

# Retoryka różnych perspektyw

## Rhetoric of various perspectives

10 (3) 2023 ISSUE EDITOR: AGNIESZKA KAMPKA

JOANNA SOWA

UNIWERSYTET ŁÓDZKI, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0002-6130-293X>

[joanna.sowa@uni.lodz.pl](mailto:joanna.sowa@uni.lodz.pl)

**Retor o barbarzyńcach, barbarzyńcy o retoryce – przybysze z dalekich krajów w utworach Lukiana z Samosat**

**Rhetor about barbarians, barbarians about rhetoric – visitors from distant lands in the works of Lucian of Samosata**

### Abstract

Lukian, jeden z najwybitniejszych greckich stylistów, satyryk i mówca, pochodził z Samosat nad Eufratem – był więc, według własnego określenia, „Syryjczykiem i barbarzyńcą”. Ta podwójna perspektywa – Greka z wykształcenia, „barbarzyńcy” z pochodzenia – pozwoliła mu w wielu utworach nie tylko wykorzystywać sięgający czasów wojen perskich motyw dychotomii Hellenów i barbarzyńców, ale także podważać zakorzenione stereotypy, bawiąc się nimi i kierując ostrze satyry w obu kierunkach. Celem artykułu jest ukazanie, na wybranych przykładach, sposobu, w jaki Lukian zarówno przełamuje, jak i wykorzystuje związane z pochodzeniem stereotypy, ukazując kontrast pomiędzy grecką *paideia* a kulturą pojawiających się w jego dialogach „barbarzyńców”, a także przedstawiając w zupełnie odmiennym świetle dwie kategorie „barbarzyńców”: Scytów i Syryjczyków.

Lucian, one of the greatest Greek stylists, satirist and rhetorician, was born in the town of Samosata on the banks of the Euphrates – therefore he was, by his own definition, “a Syrian and a barbarian”. This double perspective allowed him not only to exploit the theme of the dichotomy between the Greeks and the barbarians, but also to challenge some common stereotypes and to make them the subject of his satire. The aim of the article is to demonstrate, on selected examples, how Lucian both challenges and uses stereotypical depictions of Greeks and barbarians, and shows not only the contrast between the Greek *paideia* and the barbarian culture, but also the distinction between traditional accounts of two categories of “barbarians”: Scythians and Syrians.

### Key words

Lukian z Samosat, barbarzyńcy, Scytowie, Syryjczycy, stereotypy

Lucian of Samosata, barbarians, Scythians, Syrians, stereotypes

### License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 international (CC BY 4.0).

The content of the license is available at <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Received: 6 February 2023 | Accepted: 26 July 2023

DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2023.3.1>

**JOANNA SOWA**

UNIwersytet Łódzki, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0002-6130-293X>

[joanna.sowa@uni.lodz.pl](mailto:joanna.sowa@uni.lodz.pl)

## **Retor o barbarzyńcach, barbarzyńcy o retoryce – przybysze z dalekich krajów w utworach Lukiana z Samosat**

Ludy [...] mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuk; dlatego też utrzymują łatwiej swą wolność, nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił.

Arystoteles, *Polityka*, VII, 6, 1327b 23-33

### **1. Wprowadzenie – Grecy, barbarzyńcy i Druga Sofistyka**

Przytoczone wyżej słowa Arystotelesa wyrażają pogląd rozpowszechniony wśród Greków późnej epoki klasycznej – przekonanie o wyższości nad otaczającymi ich narodami niegreckimi, czyli „barbarzyńcami”. Pejoratywne skojarzenia, jakie obecnie nasuwa nam to słowo, nie były jednak zawarte w jego znaczeniu od początku. Określenie βαρβαροι pierwotnie miało charakter jedynie opisowy i oznaczało ludzi mówiących obcym, niezrozumiałym językiem (Swain 1996, 17)<sup>1</sup>. Nie można bowiem zapominać, że już w okresie Wielkiej Kolonizacji (VIII–VI w. p.n.e.) Grecy zakładali liczne osady w całym basenie Morza Śródziemnego, a także nad Morzem Czarnym, tak więc mieli częste kontakty z przedstawicielami innych, bardzo zróżnicowanych narodowości i kultur – od koczowniczych plemion żyjących na czarnomorskich stepach po wysoko zorganizowane imperia, jak Babilonia, Persja czy Egipt (Vlassopoulos 2013, 1-64; 2022, 7-27). Zaczęło ono jednak przybierać zabarwienie negatywne pod koniec V w. p.n.e., po okresie

1. Pierwszy raz Homer w *Iliadzie* (II, 867) określa Karyjczyków mianem βαρβαρόφωνοι, czyli dosłownie jako mówiących „bar-bar”.

wojen perskich. Wtedy to zrodziło się przeświadczenie, znane pod nazwą panhellenizmu, o istnieniu wspólnych cech łączących wszystkie plemiona greckie, z których najważniejszą było przywiązanie do wolności. To poczucie wspólnoty przyczyniało się do większej polaryzacji kategorii „my” i „oni” (Cartledge 2002; Gruen 2011, 9-75; Mitchell 2007). Napływ niewolników pochodzących z terenów imperium perskiego sprzyjał z kolei powstaniu przekonania, że „barbarzyńskość” jest oznaką niższości (Bourntouli 2016, 23), również umysłowej – ponieważ w języku greckim słowo *logos* (λόγος) oznacza zarówno mowę, jak rozum, łatwo można było dojść do wniosku, że nieumiejący posługiwać się zrozumiałym i poprawnym językiem niewolnik musi posiadać również deficyty intelektualne (Antonova 2019, 23; Isaac 2006, 55-224; Popescu 2009, 235)<sup>2</sup>. W retoryce i filozofii IV w. p.n.e. wyraźnie widoczny jest już pogląd, że Greków łączy i wyróżnia właściwa im *paideia*, czyli oparte na wspólnych wartościach wychowanie i kultura, będące z kolei podstawą greckiej *politei*, czyli ustroju państwowego.

„Barbarzyńskość” nigdy nie była jednak pojęciem jednolitym, lecz, co widać nawet w przytoczonym na początku cytacie z *Polityki*, zróżnicowanym: inne stereotypy odnosiły się do „dzikich i wojowniczych” ludów północy, inne do „miękkich i tchórzliwych” mieszkańców Wschodu. Była też, przynajmniej w pewnej mierze, pojęciem stopniowalnym: bliższe kontakty z „barbarzyńcami” i nawiązywanie z nimi bezpośrednich znajomości sprzyjały uznawaniu niektórych z nich za „mniej barbarzyńskich”, a nawet dorównujących Grekom<sup>3</sup>. Przyczyniło się do tego również zainteresowanie cudzoziemców, zwłaszcza pochodzących z wyższych sfer, greckim językiem i kulturą oraz ich skłonność do ulegania hellenizacji. Oba te procesy przybrały na sile po podbojach Aleksandra Wielkiego, które rozszerzyły oddziaływanie kultury greckiej na nowe obszary (Vlassopoulos 2013, 278-302). Sytuacja uległa diametralnej zmianie, kiedy zarówno Grecja, jak i większość obszarów podbitych przez Aleksandra znalazła się pod panowaniem Rzymian. Wprawdzie ci ostatni również nie oparli się wpływowi greckiej kultury, ale wpływy te nie przekładały się na pozycję polityczną Greków, którzy bezpowrotnie utracili swoją niepodległość i jako poddani Rzymu zostali zrównani z „barbarzyńcami”. Co więcej, mimo zainteresowania grecką literaturą i filozofią, nowi władcy imperium często traktowali współczesnych sobie Greków z wyższością i lekceważeniem, uważając ich za przedstawicieli jednego z wielu ludów Wschodu i przypisując im te same stereotypowe cechy, które wcześniej sami Grecy

2. Przyczyniło się do powstania przedstawionego przez Arystotelesa w *Polityce* pojęcia „niewolników z natury” (*Polityka* I, 13, 1254b).

3. Dobrą ilustracją tego zjawiska mogą być bliskie relacje z Persami nawiązane przez Ksenofonta (IV w. p.n.e.) i jego najsławniejsze dzieło *Wychowanie Cyrusa*, w którym przedstawia on Cyrusa Wielkiego jako przykład idealnego władcy.

łączyli z wyobrażeniem „ludów azjatyckich” (Antonova 2019, 94-95; Balsdon 1979, 18-58; Hunter 2013, 75-101)<sup>4</sup>.

Ostatnim bastionem potomków dawnych Hellenów, który mógł chronić ich przed degradacją, stały się wspomnienia chlubnej przeszłości wraz z jej językiem i osiągnięciami kultury. W takich okolicznościach narodził się w pierwszych wiekach naszej ery nurt intelektualny nazwany Drugą Sofistyką, którego przedstawiciele – przede wszystkim mówcy i pisarze – głosili potrzebę powrotu do przeszłości: czystego dialektu attyckiego, w jakim pisali Platon i Demostenes, znajomości dzieł literatury klasycznej, a także biegłości retorycznej i erudycji pierwszych sofistów (Anderson 1993; Goldhill 2009; Popescu 2009, 11-12). Dychotomia Grecy – barbarzyńcy zaczęła wtedy nabierać innego charakteru: poprzez przyswojenie sobie greckiego języka i kultury można było „stać się” Grekiem, a nieobyty z literaturą i popełniający błędy językowe (lub poprzestający na posługiwaniu się *koine*, „ludową” odmianą greki) Grek z urodzenia mógł spotkać się z zarzutem „barbarzyństwa” (Antonova 2019, 95-119; Richter 2011, 135-145; Swain 1996, 17-21). Pojęcie „greckości”, podobnie jak „barbarzyńskości”, stało się dzięki temu również stopniowalne – autorzy Drugiej Sofistyki niekiedy wręcz konkurowali ze sobą o to, kto jest „najbardziej grecki” (Kuin 2016, 133-134). W tych właśnie warunkach w II w. n. e. żył i tworzył jeden z najwybitniejszych greckich stylistów, popisowy mówca Drugiej Sofistyki, twórca dialogu satyrycznego – Lukian, z pochodzenia Syryjczyk z Samosat nad Eufratem (Jones 1986, 6-23; Korus 1988; 2005). Choć sam osiągnął rzadko spotykaną biegłość w posługiwaniu się dialektem attyckim i znakomitą znajomość literatury klasycznej, w swoich utworach przedstawiał się jako „Syryjczyk i barbarzyńca”, często używając przewrotnego humoru do żonglowania odnoszącymi się do pochodzenia stereotypami (Nasrallah 2005, 314), którymi posługiwał się z taką samą łatwością, z jaką je łamał (Kuin 2016). Ukazanie obu tych tendencji, a także kontrastu pomiędzy dwiema wymienionymi na początku kategoriami „barbarzyńców” na podstawie wybranych utworów Lukiana, jest celem tego artykułu.

## 2. „Mądrzy barbarzyńcy” – trylogia scytyjska

Koczownicze i wojownicze plemiona Scytów, żyjące na północnych rubieżach *oikumene*, były dla większości Greków symbolem lub wręcz synonimem „dzikich barbarzyńców”, zwłaszcza od kiedy Herodot przedstawił w swoich *Dziejach*

4. Lukian w utworze *O smutnej doli najemnych uczonych (De mercede co ductis)*, w którym przedstawia los wykształconych Greków przyjętych na służbę do domów bogatych Rzymian, kieruje do adresata następujące słowa: „Oskarżyciel twój, nawet gdy milczy, znajduje wiarę, a ty jesteś przecie Grekiem, a więc człowiekiem lekkich obyczajów i skłonny do wszelakiego łajdactwa, bo takimi przedstawiają sobie nas wszystkich” (40).

jedno z plemion scytyjskich jako ludożerców (*Historiae* IV, 18, 106)<sup>5</sup>. Z drugiej strony ich waleczność i skuteczna obrona przed próbą ujarznienia przez imperium perskie budziły szacunek, który sprawiał, że postacie Scytów dobrze wpisywały się w występujący od dawna w literaturze greckiej topos „mądrego barbarzyńcy” (Vlassopoulos 2013, 206-214; 2022, 22-25). Przedstawienie takich postaci oraz ich stosunku do kultury greckiej Lukian prezentuje najpełniej w trzech utworach: prolalii *Scyta* (*Scytha*) oraz dialogach *Anacharsis* (*Anacharsis*) i *Toksaris* (*Toxaris*), określanych niekiedy, ze względu na narodowość głównych bohaterów, mianem „trylogii scytyjskiej”.

Najkrótszym z nich jest prolalia *Scyta albo Opiekun państwowy*. Jest ona, formalnie rzecz biorąc, wstępem do retorycznego opisu Lukiana w Macedonii, jednak jej pierwsza część traktowana jest zwykle również jako wprowadzenie do dialogu *Anacharsis*, ponieważ opisuje moment przybycia tytułowego bohatera tego dialogu do Grecji i zawarcie przez niego znajomości z napotkanym rodakiem Toksarisem, a następnie z ateńskim prawodawcą, poetą i mędrcom – Solonem. Sam *Anacharsis* jest w literaturze greckiej nie tylko postacią dobrze znaną, ale wręcz archetypem „barbarzyńskiego mędrca” (Kindstrand 1981; Mestre 2003; Richter 2011, 160-168). Autor prolalii rozpoczyna jednak opowieść od wprowadzenia na scenę bohatera będącego prawdopodobnie jego własną kreacją – Toksarisa, pierwszego człowieka, który, podobnie jak później *Anacharsis*, „przybył ze Scytii do Aten spragniony greckiej kultury” (παιδείας ἐπιθυμία τῆς Ἑλληνικῆς) (1). Choć w przeciwieństwie do *Anacharsisa* nie należał on do królewskiego rodu, lecz był „jednym z wielu Scytów”, Lukian charakteryzuje go jako „męża mądrego, rozmianowanego w pięknie i chętnego do przyswojenia sobie najlepszych sposobów życia” (1). Mimo że młodszy od niego i obracający się w wyższych kręgach scytyjskiego społeczeństwa *Anacharsis* nie miał okazji poznać Toksarisa w ojczyźnie, na dźwięk jego imienia natychmiast przypomina sobie opowieść o człowieku, który „z miłości do Grecji (ἔρωτι τῆς Ἑλλάδος) porzucił żonę i małe dzieci w Scytii, udał się do Aten i teraz tam żyje poważany przez najwybitniejszych mężów” (4). Lukian uzupełnia obraz tej postaci informacją o tym, że Toksaris nigdy nie wrócił do Scytii, lecz zmarł w Atenach, a niedługo po śmierci został uznany za herosa i jest czczony pod przydomkiem „Lekarza Przybysza” (Ἔερος Ἴατρος); przydomek ten zawdzięczał opisanemu przez Lukiana widzeniu sennemu pewnej kobiety, której duch Toksarisa udzielił wskazówek w kwestii sposobu uwolnienia Aten od panującej zarazy. Na jego grobie, jako zapłatę za wyleczenie, Ateńczycy składają w ofierze białego konia. Na kolumnie nagrobnej znajduje się zaś rzeźba przedstawiająca „Scytę, który w lewicy trzyma napięty łuk, a w prawicy [...] – książkę” (2).

5. Całkowicie odmienny obraz Scytów przedstawił grecki historyk z IV w. p.n.e., Eforos z Kyme, dla którego są oni przykładem utopijnego, idealnego społeczeństwa (FGrH, 70, F42).



Historię tę Lukian przytacza jako dowód na to, że „unieśmiertelnianie” i otaczanie boską czcią zasłużonych ludzi nie jest wyłączną domeną Scytów<sup>6</sup>, lecz „także Ateńczycy mogą czcić Scytów w Grecji” (1). W opisie spotkania Toksarisa z Anacharsisem autor prolalii uwypukla kontrast pomiędzy postaciami obu Scytów, z których pierwszy „nosił szatę grecką, miał ogoloną brodę, nie miał ani pasa, ani miecza, mówił płynnie, słowem był jednym z rodowitych mieszkańców Attyki” (3). W przeciwieństwie do zadomowionego w Atenach Toksarisa świeżo przybyły do Grecji Anacharsis jest przerażony zgiełkiem otaczającego go, niezrozumiałego świata, a ponadto czuje się wyśmiewany ze względu na swój cudzoziemski strój i niemożność porozumienia się z nikim we własnym języku, co doprowadza go do decyzji o jak najszybszym powrocie do ojczystej Scytii (3). Jej realizacji zapobiega Toksaris, który pojawia się jak „jakiś dobry duch” (δαίμων τις ἀγαθός) (3) i po wzruszającej scenie *anagnorismos* gani rodaka za utratę odwagi:

Twe słowa [...] wcale nie świadczą o miłości, jeśli podszedłszy pod same drzwi zamierzasz dać nogę. Nie możesz odejść tak, jak mówisz, i niełatwo wypuści cię to miasto. Ma ono więcej powabów mogących oczarować cudzoziemców. Ujmie cię tak mocno, że zapomnisz o żonie i dzieciach, jeśli masz jakieś. (5)

W odpowiedzi na prośbę Anacharsisa o pokazanie mu „rzeczy najpiękniejszych w Atenach, a potem w całej Grecji”, Toksaris postanawia doprowadzić go do tego celu „najkrótszą drogą” i oddać pod opiekę Solona, aby „otoczył go opieką i zrobił z niego prawdziwego obywatela Grecji” (7). Po przedstawieniu Solonowi rodaka zapewnia go:

[...] ujrzawszy Solona ujrzałeś wszystko: to są Ateny, to jest Grecja. Już więcej nie jesteś obcym (ξένος), każdy cię zna, każdy cię kocha. [...] W jego towarzystwie zapomnisz o wszystkich rzeczach w Scytii. To jest nagroda za twoje wyruszenie w świat, spełnienie twojej gorącej miłości (τοῦ ἔρωτος τὸ τέλος), to jest dla ciebie miernikiem kultury greckiej (ὁ Ἑλληνικὸς κανὼν), próbką filozofii attyckiej. (7)

Ostatnią część tego „historycznego” wprowadzenia Lukian poświęca na krótkie wspomnienie o legendarnej przyjaźni Solona i Anacharsisa, uwieńczonej pełnym sukcesem edukacyjnego zamierzenia Toksarisa: Anacharsis „jako jedyny spośród barbarzyńców został wtajemniczony w misteria po uprzednim nadaniu mu obywatelstwa ateńskiego. Wyobrażam sobie, że nigdy by nie wrócił do Scytii, gdyby nie śmierć Solona” (8).

6. W Grecji rozpowszechniony był pogląd, że Zamolksis, bóstwo czczone przez Traków i Scytów, był pierwotnie człowiekiem, trackim niewolnikiem Pitagorasa i propagatorem opartych na jego naukach wierzeń (Hdt. 4.93-96; Str. 7.3.5). W innym utworze scytyjskim, dialogu *Toksaris* (zob. niżej), Lukian pisze z kolei o obecnym w Scytii kulcie greckich bohaterów Orestesa i Pyladesa (niepoświadczonym w innych źródłach), do czego prawdopodobnie tu właśnie nawiązuje.

Po zakończeniu opowieści Lukian wyjaśnia, że będące celem prolalii *captatio benevolentiae* ma zostać osiągnięte poprzez porównanie sytuacji, w jakiej znajdował się mówca, przybyły niedawno do Macedonii, z położeniem Anacharsisa: „Także on był cudzoziemcem, a chyba nie powiesz, że my Syryjczycy jesteśmy gorsi od Scytów” (9). Cel ten sprawia, że większość elementów w opisywanej historii zostaje przez autora odpowiednio do jego zamierzenia wyidealizowanych. Procesowi temu podlega przede wszystkim relacja Solona i Anacharsisa, przedstawiona jako bezkonfliktowy i owocny proces wychowawczy: „Solon jako wychowawca uczył go rzeczy najpiękniejszych (παιδεύων καὶ διδάσκων τὰ κάλλιστα) [...] Anacharsys zaś podziwiał mądrość Solona i nie chciał nawet na chwilę utracić jego towarzystwa” (8). Również sam Solon, którego Toksaris opisuje jako uosobienie Grecji, personifikuje jej najlepszą stronę: jest nie tylko prawodawcą i mędrce, ale również człowiekiem znającym, na skutek odbycia licznych podróży, inne kraje, języki i kultury, otwartym i życzliwym wobec przybyszów czcicielem Zeusa „Gościnnego” (τὸν Ξένιον), ideałem greckiego *proksenosa*; mimo niewielkiego majątku i skromnego pochodzenia cieszy się powszechnym szacunkiem (5–6), co oczywiście wystawia jak najlepsze świadectwo Ateńczykom tej odległej epoki, podobnie jak późniejsze pośmiertne uhonorowanie przez nich Toksarisa. Ten idealny obraz stanowi naturalnie punkt odniesienia dla następujących po części „historycznej” prolalii pochwał pod adresem Macedończyków, zwłaszcza zaś protektorów samego mówcy. Analizując go pod kątem przedstawienia „mądrych barbarzyńców” i ich stosunku do kultury greckiej, warto jednak zwrócić uwagę na kilka dodatkowych elementów, które do utworu wprowadza przede wszystkim postać Toksarisa, pełniącego rolę, jak z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, alter ego autora w nie mniejszym stopniu niż przywołany imiennie w tej funkcji Anacharsis (Antonova 2019, 123; Fields 2013, 240-241; Popescu 2009, 160). Powołując się bowiem na podobieństwo z tym ostatnim, Lukian wyraźnie zaznacza, że łączy go z nim pozycja „barbarzyńcy” oszołomionego wielkością i pięknem obcego miasta, nie zaś królewskie pochodzenie (9). Pod tym względem bliższy jest mu niewątpliwie Toksaris, który pomimo niskiego urodzenia określany jest jako człowiek mądry (σοφός), miłośnik piękna (φιλόκαλος) i nauki (φιλομαθής) (1). To w jego ślady idzie scytyjski arystokrata Anacharsis, określający się jako jego uczeń (μαθητής) i gorliwy naśladowca, kierowany tym samym pożądaniem (ζηλωτής τοῦ ἔρωτος) – ujrzenia Grecji (4). Bezdyskusyjnym dogmatem jest więc uznanie Grecji i jej kultury za ucieleśnienie piękna, ku któremu kierują się namiętne pragnienia (ἔρωσ, ἐπιθυμία) obu Scytów. Ta erotyczna terminologia nie jest przypadkowa – Lukian, znakomicie znający dialogi Platona (Branham 1989, 65-123), nawiązuje do jego *Uczty* i przedstawionej w niej teorii

miłości, zgodnie z którą właściwym przedmiotem *erosa* jest idea piękna, uosabiana w świecie materialnym nie tylko przez piękne ciała, lecz również przez piękno zawarte w sposobach życia, prawach i naukach (Plato, *Symp.* 210a-211e), a więc tym, do poznania czego dąży Anacharsis (4), podobnie jak wcześniej Toksaris (1). Co więcej, skierowanie erotycznych pragnień na takie właśnie przedmioty sytuuje obu „barbarzyńców” od razu na wyższym szczeblu Platońskiej „drabiny”, ponad wspólnym ze zwierzętami pożądaniem piękna cielesnego i płodzeniem w nim ziemskiego potomstwa<sup>7</sup>. Modelową wręcz ilustracją tej Platońskiej hierarchii jest przypadek Toksarisa, który „z miłości do Grecji” porzuca w Scytii żonę i dzieci. Tym samym jednak Lukian przypomina o drugim obliczu Platońskiego *erosa* – zesłanego przez bogów szaleństwa, które sprawia, że opętany nim człowiek zapomina o wszystkim oprócz przedmiotu swojego pragnienia (Plato, *Phaedr.* 252a). Toksaris osiąga swój cel, stając się nieodróżnialnym dla postronnych oczu „jednym z rodowitych mieszkańców Attyki”, a wobec zagubionego w obcym mieście scytyjskiego przybysza występuje w roli „dobrego ducha”, który, niczym jeden z *dajmonów* opisanych w Platońskiej *Uczcie* (Plato, *Symp.* 202e-203a), pomaga przekroczyć granicę pomiędzy dwoma odmiennymi światami (Popescu 2009, 158-159). Warto jednak zauważyć, że w jego słowach skierowanych do Anacharsisa brzmi nie tylko zachęta, lecz również nuta ostrzeżenia: Ateny przedstawione zostają jako władająca miłosnymi zaklęciami czarodziejka, która, niczym Kirke z *Odysei*, nie chce wypuścić przybywającego do niej bohatera, lecz pragnie, aby zapomniał przy niej o reszcie świata, przede wszystkim zaś o własnej ojczyźnie i domu (Popescu 2009, 162-163). Takim „czarodziejem” jest również, według słów Toksarisa, Solon – przebywanie z nim przyniesie wprawdzie Anacharsisowi „spełnienie miłości”, ale również zapomnienie o wszystkim, co pozostawił w Scytii. Przemiana barbarzyńcy w Greka jest więc możliwa, ale trzeba za nią zapłacić wysoką cenę. Toksaris żadnym słowem nie daje jednak poznać, że sam uważa tę cenę za wysoką. W przeciwieństwie do Anacharsisa nie tylko nigdy nie wraca do Scytii, ale nawet po śmierci jako heros-duch opiekuńczy czuwa nad swoją przybraną ojczyzną. Mimo to pamięć o jego pochodzeniu pozostaje obecna w jego kuliście, o czym świadczy przydomek *Ksenos*, koń jako zwierzę ofiarne czy rzeźba na nagrobku. Wizerunek Scyty, który w jednym ręku trzyma łuk, a w drugim książkę, obrazuje ideał „ucywilizowanego” barbarzyńcy.

Pozostałe dwa utwory należą do ulubionego przez Lukiana gatunku dialogu satyrycznego, co przesądza o ich odmiennym charakterze. Jak już zostało wspomniane, jeden z nich, *Anacharsis albo O ćwiczeniach fizycznych*, często uważany jest za kontynuację Scyty ze względu na postacie rozmówców, przedstawia

7. Jako przykład człowieka, który pozostawił po sobie „nieśmiertelne potomstwo” (prawa) zamiast ziemskiego, Platon wymienia w *Uczcie* również Solona (*Symp.* 209d-e).



bowiem rozmowę pomiędzy Anacharsisem i Solonem. Jej tematem jest rola i znaczenie w wychowaniu młodzieży ćwiczeń fizycznych uprawianych w ateńskich gimnazjonach, które Scyta ogląda po raz pierwszy w życiu. Choć jednak w toku dialogu powtarza on te same przyczyny swojej podróży do Grecji, które zostały wymienione w omówionej wyżej prolalii („Pragnę poznać prawa greckie, zbadać wasze obyczaje i przyswoić sobie najlepszy urząd”) i wyraża gotowość zostania uczniem Solona jako „wynalazcy najlepszych zwyczajów” i „budowniczego urzędu państwowego”, jego zachowanie jest jak najdalsze od deklarowanej uległości i chęci „słuchania z otwartymi ustami [...] wywodów o urzędzie i prawach” (14) – Solon napotyka w nim rozmówcę trudnego do przekonania, o krytycznym umyśle i zdecydowanych poglądach (Stifler 2019, 264-265).

W pierwszej części utworu (1–15) Anacharsis dzieli się z Solonem pierwszymi wrażeniami z obserwacji zapasów w gimnazjonie, pytając o ich sens i cel<sup>8</sup>: „agresja” przeciwników jest dla niego niezrozumiała, używanie oliwy i piasku pobudza go do śmiechu, a wszystko razem sprawia na nim wrażenie zachowania ludzi dotkniętych szaleństwem (1–5). Nie zadowala się odwołaniem Solona do specyfiki zwyczajów panujących w każdej kulturze (6) ani jego zapewnieniem o tym, że ćwiczenia przynoszą „korzyść połączoną z przyjemnością” (7). Anacharsis nie rozumie też symbolicznej wartości nagród za zwycięstwa w zawodach i igrzyskach, wyśmiewając narażanie się „na uduszenie i zgruchotanie – dla jabłek i pietruszki” (9). Współczuje zawodnikom hańby, za jaką Scytowie uważają uderzenie obywatela przy świadkach, widzom zaś dziwi się, że tracą na to czas, porzucając poważne zajęcia (11). Pełen emocji opis igrzysk olimpijskich i oraz piękna i dzielności biorących w nich udział zawodników kwituje zaś słowami:

[...] widzę, że marnotrawicie na głupstwa te wszystkie rzeczy, które wyliczyłeś: dzielność, sprawność, piękno, odwagę. Ani ojczyzna wasza nie jest w niebezpieczeństwie, ani kraj wydany na grabież [...] Tym bardziej więc ośmieszają się te wzory cnót, za jakie ich podajesz, skoro niepotrzebnie znoszą takie tarapaty i udreki. (13)

Solon, którego wcześniejsze krótkie wyjaśnienia nie spotkały się ze zrozumieniem Anacharsisa (co doprowadziło nawet Ateńczyka do defensywnego stwierdzenia, że trudno jest rozpalić namiętność rozmówcy słowami, 12), zaczyna wreszcie przejawiać irytację z powodu tak bezpardonowego ataku cudzoziemca na „najlepsze nasze zwyczaje” i uznaje to za dowód jego całkowitej nieznajomości „dobrego urzędu państwowego” (14). Uspokajają go dopiero wspomniane wyżej zapewnienia Scyty o pragnieniu wysłuchania jego objaśnień, co prowadzi do podjęcia decyzji o wyłożeniu kwestii pryncypiów ustrojowych i zasad odpowiedniego wychowania

8. Chociaż Lukian wkłada tę krytykę w usta „barbarzyńcy” Anacharsisa, kwestionowanie sensu greckiego sposobu uprawiania gimnastyki oraz zawodów sportowych miało długą tradycję nawet w samej Grecji, a później w Rzymie (Branham 1989, 85-88; Goldhill 2001, 1-2).

młodzieży od początku i we właściwej kolejności (15). Kolejne cztery rozdziały (16–19) stanowią rodzaj antraktu, w którym Lukian wykorzystuje szereg toposów z dialogów Platona: rozmówcy znajdują wygodne, zacienione miejsce do dalszej rozmowy (nieodporność Anacharsisa na upał zostanie później wykorzystana przez Solona w kilku uszczypliwych uwagach), a następnie ustalają jej zasady. Solon, niczym Platoński Sokrates, prosi Anacharsisa o wyrażanie sprzeciwu i poprawianie go, jeśli uzna, że nie ma słuszności – odda w ten sposób przysługę nie tylko samemu Solonowi, ale wszystkim Ateńczykom, którym Solon wytłumaczy swoją pomyłkę i nakłoni ich do wdzięczności wobec cudzoziemca, który nauczył go „innych, lepszych umiejętności i zajęć”. „Bądź przekonany” – zapewnia na koniec Solon – „nie będzie wstydem dla Aten uczyć się od barbarzyńcy i obcego człowieka rzeczy dla nich pożytecznych” (17). Anacharsis bezbłędnie jednak rozpoznaje w słowach Solona przykład ironii, z której znani są Ateńczycy, i jako „koczownik i tułacz” odżegnuje się od pomysłu „oświecania” sławnego prawodawcy, obiecując jedynie sprzeciwianie się w celu pogłębienia własnej wiedzy. Przed rozpoczęciem wykładu stawia jednak jeden warunek: „Ale pamiętaj, Solonie: mówisz do barbarzyńcy, to znaczy masz wyrażać się prosto i krótko. Boję się, że zapomnę początku, jeżeli ciąg dalszy będzie obficie napływał” (18). Solon próbuje negocjować tę umowę („chyba nic nie przeszkodzi, bym ciągnął dłużej, jeżeli będę mówił do rzeczy i zgodnie z planem”), ale ostatecznie upoważnia Anacharsisa, aby odbierał mu głos, jeśli uzna, że jest „sidłany słowami” (dosłownie: „pokonywany wymową” - καταρρητορευόμενος) (18), a po uzyskaniu jego zgody rozpoczyna swój wywód, w którym przedstawia zasady greckiej *paidei* (20–30). Mowa Solona jest tym razem starannie przemyślana i dobrze uporządkowana, a tok wywodu zmierza od ogółu do szczegółu, poczynając od rozważań o istocie państwa i ideału *kalokagathii*, poprzez zwięzłe przedstawienie kolejnych etapów kształtowania umysłów młodzieży (muzyka, arytmetyka, literatura, znajomość praw, retoryka, filozofia, teatr), aż po szczegółowy opis ćwiczeń fizycznych i ich znaczenia dla przyszłej służby wojskowej (przy tej właśnie okazji parokrotnie przeciwstawia zahartowanych na słońcu młodzieńców greckich ludziom o ciałach białych, „zwiędłych w cieniu” i oblewających się potem przy każdym wysiłku). W zamykającym wywód podsumowaniu „najwyższym szczęściem państwa” nazywa świadomość „że nasza młodzież jest znakomicie przygotowana zarówno do wojny, jak do pokoju, zdążając do najszczytniejszych celów” (30). Ani te górnolotne słowa, ani cały wywód ateńskiego prawodawcy nie przekonują jednak Anacharsisa, który nadal nie rozumie związku między wojenną sprawnością obywateli a dyscyplinami sportowymi uprawianymi w gimnazjonie:

A więc tak, Solonie. Jeżeli napadnie na was wróg, nacieracie się oliwą, posypujecie prochem i ruszacie do walki z nim – na pięści. [...] Co prawda, wrogowie będą strzelać z łuku i miotać

oszczepy, ale pociski odprysną od was jak od posągów, skoro jesteście tak ogorzali od słońca i wypełnieni krwią. [...] Ale żarty na bok! Pomyśl, czy te wasze wymyślności nie są bzdurą, częścią igraszką i rozrywką otroków gnuśnych i lekkomyślnych. Jeśli naprawdę pragniecie wolności i szczęścia, musicie mieć inne ćwiczenia, rzetelną zaprawę pod bronią. [...] gdybym wyciągnął ten sztylet, który mam u pasa, i runął samotnie na całą waszą młodzież, od pierwszego ataku zająłbym szkołę ćwiczeń. Głęboki pokój tak na was oddział, że nie znieśliście widoku jednej kity na nieprzyjacielskim szyszaku. (31-33)

Solon zapewnia scytyjskiego gościa, że zaprawiona w gimnazjonach młodzież podlega później ćwiczeniom wojskowym, a nieobecność broni w miejscach publicznych jest rezultatem zabraniającego tego prawa. Wyraża jednocześnie zrozumienie dla odmiennej sytuacji Scytów:

Wam można wybaczyć nieustanne życie pod bronią. Brak murów ułatwia zasadzki, macie nieprzyjaciół w bród i nie wiadomo, czy ktoś nie napadnie na śpiącego, nie ściągnie z wozu i nie uśmierci. Stosunki społeczne układacie na własną rękę, a nie według prawa, stąd wzajemne niedowierzanie i stała potrzeba miecza [...] (34)

Na dalsze tłumaczenie, w którym Solon posługuje się obrazowymi analogiami, tym razem Anacharsis reaguje unikiem („Nie bardzo to rozumiem, Solonie. Zbyt subtelne jak dla mnie”), domagając się za to wyjaśnienia nieobecności walk w zbroi jako dyscypliny na igrzyskach, co z kolei wywołuje oburzenie Solona („precz z myślą o wystawianiu naszych ludzi na próbę w zbroi i o patrzeniu na ich rany. To byłoby brutalne, okropnie głupie, nadto szkodliwe”) (36–37). Na koniec Solon, rezygnując z dalszych objaśnień ateńskich obyczajów, wspomina o zwyczajach Spartan, wskazując zwłaszcza na wychowawcze znaczenie chłostania chłopców przy ołtarzu Artemidy (38). Jak można było się spodziewać, tradycja ta nie spotyka się ze zrozumieniem Anacharsisa, który pyta Solona, dlaczego nie wprowadził tego „pięknego zwyczaju” do Aten, na co otrzymuje wymijającą odpowiedź, że Ateńczykom wystarczają własne ćwiczenia i nie uważają za słuszne naśladowanie obcych obyczajów (39). Na zakończenie niezbyt zadowolony z przebiegu rozmowy Solon prosi Anacharsisa, żeby opowiedział mu o wychowaniu młodzieży w Scytii, jednak ze względu na potrzebę przemyślenia i przygotowania wypowiedzi oraz późną porę druga część rozmowy zostaje przełożona na następny dzień.

Mimo wzorowania formy dialogu *Anacharsis* na sokratycznych dialogach Platona, wyraźną różnicą jest zrównanie przez Lukiana pozycji obu rozmówców, co dla jego czytelników widoczne było już w samym doborze postaci – nie tylko bowiem Solon, ale również Anacharsis zaliczany był przez starożytnych do grona Siedmiu Mędrców (Kindstrand 1981, 33-50). Na pozór wydaje się wprawdzie, że w czasie, w którym toczy się akcja dialogu, o równości nie może być jeszcze mowy: Solon cieszy się ugruntowaną już opinią prawodawcy i mędrca, a Scyta jest cudzoziemcem z dalekiego „barbarzyńskiego” kraju i dopiero co przybył do

Aten w poszukiwaniu wiedzy. Takie przedstawienie obu postaci od razu powinno jednak wzbudzić wątpliwość w kwestii tego, którą z nich autor zamierza obsadzić w roli Sokratesa (Branham 1989, 101-102). Lukian myli wprawdzie tropy, wkładając w usta Solona skierowaną do rozmówcy sokratejską prośbę o „oświecanie” (a dosłownie „wychowywanie” – παιδεύσις i przekonywanie – μεταπίσις) w przypadku dostrzeżenia błędu w rozumowaniu oraz zapewnienie o wdzięczności<sup>9</sup> własnej i Ateńczyków, a także gotowości uczenia się „od barbarzyńcy i obcego” (17), co Anacharsis bezbłędnie rozpoznaje jako przykład ironii. Na tym jednak podobieństwa się kończą i to Solon, a nie Anacharsis zostaje w toku rozmowy zepchnięty do defensywy. Świeżość spojrzenia nieznanego jeszcze greckich zwyczajów Scyty, jego naiwne pytania i żarty pełnią rolę sokratejskiego *elenchos*, które zmusza rozmówcę do uporządkowania i uzasadnienia własnych poglądów i przekonań (Stifler 2019, 297). W istocie więc to barbarzyńca jest tutaj Sokratesem, a zachowanie Solona do złudzenia przypomina zachowanie jego rozmówców, równie przekonanych o własnej wiedzy i racji i chętnych (przynajmniej początkowo) do „oświecania” deklarującego swoją niewiedzę filozofa. Podobnie jak oni, Solon jest tak głęboko przekonany o wartości ćwiczeń w gimnazjonach – jednego z dwóch filarów greckiej *paidei*, że do pytań Anacharsisa odnosi się początkowo z pobłażaniem, wyraźnie przekonany, że z łatwością wy tłumaczy rzeczy dla niego oczywiste, a co więcej, budzące tak żywe i pozytywne emocje, jak sportowe współzawodnictwo. Dopiero brak pożądanej reakcji ze strony rozmówcy zaczyna budzić w nim poczucie bezradności (o czym świadczy uciekanie się do argumentu typu: „zrozumiałbyś, gdybyś tam był”), a następnie rosnącą irytację, która mogłaby nawet doprowadzić do zakończenia rozmowy na tym etapie, gdyby nie została umiejętnie złagodzona naleganiami i komplementami (by nie rzec: pochlebstwami) Anacharsisa. Wtedy dopiero podejmuje próbę uzasadnienia swoich przekonań, która przyjmuje postać długiego, retorycznego wywodu. Spełnienie prośby rozmówcy, aby mówić w sposób prosty i krótki, wydaje się przekraczać możliwości Solona – sztuka retoryki była zbyt ważnym elementem *paidei*, aby wykształcony Grek był w stanie z niej zrezygnować. Przemowa ta również nie osiąga zamierzonego celu, a ostateczną porażką Ateńczyka są słowa o „niestosowności naśladowania obcych obyczajów”, którymi wprost zaprzecza własnym wcześniejszym zapewnieniom o gotowości „uczenia się od barbarzyńców”. Lukian każe więc Solonowi przejść typową drogę rozmówcy Sokratesa, który na koniec rozmowy zaprzecza sam sobie, co prowadzi do charakterystycznej dla sokratycznych dialogów *aporii*. Jednocześnie zaś jego postać jest odbiciem najbardziej stereotypowych wyobrażeń odnoszących się do Grecji i Greków: bezwarunkowego przekonania o wyższości własnej kultury we wszystkich jej

9. Por. Plato, *Gorg.* 458a-b, 470c, 506c; *Soph.* 230d; *Theaet.* 210b-c.

przejawach (Solon posuwa się nawet do wygłoszenia pochwały walk przepiórek i kogutów, 37), wiary we własny „najlepszy ustrój”, upodobania do retoryki jako sztuki przekonywania i „pokonywania” słowami, „ironii” równoznacznej z brakiem szczerości. Również Anacharsis zostaje zaopatrzonej przez autora w zestaw stereotypów odnoszących się do „północnego” barbarzyńcy: jest „koczownikiem i tułaczem”, który nigdy nie widział miasta, nie jest w stanie zapamiętać zbyt długich wywodów ani zrozumieć „zbyt subtelnych” porównań, a sprawność i odwagę ćwiczących w gimnazjonach młodzieńców chętnie wystawiłby na próbę przez atak za pomocą emblematycznego dla Scytów sztyletu. Odmowa zrozumienia symbolicznego znaczenia sportowych nagród oraz praktyczny utylitaryzm, za pomocą którego Anacharsis odpięra argumenty Solona, mogą być nawet uznane za ilustrację kontrastu pomiędzy typową dla „barbarzyńców” naturalnością (która w znaczeniu negatywnym jest rozumiana jako prymitywizm) a konwencjami właściwymi dla rozwiniętej kultury greckiej, pomiędzy *physis* a *nomos*. W odróżnieniu od Solona Anacharsis jednak nie tylko zdaje sobie z tych stereotypów sprawę, ale świadomie je wykorzystuje, chowając się, kiedy uznaje to za dogodne, za maskę „tępego” barbarzyńcy. Odnoszące się do Scytów słowa: „Takimi jesteśmy tchórzami” (40), zawarte w jego końcowej wypowiedzi, są taką samą ironią, jak wcześniejsze zapewnienie Solona o gotowości przejścia przez Ateńczyków barbarzyńskich obyczajów. W gruncie rzeczy bowiem Anacharsis, tak samo jak Solon, jest przekonany o własnych racjach, słuszności własnych spostrzeżeń oraz, jak możemy się domyślać, wyższości scytyjskiego modelu wychowania, czyli „barbarzyńskiej *paidei*” (Stifler 2019, 266), której istnienie implikuje zapowiedź kontynuowania rozmowy i zapoznania Solona z obyczajami Scytów.

Trzecim utworem „trylogii scytyjskiej” jest dialog *Toksaris albo O przyjaźni*, przedstawiający retoryczny agon pomiędzy Grekiem Mnesippossem a Scytą Toksarisem. Kwestią dyskusyjną jest, czy scytyjskiego bohatera utworu łączy z Toksarisem z prolalii *Scyta* tylko imię, czy też mowa jest o tej samej postaci, dla zrozumienia utworu ma to jednak znaczenie drugorzędne. Niewątpliwym nawiązaniem do prolalii, na początku której dowiadujemy się o czci, jaką Ateńczycy otaczają zmarłego Scytę, jest rozpoczęcie dialogu od informacji o scytyjskim kulcie greckich bohaterów – sławnej pary przyjaciół Orestesa i Pyladesa, którzy przybyli do Scytii, aby na rozkaz Apollona zabrać do Aten posąg Artemidy. Według wersji przedstawionej w dialogu przez Mnesipposa<sup>10</sup>, pojmani przez Scytów bohaterowie „rzucili się na strażników, pokonali wartowników. Nie tylko zabili króla, ale i zabrali ze sobą kapłankę, ba, porwali samą Artemidę. A zanim odpłynęli, wyśmiali Scytię i jej prawa” (2). Nic więc dziwnego, że ich kult w miejscu dokonania tych czynów wydaje się Mnesipposowi nie tylko czymś paradoksalnym

10. Najbardziej znana wersja mitu przedstawiona została przez Eurypidesa w tragikomedii *Ifigenia w Taurydzie*.



(„Świątokradcom ogałającym wasze świątynie będziecie składać ofiary jak bogom”), ale wręcz śmiesznym (3). Toksaris wyjaśnia Grekowi, że Scytowie nie uważają Orestesa i Pyladesa za bogów, lecz za dzielnych ludzi, a ich kult służy upamiętnieniu ich czynów, aby inni pragnęli im dorównać (1). W odpowiedzi na żarty Mnesipposa (który sugeruje, że bardziej boscy są fenicy kupcy, żeglujący jeszcze dalej niż greccy bohaterowie [4]), Toksaris wyjaśnia, że głównym powodem oddawanej im czci była ich wierna przyjaźń, i rozwija to objaśnienie w dłuższy wywód na temat scytyjskich zwyczajów i wartości:

Posłuchaj, mój dziwaku, i pomyśl, o ile my barbarzyńcy przewyższamy was Greków w mądrej ocenie dzielnych mężów. [...] Nie badamy pochodzenia ludzi pięknych i szlachetnych. Bez zawiści słuchamy o świetnych czynach naszych wrogów. Chwalimy ich zasługi i zaliczamy do naszych rodaków na podstawie dokonanych dzieł (ἀπὸ τῶν ἔργων). [...] Scytowie uważają, że nie ma większej wartości niż przyjaźń. Dlatego czcimy Orestesa i Piladesa, którzy wybili się w scytyjskiej cnocie przyjaźni. (5–7)

Słuchający go Mnesippos nie kryje swojego zdziwienia, mającego dwa źródła: zdumiewa go retoryczna biegłość Scyty („Scytowie zatem [...] są nie tylko świetnymi łucznikami i nieporównanymi wojownikami, ale i potrafią mówić przekonywająco jak nikt inny na świecie”), a jeszcze bardziej najwyższe miejsce, jakie w hierarchii ich wartości zajmuje przyjaźń; na podstawie znanych sobie przekazów i powszechnej opinii żywił bowiem dotychczas zupełnie odmienne przekonanie („wszak to lud niegościnnie i dziki. Sądziłem, że stale mają więcej wspólnego z wrogością, gniewem i złością niż z przyjaźnią” [8]). W odpowiedzi Scyta nie waha się wypowiedzieć swojej opinii na temat Greków i ich stosunku do przyjaźni:

[...] bardzo łatwo wykazać, że Scytowie są wierniejszymi przyjaciółmi od Greków i poważniej pojmują przyjaźń. [...] podam parę szczegółów, które dostrzegłem podczas długiego pobytu u was. Otóż mam wrażenie, że lepiej niż inni potraficie mówić o przyjaźni, ale nie stać was na czyny odpowiadające słowom. Poprzestajecie na jej chwaleniu i wykazaniu, jak wielkim jest skarbem. W potrzebie zapominacie o poprzednich słowach i uciekacie, chcąc jakoś wybrnąć z niebezpieczeństwa. Sypiecie pochwałami, klaszczecie, kiedy tragediopisarze przedstawiają wam takie przyjaźnie na scenie, co więcej, większość was płacze nad przyjacielem, który naraża się na niebezpieczeństwo w obronie drugiego. Sami jednakże nie możecie się zdobyć na żaden czyn godny pochwały dla dobra przyjaciela. Niech tylko przypadkiem zwróci się z prośbą o coś – od razu jak sny ulatują i znikają owe liczne tragedie. Przypominacie wtedy milczące maski, które mają szeroko otwarte usta, ale ani pisną. Z nami jest inna sprawa. O ile ustępujemy wam pod względem słów o przyjaźni (ἐν τοῖς περὶ φιλίας λόγοις), o tyle górujemy nad wami w jej praktykowaniu (ἐν τοῖς ἔργοις). (9)

Po tej przemowie Toksaris proponuje, aby rozstrzygnęli spór, nie odwołując się do historii (gdzie Grek miałby przewagę, powołując się „na poetów jak na wiarygodnych świadków”), lecz podając po kilka przykładów scytyjskich i greckich

przyjaźni z czasów współczesnych; z góry przy tym zaznacza, że wolałby przegrać w pojedynku i zgodnie ze scytyjskim obyczajem utracić prawą rękę, niż okazać się gorszy od kogokolwiek w kwestii przyjaźni – zwłaszcza zaś, jako Scyta, od Greka (10). Mnesippos zgadza się na tę propozycję, choć do wypowiedzi Toksaris odnosi się w sposób żartobliwy, udając obawę przed pojedynkiem ze Scytą, który ma pod ręką „słowa bardzo celne i zaostrzone”. Postanawia jednak zostać godnym następcą Orestesa i Pyladesa, którzy „uporali się z tyloma Scytami” i nie dopuścić, aby Toksaris pokonał wszystkich Greków – w takim wypadku za właściwą dla siebie karę uznaje utratę języka zamiast ręki (11). Po uroczystym zaprzysiężeniu prawdomówności (Mnesippos przysięga na Zeusa jako opiekuna przyjaźni, Toksaris, gdy nadchodzi jego kolej, na Wiatr i Sztylet, co ponownie prowokuje Greka do żartów) rozpoczyna się agon, w którym każdy z uczestników opowiada pięć dłuższych lub krótszych historii przyjaźni. Prawie każda z nich jest samodzielnym opowiadaniem, noszącym często wyraźne podobieństwo do popularnego w epoce Lukiana gatunku literackiego zwanego romanssem greckim (Sowa 2019, 449). W istocie rzeczy podobne są również relacjonowane przez rozmówców przykłady wierności, ofiarności i zaufania w przyjaźni, choć różnią się opisywanymi okolicznościami, uwzględniającymi specyfikę lokalnych realiów (Sowa 2019, 463-465). W antrakcie pomiędzy wystąpieniami obu uczestników agonu Toksaris z góry przygotowuje Mnesipposa na tę różnicę, jednocześnie umniejszając znaczenie przedstawionych przed chwilą przez Greka przykładów:

Przygotuj się na coś całkiem różnego od przedmiotów twoich pochwał. Nie będzie mowy ani o poślubianiu brzydkiej, bezposażnej kobiety, ani o ofiarowaniu córce przyjaciela wiana w postaci dwóch talentów, ani o tym, że ktoś dobrowolnie zgłasza się do więzienia, pewny swego rychłego uwolnienia w przyszłości. Są to bardzo pospolite dowody przywiązania. Nie ma w nich ani trochę wielkości czy męstwa. Teraz ja opowiem ci o przelanej krwi, o wojnie i o śmierci w obronie przyjaciela. Przekonasz się, że wszystko, co opowiedziałeś, jest dziecinną igraszką w porównaniu z czynami Scytów. Ale ostatecznie to rzecz zrozumiała i nie bez podstaw podziwianie te drobnostki. Żyjąc wśród głębokiego pokoju nie macie zbyt dużych możliwości popisania się przyjaźnią. (35–36)

Wyjaśniając następnie stanem ciągłej wojny wyjątkową rolę przyjaźni w życiu Scytów („uważamy, że jedynie ten oręż jest niezwyknięty i nieodparty”, 36), Toksaris opisuje scytyjski sposób zawierania przyjaźni, odmienny od greckiego („przyjaźni nie zawieramy przy winie, jak wy, ani ze względu na wiek lub sąsiedztwo”) – po wybraniu odpowiedniego kandydata na przyjaciela i długim ubieganiu się o jego względy (co sam Toksaris porównuje do zalotów przed ślubem) Scytowie składają uroczystą przysięgę przyjaźni, potwierdzoną przez wspólne napięcie się z kielicha, do którego obaj wsączyli krew z zaciętego palca i zanurzyli ostrza mieczów (37). Po tym wprowadzeniu przedstawia pięć historii scytyjskich,

obfitujących, zgodnie z zapowiedzią, w tak egzotyczne w oczach Greków elementy, jak wydłubywanie oczu, atak lwa, zemsta, porwanie czy prywatna wyprawa wojenna. Po zakończeniu agonu okazuje się jednak, że nie może on zostać rozstrzygnięty, gdyż uczestnicy nie wybrali sędziego. Ostatecznie Mnesippos proponuje inne rozwiązanie niż ponowne narażanie się na ryzyko utraty ręki lub języka: ponieważ obaj zgodnie uważają przyjaźń za najwyższą wartość, powinni sami zawrzeć przyjaźń, dzięki czemu obaj odniosą zwycięstwo (62). Sugeruje jednak, żeby zrezygnować ze scytyjskiej tradycji i obyć się bez krwi i sztyletu: „Nasza obecna rozmowa i podobieństwo naszych celów jest zabezpieczeniem lepszym od tego kielicha, który wychylacie. Bo przyjaźń, jak sądzę, powinna być sprawą dobrej woli, a nie przymusu” (63). Toksaris chętnie zgadza się, aby zostali przyjaciółmi i połączyli się węzłem gościnności (ὤμεν φίλοι καὶ ξένοι), zapraszając jednocześnie Mnesipposa do Scytii. Dialog kończy zapewnienie ze strony Greka, że gotów jest nawet wybrać się jeszcze dalej, aby spotkać takich przyjaciół, jakim okazał się Toksaris w świetle swoich słów (ἀπὸ τῶν λόγων) (63).

*Toksaris* jest najdłuższym i najbogatszym pod względem form literackich, a jednocześnie utrzymanym w najlżejszym tonie utworem „trylogii scytyjskiej”. W pewnym sensie stanowi uzupełnienie, a jednocześnie przeciwwagę dla *Anacharsisa*, gdzie wygłoszony w podniosłym tonie wykład Solona i jego objaśnienia ateńskich obyczajów spotykają się z szyderstwami ze strony Scyty. W *Toksarisie* to tytułowy bohater jest przekonany o przewadze zwyczajów panujących w jego scytyjskiej ojczyźnie i w ich obronie nie szczędzi „słów celnych i zaostrzonych”, na co z kolei Grek reaguje żartami. W istocie rzeczy obaj rozmówcy są jednak sobie całkowicie równi, a autor dialogu z wyraźną przyjemnością zarówno wykorzystuje, jak i łamie rozpowszechnione w jego epoce stereotypy. Grecy zostają przedstawieni jako „ludzie słów”, znani z daru wymowy i zamiłowania do sztuki, ale niezdolni – a przynajmniej już niezdolni – do wielkich czynów; te bowiem są prerogatywą Scytów jako ludzi żyjących w surowych, wojennych warunkach, którzy nade wszystko cenią okazane w działaniu męstwo. Tym samym Scytowie znajdują się w pewnym sensie na wcześniejszym etapie społecznego rozwoju niż Grecy, których heroiczna przeszłość znajduje świadectwo już tylko w utworach poetów. Jednocześnie sam Toksaris jest znakomicie zaznajomiony z kulturą grecką i nie gorzej niż Mnesippos włada sztuką słowa, co prowadzi do zamierzonego przez Lukiana końcowego paradoksu: głoszący bezwzględną wyższość czynów (ἔργα) Scyta zaskarbia sobie przyjaźń Greka za pomocą słów (ἀπὸ τῶν λόγων). Tym, co łączy bohaterów dialogu i umożliwia im końcowe porozumienie, jest więc nie tylko wspólna hierarchia wartości, ale i udział w greckiej *paidei* (Sowa 2019, 466-470). Z drugiej strony jednak Toksaris, odmiennie niż w prozacji, nie jest tu przedstawiony jako człowiek „zaczarowany” przez Grecję: jej znajomość

nie pozbawia jego spojrzenia krytycyzmu, a wręcz przeciwnie, pozwala go uzasadnić za pomocą sposobów i środków zaczerpniętych z greckiej kultury (agon retoryczny), a więc zrozumiałych dla rozmówcy. Pozostaje jednak Scytą, nie tylko dumnym ze swojej ojczyzny, ale przekonanym o jej wyższości nad grecką „dekadencją”.

### 3. Czy Syryjczycy są gorsi od Scytów?

Nie wiemy, czy zdanie z prołalii *Scyta* – „chyba nie powiesz, że my Syryjczycy jesteśmy gorsi od Scytów” – zostało przez Lukiana wypowiedziane serio czy żartem. W rzeczywistości nie wiemy nawet, co miał na myśli sam pisarz, określając się mianem „Syryjczyka”. Nazwę „Syria” Grecy odnosili bowiem do obszaru obejmującego cały Bliski Wschód – obszar, którym przez wieki władały kolejne imperia i który zamieszkiwały ludy o różnym pochodzeniu, mówiące różnymi językami i wyznające różne religie. Od wieków silne były też w Syrii wpływy greckie. Lukian mógł być więc równie dobrze zhellenizowanym etnicznym Syryjczykiem (czyli prawdopodobnie członkiem któregoś z plemion semickich), jak i pochodzić z rodziny mieszkających w Syrii Greków (Andrade 2013; Isaac 2006, 324; Nasrallah 2005; Elsner 2001); nie można też wykluczyć mieszania się w jego rodzinie obu grup poprzez małżeństwa. Niezależnie jednak od rzeczywistego pochodzenia czy poziomu wykształcenia poszczególnych osób wywodzących się z Syrii, określenie „Syryjczyk” niosło ze sobą bagaż stereotypów odnoszących się do mieszkańców wschodniej części imperium rzymskiego, wcześniej zaś jeszcze, już w epoce klasycznej Grecji, do „ludów azjatyckich” – Lidyjczyków, Frygijczyków czy wreszcie szeroko pojętych Syryjczyków, zwanych też wcześniej Asyryjczykami. W zestawie przypisywanych im cech znajdujemy nie tylko wspomniane przez Arystotelesa tchórzostwo i niewolnicze usposobienie, ale również kłamliwość i podstępność, zamiłowanie do bogactw i luksusów, a wreszcie zniewieściałość, rozwiązłość, perwersję i degenerację (Isaac 2006, 257-303, 335-351). W porównaniu z „ludami północy” Syryjczycy reprezentowali więc drugi, całkowicie odmienny biegun pojęcia „barbarzyńskości”.

Można by oczekiwać, że wywodzący się z Syrii pisarz, uważany niekiedy za herolda tolerancji (Kuin 2016, 135), będzie podważał również ten rodzaj stereotypów. Sytuacja w tym przypadku jest jednak znacznie bardziej złożona, ponieważ w korpusie pism Lukiana nie znajdziemy grupy utworów poświęconych Syryjczykom, które można porównać do „trylogii scytyjskiej”, lecz wzmianki o nich są rozproszone w pismach o różnej tematyce i odmiennym charakterze. W pewnym uproszczeniu, koniecznym również ze względu na ograniczone ramy artykułu, można stwierdzić, że postaci określane mianem „Syryjczyków” bądź też

jako takie opisywane, występują w utworach Lukiana w dwóch podstawowych funkcjach: jako porte-parole autora lub obiekty jego ataków.

W tym drugim przypadku Lukian sam chętnie wykorzystuje związane z „Syryjczykami” stereotypy (Kuin 2016), za cel swojej krytyki obierając przede wszystkim ludzi, którzy, podobnie jak on sam, wywodzą się z odległych prowincji i lokują swoje ambicje w sferze języka i kultury (oczywiście greckiej, a ściślej mówiąc attyckiej), a niekiedy, co gorsza, próbują podważać jego własne kompetencje w tej dziedzinie (Antonova 2019, 125-126).

I tak w dialogu *Pleciuch (Lexiphanes)* pełniący rolę alter ego autora Lykinos zaleca tytułowemu rozmówcy, który napisany przez siebie utwór naszpikował attyckimi archaizmami oraz naśladowującymi je neologizmami, odwrócenie się od współczesnych sofistów i lekturę autorów klasycznych. Dopiero wtedy przestanie być przedmiotem obmowy ze strony ludzi, „którzy teraz szyderczo nazywają cię Grekiem i Attykiem, choć nie należy cię zaliczać nawet do świątłych barbarzyńców” (23).

Ze znacznie ostrzejszą krytyką spotyka się adresat utworu *Do nieuka stosy ksiąg skupującego (Adversus indoctum)* – bogaty Syryjczyk, który pragnie zyskać opinię człowieka obytego i uczonego, kupując wielkie ilości książek, mimo braku wiedzy pozwalającej na zrozumienia ich treści. W skierowanej przeciw niemu filipice Lukian porównuje go do Tersytesa, przedmiotu drwin bohaterów *Iliady* (*Iliada* II, 211-277), próbującego założyć zbroję Achillesa:

[...] tak samo z tobą rzecz się ma, gdy książkę w ręku trzymasz, prześliczną, z purpurowym futerałem i guzem złotym, i czytasz jak barbarzyńca, szpecąc tekst, przekręcając, przez wykształconych wyśmiewany, a chwalony tylko przez twych pochlebców. (7)

Powołujący się na własne syryjskie pochodzenie narrator utworu wykazuje też wiedzę na temat źródła majątku adresata („wiem, że gdybyś się nie był do testamentu tego starego jegomościa przemycił, byłbyś już od dawna z głodu zdechł”) (19)<sup>11</sup> i radzi mu, aby sprzedał swoją bibliotekę komuś z uczonych, dzięki czemu spłaci długi handlarzom niewolników (24) i będzie mógł oddać się całkowicie swojej drugiej namiętności: kupowaniu „otroków, z wieku chłopięcego w młodzińczy już przechodzących. [...] skupuj owych sługusów, żebyś w braku niewolników wolnych sobie nie potrzebował sprowadzać” (25). W końcowej części swojej inwektywy autor nie kryje jednak braku wiary w skuteczność swoich rad:

11. Postać „barbarzyńców” wkradających się w łaski bogatych starców (głównie przez świadczenie usług seksualnych), aby odziedziczyć ich majątek, pojawia się również w innych utworach Lukiana. Barwny opis tego zjawiska znajdujemy w *Rozmowach zmarłych (Dialogi mortuorum)*, gdzie jeden z rozmówców opowiada, że z pominięciem innych pretendentów uczynił swoim spadkobiercą „jednego Frygijczyka, miłego chłopczyne, którego niedawno kupił. [...] sto razy więcej wart był niż tamci, żeby jemu spadek oddać, choć barbarzyńca i hultaj [...] obecnie zaliczają go do arystokracji, chociaż brodę ma goloną i z barbarzyńska zatrąca [...]” (4).



Jeżeli zaś niezłomnie postanowiłeś sobie dalej namiętności tej hołdować, a nuże, skupuj książki, zamykaj je w domu, trzymaj i syć się chwałą ich posiadania! To niech ci starczy. Ale nie tykaj żadnej, nie czytaj, nie plugaw swym ozorem mów i poematów starych mistrzów! [...] Ale wiem, że na próżno tu gadam [...] Bo ty je w dalszym ciągu skupować, bez żadnej korzyści dla siebie będziesz, przedmiot pośmiewiska wykształconych, dla których wartość ksiązek nie na ich zewnętrznej zasadza się piękności, ani na ich kosztowności, ale na słowach i myślach mistrzów, co je napisali. (28)

W utworze *Kłamca (Pseudologista)* jeszcze większą wściekłość budzi w Lukianie postawienie mu przez innego Syryjczyka (a dokładniej Fenicjanina) zarzutu popełnienia „językowego barbarzyństwa” (βάρβαρον εἶναί με τὴν φωνήν) poprzez użycie attyckiego wyrazu obcego pochodzenia (1) (Nesselrath 2015, 132; Hawkins 2014). Autor nie zadowala się wykazaniem własnej słuszności, lecz atakuje swojego oskarżyciela za nieuctwo, które wystąpiło u niego „jaskrawiej niż u Scytów” (2) oraz niezajomość języka greckiego („trzeba było [...] rozmawiać z tobą na modłę Paflagończyków, Kapadoków, Baktrów. Pojąłbyś wtedy, co mam na myśli [...] Ale z resztą Greków trzeba rozmawiać po grecku” [14]). Na tym jednak również nie poprzestaje, ponieważ znaczna część tekstu (13–32) obfituje w bezpośrednie opisy lub aluzje do seksualnych nadużyć adresata, mające udowodnić, że jest „najplugawszym człowiekiem na świecie” (19) i powinien zostać oskarżony przez własny język, w imieniu którego Lukian wygłasza płomienne oskarżenie:

Niewdzięczniku, przygarnąłem cię biednego, bez środków i pozbawionego utrzymania. Sprawilem, żeś najpierw zasłynął w teatrach, bo robiłem z cię już to Minosa, już to Metiocha, a wkrótce potem Achillesa. Następnie przez długi czas dostarczałem ci żywności, kiedyś uczył dzieci sylabizowania. Wreszcie sprawilem, że uchodzisz za sofistę, mimo że odtwarzasz te cudze mowy i otoczyłem cię sławą, która ci się wcale nie należała.

Czyż możesz mi zarzucić coś tak poważnego, żeby obchodzić się ze mną w ten sposób, wydawać mi najwstrętniejsze rozkazy i zmuszać do ohydnych usług? Czyż nie dość trudzę się za dnia, wypowiadając kłamstwa, składając fałszywe przysięgi, wylewając tyle bzdur i głupstw [...]?

Ale nawet w nocy nie pozwalasz mi niefortunnemu zażyć spoczynku. Ja sam wykonuję ci wszystko, ulegam zdeptaniu i splamieniu. [...] Szczęśliwsze ode mnie są języki ludzi, którzy zjedli własne dzieci. (25)

Pierwsza część powyższej przemowy nasuwa bezpośrednie skojarzenia z jednym z najbardziej znanych utworów Lukiana, dialogiem *Podwójnie oskarżony (Bis accusatus)*, w którym sytuacja dramatyczna ulega odwróceniu, ponieważ przedmiotem podobnego oskarżenia staje się „syryjski mówca”, będący alter ego autora. Uosobiona Retoryka wnosi przeciw niemu zarzut porzucenia jej na rzecz Dialogu, mimo że przygarnęła go i wykształciła „jako chłopię jeszcze [...] z barbarzyńska zatracające, niemal że nie po asyryjsku dotąd w kaftan ubrane, tułające się po Jonii, nie wiedzące, co ze sobą począć”, oddała mu rękę i zapewniła bogactwo i sławę (27).

Oskarżony nie przeczy tym słowom, jednak jako powód swojej rezygnacji z kontynuowania kariery retorycznej podaje zmianę, jaka zaszła w postępowaniu samej Retoryki:

Widząc, że z wolna podziwiała się u niej gdzieś owa skromność, zatracając dostojność [...], że się stroić zaczyna i włosy fryzować wzorem heter, że się różuje i oczy podmalowuje, zacząłem podejrzewać i spojrzenia jej bacznie z boku śledzić. [...] Pokazało się, że noc w noc nasz zaułek roił się od pijanych kochanków, którzy jej serenady urządzali, do drzwi się dobijali, a czasami najbezczelniej w świecie do wnętrza wdrzeć się usiłowali. Moja żoneczka śmiała się i cieszyła z tego, co oni wyprawiali [...] łajdaczyła się i nierząd z nimi uprawiała. (31)

Dokładniejszy opis owych „pijanych kochanków” Retoryki zawiera utwór *Nauczyciel mówców (Rhetorum praeceptor)*, w którym Lukian ukazuje dwie drogi prowadzące do celu, jakim jest „poślubienie” sztuki wymowy, co symbolizuje uwieńczoną sukcesem karierę mówcy publicznego. Pierwsza z nich, którą kroczyli dawni mistrzowie, jest stroma i pełna trudu, można na niej znaleźć „ślady stóp Demostenesa, Platona i innych, wielkie co prawda i nie na miarę ludzi dzisiejszych, ale już słabo widoczne” (9). Natomiast druga droga jest szeroka, łatwa i krótka, a przewodnika po niej odmalowuje następująco:

[...] mąż o niezwykłej mądrości i urodzie. Krok ma chwiejny, kark zwiotczały, wejrzenie niewieście, głos słodki jak miód i pachnie wonnościami. Koniuszkiem palca drapie się po głowie, starannie przyczesuje rzadkie wprawdzie, ale wijące się niczym hiacynt włosy. Istny wytwornis, Sardanapał, Kinyras lub wręcz ów uroczy tragediopisarz Agaton. (11)

Czytelnicy Lukiana z łatwością mogli rozpoznać w tej postaci teatralny wręcz wzorzec *kinaidosa* (κίναϊδος), czyli będącego przedmiotem pogardy i drwin biernego partnera w relacji pederastycznej. Opisujący własną karierę „przewodnik” sam zresztą opowiada, że jest synem pochodzącego z Egiptu niewolnika, ale jako „ładny chłopiec” był najpierw na utrzymaniu „kutwy, który płacił tylko żywnością”, a następnie siedemdziesięcioletniej kobiety, która była bliska zapisać mu w spadku majątku, gdyby jeden z niewolników nie doniósł jej, że kochanek kupił dla niej truciznę (24). Wtedy zaczął zarabiać jako mówca, kierując się zasadami, którymi obecnie dzieli się z innymi:

Nic nie szkodzi, że nie wtajemniczono cię poprzednio w owe wstępne zasady retoryki [...] Nie będzie to wcale potrzebne. [...] Możesz nawet nie znać stawiania liter [...] Mówca nie ma z tym nic wspólnego. [...] Weź zatem ze sobą to, co najważniejsze: nieuctwo, pewność siebie, zuchwałość i beczelność [...] jak najwięcej wrzasku, bezwstydnego śpiewu, chód podobny do mego. [...] Twoja szata niech będzie różnobarwna lub biała, tarentyjskiego wyrobu, tak by przez nią przeświecało ciało, sandał attycki, ażurowy, jaki noszą kobiety [...] Następnie wytrząśnij skądś piętnaście, co najwyżej dwadzieścia wyrazów attyckich, wyucz się ich dokładnie i miej w pogotowiu na końcu języka [...] Następnie musisz zebrać sobie wyrazy tajemnicze, niezwykle, rzadko używane przez dawnych ludzi. [...] Niekiedy sam kleć nawet nowe i dziwaczne

wyraży. [...] Na wypadek, gdy popełnisz błąd językowy lub użyjesz jakiegoś barbarzyńskiego wyrażenia, powinieneś mieć jedno lekarstwo: bezwstyd! (15–17)

Krytykując modne w jego czasach praktyki retoryczne, Lukian nie poprzestaje więc na uznaniu ich samych za „barbarzyńskie”, ale również przypisuje ich wprowadzenie i stosowanie „barbarzyńcom” – pragnącym bogactwa i sławy, ale niedostatecznie wykształconym, niskiego pochodzenia przybyszom z odległych krańców imperium, których bezlitośnie atakuje przy użyciu całego zestawu negatywnych stereotypów odnoszących się do „Syryjczyków”, na czele ze zniewieściałością, skłonnością do rozwiązłości, czyhaniem na cudze majątki i uprawianiem prostytucji (Isaac 2006, 343). Nie jesteśmy w stanie jednoznacznie rozstrzygnąć, w jakim stopniu oskarżenia te miały podstawę w rzeczywistości, a w jakim były rezultatem rywalizacji autora z innymi pretendentami do „szacownego imienia sofisty” (*Rhet. praec.*1), których pragnął zdyskredytować za pomocą dostępnych pisarzowi środków. Nie ulega jednak wątpliwości, że we wskazanych wyżej utworach uczynił ze swoich szeroko pojętych „współplemieńców” symbol wszystkiego, czego nienawidził w otaczającej go rzeczywistości. Kolejne alter ego Lukiana, Weredyk, tłumaczy to Filozofii w dialogu *Rybak*:

Jestem wrogiem blagierów, wrogiem szarlatanów, wrogiem kłamców, wrogiem pyszałków i nienawidzę cały ten rodzaj łajdaków. [...] Ale i jemu przeciwny znam bardzo dobrze kunszt, który się od słowa „kocham” zaczyna. Kocham prawdę, kocham piękno, kocham prostotę, kocham wszystko, co kochania godne. Cóż kiedy tego kunsztu godnych garstka tylko, podczas gdy do drugiej kategorii należących i nienawiści bliższych setki! (20)

Wspólnym mianownikiem oskarżeń, jakie Lukian wysuwa wobec odmalowanych w czarnych barwach „Syryjczyków”, jest bowiem fałsz. Nie pragną oni wcale prawdziwej wiedzy i kultury, lecz dążą jedynie do zdobycia rozgłosu i bogactwa, zadowolając się pozorami, które „szeroką, łatwą i krótką” drogą mogą doprowadzić ich do celu (Richter 2011, 138-152). To właśnie czyni z opisanych powyżej „Syryjczyków” rzeczywistych „barbarzyńców” i jaskrawo kontrastuje z przedstawionymi w „trylogii” postaciami Scytów, którzy reprezentują nie tylko legendarną przeszłość, ale także stanowią uosobienie cech, które sam Lukian cenił najbardziej: ciekawości świata i żądzy wiedzy, inteligencji, szczerości, otwartości i niezależności.

Cechy te nadał Lukian również swoim literackim autokreacjom, jakimi są wspomniani wyżej Syryjczyk oraz Weredyk, „barbarzyńcy” broniący się przed sądem Sprawiedliwości (*Podwójnie oskarżony*) i Filozofii (*Rybak*). W pierwszym przypadku Syryjczyk nie tylko w opisany już sposób broni się przed zarzutem porzucenia Retoryki, ale także poddaje krytyce związany z karierą retoryczną tryb życia, przyznając sobie w dojrzałym wieku prawo do spokojnego zajmowania się

filozofią, „nie potrzebując już na nic pochwał i oklasków tłumu” (32). Ku jego zaskoczeniu oskarżenie przeciw niemu wnosi jednak również uosabiający filozofię Dialog, zarzucający mu zniewagę i gwałt (ὕβρις), który polega na zmianie jego pierwotnego, poważnego charakteru na komiczny i satyryczny i uczynienie z niego w ten sposób „cudaczego mieszańca” (33). Oburzony Syryjczyk wylicza w odpowiedzi swoje zasługi wobec Dialogu, którego nauczył „chodzić po ziemi po naszymu, po ludzku”, a poprzez połączenie z Komedią zyskał mu popularność u słuchaczy, którzy wcześniej bali się do niego zbliżyć. Przede wszystkim jednak podkreśla, że nie ukradł Dialogowi jego „ojczystej szaty”, zamieniając strój helleński na barbarzyński (34), rozumiejąc przez to, że oba gatunki literackie, na połączenie z którymi uskarża się Dialog (komedia i satyra menippejska), mają pochodzenie greckie. Udowadniając w ten sposób, że pomimo „barbarzyńskiego” pochodzenia zna grecką literaturę lepiej niż sami Grecy (Kuin 2016, 135; Stifler 2019, 272), Syryjczyk uzyskuje uniewinnienie przed trybunałem Sprawiedliwości.

Z bardzo podobną sytuacją mamy do czynienia w dialogu *Rybak (Piscator)*, w którym Weredyk zostaje oskarżony przez grono najwybitniejszych dawnych filozofów o wyśmiewanie i szkalowanie w swoich utworach filozofów i filozofii. Uniknąwszy z trudem ukamienowania przez oburzonych mędrców, Weredyk przekonuje ich do przyznania mu prawa obrony przed trybunałem, w którym obok nich samych zasiadać będzie Filozofia wraz ze swoimi towarzyszkami: Cnotą, Roztropnością, Nauką, Sprawiedliwością i Prawdą (1–17). Przed tym audytorium Weredyk udowadnia, że darzy głęboką czią filozofię i jej prawdziwych przedstawicieli, do których nauk zwrócił się po porzuceniu zawodu mówcy publicznego; oburzenie wywołuje w nim jednak widok ludzi, którzy zajmują się filozofią „nie z miłości ku niej, ale tylko z żądzy sławy, którą ona darzy” oraz wiążących się ze sławą korzyści. Ludzie ci naśladują prawdziwych filozofów swoim wyglądem („brodą, chodem i strojem”), ale ich postępowanie stanowi całkowite zaprzeczenie głoszonych zasad (30–31). Nie mogąc znieść tego, że oszuści tacy okrywają hańbą imię filozofii i jej prawdziwych wyznawców, Weredyk skierował przeciwko nim ostrze swojej satyry, aby ich zdemaskować i wykazać różnicę pomiędzy nimi a prawdziwymi filozofami (34). Wyjaśnienia te wystarczają, aby zasiadający w trybunale filozofowie uznali Weredyka za swojego „przyjaciela i dobroczyńcę” (38), a Filozofia wraz z Cnotą i Prawdą powierzyły mu zadanie osądzania współczesnych filozofów i nagradzania wieńcem oliwnym tych, których uzna za „prawdziwych”, a piętnowania (znakiem lisa lub małpy) oszustów (46).

W obu dialogach Lukian, za pośrednictwem swoich porte-parole, prezentuje się tak, jak pragnął być postrzegany: jako „Syryjczyk” będący „bardziej grecki” od samych Greków, wirtuoz języka i szczerzy miłośnik i znawca greckiej kultury i literatury, której jest twórczym kontynuatorem. Z tej pozycji czuje się uprawniony nie

tylko do potępiania innych przybyszy z różnych części imperium za ich niechęć do podążania „stromą drogą” nauki, ale również do krytykowania zjawisk zachodzących we współczesnej mu kulturze – zwłaszcza retoryce i filozofii – których degenerację i „barbaryzację” przeciwstawia wzorom z epoki Platona i Demostenesa. Co zaś szczególnie ciekawe, w *Rybaku* posuwa się nawet o krok dalej, wkładając w usta zapytanego o pochodzenie Weredyka następujące słowa:

Syryjczyk, Filozofio, znad Eufratu. Ale cóż to ma do rzeczy? Toć wiem, że niektórzy z moich przeciwników nie w mniejszym jak ja stopniu barbarzyńskiego są pochodzenia, ale charakter ich i wykształcenie nic wspólnego z Soloi, Cyprem, Babilonem lub Stagiramami nie mają. Wszak dla ciebie nikt przez to nie byłby pośledniejszy, że mówi językiem obcym [dosł. „był barbarzyńcą pod względem języka” – τὴν φωνὴν βάρβαρος], byleby tylko rozsądnie i rzetelnie rozumował (ἢ γνώμη ὀρθὴ καὶ δικαία). (19)

W wypowiedzi tej warto zwrócić uwagę nie tylko na wyrażany również w innych miejscach pogląd, że to nie pochodzenie czyni z człowieka „barbarzyńcę”, ale na znacznie mniej typowe dla Lukiana (który w *Kłamcy* oburzał się na postawienie mu zarzutu „językowego barbarzyństwa”) odrzucenie języka jako miernika ludzkiej wartości. Łączy się to z zawartą w *Rybaku*, podobnie jak w *Podwójnie oskarżonym*, krytyką retoryki jako zajęcia pociągającego za sobą „oszustwo, kłamstwo, czelność, krzykactwo, kłótniwość i tysiące tysięcy innych [rzeczy wstrętnych]” (*Pisc.* 30) i przedłożenia nad nią filozofii (pojmwanej jako sztuka prawidłowego i słusznego rozumowania) jako bardziej wartościowego wytworu helleńskiego ducha, a związanych z nią wartości jako wyróżnika prawdziwej *paidei*. Być może więc wizerunek Scyty z łukiem i księgą, symbolizujący przyjęcie tego, co najwartościowsze w obcej – greckiej kulturze, przy jednoczesnym zachowaniu własnej, będącej również powodem do dumy tożsamości, symbolizuje też niespełnione marzenie Lukiana.

## Bibliografia

### Teksty źródłowe i przekłady:

- Aristotelis Politica*. 1957. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Arystoteles**. 2001. „Polityka”, przeł. L. Piotrowicz. W *Dzieła wszystkie* t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herodoti Historiae*. 2015. Vol. 1-2, ed. N.G. Wilson. Oxford: Oxford University Press.
- Homeri Ilias*. 1931. Vol. 1-2, ed. T.W. Allen, Oxford: Clarendon Press.
- Lucian**. Vol. 1-8. Ed. A. M. Harmon, K. Kilburn, M. D. Macleod. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lukian**. 2006. *Dzieła wszystkie* t. I-III, przeł. M. K. Bogucki i W. Madyda. Wrocław: Ossolineum/DeAgostini.
- Platonis opera*. 1991-1992. Vol. 1-4, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.



**Literatura przedmiotu:**

- Anderson, Graham.** 1993. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge.
- Andrade, Nathanael J.** 2013. *Syrian Identity in Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antonova, Stamenka E.** 2019. *Barbarian or Greek? The Charge of Barbarism and Early Christian Apologetics*. Leiden/ Boston: Brill.
- Balsdon, J. P. V. D.** 1979. *Romans and Aliens*. London: Duckworth.
- Bourntouli, Sofia.** 2016. *The Rhetoric of Otherness in Herodotus Histories*. Master's Thesis, International Hellenic University.
- Branham, Robert Bracht.** 1989. *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- Cartledge, Paul A.** 2002. *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Elsner, Jaś.** 2001. "Describing Self in the language of the Other: Pseudo (?) Lucian at the temple of Hierapolis." In *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, ed. Simon Goldhill, 123-153. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fields, Dana.** 2013. "The Reflections of Satire: Lucian and Peregrinus." *Transactions of the American Philological Association* 143(1): 213-245. doi: 10.1353/apa.2013.0006.
- Goldhill, Simon.** 2001. "Setting an agenda: 'Everything is Greece to the wise'". In *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, ed. Simon Goldhill, 1-25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldhill, Simon.** 2009. "Rhetoric and the Second Sophistic". In *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, ed. Erik Gunderson, 228-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruen, Erich S.** 2011. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hawkins, Tom.** 2014. *Iambic Poetics in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, Darren A.** 2013. *The Transformative Power of Paideia or Paideia Transformed? Paideutic Culture during the Second Sophistic*. Master's Thesis, McGill University.
- Isaac, Benjamin.** 2006. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Jones, Christopher P.** 1986. *Culture and Society in Lucian*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- Kindstrand, Jan Fredrik.** 1981. *Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata*. Uppsala: Almqvist&Wiksell.
- Korus, Kazimierz.** 2005. „Lukian z Samosat.” W *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2. red. Henryk Podbielski. 270-293. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Korus, Kazimierz.** 1988. *Od retoryki do satyry greckiej: Lukian z Samosat*. Wrocław: Zakład Naukowy im. Ossolińskich.
- Kuin, Inger.** 2016. "Being a Barbarian. Lucian and Otherness in the Second Sophistic." *Historisch Tijdschrift Groniek* 211: 131-143.
- Mestre, Francesca.** 2003. "Anacharsis. The Wise Man from Abroad." *Lexis* 21: 303-317.
- Mitchell, Lynette.** 2007. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Nasrallah, Laura.** 2005. "Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic." *Harvard Theological Review* 98(3): 283-314. doi:10.1017/S0017816005000982.

- Nesselrath, Heinz-Günther.** 2015. "Two Syrians and Greek Paideia: Lucian and Tatian." In *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*, ed. Georgios A. Xenis, 129-142. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Popescu, Valentina.** 2009. "Lucian's Paradoxa: Fiction, Aesthetics, and Identity." *Doctoral Dissertation*, University of Cincinnati.
- Richter, Daniel S.** 2011. *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. New York: Oxford University Press.
- Sowa, Joanna.** 2019. „Toksaris albo O przyjaźni Lukiana z Samosat – ideał czy parodia?” *Vox Patrum* 71: 447-474. doi: 10.31743/vp.3978.
- Stifler, David W. F.** 2019. *Lucian and the Atticists: A Barbarian at the Gates*. Doctoral Dissertation, Duke University.
- Swain, Simon.** 1996. *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*. Oxford: Clarendon Press.
- Vlassopoulos, Kostas.** 2013. *Greeks and Barbarians*. New York: Cambridge University Press.
- Vlassopoulos, Kostas.** 2022. "Intercultural Relations and the Barbarian Repertoire in Greek Culture". In *Ancient Greek Literature and the Foreign. Athenian Dialogues II*, ed. Efi Papadodima, 7-28. Berlin/ Boston: De Gruyter.