawdy odkryte,
 Wszyscy, co sobie zasłużyli na to,
 By pamiętali o nich ludzie. (*Aen.* VI 660-664).

Gaj laurowy przeznaczony był zatem jedynie dla dusz osób wyjątkowych, które zasłużyły się dla ojczyzny lub były związane ze sferą *sacrum*, jak kapłani czy wieszce Apollina¹⁸. Wybór wawrzynu i tym samym odwołanie do kultu Feba (*Phoebo digna*) można by zatem odczytywać jako bezpośrednie nawiązanie do rytuałów oczyszczenia, którym poddawano się w miejscu mu poświęconym¹⁹. Apollo bowiem, z tej racji, że Delfy były głównym ośrodkiem wróżbiarstwa, a także terenem, na którym Letoida dokonywał rytualnego oczyszczenia pielgrzymujących do niego wyznawców, stał się bogiem wieszczącym i jednocześnie oczyszczającym (Kaczor, „Kult drzew” 118). Na to, że uznawano go za boga rytuałów oczyszczenia wskazuje także jeden z jego przydomków: *Fojbos* – o podstawowym znaczeniu „czysty” (Zalewska-Jura 104-105).

Trzeba jednak zauważyć, że Pliniusz Starszy później odcina się od tradycji przypisywania wawrzynowi mocy oczyszczających i podkreśla, że laur jest symbolem zwycięstwa (*HN* XV 135). Przyczynę tej zmiany wyjaśnia komentarz Serwiusza do *Eneidy*, gdzie dowiadujemy się, że w trakcie rytuału pogrzebowego jeden z towarzyszy Eneasza – Koryneus: „rosą / Pyskając lekką z gałązki oliwki / Płodnej, oczyścił mężów” (VI, 230: „spargens rore levi et ramo felicis olivae / lustravitque viros”). Według Serwiusza w wersie dotyczącym gałązek oliwki Wergiliusz dokonał zmiany, bo w zwyczaju było używanie gałązek laurowych. Uznaje więc za Donatem, że poeta z Andes zdecydował się na to ze względu na Augusta, który miał urodzić się tego samego dnia, w którym zasadzono laur na Palatynie, i na pamiątkę tej okoliczności powstał zwyczaj koronowania zwycięzców laurem (Serv. *Ad Aen.* 6, 230: „nam nata erat laurus in Palatio eo die, quo Augustus: unde triumphantes coronari consueverant”). Z tego powodu, jego zdaniem, Wergiliusz nie chciał, żeby laur – bezpośrednio związany z Augustem – wiązał się także z obrzędkiem pogrzebowym. Wydaje się zatem, że moce oczyszczające Letoidy nie mają w tym

¹⁸ Zgodnie z kategoryzacją Alana Bernsteina, który zaświaty wergiliańskie uznaje za „moralne”, dusze przebywających w gaju laurowym można uznać za błogosławione (97).

¹⁹ Wergiliusz w *Eklodze Siódmej* konstatuje, że Apollo najbardziej lubi wawrzyn: „sua laurea Phoebo” (62).

miejscu prymarnego znaczenia. Ważniejsze okazuje się nawiązanie do osoby pryncypsa.

Oktawian August uważał Apollina za swojego osobistego patrona. Trudno dokładnie ustalić, kiedy zaczął on propagować pogląd o przychylności owego bóstwa swojej osobie. Współczesne badania wskazują na rok 36 p.n.e., kiedy po zwycięstwie nad Sekstusem Pompeuszem pod Naulochos wrócił do Rzymu i ogłosił publicznie, że wybuduje świątynię Apollina w swoim kompleksie pałacowym na Palatynie²⁰. Wybór prywatnego miejsca na publiczne sanktuarium miało uzasadniać orzeczenie haruspików, którzy ogłosili, iż sam Apollo wybrał sobie to miejsce, zaznaczając je uderzeniem pioruna. Przekonanie o wsparciu Oktawiana przez Apollina wzmocniło dodatkowo zwycięstwo nad flotą Antoniusza pod Akcjum w 31 r. p.n.e. W podziękowaniu za wygraną Oktawian odbudował Apollinowi stare sanktuarium, znajdujące się od południowej strony wejścia do Zatoki Ambrakijskiej, i wybudował kolejne od strony północnej. Dodatkowo ogłosił igrzyska na jego cześć (Hekster i Rich 165)²¹. Nie był to jedyny wyraz publicznego okazywania czci Apollinowi przez Oktawiana. Według Swetoniusza August, po zwycięstwie w Aleksandrii w 30 r. p.n.e., kazał przetopić na pieniądze osiemdziesiąt srebrnych posągów, które wystawiono ku jego pamięci i ufundował za nie złote trójnogi dla Apollina Palatyńskiego (Suet. Aug. 52)²². Budowla świątyni Letoidy na Palatynie została ostatecznie ukończona i poświęcona w 28 r. p.n.e. Wewnątrz umieszczono wówczas trzy posągi: Apollina, Diany i Latony oraz wyznaczono tak zwaną Salę Apollina (*Area Apollinis*), w której dość często odbywały się posiedzenia Senatu. Przeniesiono tam również Księgi

²⁰ Wybudowanie Apollinowi świątyni na Palatynie nie było rodzajem aktu dziękczynnego, który zgodnie z republikańską tradycją zwycięzcy wodzowie spełniali na rzecz bóstwa za wsparcie ich w czasie kampanii wojennej, zwycięstwo pod Naulochos przypisywano bowiem Dianie, jako że to jej sanktuarium znajdowało się w pobliżu miejsca bitwy. Mało prawdopodobne jest również to, że Oktawian chciałby w ten sposób uczcić zwycięstwo w wojnie domowej, którą oficjalnie uznawał za walkę z piratami i niewolnikami (Hekster i Rich 154-55).

²¹ Prawdopodobnie od tego momentu zaczęła być popularna przekazana przez Swetoniusza opowieść o rzekomym ojcostwie Apollina, który miał pod postacią węża zapłodnić Atię, matkę Oktawiana (Suet. Aug. 94).

²² O tym, jak głęboko w kulturze utrwaliło się przekonanie o związku Augusta z Apollinem, świadczą niektóre późnoantyczne *testimonia*, które dzisiaj jednak uznaje się za błędne lub apokryficzne. Według pochodzących z V w. scholiów Pseudo-Akrona, zawierających komentarz do *Listu* Horacego (1.3.17), posąg Apollina ze świątyni na Palatynie miał mieć wyraz twarzy Augusta. Biorąc pod uwagę, że pierwotny budynek biblioteki Palatyńskiej spłonął najprawdopodobniej w 64 r. i został potem odbudowany, Pseudo-Akron może opisywać późniejszy posąg i błędnie przypisywać go Augustowi. Serwiusz w komentarzu do *Bukolik* Wergiliusza podaje natomiast, że był to posąg Augusta z atrybutami Apollina, ale nie wskazuje dokładnie, gdzie stał i kiedy został zrobiony (Pollini 70).

Sybillińskie (*A New Topographical Dictionary* 14). W okresie, kiedy Wergiliusz zaczął pisać *Eneidę*, związek Apollina z Oktawianem był już powszechnie ugruntowany. Pomysł uwiecznienia go w poemacie wydaje się uzasadniony. Ciekawe jest jednak to, że oprócz oczywistych odniesień do Augusta (*Aen.* VI 788-800; VIII 669-731) poeta umieścił w tym utworze także nawiązania ukryte, które ujawniają się dopiero przy porównaniu wydarzeń opisanych w danym wątku narracji z kodem kulturowym rozpowszechnionym w tamtym okresie. Jeśli bowiem spojrzeć na elizejski gaj wawrzynów w szerszej perspektywie, która uwzględni związek symboliczny Letoidy i Oktawiana, zauważyć w nim można nie tylko drzewa poświęcone Apollinowi, ale także całą dynastię cesarzy, której częścią był August i która na zawsze zmieniła polityczne oblicze państwa rzymskiego.

Wizerunek panującego władcy i skojarzenia z nim związane upowszechniano i utrwalano zwłaszcza dzięki monetom bitym w okresie sprawowania przez niego władzy²³. Od czasu bitwy pod Akcjum zaczęły wychodzić monety z Oktawianem po jednej stronie i z Apollinem lub gałązkami wawrzynu po drugiej. W latach 25-15 p.n.e. ukazały się semis (RIC I, 498) i sesterce (RIC I, 501) przedstawiające gołą głowę Oktawiana na awersie i wieniec laurowy okalający litery AC na stronie przeciwnej. Na denarach (RIC I, 51 i 52a var) i aureusie (RIC I, 52a) wybitych w latach 20-19 p.n.e. na awersie można zobaczyć głowę Augusta ozdobioną wieńcem laurowym, a na rewersie wyobrażenie dwóch gałązek lub drzew laurowych. Podobnie wyglądają denar (RIC I, 36a) i aureus (RIC I, 26a) z lat 19-18 p.n.e.²⁴ Obserwacja świadectw numizmatycznych pozwala dostrzec nie tylko chęć podkreślenia związku Augusta z Apollinem, ale także pokrewieństwa Oktawiana ze swoim adopcyjnym ojcem Juliuszem Cezarem. Na monecie z 43 i 42 p.n.e. widać aluzję do użytego niegdyś przez Cezara wizerunku rzekomych przodków, czyli Eneasza, niosącego swojego ojca Anchizesa (Howgego 78). Monety pochodzące z lat 32-29 p.n.e. eksponują powiązanie Oktawiana z boginią Wenus. Na przykład na awersie denara (RIC I, 251) widać popiersie Wenus, a na rewersie Oktawiana w stroju wojskowym z włócznią w ręku. Inne denary (RIC I, 250a i 250b) przedstawiają Oktawiana bez nakrycia głowy na awersie,

²³ Monety w państwie rzymskim były używane zarówno w ośrodkach miejskich, jak i wiejskich, nawet w mało rozwiniętych cywilizacyjnie prowincjach. Rzymianie narzucali podbitym narodom własną walutę, która stopniowo wypierała istniejącą wcześniej walutę lokalną. Monety reprezentowały oficjalną politykę, a stosowanie wysoko uproszczonego systemu wizualnych symboli ułatwiało jej propagowanie (Howgego 69).

²⁴ Wizerunki monet można odnaleźć pod wskazanym w nawiasie numerem katalogowym na stronach internetowych dedykowanych rzymskiej numizmatyce: www.ancientcoins.ca/RIC/RIC1/RIC1_Augustus_401-550.htm oraz www.numismatics.org/ocre.

a po drugiej stronie opartą o kolumnę Wenus, która trzyma włócznię w lewej ręce i hełm w prawej, a o kolumnę opiera się tarcza z ośmioramienną gwiazdą. Gwiazda reprezentuje kometę, która pojawiła się po śmierci Juliusza Cezara w lipcu 44 r. p.n.e. i tym samym symbolizuje Cezara (Milewska 120-21). W okresie powstawania *Eneidy* związki symboliczne mirtu, Wenus, Juliusza Cezara, lauru, Apollina i Augusta musiały być zatem w świadomości społecznej bardzo czytelne. Wergiliusz w swoim utworze wykorzystał je wszystkie i stworzył z nich spójny obraz. Umieszczając bowiem w krainie Orku dwa wielkie drzewostany: mirtu na początku drogi wiodącej przez zaświaty i lauru na jej etapie końcowym, niejako nakreślił obraz nowej drogi, jaką rozpoczęło państwo rzymskie wraz z rządami Juliusza Cezara, a której kwintesencją stał się okres panowania Oktawiana Augusta, i jednocześnie podkreślił różnicę, jaka istniała między tymi politykami. Dzięki zaś temu, że oba gaje umiejscowił w krainie, gdzie przebywają Sny, w poetycki sposób nadał mu charakter proroczej wizji, która ma się ziścić.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- Cicero, Marcus Tullius. *Scripta, quae manserunt omnia*, fasc. 46: *De divinatione, De fato, Timaeus*, ed. W. Ax, Teubner, 1987. [Cic. Div.]
- Ennius, Quintus. *Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. Ioannes Vahlen, Lipsiae: Teubner, 1854. [Enn.]
- Hemina, Lucjusz Cassius. *Historicorum Romanorum Reliquiae*, ed. Peter Hermannus, Jürgen Kroy-mann, Teubner, 1967. [Hem. Hist.]
- Lucretius Carus, Titus. *De rerum natura libri sex*, ed. Josephus Martin, Teubner, 1963. [Lucr.]
- Macrobius, Ambrosius Theodosius. *Saturnalia*, apparatus critico instruxit, in *Somnium Scipionis commentarios selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis*, Teubner, 1963. [Macrob. Sat.]
- Maurus Servius Honoratus. *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Teubner, 1881. [Serv. Ad Aen. – In Vergilii Aeneidos libros]
- Ovidius Naso, Publius. *Fastorum libri sex*, ed. E. H. Alton, Teubner, 1997. [Ov. Fast.]
- Ovidius Naso, Publius. *Metamorphoses*, ed. William S. Anderson, Teubner, 1977. [Ov. Met.]
- Ovidius Naso, Publius. *Tristia*, ed. John B. Hall, Teubner, 1995. [Ov. Tr.]
- Petronius, Arbiter. *Satirae et Liber Priapeorum*, ed. Franz Buecheler i Wilhelm Haereus, Weidmann, 1912. [Petron. Sat. i Carm]
- Varro, Marcus Terentius. *De lingua Latina quae supersunt*, recensuerunt Georgius Goetz et Fridericus Schoell, Teubner, 1910. [Varro. Ling.]
- Vergilius Maro, Publius. *Aeneis*, ed. Gian Biagio Conte, De Gruyter, 2009. [Vergil. Aen.]
- Vergilius Maro, Publius. *Eclogae et Georgica*, ed. Walther Janell, Teubner, 1941. [Vergil. Ecl. i G.]

PRZEKŁADY

- Cicerone. *Somnium Scipionis*. Intr. e com. di Alessandro Ronconi, Felice Le Monnier, 1967.
- Gajusz Swetoniusz Trankwillus. *Żywoły cesarów*. Przekład i wstęp Janina Niemirska-Pliszczyńska, przedmowa Józef Wolski. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.
- Plinio Secondo, Gaio. *Storia Naturale*, t. III: l. XII-XIX. Giulio Einaudi Editore, 1984. [Plin. *HN*]
- Suetonius Tranquillus, Gaius. *De vita Caesarum* – wyd. Suétone. *Vies des douze Césars*, éd. Henri Ailloud. Belles lettres, 1961. [Suet.], tu zwłaszcza *Divus Iulius*, czyli żywot Juliusza Cezara [Suet. *Iul.*], i *Divus Augustus* – żywot Oktawiana Augusta [Suet. *Aug.*].
- Tertullien. *De corona (Sur la couronne)*, éd. par Jacques Fontaine. Presses Universitaires de France, 1966. [Tert. *De corona*]
- Tibullus. *Elegie milosne*. Tłum. Aleksandra Arndt, Wydawnictwo Homini, 2015.
- Vergilius Maro, Publius. *Eneida*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- Wergiliusz Maro, Publiusz. „Eklogi”. *Sielanka rzymska*. Tłum. Jan Sękowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985, ss. 19-56.
- Wergiliusz Maro, Publiusz. *Georgiki*. Tłum. Anna Ludwika Czerny. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956.

OPRACOWANIA

- Bernstein, Alan. *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*. Tłum. Agnieszka Piskozub-Piwoż. Libron, 2006.
- Fisher, Jay. *The Annals of Quintus Ennius and the Italic Tradition*. Johns Hopkins University Press, 2014.
- Giesecke, Annette. *The Mythology of Plants. Botanical Lore from Ancient Greece and Rome*. J. Paul Getty Museum, 2014.
- Green, William. „Julius Caesar in the Augustan Poets”. *The Classical Journal*, vol. 27, nr 6, 1932, ss. 405-411.
- Hekster, Olivier, i John Rich. „Octavian and the Thunderbolt: The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building”. *The Classical Quarterly New Series* vol. 56, nr 1, 2006, ss. 149-168.
- Howgego, Christopher. *Ancient History from Coins*. Routledge, 2001.
- Kaczor, Idaliana. *Deus, Ritus, Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2012.
- Kaczor, Idaliana. „Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica*, nr 3, 2001, ss. 3-146.
- Kilpatrick, Ross Stuart. „The Stuff of Doors and Dreams (Vergil, *Aeneid* 6.893-98).” *Vergilius*, vol. 41, 1995, ss. 63-70.
- Kobielus, Stanisław. *Florarium Christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*. TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, 2014.
- Lurker, Manfred. *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. Ryszard Wojnakowski. Wydawnictwo Aletheia, 2011.
- Milewska, Monika. „Wokół mitu astralnego Juliusza Cezara”. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, nr 15/4, 2014, ss. 118-135.
- Ogle, Marbury Bladen, “Laurel in Ancient Religion and Folk-Lore”. *The American Journal of Philology*, vol. 31, nr 3, 1910, ss. 287-311.

- Pollini, John. *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*. University of Oklahoma Press, 2012.
- Rives, James. „Venus Genetrix outside Rome”. *Phoenix*, vol. 48, nr 4, 1994, ss. 294-306.
- Schilling, Robert. «Les origines de la Vénus romaine.» *Latomus*, vol. 17, 1957, ss. 3-26.
- Turner, Alice. *Historia Piekla*. Tłum. Jerzy Jarniewicz, Wydawnictwo Marabut, 1996.
- Weinstock, Stefan. *Divus Iulius*. Oxford University Press, 1972.
- Zalewska-Jura, Hanna. „Epigramatyczny charakter Apollina i Artemidy”. *Collectanea Philologica*, nr 4, 2002, ss. 99-116.

SŁOWNIKI I KATALOGI

A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, ed. Lawrence Richardson Jr, The Johns Hopkins University Press, 1992.

Katalogi monet z okresu Cesarstwa Rzymskiego dostępne na stronach:

- www.ancientcoins.ca/RIC/RIC1/RIC1_Augustus_401-550.htm
- www.numismatics.org/ocre

ZNACZENIE GAJÓW ORKU W *ENEIDZIE* WERGILIUSZA

Streszczenie

Przedstawioną w *Eneidzie* podziemną krainę zwaną *Orcus* porastają dwa wielkie drzewostany: las mirtowy i gaj wawrzynów. Celem artykułu jest ustalenie, jakie ukryte znaczenia można dostrzec pod postacią owych drzew i jakie treści przekazuje za ich pośrednictwem Wergiliusz. Badanie symboliki mirtu wskazuje na powiązanie go z boginią *Venus Genetrix*, którą poeci przedstawiali jako „matkę Eneadów” i z którą pokrewieństwo przypisywał sobie Juliusz Cezar. Analiza znaczenia wawrzynu odsyła natomiast do Apollina, a w konsekwencji do Oktawiana, który popularyzował nadzwyczajną przychyłość owego boga dla swojej osoby. Wergiliusz, dzięki wykorzystaniu owych czytelnych w świadomości społecznej symboli, stworzył z nich spójny obraz w VI księdze opowieści o powstawaniu państwa rzymskiego. Umieszczając bowiem w krainie Orku dwa wielkie gaje: mirtu, rosnącego na Polach Żalu, czyli na początku drogi wiodącej przez Podziemie, i lauru na jej etapie końcowym w Elizjum, nakreślił obraz drogi, jaką rozpoczęło państwo rzymskie wraz z rządami Juliusza Cezara i której uwieńczeniem stał się okres panowania Augusta. Dzięki temu, że oba lasy umiejscowił w krainie, gdzie przebywają *Sny*, Wergiliusz w poetycki sposób nadał owej scenie także charakter proroczej wizji, która ma się spełnić.

Słowa kluczowe: Wergiliusz; *Eneida*; Orkus; mirt; Juliusz Cezar; laur; Oktawian August

THE MEANING OF THE ORCUS GROVES IN VIRGIL'S *AENEID*

Summary

The underground land called *Orcus* presented in the *Aeneid* is covered by two great woodlands: a myrtle forest and a laurel grove. The aim of this article is to establish what hidden meanings these types of trees can have and what Virgil communicated through them. A study of the symbolism of the myrtle shows its links with the goddess *Venus Genetrix*, whom poets presented as “the mother of the Aeneads” and with whom Julius Caesar credited his kinship. An analysis of the meaning of the

laurel points to Apollo, and consequently to Octavian, who popularized the idea of this god's particular endorsement of his person. The use of these symbols recognized in the social consciousness helped Virgil create their coherent image in Book VI of the story about the formation of the Roman State. By placing the two great groves in the land of Orcus, first the myrtle growing in the Fields of Sorrow, i.e. at the beginning of the road which crossed the Underground, and then the laurel at its final stage in *Elisium*, he portrayed the path which the Roman State went through, starting with the regime of Julius Caesar and culminating with the reign of Augustus. In view of the fact that Virgil placed both forests in the land of Dreams, in a poetic way he gave this scene the character of a prophetic vision which is about to be realized.

Keywords: Virgil; *Aeneid*; Orcus; myrtle; Julius Caesar; laurel; Octavian Augustus