

Joanna Sowa¹

Toksaris albo *O przyjaźni* Lukiana z Samosat – ideał czy parodia?

1. Uwagi wstępne

Mimo popularności *Toksarisa* w nowożytnej Europie² ten poświęcony przyjaźni dialog Lukiana nie spotkał się z większym zainteresowaniem ze strony współczesnych badaczy spuścizny „Woltera starożytności”³. Wielu autorów docenia wprawdzie jego walory formalne – przykładowo Władysław Madyda w swoim wstępie do przekładu *Dialogów* Lukiana wymienia *Toksarisa* wśród utworów będących „doskonałymi dziełami sztuki

¹ Dr hab. Joanna Sowa, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Katedry Filologii Klasycznej, e-mail: glauks@wp.pl, ORCID: 0000-0002-6130-293X.

² Jak podaje T. Sinko (*Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, PWN, Warszawa 1959, 645-651), omawiając „bynajmniej nie usprawiedliwioną treścią zawartością jego utworów” karierę Lukiana w czasach nowożytnych, *Toksaris* był też pierwszym utworem Lukiana przetłumaczonym – czy raczej przerobionym – na język polski przez Jana Danieckiego i wydany w 1610 roku w Krakowie pod tytułem *Historia albo przykłady szczerzej i statecznej miłości sprzysiężonego towarzystwa wzięte z Lucjana, jako żadna najgwałtowniejsza przyгода nie może rozrywać przyjaźni, kto kogo szczerze i prawdziwie miłuje*. „Toxaris o przyjaźni” znalazł się również wśród 16 utworów Lukiana sparafrazowanych przez Ignacego Krasickiego. Por. też M.O. Zappala, *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac 1990; M. Schachter, *Translating Friendship in the Circle of Marguerite de Navarre: Plato's Lysis and Lucian's Toxaris*, w: *Men and Women Making Friends in Early Modern France*, red. L.C. Seifert – R.M. Wilkin, Ashgate Publishing, Farnham 2015, 99-118.

³ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, „Mnemosyne” Supplements 43, Brill, Leiden 1976, 12) stwierdza wręcz: „Among Lucian's narratives the *Toxaris* has been almost wholly neglected”.

literackiej, zasługujących na wymienienie obok dialogów Platona⁷⁴ – lecz jednocześnie dość lekceważąco odnosi się do jego treści, traktując ją, by użyć określenia Tadeusza Sinka, jako „oklepanki o przyjaźni”⁷⁵. Nastawienie takie wynika przede wszystkim z przekonania, że mimo swojej erudycji i błyskotliwości Lukian nie był umysłem głębokim ani oryginalnym⁶, zdolnym do twórczego opracowania tematu będącego przedmiotem zainteresowania poprzedników tej miary, co Platon, Arystoteles czy Plutarch. Wśród badaczy, którzy treści *Toksarisa* poświęcają więcej uwagi, uderza natomiast rozbieżność opinii w jej odbiorze i ocenie. Co ciekawe, rozbieżność ta stanowi pewnego rodzaju odbicie tendencji charakterystycznych dla historii recepcji całej twórczości Lukiana – satyryka, z którego, jak zwięźle ujęła to Karolina Holzman, „paradoks historii odbioru literackiego [...] uczynił [...] najpierw bluźniercę, zasługującego na ogień piekielny, a następnie – autora dekalogu moralnego w przystępnej i lekkiej formie”⁷⁷. Choć wprawdzie dziś nikt nie oskarża Lukiana o bluźnierstwo, to interpretacje *Toksarisa* wahają się od zaliczania go do utworów egzemplifikujących cnotę, w których najważniejsze jest przesłanie moralne⁸, poprzez komiczną fantazję i czystą rozrywkę⁹, po parodię ukazującą nieadekwatność dawnych ideałów heroicznej przyjaźni w czasach autorowi współczesnych, a przy okazji wyszydającą sentymentalne koncepcje przyjaźni, powszechne w tak popularnych w epoce Lukiana romantycznych powieściach¹⁰. Ta

⁴ W. Madyda, *Wstęp*, w: Lukian, *Dialogi*, t. 1, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, s. xli.

⁵ Sinko, *Zarys*, s. 591.

⁶ Por. W. Madyda, *Wstęp*, w: Lukian, *Dialogi*, s. xxxviii: „Był to więc umysł niegłęboki, wykazujący powierzchowny stosunek do filozofii i wiedzy. Zbyt słabo był wyekwipowany, by zgłębiać stare nauki lub samodzielnie stawiać nowe zagadnienia”.

⁷ K. Holzman, *Studia o technice literackiej i osobowości twórczej Lukiana*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, 15.

⁸ S. Swain, *Dio and Lucian*, w: *Greek Fiction*, red. J.R. Morgan – R. Stoneman, Routledge, London 1994, 175-176. Jako połączenie utworów tego typu z greckim romanssem traktuje z kolei *Toksarisa* C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge 1986, 56-58.

⁹ J. Bompaire, *Lucien ecrivain: imitation et creation*, E. de Boccard, Paris 1958, 682-687; Sinko, *Zarys*, s. 592.

¹⁰ R.I. Pervo, *With Lucian: Who Needs Friends? Friendship in the Toxaris*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 163-180. Popularność motywu przyjaźni w romansach greckich zauważa D. Konstan (*Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997, 116-117), podkreślając, że powieść grecka przedstawia męską przyjaźń jako uzupełnienie erotycznego przywiązania między bohaterem i bohaterką. Więcej na ten temat, zob. R.F. Hock, *An Extraordinary Friend in Chariton's Callirhoe: The Importance of*

szeroka skala odbioru niewątpliwie stanowi świadectwo talentu autora, a zarazem wielowymiarowości utworu otwierającego przed czytelnikiem różne ścieżki interpretacyjne. Ścieżki te, dodajmy, wbrew pozorom nie wykluczają się wzajemnie, lecz raczej wspólnie prowadzą do punktu, z którego możliwe staje się spojrzenie na *Toksaris* z innej perspektywy. Przed jej zaprezentowaniem konieczne jest jednak choćby pobieżne przedstawienie treści dialogu z jednoczesnym podkreśleniem kluczowych dla jego możliwych odczytań elementów.

2. *Toksaris* – przebieg dialogu

Toksaris jest, formalnie rzecz biorąc, dialogiem pomiędzy Grekiem Mnesiposem i Scytą Toksarisem¹¹. Jego zasadniczą część stanowi jednak zbiór dziesięciu opowiadań (podzielonych, w ramach retorycznego agonu, na dwie grupy po pięć opowieści wygłoszonych przez każdego z rozmówców) mających ukazywać przykłady przyjaźni pochodzące z ojczyzn obu bohaterów. Zaprezentowane przez nich historie, co zgodnie podkreślają wszyscy badacze, pełne dramatycznych przygód i nagłych zwrotów akcji, wykazują wyraźne pokrewieństwo z greckimi romansami – Ben Perry określa je wręcz mianem „miniaturowych romansów” i widzi w nich, jako takich, główną wartość dialogu¹². Ta ramowa konstrukcja utworu może jednak sygnalizować czytelnikowi, że jego interpretacja, podobnie jak w przypadku dialogów Platona, powinna uwzględniać oba plany tekstu.

Friendship in the Greek Romances, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 145-162.

¹¹ Toksaris z dialogu zatytułowanego jego imieniem nie należy mylić z jego imieniem występującym w prozale *Scyta albo Opiekun państwowy*. Choć obie postacie, będące przypuszczalnie literackimi kreacjami Lukiana, łączy oprócz imienia wyraźne podobieństwo, to dzieli je kilka wieków: akcja *Scyty* osadzona jest w czasach Solona, *Toksaris* natomiast opisuje wydarzenia z epoki cesarstwa, najprawdopodobniej odnosząc się do czasów współczesnych autorowi. Więcej na ten temat zob. A. Dan, *Toxaris*, 2008, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Εύξεινος Πόντος, <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10764>.

¹² B.E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origin*, University of California Press, Berkeley 1967, 234: „[...] and their value as romantic stories far outweighs the author’s pretense that they are told only as illustrations of what friendship amounts to among Greeks and Scythians respectively”. Por. też K. Mheallaigh, *Reading Fiction with Lucian*, Cambridge 2014, 39-71 (rozd. 2).

2.1. Prolog

Dialog rozpoczyna się od wyrażenia przez Mnesipposa zdziwienia na wieść o tym, że Scytowie otaczają niemal boską czcią parę greckich herosów – Orestesa i Pyladesa, traktując ich jako wzór godny naśladowania, mimo że wdarli się na ich ziemię jako nieprzyjaciele. W odpowiedzi Toksaris podkreśla wyższość scytyjskiej oceny ludzkiej dzielności: „Nie badamy pochodzenia ludzi pięknych i szlachetnych. Bez zawiści słuchamy o pięknych czynach naszych wrogów. Chwalimy ich zasługi i zaliczamy do naszych rodaków na podstawie dokonanych dzieł (από τῶν ἔργων)” (5).

W dalszej części swojego wywodu, urozmaiconego ekfrazą malowideł przedstawiających czyny greckich bohaterów, umieszczonych w krużganku poświęconej im świątyni, Toksaris wyjaśnia, że główną przyczyną otaczającego ich w Scytii podziwu jest ich wierna przyjaźń:

Uważamy, że takie oddanie (εὐνοίαν), braterstwo (κοινωνίαν) w niebezpieczeństwie, wierność (τὸ πιστόν), serdeczność (φιλέταιρον), rzetelność (τὸ ἀληθές) i stałość wzajemnego uczucia (βέβαιον τοῦ πρὸς ἀλλήλου εἶρωτος)¹³ przerastają ludzkie możliwości. [...] Scytowie uważają, że nie ma większej wartości niż przyjaźń (οὐδὲν ... φιλίας μεῖζον). Niczym się tak nie chlubi Scyta jak tym, że pomaga w trudach przyjacielowi, dzieli z nim niebezpieczeństwa [...]. Dlatego czcimy Orestesa i Piladesa, którzy wybili się w scytyjskiej cnocie przyjaźni (7).

W odpowiedzi Mnesippos nie kryje, że przeżył podwójne zaskoczenie: retoryczną biegłością Toksarisa, który wykazał się zarówno umiejętnością „malowania” słowami, jak i zdolnością perswazji, oraz informacją o tym, że Scytowie, „lud niegościnnie i dziki”, którzy w dodatku – jak słyszał – „zjadają zmarłych ojców”, tak bardzo cenią przyjaźń (8). Toksaris, pozostawiając skomentowanie ostatnich słów na inną okazję, podejmuje się wykazania, że Scytowie są wierniejsi w przyjaźni niż Grecy. Ci ostatni bowiem – jak sam miał okazję zaobserwować – potrafią przewyższać innych w mówieniu o przyjaźni, a także bardzo lubią wzruszać się przygodami przyjaciół przedstawionymi na scenie, jednak ich czyny nie odpowiadają słowom¹⁴. Scytowie zaś, choć ustępują Grekom w wymowie, przewyższają ich w działaniu (9). Dlatego też Toksaris proponuje Mnesipposowi rodzaj

¹³ O ile wcześniej wymienione cechy składają się na tradycyjny obraz „idealnej” przyjaźni, o tyle określenie łączącego przyjaciół uczucia mianem *erosa* jest nietypowe i ma zapewne na celu podkreślenie jego wyjątkowej siły (za czym przemawia też dalszy ciąg utworu).

¹⁴ Myśl tę rozwinął już Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* II, 4.

agonu: każdy z nich ma podać kilka przykładów potwierdzonej czynami przyjaźni pochodzących ze swojej ojczyzny i z czasów współczesnych (w przeciwnym razie Mnesippos mógłby „powołać się na poetów jak na wiarygodnych świadków”). Scyta pompatycznie podkreśla też, że sama wolałaby „przegrać w pojedynku i utracić prawicę – bo taki jest zwyczaj scytyjski” niż ustąpić Grekowi w kwestii przyjaźni (10). Mnesippos przyjmuje wyzwanie w sposób żartobliwy: obawia się wprowadzić przeciwnika dysponującego „słowami celnymi i zastrzonymi”, ale nie może zostawić Grecji bez obrony. „Gdyby to nastąpiło wypadałoby mi wyciąć język, a nie prawicę”. Współzawodnicy postanawiają następnie, że agon nie będzie miał charakteru ilościowego, lecz jakościowy – wygra ten, czyje przykłady okażą się „lepsze i ostrzejsze” oraz ustalają ich liczbę na pięć. Po uroczystym zaprzysiężeniu prawdomówności (Mnesippos przysięga na Zusa z przydomkiem *Philios* – opiekuna przyjaźni)¹⁵ Grek rozpoczyna współzawodnictwo (11)¹⁶.

2.2. Agon, część I: historie greckie

Agatokles i Dejnias (12-18). Przyjaźń bohaterów sięga czasów ich dzieciństwa, ale odziedziczone po ojcu bogactwo Dejniasa przyciąga do młodzieńca wielu schlebiających mu pieczeniarczy, którzy skłaniają go do spędzania z nimi czasu na zabawach i pijatykach. Podejmowane przez Agatoklesa próby odwodzenia Dejniasa od marnowania w ten sposób ojcowskiej spuścizny przynoszą jako skutek jedynie ochłodzenie stosunków między przyjaciółmi, ponieważ Dejnias zaczyna go unikać. Wtedy otaczający Dejniasa pochlebcy zapoznają go z Charikleją, kobietą zamężną, lecz znaną z lekkich obyczajów, w której młodzieniec zakochuje się i wydaje na nią cały posiadany majątek. Gdy w następstwie zubożenia Dejniasa opuszcza zarówno Charikleja, jak i otaczający go pochlebcy, zwraca się on do Agatoklesa i zwierza mu się ze swojego położenia, kończąc zapewnieniem, że nie przeżyje utraty Charikleji. Wtedy Agatokles, nie wypominając

¹⁵ T. Sinko (*Zarys*, s. 591) zauważa, że zaprzysiężanie prawdomówności jest „zwykłym chwytem aretalogów, kwalifikującym zapowiedziane opowiadania jako wymysły”.

¹⁶ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 12-21) szczegółowo wylicza źródła, z jakich Lukian mógł zaczerpnąć pomysły do przedstawionych w „agonie” historii. Nie ulega wątpliwości, że Samosateńczyk nie tylko znał podejmujące temat przyjaźni utwory swoich sławnych poprzedników, ale korzystał zapewne z różnego rodzaju retorycznych „podręczników” i zbiorów poświęconych tej tematyce, a także zaginionych powieści greckich (z których część mogła rozgrywać się na terenie Scytii), wiele jest też zapożyczeń z Herodota, Atenajosa i Eliana.

przyjacielowi popełnionych błędów ani nielojalności, sprzedaje swój rodzinny dom stanowiący cały posiadany przez niego majątek i ofiarowuje pieniądze Dejniasowi, dzięki czemu odzyskuje on względy kochanki i pochlebców. Kiedy jednak w czasie wyznaczonej schadzki pojawia się nagle mąż Charikleji i usiłuje pojmać Dejniasa, ten zabija zarówno jego, jak i Charikleję, a następnie ucieka i chroni się w domu Agatoklesa. Tam zostaje aresztowany, a później odesłany do cesarza i ostatecznie skazany na dożywotnie wygnanie na wyspie Gyaros. Agatokles towarzyszy przyjacielowi przed sądem, udaje się z nim na wygnanie, po wyczerpaniu rezerwy zasobów pieniężnych utrzymuje obu, pracując jako nurek przy połowie purpur, pielęgnuje w chorobie i pozostaje na Gyaros po jego śmierci, „wstydząc się porzucić przyjaciela, nawet zmarłego”.

Ta historia wierności sięgającej poza grób wzbudza niedowierzenie Toksarisa (a raczej wzbudzałaby, gdyby nie złożona przez Mnesipposa przysięga), który zmuszony jest uznać Agatoklesa za „prawdziwego scytyjskiego przyjaciela”. Znajdujemy w niej przede wszystkim większość motywów znanych z greckiej tradycji: służenie przyjacielowi radą¹⁷, majątkiem, schronieniem, wsparciem w sądzie, w chorobie i na wygnaniu, poświęcenie dla przyjaciela nawet swojego statusu (podjęcie się fizycznej – a więc poniżającej dla Greka – pracy nurka), wspólnotę losu, majątku i życia. Wyraźna jednostronność relacji nasuwa skojarzenia z układem *erastes – eromenos*, podobnie jak przeciwstawienie szlachetnej przyjaźni Agatoklesa zgubnego „opętania” przez występłą kobietę¹⁸. W sprzeczności z tym może stać informacja, że Agatokles i Dejnias są przyjaciółmi od dzieciństwa, co z kolei nasuwa na myśl obecne w greckim dyskursie o przyjaźni rozważania na temat problemów związanych z utrzymaniem takich relacji ze względu na

¹⁷ Zdaniem D. Konstana (*Friendship*, s. 118) Agatokles popełnia błąd, ofiarowując Dejniasowi pieniądze bez jednoczesnego zwrócenia uwagi na niewłaściwość jego dotychczasowego postępowania. Z tekstu wynika jednak, że chciał on przede wszystkim ratować życie zdesperowanego Dejniasa, co również jest powtarzającym się motywem w historiach o przyjaźni.

¹⁸ Por. Konstan, *Friendship*, s. 118-119; Pervo, *With Lucian*, s. 167. Przeciwstawienie wyrosłej z pederastii przyjaźni między mężczyznami relacji z kobietą jest powtarzającym się motywem utworów zawierających dyskusję na ten temat lub też całkowicie jej poświęconych, jak *Uczta* Ksenofonta, *Dialog o miłości erotycznej* Plutarcha czy *Bogowie miłości* Lukiana. Więcej na ten temat, zob. J. Sowa, *Eros paidikos kontra miłość małżeńska w „Uczcie” i „Ekonomiku” Ksenofonta – początek starożytnego sporu*, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 21-33; także, *Eros paidikos kontra miłość do kobiety w „Dialogu o miłości erotycznej” Plutarcha i „Bogach miłości” Lukiana*, „Collectanea Philologica” 17 (2014) 5-18.

zachodzące z czasem u obu stron zmiany w charakterze i sposobie życia¹⁹. Charakterystyczne dla epoki jest wprowadzenie motywu różnicy majątkowej między przyjaciółmi, z nieodłącznie towarzyszącym mu wątkiem przeciwstawienia prawdziwego przyjaciela pochlebcom²⁰. Nie ulega też wątpliwości, że historia Agatoklesa i Dejniasa, w której wierna przyjaźń występuje obok motywów miłości, zdrady, zabójstwa i wygnania, obficie czerpie z tradycji greckiego romansu²¹.

Eutydikos i Damon (19-21). Krótka historia opisuje dramatyczną przygodę dwójki przyjaciół (rówieśników) w czasie morskiej podróży z Italii do Aten, dokąd wybierali się (jak można wnioskować z informacji przekazanej przez Mnesipposa po zakończeniu opowiadania), aby studiować filozofię. Ponownie zaznaczona jest tu dysproporcja pomiędzy przyjaciółmi, jest to jednak dysproporcja innego rodzaju: Eutydikos jest młodzieńcem zdrowym i silnym, Damon natomiast – wątłym i osłabionym po długotrwałej chorobie. Kiedy nocą rozpętuje się groźna burza, nękany morską chorobą Damon wychyla się przez burtę i na skutek przechyłu statku wpada do morza. Eutydikos, słysząc krzyki przyjaciela, bez namysłu skacze do morza na ratunek. Dzięki rzucanym ze statku korkom, beczkom, a wreszcie pomostowi, obaj przyjaciele docierają cało na wyspę Zakyntos.

Tradycyjny motyw narażenia życia dla ratowania przyjaciela zostaje tu osadzony na równie tradycyjnym tle, jakim jest niebezpieczna morska podróż. Typowy dla epoki jest cel podróży, a charakterystyczne dla romansów – podkreślenie równego wieku bohaterów, wyeksponowanie dramatyzmu burzy („wyobraź sobie napór bałwanów, huk załamującej się wody, kipieli spienioną, ciemność, rozpacz”) i nadinterpretacja motywów działania Eutydikosa: Mnesippos podkreśla nie tyle jego pragnienie uratowania życia przyjaciela, co gotowość dzielenia z nim śmierci (κοινωνήσας τοῦ θανάτου) i obawę, aby Damon nie zginął przed nim

¹⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IX 3, 1165b 1-37; J. Sowa, *Czas jako budownicz i niszczyciel związków przyjaźni w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska i inni, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, 107-116.

²⁰ Por. Konstan, *Friendship*, s. 93-107; Konstan, *Friendship, Frankness and Flattery*, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, red. J. Fitzgerald, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 7-15. Najbardziej znanym utworem starożytnym poświęconym temu tematowi jest obszerny wykład Plutarcha *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*.

²¹ A. Tagliabue (*Heliodorus' Reading of Lucian's Toxaris*, „Mnemosyne” 68 (2015) 1-23) wykazuje również odwrotną zależność, dowodząc, że historia Agatoklesa i Dejniasa, a zwłaszcza postać Chariklej, wywarła wpływ na *Opowieści etiopskie* Heliodora.

(20). Również ta historia spotyka się z uznaniem Toksarisa, który nie tai swojego emocjonalnego zaangażowania w narrację Greka (21).

Eudamidas, Aretajos, Chariksenos (22-23). Trzecia historia dotyczy trójki przyjaciół: ubogiego Eudamidas i jego dwóch zamożnych towarzyszy, Aretajosa i Chariksenosa. Eudamidas sporządza przed śmiercią testament, który, według słów Meneksenosa, może być śmieszny – i rzeczywiście takim się okazuje – dla innych ludzi. Zapisuje w spadku Aretajosowi swą starą matkę, aby ją żywił i otaczał opieką, Chariksenosowi zaś – córkę, aby wydał ją za mąż, zaopatrując w posag stosowny do swoich możliwości. Gdyby coś stało się jednemu ze spadkobierców, wówczas drugi ma przejąć jego część. Ponieważ Chariksenos umiera pięć dni po Eudamidacie, Aretajos przyjmuje podwójny zapis: utrzymuje matkę przyjaciela, a większą część posiadanego majątku dzieli równo pomiędzy córkę własną i Eudamidasa. Obie panny wydaje za mąż tego samego dnia.

Jest to niewątpliwie najmniej dramatyczne, najbardziej za to osadzone w życiu społecznym ze wszystkich opowiadań. Chociaż dla Mnesipposa wzorcem przyjaźni jest tu Aretajos, Toksaris chwali przede wszystkim Eudamidasa za okazane przyjaciołom zaufanie. Jest ono – zdaniem Scyty – dowodem na to, że postąpiłby wobec nich tak samo²². W takim „ważeniu” przez Toksarisa zasług Aretajosa i Eudamidas pobrażmiewa znany motyw przyjacielskiej rywalizacji w cnocie i pytanie o to, czy rzeczą szlachetniejszą jest dokonanie pięknego czynu czy też danie do niego sposobności²³. Testament Eudamidas ma tu znaczenie czysto symboliczne i fabularne, ponieważ zakorzenione w tradycji, przypisywane pitagorejczykom zasady „rzeczy przyjaciół są wspólne” i „przyjaciel to drugi ja” na gruncie społecznym zobowiązywały jego towarzyszy do przyjęcia na siebie obowiązków wobec jego bliskich nawet bez otrzymania „zapisu”²⁴. Tym samym opowiadanie wyraźnie przywołuje też na pamięć utartą maksymę głoszącą, że dobrzy przyjaciele są największym skarbem; i choć ponownie mamy tu do czynienia z nierównością w majątku przyjaciół, jest ona zniwelowaną szlachetnością ich charakterów, stanowiącą zawsze podstawę „idealnej” przyjaźni.

²² Por. Epikur, *Sentencje* 34: „Potrzeba nam nie tyle przysług ze strony naszych przyjaciół, ile wewnętrznej pewności, że gotowi byłiby ich nam udzielić”.

²³ Xenophon, *Memorabilia* II 6, 35; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IX 8, 1169a18-1169b1. Na ten temat zob. też: A.M. Dziob, *Aristotelian Friendship. Self-Love and Moral Rivalry*, „Review of Metaphysics” 46 (1992-1993) 781-801; J. Sowa, *Współdziałanie i współzawodnictwo w obrazie przyjaźni u Platona i Arystotelesa*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 73-85.

²⁴ Być może dlatego R.I. Pervo (*With Lucian*, s. 169) uznaje tę opowieść za „romanizację konwencji społecznej”.

Zenotemis i Menekrates (24-26). Przyjaciele Zenotemis i Menekrates są bogatymi i szanowanymi obywatelami Marsylii, jednak za postawienie wniosku sprzecznego z obowiązującym prawem Menekrates zostaje ukarany utratą praw obywatelskich i konfiskatą całego majątku. Największym jego zmartwieniem jest jednak los córki, Kydimachy, potwornie oszpeconej przez tajemniczą chorobę („prawy jej bok usechł, straciła jedno oko, jakieś obrzydliwe, odpychające straszycło” – 24), którą utrata posagu pozbawia wszelkich szans na zamążpójście. Zenotemis pociesza przyjaciela, a następnie dzieli się z nim posiadaniem majątkiem i zaprasza na ucztę weselną, dając do zrozumienia, że namówił do poślubienia Kydimachy jednego ze swoich towarzyszy. Na miejscu okazuje się jednak, że panem młodym jest sam Zenotemis, który mimo protestów Menekratesa dopełnia małżeństwa. Po ślubie okazuje żonie wiele uczucia (σύνεστιν ὑπεραγαπῶν – 25), zabierając ją ze sobą w podróż i nie wstydząc się pokazywać z nią publicznie, choć trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu jest to przejaw miłości do żony, a w jakim rodzaj zamierzonej demonstracji. Czyniąc tak bowiem, „pokazuje światu, że lekceważy piękno i brzydotę cielesną, bogactwo i sławę, ceni przyjaciela, i to Menekratesa” (26). Historia kończy się szczęśliwie: mimo swej choroby żona rodzi Zenotemisowi piękne dziecko, które ojciec zabiera na posiedzenie rady w nadziei na wzbudzenie litości dla dziadka – Menekratesa. Wywołuje to zamierzony skutek i wyrok na Menekratesa zostaje uchylony.

Historia ta jest zdecydowanie bardziej kontrowersyjna – Toksaris nie komentuje jej w żaden sposób, chociaż Mnesippos stara się podkreślić, że niewielu Scytów, wybrednych nawet w wyborze nałożnic, zdobyłoby się na gest Zenotemisa. Słusznie można zarzucić jej romansowy sentymentalizm w zakończeniu, a także uprzedmiotowienie córki Menekratesa²⁵, która niewątpliwie jest przede wszystkim narzędziem do zademonstrowania przez Zenotemisa stopnia własnego oddania przyjacielowi, a przez to – szlachetności własnego charakteru. Oczywiście trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, jakie były doznania samej Kydimachy – czy przeważał w nich wstyd z powodu wystawiania jej okaleczenia na widok publiczny, czy też zadowolenie wywołane niespodziewaną poprawą statusu społecznego dzięki posiadaniu pięknego i bogatego męża, który w dodatku – zgodnie z duchem epoki – obdarzał ją uczuciem. Uczuciem tym nie jest wprawdzie *eros* (który w tym wypadku wydawał się autorowi zbyt nieprawdopodobny), lecz *agape*, mogąca opierać się na zgodności charakterów, której źródłem jest niewątpliwie uczucie Zenotemisa do przyjaciela. Ponownie podkreślona zostaje wspólnota między przyjaciółmi – Zenotemis nie tylko pomaga Menekratesowi materialnie, dzieląc się z nim majątkiem i poślubiając jego

²⁵ Pervo, *With Lucian*, s. 170.

nieposiadającą posagu córkę, ale wiąże się z nim jeszcze ściślej, stając się jego zięciem. W opowiadaniu nie ma wprawdzie mowy o wykształceniu Zenotemisa, ale w opisie jego postępowania widać wyraźny wpływ wartości zaczerpniętych z filozofii, przejawiający się w demonstracyjnym lekceważeniu dóbr zewnętrznych (bogactwo, sława, uroda)²⁶.

Demetrios i Antifilos (27-34). Ostatnia historia opisuje przygody Demetriosia i Antifilosa, którzy, związani przyjaźnią od dzieciństwa, udają się do Egiptu, gdzie razem żyją i studiują: Demetrios filozofię cynicką, a Antifilos medycynę. Kiedy Demetrios wyrusza w długą podróż w górę Nilu, Antifilos na skutek świętokradztwa popełnionego przez swojego niewolnika zostaje wraz z nim wtrącony do więzienia, gdzie poważnie zapada na zdrowiu. Gdy w desperacji odmawia przyjmowania pokarmów, powraca Demetrios, odnajduje przyjaciela w więzieniu i od tej chwili otacza go wszelką opieką, środki na to czerpiąc z wykonywania pracy portowego tragarza. Kiedy dostęp do więzienia zostaje zamknięty, Demetrios sam przyznaje się do udziału w świętokradztwie, aby móc przebywać razem z Antifilosem i nadal się nim opiekować. Mimo szansy na ucieczkę przyjaciele pozostają w więzieniu i nie pozwalają uciec winnemu niewolnikowi Antifilosa. Odrzucając wolność darowaną im w nagrodę za ten czyn, żądają ponownego rozpatrzenia swojej sprawy. W rezultacie obaj zostają uniewinnieni i otrzymują od namiestnika Egiptu odszkodowanie (Demetrios podwójnej wysokości). Po tym szczęśliwym zakończeniu dramatycznej historii Demetrios oddaje swoje pieniądze Antifilosowi i udaje się do Indii do braminów, wyrażając nadzieję, że przyjaciel uzna opuszczenie go w tej sytuacji za wybaczalne: on sam bowiem nie potrzebuje pieniędzy, potrafiąc poprzestawać na małym, a Antifilos, znalazłszy się w tak pomyślnym położeniu, nie potrzebuje już przyjaciela.

Historia ta, o długości porównywalnej z pierwszą, zdradza też, podobnie jak tamta, największe podobieństwo do romansu, którego atrakcyjność zostaje dodatkowo podniesiona bardziej egzotyczną scenografią. Znajdziemy tu sporo znanych motywów oraz charakterystycznych dla gatunku przerysowań i sentymentalizmu, jak choćby dramatyczna scena *anagnorismos* – rozpoznanie się przyjaciół w więzieniu, oddanie przyjacielowi połowy płaszcza, spanie Demetriosia pod bramą więzienia, zarabianie jako tragarz czy zakucie z przyjacielem w te same kajdany. Zakończenie historii jest jednak, zwłaszcza w świetle wcześniejszych przykładów, dość kontrowersyjne: z jednej strony bowiem wydaje się, że wszystkie poświęcenia Demetriosia świadczą o głębokim uczuciu do Antifilosa, z drugiej jego

²⁶ W podobny sposób w *Hermotimosie* Lukian opisuje filozofa dążącego do cnoty: „Bogactwo, sławę, rozkosze i inne dobra cielesne – to wszystko zostawia na dole i zdjąwszy szatę wspina się w górę” (7).

wyjazd do Indii „do braminów” (utożsamianych zwykle z gimnosofistami) pozwala przypuszczać, że przyjaźń ta, nawet jeśli nie jest dla Demetriosia tylko instrumentem do ćwiczenia „cnót praktycznych”, nie obejmuje wspólnoty najważniejszych wartości i najwyższych celów. Mamy więc tu ponownie do czynienia z motywem rozejścia się dróg przyjaciół z dzieciństwa, co w tym wypadku łączy się z wyraźnym konfliktem wartości – tak często krytykowana i wyśmiewana przez Lukiana filozofia każe Demetriosowi przedłożyć nad przyjaźń własne dążenie do duchowego doskonalenia, skłaniając do wypowiedzenia lekceważącego w gruncie rzeczy, sprzecznego z tradycją przekonania, że przyjaciel potrzebny jest tylko w nieszczęściu (34). Jak zauważa David Konstan, Lukian ilustruje tu jeden z paradoksów filozoficznej przyjaźni, doprowadzając ideały niezależności i bezinteresownej szczodrości do punktu, w którym wzajemność staje się niemożliwa. Wprowadzenie do opowiadania Indii może zaś mieć wymiar symboliczny: zostawiając za sobą osobistą zażyłość, Demetrios zostawia też świat grecki²⁷.

2.3. Antrakt

Mnesippos kończy swój występ zapewnieniem, że podane przez niego przykłady są „pierwszymi, które podsunęła mu pamięć”, i oddaje głos Toksarisowi. Ten rozpoczyna swoją część agonu od zapowiedzi różnic pomiędzy jego wypowiedzią a opowieściami Greka. Będą to zarówno różnice w formie (Toksaris odżegnuje się od kwiecistości wysłowienia, która nie leży w zwyczaju Scytów), jak i w treści: „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, pewien swojego rychłego uwolnienia” (35). Tego typu dowody przyjaźni Scyta uznaje bowiem za „pospolite”, niezawierające „wielkości czy męstwa”. Usprawiedliwia jednak docenianie przez Greków takich „drobnostek” warunkami zewnętrznymi: żyjąc w pokoju, nie mają oni dostatecznych możliwości „popisania się przyjaźnią”²⁸. Sam Toksaris będzie mówił „o przelanej krwi, o wojnie i o śmierci w obronie przyjaciela”, ponieważ Scytowie, żyjąc wśród ciągłych wojen, tylko przyjaźń uważają za „oreź niezwyciężony i nieodparty” (36). Swoje opowieści poprzedza opisem sposobu zawierania przez Scytów przyjaźni, mającym sta-

²⁷ Konstan, *Friendship*, s. 119. Zakończenie to odmiennie interpretuje T. Sinko (*Zarys*, s. 592), zdaniem którego wyjazd Demetriosia do hinduskich gimnosofistów, którzy uchodzili za idealnych cyników, świadczy o sympatii Lukiana dla tego nurtu filozofii.

²⁸ Por. Lucianus, *Anacharsis* 33.

nowić kolejny kontrast do obyczajów greckich („przyjaźni nie zwieramy przy winie, tak jak wy, ani ze względu na wiek lub sąsiedztwo”). Proces ten przebiega w dwóch etapach. Pierwszym z nich jest ubieganie się o przyjaciela: „Jeżeli ujrzymy jakiegoś dzielnego męża, zdolnego do wielkich czynów, wszyscy Igniemy do niego. Uważamy za stosowne to czynić dla zdobycia przyjaciół, co wy czynicie przed ślubem”. Drugim jest właśnie ów „ślub”, czyli złożenie uroczystej przysięgi, „że z całą pewnością będziemy wspólnie żyć, a jeżeli zajdzie potrzeba, jeden umrze za drugiego”. Umowa ta potwierdzana jest specjalnym rytuałem polegającym na wsączeniu do kielicha krwi z zaciętych palców, zanurzeniu w nim końców mieczy i jednoczesnym napiciu się z niego. Może ona obejmować najwyżej trzy osoby²⁹, ponieważ w opinii Scytów „człowiek, który ma wielu przyjaciół, jest podobny do kobiety dostępnej ogółowi i cudzołożnej” (37)³⁰. Łatwo zauważyć, że o ile specjalna przysięga, krew i żelazo pełnią funkcję swego rodzaju egzotycznego ozdobnika, nadając opowieści Scyty „barbarzyński” koloryt³¹, o tyle dla opisu właściwego sposobu zawierania przyjaźni można znaleźć paralele we wcześniejszej literaturze greckiej³². Podobnie znanym motywem jest twierdzenie o niemożności istnienia prawdziwej przyjaźni pomiędzy wieloma osobami³³. Połączenie wszystkich tych elementów w jedną całość ma niewątpliwie nadawać scytyjskiej przyjaźni siłę i intensywność, która usprawiedliwia określenie przez Toksarisa na początku dialogu łączącego przyjaciół uczucia słowem *eros*³⁴. Kolejnym scytyjskim dodatkiem jest zaprzysiężenie przez Toksarisa prawdomówności: zgodnie z obyczajem swojego ludu Scyta składa przysięgę na Wiatr i Sztylet, co prowokuje Mnesipposa do żartów.

2.4. Agon, część II: historie scytyjskie

Dandamis i Amizokes (39-41). Czwartego dnia po złożeniu przez obu bohaterów przysięgi przyjaźni na kraj Scytów napadają Sarmaci. Amizokes dostaje się do niewoli i wzywa na pomoc przyjaciela. Ten bez wahania udaje się do nieprzyjaciół z propozycją okupu, a ponieważ Sarmaci zrabowali

²⁹ Por. Plutarchus, *De amicorum multitudine* 93 e-f.

³⁰ Plutarchus, *De amicorum multitudine* 93 c-d.

³¹ Por. J. Bompaire, *Lucien ecrivain*, 682-683.

³² Xenophon, *Memorabilia* II 6; Plutarchus, *De amicorum multitudine* 94 e-f.

³³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII 6, 1158a 10-13; IX, 10, 1171a 10-16; Aristoteles, *Ethica Eudemia* VII 2, 1237b 8-1238a 10; Plutarchus, *De amicorum multitudine*, *passim*.

³⁴ Por. przyp. 13.

wszystko, co posiadał, ofiarowuje jako okup samego siebie. Propozycja ta zostaje częściowo przyjęta: na żądanie wodza Sarmatów Dandamis oddaje swoje oczy. Czyn ten podnosi na duchu Scytów, uświadamia im bowiem, że nieprzyjaciele nie zabrali im największego z dóbr: szlachetności i wierności wobec przyjaciół; przeraża natomiast Sarmatów, którzy uciekają. Amizokes, nie mogąc patrzeć na kalectwo przyjaciela, oślepia się dobrowolnie. Od tego czasu obaj przyjaciele utrzymywani są na koszt wspólnoty i otaczani wielką czcią.

Mimo różnic w okolicznościach zewnętrznych zasadnicze przesłanie historii jest takie samo jak w pierwszej opowieści greckiej: jest nim gotowość poświęcenia wszystkiego dla przyjaciela (Dandamis) oraz pragnienie dzielenia z przyjacielem jego losu (Amizokes). Dramatyczne, ale krótkie opowiadanie zostaje ozdobione przypomnieniem prawdy, że przyjaźń jest największym dobrem, któremu nie mogą zagrozić wrogowie.

Belitta i Bastes (43). Podczas polowania Bastesa atakuje lew. Belitta z gołymi rękami rzuca się na zwierzę, usiłując odciągnąć je od przyjaciela i skierować jego atak na siebie. Wreszcie udaje mu się tego dokonać – lew porzuca półżywego Bastesa i zabija Belittę, który przed śmiercią zadaje zwierzęciu śmiertelny cios mieczem. Przyjaciele zostają pochowani w jednej mogile; w drugiej zaś, znajdującej się w pobliżu, zostaje pochowany lew.

Treść opowiadania w pełni odpowiada drugiej historii greckiej: w obu przypadkach bohater bez wahania ryzykuje życie, aby ocalić przyjaciela, co w przypadku opowieści scytyjskiej niestety się nie udaje – śmierć obu przyjaciół kontrastuje ze szczęśliwym zakończeniem przygody Eutydikosa i Damona. Interesującym elementem opowiadania jest uhonorowanie lwa, co zapewne ma dodać historii scytyjskiego kolorytu. Toksaris nie udziela w tej kwestii żadnych objaśnień, można jednak przypuszczać, że lew został pochowany w pobliżu Belitty i Bastesa, ponieważ stał się on czynnikiem dowodzącym siły ich przyjaźni, a jednocześnie na zawsze połączył przyjaciół w śmierci.

Makentes, Lonchates, Arsakomas (44-55). Arsakomas odwiedza jako scytyjski poseł króla Bosforu Leukanora i zakochuje się w jego córce Mazai. Kiedy na ucztę inni zalotnicy (głównie okoliczni władcy lub ich synowie) proszą o rękę królowy, wymieniając posiadane dobra, Arsakomas przystępuje do współzawodnictwa: nie ukrywa, że nie posiada trzód ani wozów, uważanych za główne bogactwo Scytów, jako swój majątek wymienia jednak „dwóch znakomitych przyjaciół, jakich nie znajdziesz w całej Scytii” (45). Oferta Arsakomasa wzbudza śmiech, a Mazaja zostaje oddana innemu konkurentowi. Scyta wraca do domu i zawiadamia przyjaciół o wyrządzonej mu zniewadze, która dotyka również ich

obu – zarówno dlatego, że Leukanor wyżej od nich ocenił dobra materialne, jak i dlatego, że „od chwili zawarcia przyjaźni żyjemy jak jeden człowiek, mamy wspólne zmartwienia i wspólne radości” (46). Lonchates i Makentes, odczuwając hańbę przyjaciela jak własną, dzielą się zadaniami: Lonchates ma przynieść Arsakomasowi głowę Leukanora, a Makentes przyprowadzić mu Mazaję. Ponieważ zdają sobie sprawę, że oba te czyny mogą doprowadzić do wojny, Arsakomasowi powierzają zadanie zebrania, zgodnie ze scytyjskim obyczajem (siedzenie na skórze wołu), prywatnego wojska. Kolejne rozdziały wypełnia opis tego, w jaki sposób dwaj przyjaciele Arsakomasa wywiązują się ze swoich zadań, wykazując się nie tylko odwagą, ale i znaczną przebiegłością. Kiedy po wypełnieniu zobowiązań Arsakomas dziękuje Makentesowi za przywiezienie Mazai, ten odpowiada:

Mówisz tak, jak gdybyśmy obaj, ja i ty, byli różnymi osobami, kiedy mi dziękujesz za to, co zrobiłem. Podobnie mogłaby mówić lewa ręka prawej: dziękuje ci za pielęgnowanie mej rany, za troskę i współczucie w cierpieniu. Równie śmieszne byłoby nasze zachowanie – wszak dawno się złączyliśmy i zjednoczyli, w jakim stopniu to możliwe – gdybyśmy wyolbrzymiali fakt, że jedna część wywiązała się z obowiązku względem całości. Część, która czyni dobrze całemu ciału, sobie samej wyświadcza przysługę.

Epilog historii stanowi opis wojny, do jakiej, zgodnie z przewidywaniami, doprowadza zabójstwo króla i porwanie nowopoślubionej królowej. Na wojnie szczególnie odznacza się Arsakomas, który spiesząc z pomocą swoim rannym przyjaciołom, przechyla szalę zwycięstwa na stronę Scytów.

Trzecią historię scytyjską łączy z trzecim opowiadaniem greckim jedynie liczba przyjaciół, z których jeden jest niezamożny (o majątku dwóch pozostałych nie otrzymujemy informacji), oraz głębokie zaufanie, jakim obdarza on swoich towarzyszy. W całkowitym przeciwieństwie do opowieści greckiej jest to historia najdłuższa i najbardziej skomplikowana, obfitująca w przygody tak nieprawdopodobne, że wywołuje jawne niedowierzanie Mnesipposa. Nie sposób nie zastanawiać się, czy opowieść ta mogła wywrzeć wpływ na dewizę trzech muszkieterów: niewątpliwie zasada „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego” idealnie oddaje sposób myślenia i działania scytyjskich bohaterów. Motyw jedności przyjaciół jest oczywiście zakorzeniony w tradycji greckiej³⁵, podobnie jak powtarzający się topos traktowania przyjaciół jako największego majątku. Jest

³⁵ Wyrażają go przysłowiowe zwroty: „drugi ja”, „jedna dusza”. Myśl tę rozwija Arystoteles (*Etyka nikomachejska* IX, 9; *Etyka eudemejska* VII, 12; *Etyka wielka* II, 15), a w wersji popularnej – Plutarch (*O mnogości przyjaciół* 96 d-f).

natomiast mało prawdopodobne, aby Lukian, jak uważa Richard Pervo, chciał zwrócić tu szczególną uwagę na, istotny skądinąd, konflikt pomiędzy przyjaźnią a dobrem społeczności³⁶. Wprawdzie mszcząc zniewagę wyrządzoną Arsakomasowi, przyjaciele świadomie ściągają na kraj wojnę, ale, jak wynika z objaśnień Toksarisa dotyczących obyczaju „siedzenia na skórze”, jest to zgodne ze zwyczajem Scytów (co naturalnie podkreśla „barbarzyński” charakter tej historii).

Toksaris i Sisinnes (57-60). Czwarta opowieść scytyjska jest zaczerpnięta z życia samego Toksarisa. Pragnąc zapoznać się z grecką kulturą, wyrusza on w podróż do Aten wraz ze swoim przyjacielem od czasów dzieciństwa, Sisinnesem. Kiedy po drodze statek zawija do Amastris, obaj Scytowie zostają okradzeni ze wszystkiego, co mieli ze sobą. Brak środków do życia w obcym kraju przynębia Toksarisa do tego stopnia, że rozważa on popełnienie samobójstwa. Sisinnes pociesza przyjaciela i zapewnia go, że zajmie się rozwiązaniem problemu. Początkowo zdobywa żywność, pracując jako tragarz, kiedy jednak dowiaduje się o igrzyskach z walkami gladiatorów, zabiera na nie Toksarisa i sam zgłasza się do walki. Otrzymuje za to dużą sumę pieniędzy, którą oddaje przyjacielowi. W walce Sisinnes zabija gladiatora, ale sam doznaje poważnej rany. Pod troskliwą opieką przyjaciela wraca do zdrowia, choć nadal kuleje. Ich przyjaźń zostaje umocniona poślubieniem przez Sisinnesa siostry Toksarisa.

Jest to najbardziej „greckie” ze scytyjskich opowiadań. Jedynym elementem „scytyjskim” (jeśli za definicję scytyjskości przyjmie się zapowiadane przez Toksarisa „przelaną krew, wojnę i śmierć”) jest stoczona przez Sisinnesa gladiatorska walka. Poza tym mamy tu wszystkie elementy znane z historii greckich: zdobycie wiedzy jako cel podróży, przyjaźń od dzieciństwa, pocieszanie załamane go przyjaciela, utrzymywanie go pracą fizyczną i zacieśnienie przyjaźni przez koligację rodzinną (co warto podkreślić: taką samą, jaka – po szczęśliwym zakończeniu ich przygód – połączyła Orestesa z Pyladesem).

Abauchas i Gyndanes (61-62). Abauchas przybywa do Olbii z żoną, dwójką dzieci i rannym przyjacielem Gyndanesem (odniósł on ranę w udo, walcząc ze złodziejami, którzy napadli na nich wcześniej w czasie podróży). Kiedy w budynku, w którym się zatrzymali, nocą wybucha pożar, Abauchas odsuwa od siebie żonę (którą, jak zostało zaznaczone wcześniej, „bardzo kochał” – ἤρα μάλιστα), nie zwraca uwagi na dzieci i wynosi z pożaru przyjaciela. Żona i córka uchodzą z życiem, chociaż doznają ciężkich poparzeń, ginie natomiast upuszczony przez kobietę synek. Na zarzuty zdradzenia rodziny Abauchas odpowiada w sposób znany z tradycji literackiej: „Ależ łatwo mogę spłodzić nowe dzieci. [...] Ale nieprędko znalazłbym drugie-

³⁶ Pervo, *With Lucian*, 175-177.

go takiego przyjaciela, jak Gyndanes, który złożył wiele dowodów swego uczucia do mnie”.

Ostatnia historia ponownie, mimo swojego dramatyzmu, ma charakter „pokojowy”, a jednocześnie, podobnie jak ostatnia opowieść grecka, kontrowersyjny: konflikt wartości zostaje tu wyartykułowany *explicite* w stawianych Abauchasowi zarzutach i udzielonej na nie odpowiedzi. Warto tu zauważyć, że Abauchas ustosunkowuje się w niej tylko do kwestii dzieci, pomija natomiast żonę. Na pytanie, czy przyjaciel jest ważniejszy od żony (*philia* od *erosa*, lub też raczej *eros* przyjacielski od *erosa* małżeńskiego), nie otrzymujemy więc odpowiedzi. Nie można jej też do końca wywnioskować z przebiegu wypadków, ponieważ Abauchas mógł mieć nadzieję, że żona uratuje się o własnych siłach, do czego nie był zdolny Gyndanes.

2.5. Epilog

Toksaris, tak samo jak Mnesippos, kończy przedstawianie swoich wzorcowych przyjaciół zapewnieniem, że jest to „pięciu z wielu” i pyta o wyrok, który ma przynieść współzawodnikom utratę języka lub prawicy. W odpowiedzi Mnesippos zauważa, że, ponieważ nie zadbali o wybór sędziego, ich współzawodnictwo pozostanie nierozstrzygnięte i proponuje powtórzenie agonu kiedy indziej. Po chwili jednak dochodzi do wniosku, że poddanie któregokolwiek z nich tak brutalnej karze byłoby dowodem prostactwa i znajduje lepsze rozwiązanie: ponieważ ich rozmowa i rywalizacja wykazały, że obaj wysoko cenią przyjaźń, powinni zostać przyjaciółmi – w ten sposób każdy z nich zostanie zwycięzcą i otrzyma najlepsze nagrody: „zdobędzie dwie prawice zamiast jednej, dwa języki, czworo oczu, cztery nogi – w ogóle wszystko podwójne” (62)³⁷. Proponuje jednak, aby w celu zawiązania przyjaźni zrezygnować z użycia krwi i sztyletu: „Nasza obecna rozmowa, podobieństwo naszych celów jest zabezpieczeniem lepszym od tego kielicha, który wychylacie. Bo przyjaźń, jak sądzę, powinna być sprawą dobrej woli (*γνώμη*), a nie przymusu (*ἀνάγκη*)”.

Toksaris chętnie wyraża na to zgodę, proponując wzajemne połączenie się więzami przyjaźni i gościnności (*ὄμμεν φίλοι καὶ ξένοι*), co z kolei spotyka się z pełną aprobatą Mnesipposa: Grek wyraża gotowość udania się nie tylko do Scytii, ale nawet dalej, „by spotkać takich przyjaciół, jakim okazałeś się, Toksarisie, w świetle swych opowiadań (*ἀπο τῶν λόγων*)” (63).

³⁷ Por. Plato, *Symposium* 189e-190b. O wpływie Platona świadczy też podany przez Mnesipposa przykład Gerionesa (w dialogu Platońskim mowa jest o Efialtiesie i Otosie).

3. Podsumowanie

Tym, co uderza w treści zawartych w agonie opowiadań, jest – wbrew pozorom – przede wszystkim ich podobieństwo. Graham Anderson zauważa nawet, że w obu grupach Lukian rozwija w tym samym porządku te same podstawowe formuły, „dekorując” je odpowiednimi elementami świata przedstawionego, właściwymi dla Greków lub Scytów³⁸. Niewątpliwie taki sam jest też ukazywany w nich ideał przyjaźni, opisany przez Toksarisa na początku dialogu jako „oddanie, braterstwo w niebezpieczeństwie, wierność, serdeczność, rzetelność i stałość wzajemnego uczucia”. Przyjaciele dzielą ze sobą los, służą pociechą w nieszczęściu i obdarzają się całkowitym zaufaniem, a w razie potrzeby bez wahania poświęcają dla siebie majątek, zdrowie, pozycję społeczną, wolność, rodzinę, a nawet życie. Warto przy tym podkreślić, że dla przedstawicieli obu grup okazanie wierności przyjaciołom jest powodem do dumy i sposobem demonstracji własnej wartości³⁹ (Agatokles „wstydzi się porzucać przyjaciela, nawet zmarłego”; Zenotemis publicznie pokazuje się z kaleką żoną, aby dać wyraz swojej przyjaźni dla Menekratesa; dla Scytów „nie ma większej hańby, jak zdradzenie przyjaciela”, a oślepieni Dandamis i Amizokes są utrzymywani na koszt państwa jak zwycięzcy olimpijscy). Tym, co różni przykłady z obu grup, są jedynie dekoracje, czyli zewnętrzne okoliczności, które stwarzają szansę na okazanie przyjaźni w bardziej lub mniej spektakularny sposób. Mimo że niektórzy badacze podkreślają znaczenie „kontrastu między helleńskością a barbarzyńską egzotyką”⁴⁰, na którym w zamyśle autora zbudowany jest cały agon⁴¹, w istocie rzeczy kontrast ten opiera się przede wszystkim właśnie na owej egzotycznej i „barbarzyńskiej” scenarii (krew

³⁸ Anderson, *Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 22-23. Formuły te są następujące: (1) człowiek płaci okup za przyjaciela i obaj dzielą ten sam los; (2) człowiek jest gotowy poświęcić dla przyjaciela własne życie wobec naturalnych niebezpieczeństw; (3) człowiek okazuje ślepą wiarę, że przyjaciele dotrzymają układu o posag, który zawarł bez powiadamiania ich; (4) człowiek robi publiczną ofiarę, żeby przywrócić fortunę przyjacielowi; (5) człowiek znajduje i ratuje chorego przyjaciela znajdującego się w pułapce.

³⁹ Por. Xenophon, *Memorabilia* II 5-6.

⁴⁰ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 148.

⁴¹ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 19) uważa, że opowiadania greckie oparte są na instytucjach cywilnych, dla kontrastu ze zdumiewającymi opowieściami ze Scytii. D. Konstan (*Friendship*, s. 120) wskazuje na opozycję pomiędzy ustrukturyzowaną formą przyjaźni scytyjskiej a prywatną naturą przyjaźni u Greków, gdzie jawi się ona jako domena nieograniczonego altruizmu wewnątrz oficjalnego pancerza państwa. Zdaniem R. I Pervo (*With Lucian*, s. 179) kontrast ten ma natomiast dowodzić, że w czasach współczesnych autorowi „homeryckich” przykładów heroicznej przyjaźni trzeba szukać w kulturach „barbarzyńskich”.

i miecze jako rękojmia ślubów przyjaźni, oczy jako okup, atak lwa, zabójstwa i porwania, prywatna wojna), nie sięgając do zasadniczej treści przekazu, a ponadto nie dotyczy wszystkich opowiadań. Łatwo zauważyć, że podobnie jak nie wszystkie historie scytyjskie mówią „o przelanej krwi, wojnie i śmierci”, tak nie wszystkie historie greckie opisują pokojowe „drobnostki”. W tej kwestii wyraźną dla nas wskazówką może być nawet reakcja samego Toksarisa, który z uznaniem przyjmuje dwie pierwsze opowieści Mnesipposa (opisujące dozgonną wierność Agatoklesa i gotowość poświęcenia życia przez Eutydikosa) i aprobuje część trzeciej (zaufanie, jakim obdarzył przyjaciół Eudamidas), lekceważąc jedynie jej pozbawione dramatyzmu zakończenie (lekceważenie to można zrozumieć, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w relacji Toksarisa historii tej odpowiadają przygody scytyjskich „trzech muszkieterów”). W rzeczywistości jednak wszystkie historie są ilustracjami zasady οὐδὲν φιλίας μείζων: przedstawiają przyjaźń jako najważniejszą relację w ludzkim życiu i opisują przykłady bezwzględnej lojalności i całkowitego oddania. Sposób okazania tych cech zależy natomiast od okoliczności, których konstruowanie staje się dla autora wdzięcznym polem literackiej fantazji służącej rozrywce czytelników.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że taką właśnie rolę pełni fabularna warstwa opowiadań, obfitująca w nieprawdopodobne przygody i zwroty akcji, plastyczne opisy dramatycznych wydarzeń i tragiczne bądź sentymentalne zakończenia. Mamy tu więc do czynienia z tradycyjnymi ideałami i motywami, osadzonymi w ramy opowieści, z których część została ujęta w formę romansu – formę, w której przesada, nieprawdopodobieństwo i sentymentalizm należały do konwencji gatunku. Sam wybór takiej konwencji nie musi jednak świadczyć o tym, że – jak chce R. Pervo – ostrze satyry autora skierowane zostało przeciw „zdezaktualizowanym” ideałom heroicznej przyjaźni⁴², ponieważ wydaje się mało prawdopodobne, aby czytelnicy Lukiana, przyzwyczajeni do lektury romansów, uznali to za parodię. Lukian nie kwestionuje nigdzie wartości samej przyjaźni. Jedyna związana z tym tematem krytyka, włożona w usta Toksarisa na początku utworu, dotyczy rozbieżności pomiędzy przekazywaną przez poezję, wyrażaną we wzniosłych słowach tradycją a nieodpowiadającą jej praktyką życia codziennego – podobnie jak krytyka postępowania filozofów w *Hermetimosie*. Toksaris i Mnesippos nie spierają się o zasady, lecz o to, która nacja zasady te lepiej wciela w życie. Sprawdzeniem wartości przyjaźni, podobnie jak filozofii, są czyny⁴³. Stąd też rodzi się pomysł „konkursu” dowodzących przyjaźni czynów, dokonanych nie w legendar-

⁴² Pervo, *With Lucian*, s. 179.

⁴³ Por. Lukian, *Hermetimos* 79: „cnota bez wątpienia polega na działaniu, na czynieniu tego, co sprawiedliwe, mądre, dzielne”.

nej przeszłości, lecz w czasach współczesnych (wydaje się więc naturalne, że wykształceni rozmówcy ujmują je w popularną, „modną” konwencję literacką). Nie można oczywiście nie dostrzec, że zabawny jest sam pomysł takiego „agonu przyjaźni”, podobnie jak porównanie miłości „kobiecej” i „męskiej” w *Bogach miłości* lub pytanie o to, „która filozofia jest najlepsza i prawdziwa” w *Hermitimosie*⁴⁴. Znamienne są też zakończenia tych trzech dialogów: w *Hermitimosie*, poświęconym niecierzącej się sympatią autora filozofii, utwór kończy się rozwianiem złudzeń tytułowego bohatera i radą, aby w przyszłości zechciał „prowadzić życie takie, jak wszyscy, działać pospołu z innymi obywatelami, zarzucić wszelkie dziwaczne i nadęte nadzieje”⁴⁵. W *Bogach miłości* pozornie wygrywa pederastia – *nota bene* ze względu na jej tradycyjny związek z przyjaźnią i filozofią⁴⁶ – ale zakończenie ramowego dialogu przekłuba balon „napuszonych wywodów”⁴⁷ obrońcy miłości chłopięcej, sprowadzając filozoficzny ideał na ziemię i praktycznie zrównując ze sobą oba rodzaje *erosa*. W *Toksarisie* natomiast agon kończy się remisem, a raczej „podwójnym zwycięstwem” obu rozmówców, będącym zarazem zwycięstwem przyjaźni, choć w jej wersji „codziennej”, a nie heroicznej i romantycznej, opisanej w przedstawionych przez nich historiach. Zakończenie takie może świadczyć o tym, że przyjaźń – nie tylko jako temat literacki, ale przede wszystkim jako ważna relacja w realnym ludzkim życiu – wzbudzała znacznie większą sympatię Lukiana niż filozofia i pederastia.

Jeśli w popisowych i wyidealizowanych przykładach przytoczonych przez Mnesipposa i Toksarisa mielibyśmy doszukiwać się rzeczywistych problemów, to byłyby nimi niewątpliwie realne konflikty wartości pobrzmiewające w tle niektórych opowiadań. Jak bowiem zauważa Kazimierz Korus, Lukian „wszystkie idealne wartości sprawdzał i polecał sprawdzać w praktyce społecznej”⁴⁸. „Idealna” przyjaźń z natury rzeczy zaś – przez swoją wyłączość i pierwszorzędność – może kolidować z obowiązkami wobec rodziny (co najlepiej widać w historii Abauchasa, ale również

⁴⁴ Lukian, *Hermitimos* 16.

⁴⁵ Lukian, *Hermitimos* 84.

⁴⁶ Lukian, *Bogowie miłości* 51: „[...] miłość chłopięca, która ma na celu święte prawa przyjaźni, jest dziełem jedynie filozofii. Dlatego wszyscy powinni wstępować w związki małżeńskie, ale mędrcom należy zostawić kochanie chłopców. Wszak doskonała cnota bynajmniej nie rodzi się u kobiet”.

⁴⁷ Lukian, *Bogowie miłości* 53. Por. Lukian, *Bogowie miłości* 54: „Niechże ludzie błędzący myślami po niebie i ci filozofowie, którzy unoszą brwi ponad same skronie, uwodzą nieuków ślicznościami wzniosłych słów”.

⁴⁸ K. Korus, *Od retoryki do satyry greckiej. Lukian z Samosat*, PAN, Nauka dla Wszystkich 423, Kraków 1988, 45.

w kontrowersyjnym postępowaniu Zenotemisa) czy społeczności (jak w trzeciej opowieści scytyjskiej), podobnie jak opisane w *Hermotimosie* dążenie filozofów do osiągnięcia doskonałej cnoty⁴⁹. Porównanie to, wobec znanej niechęci Lukiana do filozofów, może nie przemawiać na korzyść tak pojmowanej przyjaźni. Nie można też wykluczyć, że szczególnie ideał przyjaźni „filozoficznej” nie napawał autora *Toksarisa* entuzjazmem, a przykład Demetriosa z piątej historii greckiej (gotowego poświęcić dla przyjaciela majątek, wolność, zdrowie, a zapewne również życie, ale nieodczuwającego potrzeby, aby z nim dłużej przebywać) miał pokazać tkwiącą w nim wewnętrzną sprzeczność: „filozoficzna” przyjaźń przegrywa z filozofią. Konflikty te zaznaczane są jednak w utworze zbyt pobieżnie, a ich interpretacja jest zanadto niejednoznaczna, aby uznać je za wiodący temat rywalizujących opowiadań.

Ostrze Lukianowej parodii, choć może niekiedy podkreślać przesadę „romansowych” wzorców przyjaźni, skierowane jest bowiem gdzie indziej – przede wszystkim na narodowościowe i kulturowe stereotypy, zawarte w dialogu ramowym. *Toksaris* jest jednym z trzech, obok prolalii *Scyta* i dialogu *Anacharsys*, utworów „scytyjskich”, opartym, podobnie jak ten ostatni, na zasadzie kulturowej synkryzy, która nie dotyczy tu jednak helleńskiej i „barbarzyńskiej” kultury, a raczej potocznych o nich wyobrażeń⁵⁰. Prezentacji tych wyobrażeń, które przewijają się później w krótkich rozmowach i komentarzach pomiędzy poszczególnymi opowieściami, służy przede wszystkim pierwsza część dialogu: Mnesippos uważa Scytów za „świątecznych łuczników i nieporównanych wojowników” (8), ale jednocześnie za ludzi niegościnnych, dzikich i okrutnych nawet wobec najbliższych, a zatem – tym bardziej – nieskłonnych do przyjaźni. Nie przypuszcza też, żeby Scyta mógł być wykształconym człowiekiem i dobrym mówcą. Toksaris zaś przyznaje wprawdzie Grekom chlubną przeszłość, kulturę, wrażliwość i dar słowa, uważa jednak, że w czasach współczesnych nie są zdolni do poświęceń ani wielkich czynów, o których potrafią tylko pięknie mówić. Sam tytułowy bohater jest postacią paradoksalną i ironiczną: Scytą, który – podobnie jak jego legendarny imiennik z prolalii *Scyta* – przyjechał

⁴⁹ Por. Lukian, *Hermotimos* 23: „[...] o to przede wszystkim należy zabiegać i nie kłopotać się o resztę. Nie trzeba zbytnio liczyć się z obecną ojczyzną, gdy szuka naszej pomocy, ani się wzruszać, gdy dzieci lub rodzice, jeżeli ktoś ich ma, chcą nas powstrzymać i zanoszą lamenty. Najlepiej będzie, jeżeli ich weźmiemy w tę samą drogę. Jeżeli nie zechcą lub nie będą mogli, musimy ich odtrącić [...]. Jeżeli będą się czepiać szaty, by nas zatrzymać, powinniśmy ją zrzucić śpiesząc do celu”.

⁵⁰ Więcej o tym aspekcie twórczości Lukiana, zob. I. Kuin, *Being a Barbarian. Lucian and Otherness in the Second Sophistic*, „Historisch Tijdschrift Groniek” 211 (2017) 131-143.

do Grecji kierowany „pożądaniem greckiej kultury” (ἐπιθυμία παιδείας τῆς Ἑλληνικῆς – 57)⁵¹, człowiekiem wykształconym i biegłym w retoryce, sprawiającym wrażenie, że świadomie bawi się stereotypem „barbarzyńcy”, pozując, bardziej lub mniej skutecznie, na „prawdziwego Scytę”, przysięgającego „na Wiatr i Sztylet”, oszczędnego w słowach, relacjonującego dramatyczne i krwawe historie o heroicznym czynach⁵². Konwencję tej zabawy podchwytuje też Mnesippos, sugerując, że skoro według scytyjskiego obyczaju pokonani w pojedynku tracą prawicę, on – jako Grek – powinien w takim wypadku dać sobie wyciąć język. Oba stereotypy kruszą się w toku dialogu, stając się swego rodzaju retorycznym ozdobnikiem i przedmiotem żartobliwych docinków między partnerami. Zapowiedź tego przewartościowania znajdujemy już na początku utworu, w opowiadaniu Toksarisisa o roli, jaką w Scytii odgrywa kult Orestesa i Pyladesa. Interpretatorzy dialogu są skłonni upatrywać w tej historii przede wszystkim paradoks i ironię, zważywszy na charakter „wizyty” w Scytii sławnej pary greckich przyjaciół⁵³. Wydaje się jednak, że motyw ten pełni znacznie ważniejszą rolę, od początku sygnalizując wspólnotę wartości (przynajmniej niektórych) i wynikającą z niej możliwość „porozumienia ponad podziałami”. Wyraźnie przemawiają za tym słowa Toksarisisa o szacunku dla ludzi szlachetnych niezależnie od ich pochodzenia i zaliczaniu ich do rodaków na podstawie dokonanych dzieł (ἀπὸ τῶν ἔργων, 5). Warto przy tym zauważyć, że opisana przez Toksarisisa wychowawcza funkcja kultu greckich bohaterów⁵⁴ dość dokładnie odpowiada sposobowi, w jaki w dialogu *Anacharsys* Solon przedstawia Scycie wychowanie młodzieży greckiej⁵⁵. W prolalii *Scyta* z kolei pojawia się motyw kultu, jakim Ateńczycy otaczają grób pierwszego Toksarisisa, Scyty, który przybył do Grecji za czasów Solona, uznanego po śmierci za ducha opiekuńczego i czczone-

⁵¹ Warto podkreślić, że Toksaris z epoki Solona „z miłości do Grecji” (ἔρωτι τῆς Ελλάδος) porzucił w Scytii żonę i małe dzieci (*Scytha* 4).

⁵² A. Dan (*Toxaris*) trafnie określa Toksarisisa jako „dobrego dzikusa” (*bon sauvage*), wyjątkowego barbarzyńcę zakochanego w greckiej kulturze, „wynalezionego” przez Lukiana w zgodzie z ideami i ideałami intelektualnych kręgów jego epoki.

⁵³ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 155; Pervo, *With Lucian*, s. 166.

⁵⁴ *Toksaris* 1: „Czczymy ich po śmierci, gdyż uważamy, że w ten sposób wielu będzie chciało im dorównać”; *Toksaris* 6: „[...] naukę i wychowanie dzieci należy zaczynać od tego słupa [*scil.* opisującego czyny greckich przyjaciół] i od wdrożenia w pamięć umieszczonego na nim zapisu. Łatwiej dziecko zapomni imię ojca niż czyny Orestesa i Pyladesa”.

⁵⁵ *Anacharsys* 21: „Słyszając o popisach męstwa i o świetnych czynach ulegają coraz większemu zapałowi i kwapią się do naśladowania. Pragną, aby potomni opiewali i podziwiali ich samych, jak to nieraz czyni Homer i Hezjod”.

go jako Lekarz Przybysz (Ξένος Ιατρός) – przykład ten przytoczony jest na dowód tego, że „także Ateńczycy mogą ubóstwiać Scytów w Grecji”⁵⁶. Podobieństwa te trudno uznać za przypadkowe – ich celem jest niewątpliwie wskazanie wspólnych cech obecnych w obu kulturach.

W *Toksarisie* ważniejsze jednak są cechy wspólne jednostek, czyli dwóch rywalizujących w retorycznym „agonie przyjaźni” bohaterów dialogu. One to bowiem doprowadzają do finału, który R. Pervo bardzo trafnie porównuje do wymiany zbroi przez bohaterów homeryckich⁵⁷. Brak sędziogo, również niesłusznie uznawany za przykład parodii⁵⁸, nie jest bowiem, wbrew pozorom, przypadkiem ani przeoczeniem – rozmówcy wspólnie ustalają warunki współzawodnictwa, postanawiając przekonać się, czyje przykłady okażą się „lepsze i ostrzejsze”, „zadadzą rany bardziej niebezpieczne” i sprawią, że przeciwnik szybciej „ulegnie ciosom” (11). We współzawodnictwie retorycznym „ulegnięcie ciosom” oznacza uznanie przewagi argumentów przeciwnika. W braku słuchaczy współzawodnicy muszą starać się, zgodnie z podstawową zasadą Platońskiej dialektyki, przekonać siebie nawzajem, o czym świadczą też wtrącane komentarze i odwołania do opinii rozmówcy. Mimo przerwania się przy okazji żartobliwymi złośliwościami i wyrażanego niekiedy niedowierzania w prawdziwość opowieści konkurenta przekonują się zaś przede wszystkim o tym, że łączy ich zasadnicze podobieństwo: obydwoj są ludźmi wykształconymi, tak samo biegle władają słowem, a co najważniejsze – bliskie są im te same wartości, co pozostaje prawdą nawet wtedy, jeśli „zaprzysiężone” historie przedstawiają tylko ich wyobrażenia o idealnej przyjaźni. Wypowiedzianemu na początku dialogu „scytyjskiemu” przekonaniu, że „nie ma większej wartości niż przyjaźń” (οὐδὲν φιλίας μεῖζον – 7) odpowiada na jego końcu opinia Greka uznającego, że żadne dobro nie jest od niej lepsze ani piękniejsze (οὐδὲν ἄλλο κτῆμα ἄμεινον ἢ κάλλιον – 62). Dlatego, mimo braku końcowego werdyktu, może paść szczerza propozycja zawarcia przyjaźni – podobnie jak w zakończeniu Platońskiego *Lizysa*, gdzie Sokrates i jego młodzi rozmówcy zaczynają uważać się za przyja-

⁵⁶ *Scyta* 1.

⁵⁷ Pervo, *With Lucian*, s. 164. Por. opis spotkania Diomedesa z Glaukosem w *Iliadzie* Homera (VI, 119-233, zwłaszcza w. 224-226): „Teraz więc jesteś mi w Argos ze wszystkich gości najmilszy // w Lykii ty będziesz mnie gościł, jeśli tam kiedy przybędę. // Więc oszczędzajmy swych włóczni nawzajem w bitwy zamęcie [...]” (przeł. K. Jeżewska). Nie sposób nie zauważyć uderzającego podobieństwa propozycji złożonej na koniec *Toksarisia* przez tytułowego bohatera: „Bądźmy już przyjaciółmi i zwiążmy się prawem gościnności. Ja będę twoim gościem tu w Grecji, ty – moim, jeżeli kiedyś odwiedzisz Scytyę” (63).

⁵⁸ Pervo, *With Lucian*, s. 178.

ciół, mimo że nie wiedzą jeszcze, „czym jest przyjaciel”⁵⁹. Pokrewieństwo wartości wyznawanych przez bohaterów spełnia więc w *Toksarisie* tę samą rolę, co przypomnienie przyjaźni zawartej przez przodków Glaukosa i Diomedesa w *Iliadzie* Homera⁶⁰.

Czytelnicy dialogu mają jednak prawo uznać jego zakończenie za „remis ze wskazaniem” – tym, co umożliwia porozumienie bohaterów, jest bowiem wspólna im obu grecka *paideia*, a przyjaźń, jaką oferuje Mnesippos i jaką przyjmuje Toksaris, bliższa jest „pokojowym” ideałom greckim niż krwawym scytyjskim obrzędom, podobnie jak zhellenizowany Scyta bliższy jest światu greckiemu niż własnej ojczyźnie – dlatego też bez oporów zgadza się on na to, aby przysięgę, krew i sztylet zastąpić wolną i świadomą decyzją (γνώμη) opartą na poczuciu wspólnoty wartości i celów (τὸ τῶν ὁμοίων ὀρέγεσθαι – 63). Zakończenie to nie świadczy o tym, że *Toksaris* jest parodią dawnych heroicznych ideałów. Jak słusznie zauważa K. Holzman, pisarze epoki cesarstwa „nie stawali bynajmniej w opozycji do swoich literackich mistrzów, wielkich pisarzy epok minionych. Nie podejmowali rywalizacji, z góry skazani na niepowodzenie. Pozostawało im twórcze naśladownictwo, udzielanie odpowiedzi na nowe pytania, jakie trzeba było formułować w nowych czasach, przy pomocy modeli istniejących od dawna”⁶¹. Taką właśnie odpowiedzią jest *Toksaris* – jest on utrzymaną w charakterystycznym dla Lukiana duchu zdrowego rozsądku propozycją podejścia do tradycyjnego tematu przyjaźni w nowych czasach. Głoszący przewagę czynów nad słowami Scyta, przekonujący do siebie Greka ἀπο τῶν λόγων, może wprawdzie czytelnikowi (zwłaszcza greckiemu) wydać się zabawny, nie jest to jednak drwina, ale uśmiech⁶². Podobnie bowiem jak w *Hermotimosie* czytamy, że „dróg do filozofii jest wiele i każda twierdzi, że wiedzie do cnoty, a prawdziwa wśród nich nie rzuca się w oczy”⁶³, tak *Toksaris* ukazuje taką właśnie, „nierzucającą się w oczy”

⁵⁹ Platon, *Lizys* 223b. Na rolę ramowego dialogu jako czynnika doprowadzającego do ukształtowania się nowych stosunków między rozmówcami zwraca uwagę K. Holzman (*Studia o technice literackiej*, s. 154).

⁶⁰ Por. przyp. 57.

⁶¹ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 4.

⁶² K. Korus (*Od retoryki do satyry greckiej*, s. 58) określa ten rodzaj humoru Lukiana mianem „komizmu refleksyjnego” rodzaje się z pełnej humoru refleksji nad ogólnymi pojęciami filozoficznymi i religijnymi, występującego „na tle ciągłych prób przewycięzania kondycji ludzkiej, osiągnięcia czegoś, czego osiągnąć się nie da”. W relacji tej satyryk nie śmieje się z kogoś określonego, lecz „śmieje się wraz z innymi”. Por. K. Korus, *Lukian z Samosat*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, 289-291.

⁶³ *Hermotimos* 52.

(zwłaszcza na tle znanych z tradycji i literatury bohaterskich wzorców) drogę do przyjaźni: dwóch ludzi, pochodzących z innych krajów i kultur, nawiązuje bliższą znajomość, przełamuje stereotypowe uprzedzenia i odkrywa, że łączy ich podobieństwo przekonań i wspólnota podstawowych wartości. „To może być początek pięknej przyjaźni”.

***Toksaris* albo *O przyjaźni* Lukiana z Samosat – ideał czy parodia?**

(streszczenie)

Toksaris Lukiana ma formę dialogu, ale jego zawartość stanowi zbiór fantastycznych i sentymentalnych historii o przyjaźni przedstawianych przez Greka Mnesipposa i Scytę Toksarisa w formie retorycznego agonu mającego dowieść wyższości jednej z nacji. Interpretacja dialogu stanowi problem: może on być odczytywany jako utwór, który w rozrywkowej formie przekazuje pochwałę tradycyjnej przyjaźni, lub też jako typowa dla Lukiana parodia skierowana przeciwko sentymentalnym poglądom na męską przyjaźń przedstawianym w romantycznych powieściach, legendach i mitach. W artykule tym sugeruję, że w *Toksarisie* Lukian posługuje się humorem przede wszystkim po to, aby podważyć powszechne stereotypy na temat Greków i „barbarzyńców”, a także pokazać nową formę przyjaźni – przyjaźń pomiędzy ludźmi dzielącymi podobne wartości, opartą na wspólnej *paidei*.

Słowa kluczowe: Lukian; *Toksaris*; przyjaźń; barbarzyńca; Scyta

Lucian's *Toxaris*, or *Friendship* – Ideal or Parody?

(summary)

The *Toxaris* of Lucian is a dialogue in form, but its contents are a collection of fabulous and sentimental stories about friendship, related by a Greek Mnesippos and a Scythian Toxaris, to demonstrate the superiority of their respective national groups. Its literary purpose remains elusive: it can be interpreted as an entertaining work extolling traditional friendship, or as a typically Lucianic parody of the kind of sentimental views of Greek male friendship depicted in romantic novels, as well as popular myth and legend. This paper proposes that in the *Toxaris* Lucian may be using his humour, above all, to challenge common stereotypes about Greeks and “barbarians”, and to show a new form of friendship – that between individuals with similar values, based on their common *paideia*.

Keywords: Lucian; *Toxaris*; friendship; barbarian; Scythian

Bibliografia

Źródła

- Epicurus, *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, w: *Epicuro, Opere*, red. G. Arrighetti, Turin 1973, 141-157; tł. A. Krokiewicz, *Epikur, Sentencje*, w: *Epikur, Listy, maksymy i sentencje*, De Agostini, Warszawa 2003, 101-121.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, vol. 19, Loeb Classical Library, London 1926; tł. D. Gromska, *Arystoteles, Etyka nikomachejska*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 7-300.
- Aristoteles, *Ethica Eudemia*, w: Aristotle, *Athenian Constitution, Eudemean Ethics, Virtues and Vices*, vol. 20, Loeb Classical Library, London 1935; tł. W. Wróblewski, *Arystoteles, Etyka eudemejska*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 385-493.
- Aristoteles, *Magna Moralia*, w: Aristotle, *Metaphysics 10-14, Oeconomica, Magna Moralia*, vol. 18, Loeb Classical Library, London 1935; tł. W. Wróblewski, *Arystoteles, Etyka wielka*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 301-383.
- Lucianus, *Amores*, w: Lucian, vol. 1, Loeb Classical Library, London 1967; tł. W. Madyda, *Lukian, Bogowie miłości*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 30-62.
- Lucianus, *Anacharsis*, w: Lucian, vol. 4, Loeb Classical Library, London 1925; tł. W. Madyda, *Lukian, Anacharsys albo O ćwiczeniach fizycznych*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 99-121.
- Lucianus, *Hermotimus*, w: Lucian, vol. 6, Loeb Classical Library, London 1959; tł. W. Madyda, *Lukian, Hermotimos albo O szkołach filozoficznych*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 246-301.
- Lucianus, *Scytha*, w: Lucian, vol. 6, Loeb Classical Library, London 1959; tł. W. Madyda, *Lukian, Scyta albo Opiekun państwowy*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 410-416.
- Lucianus, *Toxaris vel amicitia*, w: Lucian, vol. 5, Loeb Classical Library, London 1955; tł. W. Madyda, *Lukian, Toksaris albo O przyjaźni*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 31-98.
- Plato, *Lysis*, w: Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, vol. 3, Loeb Classical Library, London 1983; tł. J. Sowa, *Platon, Lizys. O przyjaźni*, *Collectanea Philologica* 11, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.
- Plato, *Symposium*, w: Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, vol. 3, Loeb Classical Library, London 1983; tł. W. Witwicki, *Platon, Uczta*, w: *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa 1988, 5-135.
- Plutarchus, *Amatorius*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 9, Loeb Classical Library, London 1961; tł. Z. Abramowiczówna, *Plutarch, Dialog o miłości erotycznej*, w: *Plutarch, Moralia*, t. 1, PWN, Kraków 1977, 309-371.

- Plutarchus, *De amicorum multitudine*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 2, Loeb Classical Library, London 1928.
- Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 1, Loeb Classical Library, London 1927; tł. M. Szarmach, Plutarch, *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Xenophon, *Memorabilia*, w: Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, vol. 4, Loeb Classical Library, London 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, PWN, Kraków 1967, 17-237.
- Xenophon, *Symposium*, w: Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, vol. 4, Loeb Classical Library, London 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Uczta*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, PWN, Kraków 1967, 241-297.

Opracowania

- Anderson G., *Studies in Lucian's Comic Fiction*, „Mnemosyne” Supplements 43, Brill, Leiden 1976.
- Bompaire J., *Lucien ecrivain: imitation et creation*, E. de Boccard, Paris 1958.
- Dan A., *Toxaris*, 2008, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Εύξεινος Πόντος, <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10764>.
- Dziob A.M., *Aristotelian Friendship. Self-Love and Moral Rivalry*, „Review of Metaphysics” 46 (1992-1993) 781-801.
- Hock R.F., *An Extraordinary Friend in Chariton's Callirhoe. The Importance of Friendship in the Greek Romances*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 145-162.
- Konstan D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997.
- Konstan D., *Friendship, Frankness and Flattery*, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, red. J. Fitzgerald, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 7-15.
- Jones C.P., *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Korus K., *Od retoryki do satyry greckiej. Lukian z Samosat*, PAN, Nauka dla Wszystkich 423, Kraków 1988.
- Korus K., *Lukian z Samosat*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, 270-293.
- Kuin I., *Being a Barbarian. Lucian and Otherness in the Second Sophistic*, „Historisch Tijdschrift Groniek” 211 (2017) 131-143.
- Mheallaigh K., *Reading Fiction with Lucian*, Cambridge 2014.
- Perry B.E., *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origin*, University of California Press, Berkeley 1967.

- Pervo R.I., *With Lucian: Who Needs Friends? Friendship in the Toxaris*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 163-180.
- Schachter M., *Translating Friendship in the Circle of Marguerite de Navarre: Plato's Lysis and Lucian's Toxaris*, w: *Men and Women Making Friends in Early Modern France*, red. L.C. Seifert – R.M. Wilkin, Ashgate Publishing, Farnham 2015, 99-118.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, PWN, Warszawa 1959.
- Sowa J., *Eros paidikos kontra miłość małżeńska* w „Uczcie” i „Ekonomiku” Ksenofonta – początek starożytnego sporu, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 21-33.
- Sowa J., *Eros paidikos kontra miłość do kobiety* w „Dialogu o miłości erotycznej” Plutarcha i „Bogach miłości” Lukiana, „Collectanea Philologica” 17 (2014) 5-18.
- Sowa J., *Czas jako budowniczy i niszczytel związków przyjaźni w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, 107-116.
- Sowa J., *Współdziałanie i współzawodnictwo w obrazie przyjaźni u Platona i Arystotelesa*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 73-85.
- Swain S., *Dio and Lucian*, w: *Greek Fiction*, red. J.R. Morgan – R. Stoneman, Routledge, London 1994, 166-180.
- Tagliabue A., *Heliodoros' Reading of Lucian's Toxaris*, „Mnemosyne” 68 (2015) 1-23.
- Zappala M.O., *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac 1990.

