


JAN SKARBEK-KAZANECKI

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-4127-4070>

**POLIFEM MIĘDZY *NOMOS* ORAZ *PHYSIS*.  
HOMER, SOFIŚCI I „PRAWA LUDZKIEJ MIARY”  
W DRAMACIE SATYROWYM *CYKLOP*  
EURYPIDESA**

POLYPHEMOS BETWEEN *NOMOS* AND *PHYSIS*:  
HOMER, THE SOPHISTS, AND “LAWS OF HUMAN MEASURE”  
IN EURIPIDES’ SATYR PLAY *CYCLOPS*

At the height of their development and popularization, the *Odyssey* and the *Iliad* were part of a rich tradition of oral epic poetry. And while the transmission of Homer’s epics was facilitated by a Panhellenic framework, these works themselves became catalysts for the consolidation and unification of Greek culture; they shaped a shared Greek identity and a common value system. Particularly significant in this regard is the episode from Book IX of the *Odyssey*, namely the scene of the Odysseus-Polyphemos encounter. The island of the Cyclopes, as I argue in this article, represents a structural inversion of a civilized and orderly human community; the image of Polyphemos embodies “wildness” and delineates (or redefines) the boundaries of discourse on civilization, culture, and community. This motif anticipates, thus, the debate on *nomos* (“law”) and *physis* (“nature”) that engaged the intellectual elite of Athens, known as the sophists, around the turn of the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries BCE.

This article traces the reception of the Polyphemos motif within this sophistic discourse of that period. Euripides’ satyr play *Cyclops*, filled with allusions to the sophists who were keenly interested in the Homeric motif of the island of the one-eyed monsters, serves as the focal point for this analysis. Furthermore, I will show that Euripides uses the dramaturgical framework inspired by Homer’s epic to confront two worldviews: on the one hand, respect for tradition and values associated with ancient poetry (the attitude represented by Odysseus), and on the other, the rationalism, radicalism, and tradition-directed criticism that characterized Euripides’ contemporary political thinkers and philosophers (represented by Polyphemos).

**Keywords:** Antisthenes, The *Laws* of Plato, the satyr play, the sophistic movement

**Słowa kluczowe:** Antystenes, *Prawa* Platona, dramat satyrowy, ruch sofistyczny



W homeryckiej *Odysei* tytułowy bohater, błakając się po basenie Morza Śródziemnego i natrafiając na kolejne osady ludzi i nie-ludzi, wita napotkanych gospodarzy kilkakrotnie ponawianym zestawem pytań: „do kraju jakich znowu ja ludzi przybyłem? Czy są zuchwali (*hybristai*) i dzicy (*ágrioi*), także praw żadnych nie znają (*dikaioi*), czy też życzliwi dla obcych (*philóksenoi*), o bogobojnych zamiarach? (przeł. R.R. Chodkowski)<sup>1</sup>. Ostatecznie wyrażone tym sposobem obawy znajdują uzasadnienie w dziewiątej księdze eposu, opisującej pobyt Odyseusza na wyspie Cyklopów: istot, które – co podkreślał już Rudolf Hirzel (1907: 26) – poeta wyraźnie oddziela od idei *agory*, zgromadzeń publicznych, i które swoim zachowaniem przeczą wszelkim regułom znanego Grekom życia zbiorowego.

Jeśli nawet sposób ukazania Cyklopów w eposie homeryckim stanowił innowację względem szerszej tradycji mitologicznej (zob. niżej), z czasem wyparł on konkurencyjne warianty opowieści. To właśnie homerycki Polifem stanie się Cyklopem kanonicznym – a zatem punktem odniesienia dla późniejszych dzieł kultury, czy to starożytnych, czy też bliższych współczesności<sup>2</sup>. Przykładu dla pierwszej grupy dostarcza teatr ateński V w. p.n.e.<sup>3</sup>. Jak zauważają Krystyna Bartol oraz Jerzy Danielewicz, znane nam fragmentarycznie, niekiedy wyłącznie na podstawie tytułów, utwory komediowe – takie jak *Cyklop* Epicharma, *Cyklopi* Kalliasa czy *Odyseusze* Kratinosa – pokazują, iż sceny spotkania Odyseusza z Polifemem nader często dostarczały twórcom komedii okazji do dowodzenia „umiejętności parodystycznych” (Bartol, Danielewicz 2011: 106; zob. także O’Sullivan, Collard 2013). Ten pejzaż form komicznych dopełnia zaś *Cyklop* Eurypidesa, czyli jedyny w całości zachowany dramat satyrowy epoki klasycznej; utwór demonstrujący, iż nawiązania do *Odysei* na gruncie form scenicznych przekraczać mogły ramy parodii, oferując oryginalne (z perspektywy modelowej publiki danego utworu) ujęcie diskutowanych w danym okresie problemów.

Jak pokazała Hanna Zalewska-Jura (2006a: 214, 222), w znanym nam dramacie satyrowym kluczowym źródłem komizmu – w tym źródłem humoru opartego na aluzyjności – jest „sprzeczność między barbarzyństwem i cywilizacją”. W serii publikacji poświęconych greckiemu dramatowi satyrowemu badaczka pokazała

<sup>1</sup> *Od.* VI, 119-121: [...] τέων αἴτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω; / ἦ ῥ' οἱ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής; (powtórzone w *Od.* IX, 175-176 i XIII, 200-203). Cytaty z *Odysei* w tłum. R.R. Chodkowskiego podaję za wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Lublin, 2020). Tekst grecki za ed. M.L. Westa, *Homerus, Odyssea*, Berlin–Boston: De Gruyter, 2017.

<sup>2</sup> Szerzej na temat recepcji homeryckich Cyklopów: Aguirre, Buxton 2020; zob. ponadto: Zalewska-Jura, Kłosińska-Nachin 2014; Beta 2015.

<sup>3</sup> Innym przykładem jest sztuka ceramiczna i naczynia przedstawiające scenę oślepienia Polifema (zob. ich przegląd w Grethlein 2015), spośród których najstarsza – amfora z Eleusis – datowana jest na poł. VII w. p.n.e. (Muzeum w Elefsinie nr 546). W perspektywie normatywnego dyskursu o *ksenia*, ponadto praktyk gościnności związanych z kulturą sympozjalną, wykorzystanie tego motywu na wazach nabiera aluzyjnego, zarazem żartobliwego charakteru – niejako przypominają one uczestnikom sympozjonów o potencjalnych konsekwencjach niegościnności.

zarazem, iż w wypadku tego gatunku scenicznego aluzje do aktualnych wydarzeń bądź nawiązania do sporów i debat, jakie rozgrzewały opinię publiczną Aten w okresie premiery wybranego utworu, stanowiły istotne źródło komizmu (Zalewska-Jura 2004, 2006a, 2006b, 2012).

Jak przedstawię w niniejszym tekście, jeden z kluczowych kontekstów interpretacyjnych *Cyklopa* wyznacza działalność filozofów, retorów i nauczycieli nazywanych „sofistami”: Eurypides wykorzystuje sprzeczności, jakie niósł w sobie już homerycki Polifem, jako nośnik dla aluzji, nawiązań i podtekstów sięgających filozoficznej i politycznej działalności tej formacji intelektualnej. Co więcej, sam wybór motywu Cyklopa dla parodii tego ruchu intelektualnego znajduje uzasadnienie w ich pismach i poglądach: jak zobaczymy, opowieść z księgi IX *Odysei* stanowiła bowiem istotny punkt odniesienia dla sofistów, interpretujących ją w kategoriach mitu antropogenetycznego i osadzających ją w ramach pojęciowych wyznaczanych przez antytezę *physis* – *nomos*.

\*\*\*

Dokąd Odyseusz porusza się w granicach greckiej *oikoumene*, może liczyć na przestrzeganie tych samych „niepisanych praw” czy reguł – w tym, co dla niego szczególnie ważne, „prawa gościnności”, pełniącego w świecie Homera istotne funkcje etyczne, ekonomiczne czy polityczne<sup>4</sup>. I choć język grecki tego czasu nie dysponował kategoriami, które moglibyśmy jednoznacznie zestawić ze współczesną opozycją pojęciową *kultura* – *natura* (Lloyd 2022: 83–85), poprzez opowieść o spotkaniu herosa z potworem Polifemem, ta najstarsza znana nam grecka tradycja poetycka podejmowała namysł nad granicami kultury i wyróżnikami ludzkiej cywilizacji (zob. niżej).

*Odyseja* i *Iliada* stanowią prawdopodobnie najstarsze zachowane dzieła poetyckie Grecji, niemniej, między VIII–VI w. p.n.e. – a zatem w okresie ich rozwoju i popularyzacji – należały one do bogatego rezerwuaru transmitowanych oralnie tradycji. Jak podkreśla przy tym Joachim Latacz (1985: 68–77), dla procesu konsolidacji greckiej *oikoumene*, przypadającego właśnie na ten okres, były one istotnym „katalizatorem” (*Auslöser*) (Latacz 1985: 77; por. Finkelberg 2020: 318–330): kształtowały pan-helleńskie imaginarium, ogólnogrecką tożsamość oraz powszechnie akceptowany system wartości. Jednocześnie, co warto podkreślić, poszczególne eposy konkurowały ze sobą, nierzadko przedstawiając wzajemnie wykluczające się narracje mityczne (zob. Zieliński 2014). Przykładu w tej kwestii dostarcza zresztą mit o Cyklopie. Jak zauważył Andrew T. Alwine (2009), w scholiach do *Odysei* możemy odnaleźć świadectwa konkurencyjnego

---

<sup>4</sup> Na temat prawa gościnności w epoce archaicznej zob. Rybowska 2017: 144, 413–426; Skarbek-Kazanecki 2020: 220–222, 345–346, tam szersza bibliografia.

wobec tradycji homeryckiej wariantu opowieści: w jego opinii wariantu starszego (2009: 327; zob. także Burgess 2017; Aguirre, Buxton 2020: 120), w którym potwór potrafi budować statki, a nawet żeglować nimi po morzu<sup>5</sup>.

U Homera Cyklopi statków nie budują (*Od.* IX, 125-129); ich wyspa jest archetypem „barbarzyństwa”<sup>6</sup>, strukturalnym odwróceniem obrazu cywilizowanej i uporządkowanej wspólnoty ludzkiej (Privitera 2017: 26). Jednookie potwory „nie znają *agory*” (*Od.* IX, 112), przestrzeni publicznych sporów i deliberacji, centralnej instytucji życia zbiorowego; nie składają ofiar bogom, nie podejmują kolonizacji innych wysp ani nie zajmują się żegluga (zob. wyżej), nie tworzą ufortyfikowanych *poleis* (Hall 1989: 52-53); co więcej, nie zachowują umiaru w picciu wina, a ich każde działanie jest *kata moiran* (*Od.* IX, 245, 309, 342, 352), tj. przeczy powszechnie obowiązującym regułom i porządkowi, przekracza właściwą miarę (Rybowska 2017: 419-420; Zartaloudis 2019: 65-67).

Rzecz jasna, homeryccy Cyklopi nie są ludźmi, w pewnym stopniu jednak ludzi przypominają. Podejmują ludzkie aktywności: Polifem jest na przykład pasterzem (*Od.* IX, 216-217), posługuje się ponadto językiem greckim w stopniu pozwalającym na swobodną komunikację. I choć druga z charakterystyk znajduje uzasadnienie w samej akcji eposu, wątpię, aby wymuszona była ona jedynie względami narracji. W przeciwieństwie do „złych tubylców” z literatur europejskich doby kolonializmu – na przykład Kalibana z *Burzy* Williama Shakespeare’a, „dzikusa” (*savage*), który „papłał niby nierozumne bydło” (w. 427-428)<sup>7</sup> – kompetencje językowe Polifema w *Odysei* zdają się mu przyrodzone<sup>8</sup>. Paradoksalnie, antropomorfizacja potwora służy więc reprezentacji „dzikości” i wyznacza (bądź

<sup>5</sup> Mit o Polifemie ścigającym Odyseusza w zemście za uwiedzenie i wywiezienie z wyspy jego córki. *Schol. PY do Od.* I, 198 (zob. także *schol. Y do Od.* I, 69): „Po tym, jak Odyseusz wprowadził córkę Cyklopa, którą ten kochał jak własne oko, Cyklop, dzięki swej wielkiej sile ciała, zbudował statki i ścigał Odyseusza. I w ten sposób uniemożliwił Odyseuszowi powrót do ojczyzny” (ἀρπάσαντος γὰρ Ὀδυσσεύος τὴν θυγατέρα τοῦ Κύκλωπος, ἦν ὡς ὀφθαλμὸν εἶχεν, οὗτος μετὰ πολλῆς ἰσχύος νῆας ποιήσας κατὰ τοῦ Ὀδυσσεύος ἐφέρετο, καὶ οὕτως οὐκ εἶα αὐτὸν πρὸς τὴν οἰκείαν ἐπιστρέψαι πατρίδα (komentarz do hom. zwrotu «χαλεποὶ ἄνδρες ἄγριοι»; tekst za: Pontani 2007).

<sup>6</sup> Homer w *Katalogu Statków* opisuje Karów z Azji Mniejszej jako „posługujących się niezrozumiałą mową / barbarzyńskim językiem” (Καρῶν [...] βαρβαροφώνων, *Il.* II, 867, por. *Il.* I, 183 z przym. ἀλλόθροος), nie oznacza to jednak, że we wczesnej epoce archaicznej posługiwano się kategorią „barbarzyństwa” w sposób znany nam z epoki klasycznej (zob. niżej, przyp. 9). O pojęciu *barbaroi*, a także złożonym procesie negocjowania znaczenia opozycji „Grecy” – „barbarzyńcy” w tradycji archaicznej i klasycznej zob. Hall 1989.

<sup>7</sup> Odwołuję się do tłum. Leona Ulricha (W. Szekspir, *Komedie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973, s. 157). Na temat kreacji Kalibana w *Burzy* zob. Sugiera 2007: 269-270, także Cholewińska 2015: 98-100. Szerzej na temat konstrukcji różnic kulturowych i rasowych w dobie nowożytnego kolonializmu pisze Loomba 2011: 75, 119-193.

<sup>8</sup> Jak pokazuje chociażby kategoria „barbarzyńcy” (onomatopeiczny przymiotnik *bárbaros*), za pomocą której Grecy przynajmniej od V w. p.n.e. odróżniać będą samych siebie (*Hellēnes*) od „innych” („obcych”), w przyszłości to właśnie język stanie się kryterium różnicującym. W eposach Homera, jak podkreśla Hall (1989: 12), znajomość greki nie pełni jednak tej roli.

redefiniuje) ramy dyskursu o cywilizacji, kulturze, społeczności. I podobnie jak nowożytny teksty filozoficzne – kreujące konkurencyjne, wzajemnie wykluczające się obrazy człowieka w „stanie natury”<sup>9</sup> – pieśń dziewiąta *Odysei*, mitologizując figurę „Innego” pod postacią Polifema, konstruuje arbitralne wyobrażenia o „pierwotnych” interakcjach społecznych (zob. Kuper 2009)<sup>10</sup>. W tym zaś względnie homerycka antyteza greckiego (cywilizowanego) społeczeństwa antycypuje także bliższy nam chronologicznie obszar dyskursu, mianowicie spór o kategorii *nomos* – *physis*, jaki toczyły między sobą elity intelektualne Aten epoki klasycznej.

\*\*\*

Jak podkreśla Ostwald (2009: 114–115), Grecy epoki archaicznej nie odzielali porządku norm (powinności) od zdeterminowanych przyrodniczo praw przyczynowości<sup>11</sup>. W dyskursie normatywnym tego czasu pozytywnie wartościowane wzorce zachowania (*themistes*) opisywane są jako bezwzględne i obiektywne, i utożsamiane z porządkiem naturalnym (Hammer 2002: 134); legitymacji dla tych norm dostarczają bogowie, przywoływani w eposie jako ich źródło<sup>12</sup>. Uwidaczniają to zresztą omawiane wyżej ustępy z *Odysei*: gdy Odyseusz pyta o to, czy istoty, które spotyka na swojej drodze, respektują „prawa” regulujące stosunki międzyludzkie (zwłaszcza reguły gościnności)<sup>13</sup>, zdaje się zakładać nie tylko powszechność, lecz także uniwersalność norm, na których przestrzeganie tak liczy. Ten sam język wyraża także „dzikość” Cyklopów, nie

<sup>9</sup> Mam na myśli zapoczątkowany w połowie XVII w. przez *Lewiatana* Hobbesa spór dotyczący źródeł władzy suwerena, oparty na spekulacjach z zakresu antropologii oraz fantazmatach „dobrego” lub „złego dzikusa”. Na temat „stanu natury” w *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa zob. Januszkiewicz (2023), tam szersza bibliografia. Jak autorka podkreśla, wytyczona przez filozofa wizja stanu natury „wciąż organizuje dyskurs o państwie i możliwych względem niego alternatywach” (2023: 139); por. Kuper 2009.

<sup>10</sup> Ten projektujący wymiar homeryckiego mitu w przeszłości nie zawsze był oczywisty. Wielu badaczy poszukiwało w obrazie „prymitywnych” Cyklopów historycznej wiarygodności. Tak na przykład Gustav Glotz opis wyspy Polifema przedstawiał jako powidok realiów „Wieków Ciemnych” (Glotz 1904: 31–46; podobnie Hirzel 1907: 28–30): okresu sprzed narodzin *polis* i właściwych jej instytucji, kiedy porządek społeczno-polityczny rzekomo opierał się na „prawie rodowym” i relacjach rodzinnych (*la justice familiale*, Glotz 1904: 22). Co więcej, jak podkreśla Bouvier (2002: 235–245, 248–249), to właśnie ten epizod *Odysei* stanowił dla badacza kluczowe źródło i argument na rzecz forsowanego przez niego ewolucyjnego modelu historiograficznego – w rzeczywistości nie znajdującego poparcia w jakichkolwiek źródłach tekstualnych z epoki archaicznej (Bouvier 2002: 235–245, 248–252; zob. także Hammer 2002: 117–121; Ostwald 2009: 128–130).

<sup>11</sup> Zob. także Zartaloudis 2019: XXXVI–VII, 63, 188, 210–211 oraz Lloyd 2022: 83–85.

<sup>12</sup> *Od.* XVI, 403 (szerszy przegląd fragmentów w Benveniste 2016: 388–390). Szerzej na temat kategorii *themistes* zob. Hammer 2002: 116–127; Janik 2003; Rybowska 2017: 79–80.

<sup>13</sup> Tj. gdy pyta, czy „są oni *dikaioi*”, zob. Janik 2003: 37, por. Skarbak-Kazanecki 2022: 217–251.

respektujących boskich *themistes* (*Od.* IX, 112)<sup>14</sup>. Związek między normami społecznymi a porządkiem (teo)fizycznym w V w. p.n.e. ulega jednak problematyzacji. Jak pokazuje przykład Herodota, Grecy tego czasu chętnie słuchają opowieści o zwyczajach innych ludów. Autor *Dziejów* zdaje się w tym względzie zapraszać swoich odbiorców zarówno do zweryfikowania własnych uprzedzeń wobec „Innych” (Rood 2006: 300), jak i refleksji nad arbitralnością ich własnych norm i wzorców zachowań.

Pojęciem, które w tym etnograficznym projekcie Herodota odgrywa rolę szczególną, jest *nómos*: termin wieloznaczny, w starszych tekstach oscylujący między kontekstami pozornie do siebie nieprzystającymi – normatywnym, prawnym (dyskursem o szeroko rozumianej „sprawiedliwości”) czy muzycznym<sup>15</sup>; w drugiej poł. V w. p.n.e. słowo *nomos* zaczęło oznaczać „zwyczaj”, „obyczaj”, „tradycję” czy szerzej, pewne z założenia konwencjonalne zachowanie społeczne, a świadectwem tego procesu jest dzieło jońskiego historyka<sup>16</sup>.

Relatywizm kulturowy Herodota, implikowany użyciem pojęcia *nomos* (por. Bett 1989), wiąże twórcę *Dziejów* z szerszymi trendami intelektualnymi tego czasu, zwłaszcza z aktywnością tzw. sofistów<sup>17</sup>: niejednolitego kręgu intelektualistów (por. Nerczuk 2023: 19–20) – nauczycieli elit, filozofów, mówców-retorów, polityków, poetów, medyków etc. – którzy, przybywając do Aten z różnych zakątków ówczesnej Hellady (Thomas 2000: 11–13), rywalizowali ze sobą na płaszczyźnie retoryki i filozofii. Odnosząc się przy tym krytycznie do dawnych tradycji mądrościowych<sup>18</sup>, niekiedy celowo doprowadzając zaś debatowane zagadnienia do sprzeczności i paradoksów (Danek 2020: 61–74), krążyli oni wokół podobnych pytań filozoficznych – kluczowe z nich dotyczyły zaś ważności i statusu praw, zwyczajów czy wierzeń religijnych.

<sup>14</sup> τοῖσιν [*sc.* Κύκλωσι] δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὐτε θέμιστες; por. *Od.* IX, 106: Κυκλώπων ... ὑπερφιάλων ἀθεμίστων. Por. *Od.* IX, 267–271, gdzie Odyszeusz w starciu z Polifemem powołuje się na prawo gościnności, określając je mianem *themis* (τε ξείνων θέμις ἐστίν), zarazem wskazuje na postać Dzeusa jako obrońcy tych, którym owa *themis* przysługuje (tj. obcym, ξείνιος).

<sup>15</sup> Zartaloudis 2019. Jak badacz sugeruje, wieloznaczność i bogactwo znaczeniowe kategorii *nómos* wynikać może z pierwotnego związku tego terminu (por. czasownik νέμω) z praktykami redystrybucji dóbr, zwłaszcza łupów wojennych (w eposach Homera nazywanych *géras*) czy porcji pożywienia w trakcie bankietów elit (hom. *daítes*). Zob. moją recenzję tej monografii w: *Collectanea Philologica* (2021), nr 24, 229–234, a także Skarbak-Kazanecki 2022: 146–148 (zwl. przyp. 198).

<sup>16</sup> Na temat νόμος u Herodota zob. Giraudeau 1984 (zwl. s. 135), Thomas 2000: 102–134 oraz 2006: 65–67.

<sup>17</sup> Thomas 2000: 4–16, 2006. Zależność *Dziejów* od debat filozoficznych toczonych w kręgu sofistów jest doskonale rozpoznana i omawiana była wielokrotnie (począwszy od pracy Wilhelma Nestle’go *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Stuttgart: Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei, 1908), nie oznacza to jednak, że związek ten jest jednostronny: Herodot był raczej, jak wielokrotnie podkreślała badaczka (Thomas 2000: 16, 40, 127; 2006: 60–61, 69), pełnoprawnym uczestnikiem „intelektualnego milieu” Aten tego czasu (por. Rood 2006: 304).

<sup>18</sup> W tym filozoficznych tradycji presokratejskich, zob. Nerczuk 2005 = 2016a: 33–41 i Nerczuk 2009 = 2016a: 15–32; Billings, Moore 2023: 16; Billings 2023.

Nowatorskie poglądy sofistów w kwestii natury ludzkich społeczności podważyły zatem obowiązujący dotąd konsensus kulturowy: przekonanie o obiektywnym i powszechnym charakterze funkcjonujących wśród Greków norm. Dyskurs na ten temat zorganizowany był zaś wokół dwóch kategorii, mianowicie *physis* i *nomos*. Wiele napisano na temat tej opozycji pojęciowej w myśli V w. p.n.e.<sup>19</sup>; nie mogąc podjąć się w tym miejscu szczegółowej rekonstrukcji toczonej w Atenach debaty, podkreślę jedynie, iż wbrew często powielanemu stereotypowi, relatywizm większości sofistów nie musiał mieć charakteru absolutnego, tj. nie musiał wykluczać istnienia uniwersalnego porządku moralnego (Bett 1989: 162). Jak pokazuje na przykład ustęp z papirusu zawierającego fragment traktatu *O prawdzie* Antyfonta<sup>20</sup>, część sofistycznych zarzutów wobec porządku *nomoi* była logicznie zależna właśnie od idei obiektywnej *physis*: „stanu natury”, który owe „prawidła stanowione”<sup>21</sup> nie zawsze odzwierciedlały. Zarazem to rozróżnienie pojęciowe angażowane było do dyskusji dotyczących genezy ludzkiej społeczności czy szerzej, powstania człowieka w *ogóle*.

Sofisci, podobnie jak w XVII w. uczyni to Thomas Hobbes<sup>22</sup>, debatowali więc nad genezą praktyk kulturowych i norm społecznych, wywodząc je z hipotetycznego „stanu natury”. Nawiązywali przy tym do utrwalonych w poezji mitów, w tym – jak pokazuje przykład Protagorasa<sup>23</sup> – do tradycyjnych mitów antropogenetycznych, by za ich pomocą przedstawiać własne teorie dotyczące „powstania człowieka, cywilizacji, kultury, państwa i prawa” (Gajda 1989: 95). Przykładowo w tej kwestii dostarcza (wraz z Platonem, o którym niżej) Antystenes, uczeń Gorgiasza i Sokratesa, działający pod koniec V w. p.n.e. (Billings, Moore 2023: 459)<sup>24</sup>. Rozwijając konwencję mów popisowych o tematyce mitologicznej, jaką zapoczątkowali sofisci pierwszego pokolenia<sup>25</sup>, odwoływał się on właśnie

<sup>19</sup> Zob. Bett 2023, z bibliografią; także Bett 1989: 161–166; Gajda 1989: 215–230; Wasilewski 2013: 17–31.

<sup>20</sup> P. Oxy. 1364, fr. 1 = Antyfont fr. F44(a) II.26-31 (cyt. za: Pendrick 2002: 160, 162): τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῖος τῇ φύσει νενομοθέτηται. Zob. Pendrick 2002: 21, 327–329. Zbliżony pogląd Platon przypisuje Hippiaszowi w *Protagorasie* (337d-338b), a także Trazymachowi z *Państwa* (338c-339a, por. *Gorgiasz* 483b).

<sup>21</sup> Jak tłumaczył pojęcie *nomoi* S. Schneider (1908: 6).

<sup>22</sup> Zob. wyżej, przyp. 11.

<sup>23</sup> Jak pokazuje *Protagoras* Platona, gdzie tytułowy sofista wyklada własną teorię w formie „mitu” (320c-322d), nawiązując do tradycji o Prometeuszu. I choć stopień zgodności tej „Wielkiej Mowy” z poglądami samego Protagorasa stanowi dzisiaj przedmiot sporu (zob. Bonazzi 2022: 428–429), jej treść koresponduje przynajmniej z tytułami jego dzieł – zwłaszcza traktatem *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (Diog. Laert. 9.55 = DK80 A1), co Gajda (1989: 91, 95; por. Wasilewski 2013: 170) tłumaczy na polski jako *O pochodzeniu życia społecznego*.

<sup>24</sup> Szerzej o Antystenesie i jego poglądach Kahn 2018: 33–40, ponadto Meijer 2017.

<sup>25</sup> M.in. Gorgiasz, twórca takich mów jak *Obrona Palamedesa* (DK82 B11a, tłum. w Gajda 1989: 239) czy *Obrona Heleny* (zob. Nerczuk 2012), tak jak i Hippiasz (*Dialog Trojański*, zob. Platon, *Hippiasz Większy* 286a) czy Prodikos z Keos (z którego dzieła, zapewne mowy, pochodzi motyw *Heraklesa na rozstaju dróg*, DK84 B2 = Ksenofont, *Mem.* 2.1, 21-34).

do homeryckiego opisu wyspy Cyklopów – motywu, który, jak widzieliśmy, jak mało inny nadawał się do rozważań o naturze ludzkiej „w stanie czystym” bądź pytań o kondycję ludzi „pierwotnych”.

W tradycji pośredniej wspomina się o kilku dziełach filozofa, w tytułach których występuje nazwa „Cyklop” (Diog. Laert. 6.17-18; zob. Prince 2015: 127–129, 158–159; por. Navia 2001: 14, 51); posiadamy także sporą kolekcję testimoniów – pochodzących z komentarzy do *Odysei*, w większości przypisywanych Porfiriuszowi (późny III w. n.e.) – w których parafrazowane bądź cytowane są dłuższe fragmenty Antystenesa, prawdopodobnie pochodzące z tych właśnie utworów<sup>26</sup>. Jak czytamy zaś w tych późnostarożytnych scholiach, uczeń Sokratesa miał przekonywać, iż napotkani przez Odyseusza Cyklopi – na przekór nie tylko tradycyjnym interpretacjom Homera, lecz także samemu tekstowi eposu – wcale nie byli *athémistoi* (*Od.* IX, 106, 112, zob. wyżej): innymi słowy, przestrzegali oni ufundowanych na woli i autorytecie bogów norm (zwanych *themistes*), ponadto byli „sprawiedliwi” (*dikaioi*), a także „pobożni” (*eusebeis*)<sup>27</sup>. Jedynym mieszkańcem wyspy, który faktycznie zasługiwał na epitet „niesprawiedliwy” zdaniem Antystenesa był zaś Polifem – i to właśnie on z uwagi na sprawowaną funkcję przywódczą zdecydował o języku, w jakim Homer opisał wszystkich Cyklopów. Wbrew temu, byli oni „dobrzy”<sup>28</sup>, a ich postawa moralna korespondowała z beztrząsą ich codzienności (przywodzącą na myśl opisy ludzi „złotego wieku” z *Prac i dni* Hezjoda, w. 116-118): nie musieli oni pracować, gdyż ziemia „oddawała im wszystko z własnej woli”<sup>29</sup>.

Podkreślę, iż zainteresowania Antystenesa koncentrowały się przede wszystkim na postaci Odyseusza, którego przedstawiał on jako wzorzec cnót<sup>30</sup>. Szczególna uwaga okazywana tej postaci widoczna jest także w zachowanych komentarzach do *Odysei*: w ich wypadku epizod spotkania z Polifemem omawiany jest w perspektywie zarzutów, jakie ówczesna krytyka literacka formułowała pod adresem herosa (zarzut bezbożności czy buty)<sup>31</sup>. Zarazem jednak powtarzanym za

<sup>26</sup> I choć nie jest wykluczone, że Porfiriusz korzystał w swojej pracy z wyciągów i przekazów pośrednich, długość pochodzących z jego komentarzy fragmentów Antystenesa, tak jak i brak nawiązań do nich w innych tradycjach, sugerują raczej, jak zauważa Kennedy (2017: 114), że czytał on je i selekcjonował „z pierwszej ręki”.

<sup>27</sup> *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias* (ed. H. Schrader, Leipzig: Teubner, 1890), s. 86–89 = fr. TH14a–TH14l w Kennedy 2017: 158–164 (także Caizzi 1966: 43–45, fr. 51–55).

<sup>28</sup> Fr. TH14l w Kennedy 2017: 164: „Wszyscy Cyklopi są bowiem dobrzy i okazują szacunek bogom – z wyjątkiem Polifema, który był ich przywódcą. Stąd zaś [wynika, iż Homer] mówi o Cyklopach *zuchwali*” (πάντες μὲν οἱ Κύκλωπες ἀγαθοὶ εἰσι καὶ θεοῦς τιμῶντες χωρὶς τοῦ Πολυφήμου, ὅστις ἦν ἡγεμὼν αὐτῶν, ἀφ’ οὗ καὶ τοὺς Κύκλωπας ὑπερφιάλους λέγει).

<sup>29</sup> Fr. TH14a w Kennedy 2017: 164 = fr. 53 w Caizzi 1966: 44: διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς τὰ πάντα ἀναδιδόνα αὐτομάτως· καὶ τὸ μὴ ἐργάζεσθαι αὐτὴν δίκαιον ἔργον ἐστίν.

<sup>30</sup> Czy wręcz jako „proto-cynika”, jak przekonywał Stanford (1985: 96–99; podobnie Montiglio 2011: 58, 68–70).

<sup>31</sup> M.in. w sytuacji, gdy Odyseusz, pozbawiwszy Polifema wzroku, krzyczy na odchodne, iż nie uleczy go nawet jego „Ziemiotrzęsa” (*Od.* IX, 525). Porfiriusz tłumaczy w swoim kome-



Antystenesem argumentom zdaje się przyświecać jeszcze jeden cel: przekonanie nas, iż natura „prymitywnych” Cyklopów była uosobieniem „dobra” i „cnoty”, a ich prosty sposób życia wyrażał najwyższą „sprawiedliwość” (zob. Meijer 2017: 97–99; por. Montiglio 2011: 33–36, 58).

Rzecz jasna, teksty sofistów znamy fragmentarycznie, a rekonstrukcje ich poglądów oraz argumentów – z uwagi na stroniczość i wybiórczość źródeł pośrednich – wymagają daleko idącej ostrożności (Billings, Moore 2023: 6–24). Choćby przekazy dotyczące myślicieli pierwszego pokolenia „sofistyki”, tj. nauczycieli Antystenesa, nie wspominają o homeryckim Polifemie jako punkcie odniesienia w toczonych przez nich dyskusjach, wydaje się prawdopodobne, że omówione wyżej argumenty filozofa wyrastały z szerszego dyskursu na temat ludzkiej *physis*. To przypuszczenie potwierdza Platon, w którego *Prawach* wybrzmiewają echa Antystenejskiej apoteozy „sprawiedliwych Cyklopów”. W trzeciej księdze, snując rozważania o historii ludzkości po wielkim potopie (677a-682e; nt. Morgan 2012: 228–233), stara się on ukazać specyfikę polityczności społeczeństw, które za antropologami nowożytnymi moglibyśmy określić mianem „prymitywnych”: społeczności prostych pasterzy – jedynych ludzi, którzy zdaniem Platona mieli szansę przeżyć powszechne kataklizmy (φθοραί, 677a) – nie znających technologii, stosunków własności, zarazem wojen ani konfliktów, jakie z różnic majątkowych czy niedoborów dóbr mogłyby wynikać. Co interesujące, podkreślając, iż w omawianym okresie dziejów nie istniała potrzeba działalności prawodawczej, Platon sięga właśnie po opis Cyklopów z *Odysei* (IX, 112-115; zob. Prauscello 2017). Podjęta przez niego „mitologizacja” pradziejów ludzkości (Morgan 2012: 233) opiera się zaś na strukturalnym odwróceniu homeryckiego mitu o Polifemie: potwór z *Odysei*, podobnie jak miało to miejsce u Antystenesa, staje się ideałem cnót. Zarazem stanowi on klucz do zrozumienia tak ludzkiej *physis*, jak i charakteru procesu, w ramach którego powstała instytucja *polis*, a „naturalne” stosunki społeczne zastąpione zostały konwencjonalnymi *nomoi*.

\*\*\*

Jeżeli zainteresowanie Antystenesa dziewiątą księgą *Odysei* podzielane było także przez innych sofistów, którzy działali w V w. p.n.e. w Atenach, a obraz „sprawiedliwych Cyklopów” angażowany był przez nich do debaty na temat stosunku (konwencjonalnych) *nomoi* do (przyrodzonego i uniwersalnego porządku) *physis*,

---

tarzu, czemu heros „tak nierozsądnie obraził Posejdona”. Powołuje się przy tym na Antystenesa (fr TH9 w Kennedy 2017: 149 = fr. 54 w Caizzi 1966: 44–45), zdaniem którego jedynie Apollo jako boski lekarz miał właściwe kompetencje do tego, by pozbawionego wzroku potwora uleczyć (τί ὁ Ὀδυσσεὺς οὕτως ἀνοήτως εἰς τὸν Ποσειδῶνα ὀλιγόρησεν εἰπών: ‘ὥς οὐκ ὀφθαλμὸν γ’ ἵησεται οὐδ’ Ἐνοσίχθων; Ἀντισθένης μὲν φησι διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οὐκ ἦν ἰατρός ὁ Ποσειδῶν ἀλλ’ ὁ Ἀπόλλων, zob. Meijer 2017: 98–99).

możliwe, że echa tego sofistycznego dyskursu występują także w dramacie satyrowym *Cyklop* Eurypidesa. Należy przy tym podkreślić, że nie byłby to pierwszy utwór sceniczny z drugiej połowy V w. p.n.e., w którym odnaleźć możemy pastisz filozoficznych dociekań sofistów na temat „natury” i konwencjonalnego charakteru norm czy praw: ilustrują to *Ptaki* Arystofanesa (Rothwell 2007: 170), tak jak i wielokrotnie omawiane w tej perspektywie *Chmury* tegoż komediopisarza (zob. Nerczuk 2012: 38–42; także Thomas 2000: 233, Worman 2008: 9–14). Sam Eurypides, jak pokazuje Zbigniew Nerczuk (2007: 42–44; zob. także Lesky 2006: 594–607; Dillon 2004; O’Sullivan 2020), nawiązywał do sofistyki przynajmniej w dwóch tragediach, mianowicie *Antiope* (fr. 189 Nauck) oraz *Fenicjankach* (w. 469–473). Co więcej, wpływ filozoficznych prądów intelektualnych oraz działalności retorów i filozofów V w. p.n.e. na twórczość tragika znajduje wyraz w jego starożytnych biografiach i legendach na jego temat (zob. Lefkowitz 2012: 87–103; O’Sullivan 2020: 576–577): tradycje sięgające początków epoki hellenistycznej przedstawiają go jako ucznia Protagorasa i Prodikosa<sup>32</sup> – i nawet jeśli początki ich działalności w Atenach przypadają na okres, w którym Eurypides był już dorosłym człowiekiem i wystawiał swoje pierwsze tragedie (por. Tyrrell 2020: 14–15), informacje tego rodzaju pozostają dla nas istotną wskazówką interpretacyjną.

W przeszłości, jak zauważa Patrick O’Sullivan (2017: 324; także Seidensticker 2020: 185–195), wielokrotnie poszukiwano w Polifemie Eurypidesa figury stereotypowego sofisty<sup>33</sup>. W rzeczy samej, język, jakim posługuje się ta postać, może budzić skojarzenia z erystyką i retoryką uprawianą w tym kręgu intelektualnym. Sam tekst naprowadza nas zresztą na ten trop, dostarczając wskaźników intertekstualnych nawiązań w postaci terminów dyskursu sofistycznego. Przykładowo dostarczają słowa Odyseusza, angażujące pojęcie *nomos* (w. 299–303, przeł. J. Łanowski, por. *Od.* IX, 267–271)<sup>34</sup>:

Jest prawem ludzi (...)  
Przyjąc rozbitków z morza, gdy błagają,  
Dać im gościńę i przyodziać w szaty,  
A nie nabijać ich w koło na rożny,  
Żeby nasycić twój brzuch i jadaczkę.

Choć kategoria *nomos* wprowadzona zostaje do dialogu przez Odyseusza, język przez niego używany daleki jest od naturalności i potoczności, z których Eury-

<sup>32</sup> *Vita* (Euripidis) 1A.2, w polskim przekładzie R.R. Chodkowskiego *Ród i życie Eurypidesa* (Chodkowski 2009). Na ten temat Lefkowitz 2012: 88; Tyrrell 2020.

<sup>33</sup> Jak pisze Nancy Worman (2008: 152), kreacja Polifema wnosi istotny wkład w stereotyp „sofistycznego rzeźnika” (*the trope of the sophistic butcher*). Zob. także O’Sullivan 2005; Zartaloudis 2019: 327–328. Por. Shaw 2018: 83.

<sup>34</sup> νόμος δὲ θνητοῖς, εἰ λόγους ἀποστρέφῃ, | ἰκέτας δέχεσθαι ποντίους ἐφθαρμένους | ξενία τε δοῦναι καὶ πέπλους ἐπαρκέσαι: | οὐκ ἄμφι βουπόροισι πιχθέντας μέλη | ὀβελοῖσι νηδὺν καὶ γνάθων πληῆσαι σέθεν. Tekst grecki za: Euripides 1994. Polski przekład za: Eurypides 1972.

pides słynał i za które chwalony był już w starożytności<sup>35</sup>. Wprost przeciwnie, heros posilkuje się raczej „pompatyczną, archaizującą i pretensjonalną stylistyką” (Hesk 2022: 69): przejawia tendencję do gnomiczności i posługiwania się poetyckimi sentencjami, odwołuje do pojęć silnie ugruntowanych w tradycji poetyckiej (w. 309-312)<sup>36</sup>:

(...) Słuchaj mnie, Cyklopie,  
Powściągnij chciwość twoich szczęk, a zbożność  
Miast bezbożności wybierz! Bo już wielu  
Obrzydłe zyski opłaciło karą.

Warto przy tym zauważyć, że w epoce klasycznej poezja, zwłaszcza tradycje wywodzące się z poprzedniej epoki, zaczęły uchodzić za wyraz i ilustrację „potocznej filozofii moralnej”: powszechnych, „zdroworozsądkowych” wartości oraz tych norm, które uchodziły za obiektywne, uniwersalne czy boskie<sup>37</sup>. Z drugiej strony, w epoce klasycznej poezję interpretowano niekiedy także w kategoriach „antyfilozofii”. Poeci, których wygnanie z *polis* Platon postuluje w *Państwie*, przedstawiani są jako obrońcy *status quo*; ich zachowawcza i nieprzychylna innowacjom postawa ma przeczyć samej idei „filozofii” – niejako z definicji „badającej”, „dociekającej” i „krytykującej” (Platońskie *élenchos*) wszystko to, co pozbawione jest racjonalnego ugruntowania (zob. Skarbek-Kazanecki 2022: 171–172).

Wychodząc od Platońskiego modelu konfliktu *filozofia – poezja* możemy powiedzieć, że w dramacie satyrowym Eurypidesa sentencjonalny styl Odyseusza sytuuje go właśnie po stronie ugruntowanej w poezji tradycji<sup>38</sup>. Zacerpnięta od Homera konstrukcja dramaturgiczna służy tym samym eksplikacji napięć i konfliktów światopoglądowych, jakie w drugiej poł. V w. p.n.e. obserwowalne były w Atenach w związku z działalnością tzw. sofistów. Jednocześnie patetyczny i archaizujący język Odysa uchybia celu, ukazując bezradność tradycji myślowej względem trendów nowej epoki. Autorytarne enuncjacje, wzniosłe pouczenia nie robią wrażenia na Polifemie-sofiscie: odwołania do wartości i pojęć

<sup>35</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1404b; Arystofanes, *Żaby*, w. 1057-1058. Zob. Hesk 2022: 68–70.

<sup>36</sup> [...] ἀλλ' ἐμοὶ πιθοῦ, Κύκλωψ | πάρες τὸ μάργον σῆς γνάθου, τὸ δ' εὐσεβὲς | τῆς δυσσεβείας ἀνθελοῦ· πολλοῖσι γὰρ | κέρδη πονηρὰ ζημίαν ἡμίψατο. Na temat gnom i uniwersalnych pouczeń w tradycjach poetyckich epoki archaicznej zob. Skarbek-Kazanecki 2022: 60–65.

<sup>37</sup> W piątym wieku p.n.e. dawni poeci zaczęli być przedstawiani jako mędrcy i nauczyciele: w pismach Platona, Izokratesa czy Ksenofonta opisuje się ich w kategoriach wzorców etycznych, ich twórczość zaś jako doskonałe narzędzie wychowawcze, odpowiednie zwłaszcza dla młodych obywateli. Zob. Skarbek-Kazanecki 2022: 67–74, gdzie szczegółowo opisują ten proces i odwołują się do tekstów źródłowych.

<sup>38</sup> Por. Zartaloudis 2019: 327. Zbliżony zabieg Eurypides zdaje się stosować w *Blagalnicach*, gdzie przejawiający analogiczną skłonność do sentencjonalności (gnomiczności) Danaos „jest przedstawicielem tradycji i typowym „charakterem homeryckim”, jego mądrość i inteligencja reprezentują cechy tradycyjne [...]” (Bielawski 2022: 116).

o poetyckim rodowodzie nie mogą wszak przekonać tych, których działalność myślowa opiera się na kwestionowaniu tego, co zwyczajowe, arbitralne, nieracjonalne. Następująca po pouczeniach Odyseusza mowa Cyklopa (w. 316-347) stanowi w tym względzie parodię polemicznych i heterodoksyjnych tendencji ruchu sofistycznego.

Już pierwszy wers fragmentu może być interpretowany jako aberracja mądrości poetyckich (w. 316): „bogactwo” (*plou̓tos*), które przez Safonę (148 Voigt), Solona (13W, w. 7-8), Teognisa (*Corpus Theognideum* 145-146, 149-150, 197-202, 555-560, 661-666, 667-682, 699-718, 865-866, 1117-1118) przedstawiane było jako zagrożenie dla „szlachetności” i sprawdzian charakteru (zob. Skarбек-Kazanecki 2022: 336–342), przez Polifema nazwane zostaje „bogiem” („Bogactwo, człeku, jest dla mędrców bogiem”)<sup>39</sup>. W dalszej części mowy potwór odrzuca powszechnie akceptowane *nomoi* – reguły gościnności (zob. wyżej) oraz nakaz udzielenia schronienia błagalnikowi (*hikētēs*, por. *Od.* IX, 266-271; Hezjod, *Op.* 327) – wskazując na ich arbitralność oraz ludzką genezę (w. 338-340: „Ci, którzy / Stworzyli prawa barwiąc los człowieczy / Niech zdrowo bekną...”, przeł. J. Łanowski)<sup>40</sup>. Jednocześnie deprecjonuje popularne wyobrażenia na temat „zbożności” czy boskiej „sprawiedliwości” (nieuchronności boskiej kary), porządek praw przyczynowych, tj. sferę *physis*, utożsamiając z przemocą (Zartaloudis 2019: 327). Płaszczyzną odniesienia dla Eurypidesa, podobnie jak i dla Platona, jest tu niewątpliwie myśl sofistyczna: wygłoszona przez Polifema apoteoza „prawa silniejszego” odwołuje się najwyraźniej do tych samych poglądów i postaci, do których aluzje odnaleźć możemy w przemowach Trazymacha z *Państwa* (338c-341a, 343b-344c) czy Kalliklesa w *Gorgiaszu* (483c-385e, 489c-429c; zob. wyżej; por. Seidensticker 2020: 195).

Także określenie „bogactwa” mianem „boga mędrców” w pierwszym wersie mowy – wskazujące wręcz na agnostycyzm Cyklopa<sup>41</sup> – stanowić może nawiązanie do kosmologiczno-religijnych poglądów wybranych intelektualistów z kręgu sofistów. Analogii w tej kwestii dostarcza przypisywany Kritiaszowi (por. Bultrighini 1999: 231–232, contra: Davies 1999: 28–32), jednemu z przywódców ruchu antydemokratycznego w Atenach, dramat satyrowy *Szyzif*. Jak poświadcza zachowany fragment utworu (DK B 25), potoczne wyobrażenia religijne opisane w nim zostały jako wymysły pewnego „mądrego męża” (w. 12), który narzucił je „nieuporządkowanej” i podporządkowanej brutalnej sile natury społeczności ludzkiej (w. 1-2)

<sup>39</sup> ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός. Zob. także Demokryt fr. DK 68 B 77 („sława i bogactwo bez rozsądku są niepewną korzyścią”, δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα) i DK 68 B 220 („zły zysk przynosi utratę szlachetności”, κακὰ κέρδεα ζημίαν ἀρετῆς φέρει). Por. jednak fr. 360 Voigt Alkajosa (przeł. J. Danielewicz) z gnomą przypisywaną Aristodamosowi: „Człowiek to pieniądz, pieniądz, mój kochany. Biedny szlachectwa ani czci nie zazna” (εἶπην, χρήματ’ ἄνηρ, πένιχρος δ’ οὐδ’ εἰς πέλετ’ ἔσλος οὐδὲ τίμιος.).

<sup>40</sup> [...] οἱ δὲ τοὺς νόμους | ἔθεντο ποικίλλοντες ἀνθρώπων βίον, | κλαίειν ἄνωγα [...].

<sup>41</sup> Por. Seidensticker 2020: 193, tam szersza dyskusja i bibliografia.

– tym samym „bezprawie” ugasił on „prawami”<sup>42</sup>. Odrzucenie przez Cyklopa autorytetu bogów („Nie wiem, w czym bogiem Dzeus ode mnie lepszym”, w. 321) wieńczy zaś aluzja do jeszcze jednego motywu charakterystycznego dla myśli sofistycznej, mianowicie ideału „samowystarczalności” (*autárkeia*) oraz politycznej niezależności (*apragmosynē*)<sup>43</sup>: Polifem chlubi się bowiem, iż „bogom nie składa ofiar, tylko sobie” (w. 334), i podkreśla – niczym Hipparch w (pseudo-)platońskim dialogu (*Hipparch* 368b-e) – iż polega tylko na sobie samym. Eurypides odwraca tym samym znaczenie praktyk i ideałów uchodzących w tym okresie za prestiżowe: sposób życia, jaki wyróżniał zarówno nieangażujących się w sprawy *polis* sofistów, jak i wrogo nastawionych do demokracji przedstawicieli elit, w dramacie satyrowym jest opisem dnia aspołecznego Cyklopa, uosobienia prymitywności i dzikości.

\*\*\*

Wyżej podkreślałem sprzeczności tkwiące w obrazie Polifema z *Odysei*. U Homera tytułowy heros przyznaje, że nie rozpoznał w potworze zagrożenia, siebie samego winiąc za śmierć towarzyszy<sup>44</sup>. Lęk, który Cyklop wzbudził w Grekach własnym wyglądem, z początkiem rozmowy ustępuje miejsca nadziei – zwłaszcza, gdy w pierwszych słowach potwór nawiązuje do formuły powitalnej stosowanej przez samego Odysa (*Od.* IX, 252-256; zob. wyżej). Wraz z kolejnymi enuncjacjami przecinające się cechy ludzkie i nieludzkie potęgują jednak złowieszczość jego obrazu: gdy zapewnia on rozmówców o braku poszanowania dla bogów („My, Cyklopi, nie przejmujemy się Zeusem z egidą, / ni szczęśliwymi bogami, bośmy o wiele silniejsi”, *Od.* IX, 275-276)<sup>45</sup>, implikowana tą deklaracją samoświadomość wyróżniającej go inności nasila grozę całej sceny.

<sup>42</sup> DK B 25, w. 40: ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν. Edycję krytyczną fragmentu wraz z komentarzem oferuje Davies 1989, zob. ponadto obszerną dyskusję dotyczącą jego interpretacji i ocenę poglądów Kritiasza w Bultrighini 1999: 223–250.

<sup>43</sup> Na temat tych dwóch kategorii w pismach sofistów, a także ich ideologicznej roli w środowisku antydemokratycznym (oligarchicznym) Aten klasycznych piszę szerzej w Skarbak-Kazanecki 2022: 395–396.

<sup>44</sup> Historię spotkania Odyseusza z Cyklopem poznajemy z perspektywy samego herosa: przejmuje on w eposie rolę narratora, opowiadając o swoich losach na bankiecie wydanym przez Alkinoosa na wyspie Feaków. Bohater wskazuje przy tym na siebie samego jako winowajcę śmierci własnych towarzyszy (*Od.* IX, 224-229: „Lecz ja nie posłuchałem (*all' egō ou pithómēn*) – a przecież byłoby lepiej! – / chciałem z Cyklopem się spotkać, by dał mi dary gościnne”). Por. *Il.* XXII, 103, gdzie Hektor wyraża skruchę i przyznaje się do winy, stosując tę samą formułę (nt. Finkelberg 2020: 243–244).

<sup>45</sup> οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν | οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἤ πολλὸν φέρτεροί εἰμεν. Por. *Il.* XVI, 386-393, gdzie ten sam czasownik użyty zostaje w kontekście niesprawiedliwości i braku poszanowania dla boskich norm ze strony *basileis*, tj. przywódców politycznych, których „bezbożność” niechybnie prowadzi do kataklizmów – kary zsyłanej przez Dzeusa na ludzi. Na temat *eusebeia* i *asebeia*, tj. „pobożności” i „bezbożności” w greckiej tradycji, Rybowska 2017.

W dramacie satyrowym Eurypides wykorzystuje tę konstrukcję dramaturgiczną dla celów parodystycznych. Za wzorcem *Odysei* konfrontuje ze sobą porządki „barbarzyństwa” i „cywilizacji” (Zalewska-Jura 2006a: 214, 222; Shaw 2018: 83; Seidensticker 2020: 185), uwypuklając przy tym i zagęszczając sprzeczności tkwiące w figurze Polifema – potwora, którego obdarza kompetencjami i przekonaniami nawiązującymi do stereotypu sofisty z przełomu V i IV w. p.n.e.

Humor w *Cyklopie* nie opiera się jedynie na kontraście między domniemaną dzikością (prymitywnością) oraz sofistycznymi kompetencjami tytułowego bohatera. Eurypides wykorzystuje inspirowaną eposem Homera ramę dramaturgiczną do skonfrontowania dwóch postaw światopoglądowych: z jednej strony szacunku dla tradycji i wartości kojarzonych z dawną poezją (Odyseusz), z drugiej postawy racjonalizmu, radykalizmu i wymierzonego w tradycję krytycyzmu, jaka charakteryzowała ówczesnych myślicieli politycznych i filozofów (Polifem). Efekt komiczny wzmacnia przy tym fakt, iż obrany przez tragika motyw mitologiczny cieszył się popularnością wśród parodiowanych w utworze sofistów: jak widzieliśmy, w swojej twórczości objaśniali oni proces narodzin społeczności ludzkich i ustanowienia organizujących ich codzienność norm, a także komentowali dawne mity antropogenetyczne – w tym, co uwidocznili przykład Antystenesa, także homerycką opowieść o wyspie dzikich i aspołecznych Cyklopów.

### Bibliografia

- Aguirre, M., Buxton, R. (2020). *Cyclops: The Myth and its Cultural History*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Alwine, A.T. (2009). The Non-Homeric Cyclops in the Homeric Odyssey. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 49/3. 323–333.
- Bartol, K., Danielewicz, J. (2011). *Komedia grecka od Epicharma do Menandra*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beta, S. (2015). *Cyclops*. In: R. Lauriola, K.N. Demetriou (eds.). *Brill's Companion to the Reception of Euripides*. Leiden–Boston: Brill. 607–619.
- Bonazzi, M. (2022). Political, All Too Political. Again on Protagoras' Myth in Its Intellectual Context. *Polis* 39. 425–445. <https://doi.org/10.1163/20512996-12340376>
- Bett, R. (1989). The Sophists and Relativism. *Phronesis* 34. 139–169.
- Bett, R. (2023). *Nature and Norms*. In: J. Billings, Ch. Moore (eds.). *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press. 157–178.
- Bielawski, K. (2022). *Eurypides – poeta gnomicus: tradycja jako innowacja*. W: K. Bielawski, W. Staniewski (red.). *Eurypides innowator*. Gardzienice–Lublin–Warszawa: Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice” / Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. 109–122.
- Billings, J. (2023). *The Sophists in the Fifth-Century Enlightenment*. In: J. Billings, Ch. Moore (eds.). *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press. 124–154.
- Bouvier, D. (2002). *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la memoire*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Bultrighini, U. (1999). «*Maledetta democrazia*». *Studi su Crizia*. Torino: Edizioni dell'Orso.
- Burgess, J.S. (2017). *The Apologos of Odysseus: Tradition and Conspiracy Theories*. In: Ch. Tsagalis, A. Markantonatos (eds.). *The Winnowing Oar: New Perspectives in Homeric Studies. Studies in honor of Antonios Rengakos*. Berlin–Boston: De Gruyter. 95–120.

- Caizzi, F.D. (1966). *Antisthenis Fragmenta*. Milano: Instituto Editoriale Cisalpino.
- Chodkowski R.R. (2009). Ród i życie Eurypidesa. Wstęp – przekład – komentarz. *Roczniki Humanistyczne* 57/3. 5–27.
- Cholewińska, K. (2015). Wszyscy jesteśmy Kalibanami: (post)kolonialne wizje latynoamerykańskiego podporządkowania. *Annales. Philosophy and Sociology* 40/1. 91–102. <https://doi.org/10.17951/i.2015.40.1.91>
- Danek, Z. (2020). *Prawdziwe początki filozofii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Davies, D. (1989). Sisyphus and the Invention of Religion ('Critias' TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK). *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36. 16–32.
- Dillon, J. (2004). Euripides and the Philosophy of His Time. *Classics Ireland* 11. 47–73.
- Euripides. (1994). *Cyclops. Alceste. Medea*. D. Kovacs (ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Eurypides. (1972). *Tragedie*. Przeł. i oprac. J. Łanowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Finkelberg, M. (2020). *Homer and Early Greek Epic: Collected Essays*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Gajda, J. (1989). *Sofisci*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Giraudeau, M. (1984). *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote: études sur le vocabulaire*. Paris: De Boccard.
- Glötz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Albert Fontemoing.
- Grethlein, J. (2015). Vision and Reflexivity in the Odyssey and Early Vase-Painting. *Word & Image* 31. 197–212.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon.
- Hammer, D. (2002). *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hesk, J. (2022). *Postacie, konflikt i współczesność: o oryginalności Eurypidesa*. Przeł. A. Kłęczar. W: K. Bielawski, W. Staniewski (red.). *Eurypides innowator*. Gardzienice–Lublin–Warszawa: Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice” / Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. 65–91.
- Hirzel, R. (1907). *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Hildesheim: Georg Olms.
- Janik, J. (2003). *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θεμς in the Early Greek Epic*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Januszkiewicz, A. (2023). Skąd się bierze państwo? Thomas Hobbes i dzikie plemiona. *Teksty Druge* 4. 137–162. <https://doi.org/10.18318/td.2023.4.8>
- Kahn, Ch.H. (2018). *Platon i dialog sokratyczny*. Przeł. M. Filipczuk. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Latacz, J. (1985). *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*. München–Zürich: Artemis.
- Lefkowitz, M.R. (2012). *The Lives of the Greek Poets*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lesky, A. (2006). *Tragedia grecka*. Przeł. M. Weiner. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Loomba, A. (2011). *Kolonializm/postkolonializm*. Przeł. N. Bloch. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Meijer, P.A. (2017). *A New Perspective on Antisthenes: Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Montiglio, S. (2011). *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Morgan, K. (2012). *Plato and the Stability of History*. In: J. Marincola, L. Llewellyn-Jones, C. Maciver (eds.). *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History Without Historians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, Year. 227–252.
- Navia, L.E. (2001). *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport: Greenwood Press.

- Nerczuk, Z. (2005), *Sofistyka a filozofia przyrody*. W: R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.). *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 129–135.
- Nerczuk, Z. (2009). *Przyrodnicze podstawy sofistycznej koncepcji człowieka – zarys problematyki*. W: A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.). *Philosophiae itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*. Wrocław: Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. 323–335.
- Nerczuk, Z. (2012). *Pochwała Heleny Gorgiasza z Leontinoi*. *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 10(45). 17–36.
- Nerczuk, Z. (2016a). *Wokół sofistyki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Nerczuk, Z. (2016b). Nature, Man and Logos: an outline of the anthropology of the sophists. *Kultura i Edukacja* 2(112). 43–52. <https://doi.org/10.15804/kie.2016.02.03>
- Nerczuk, Z. (2023). Sofistyczna antylogika – wprowadzenie w problematykę. *Collectanea Philologica* 26. 11–22. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.26.03>
- Newman, J. (1997). *Inauthentic Culture and Its Philosophical Critics*. Montréal-Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Ostwald, M. (2009). *Language and History in Ancient Greek Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- O'Sullivan, P. (2005). *Of Sophists, tyrants, and Polyphemus: the nature of the beast in Euripides' Cyclops*. In: G.W.M. Harrison (ed.). *Satyr Drama: Tragedy at Play*. Swansea: Classical Press of Wales. 119–159.
- O'Sullivan, P. (2017). *Cyclops*. In: L.K. McClure (ed.). *A Companion to Euripides*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc. 313–333.
- O'Sullivan, P. (2020). *Rhetoric in Euripides*. In: A. Markantonatos (ed.). *Brill's Companion to Euripides*. Vol. 2. Leiden–Boston: Brill. 571–604.
- O'Sullivan, P., Christopher, C. (2013). *Euripides' Cyclops and Major Fragments of Greek Satyric Drama*. Oxford: Oxbow Books.
- Pendrick, G.J. (2002). *Antiphon the Sophist: The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pontani, F. (ed.). (2007). *Scholia graeca in Odysseam*. Vol. I. *Scholia ad libros α-β*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Prauscello, L. (2017). Plato Laws 3.680B-C: Antisthenes, The Cyclopes and Homeric Exegesis. *The Journal of Hellenic Studies* 137. 8–23. <https://doi.org/10.1017/S0075426917000039>
- Prince, S. (2015). *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Privitera, G.A. (2017). *La Dike di Antigone: Omero – Mimnermo – Saffo – Alceo – Parmenide – Pindaro – Sofocle – Timeo*. D. Loscalzo (ed.). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Rood, T. (2006). *Herodotus and Foreign Lands*. In: C. Dewald, J. Marincola (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 290–305.
- Rothwell, K.S. (2007). *Nature, Culture, and the Origins of Greek Comedy A Study of Animal Choruses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rybowska, J. (2017). *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Schneider, S. (1908). *Sofiści, a oświata helleńska*. Nakładem autora: Lwów.
- Seidensticker, B. (2020). *Euripides. Kyklops. Griechische Dramen*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Shaw, C.A. (2018). *Euripides: Cyclops. A Satyr Play*. London–New York: Bloomsbury Academic.
- Skarбек-Kazanecki, J. (2022). *Wokół pojęcia dikē: poetyka i ideologia „sprawiedliwości” w tradycji Teognisa z Megary*. Niepublikowana rozprawa doktorska. Łódź: Uniwersytet Łódzki. <https://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/handle/11089/42245>



- Stanford, W.B. (1985). *The Ulysses Theme*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Sugiera, M. (2007). *Między afazją a logoreą „małych ludzi” (od Kalibana Szekspira do Heidi Hoh Pollescha)*. W: M. Borowski, M. Sugiera (red.). *Oblicza realizmu*. Kraków: Księgarnia Akademicka. 267–297.
- Szekspir, W. (1973). *Komedie*. Przeł. L. Urlich. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas, R. (2000). *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (2006). *The intellectual milieu of Herodotus*. In: C. Dewald, J. Marincola (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press. 290–305.
- Tropper, K. (2009). Primitive Life and the Construction of the Symptotic Past in Athenian Vase Painting. *American Journal of Archaeology* 113/1. 3–26. <https://doi.org/10.3764/aja.113.1.3>
- Tyrrell, W.B. (2020). *Life of Euripides*. In: A. Markantonatos (ed.). *Brill's Companion to Euripides*. Vol. 1. Leiden–Boston: Brill. 11–28.
- Wasilewski, M. (2013). *Protagoras z Abdery – sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Worman, N. (2008). *Abusive Mouths in Classical Athens*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Zalewska-Jura, H. (2004). O początkach greckiego dramatu satyrowego. *Collectanea Philologica* 8. 21–41.
- Zalewska-Jura, H. (2006a). *W rytmie sikinnis. Studium nad warstwą aluzji i podtekstów w greckim dramacie satyrowym*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Zalewska-Jura, H. (2006b). Gatunek satyrowy jako narzędzie polityczne Pizystratydów. *Collectanea Philologica* 9. 113–122.
- Zalewska-Jura, H. (2012). W sidłach libido: motywy seksualne w greckim dramacie satyrowym. *Collectanea Philologica* 15. 15–22.
- Zalewska-Jura, H., Kłosińska-Nachin, A. (2014). The myth of the cyclops in antiquity and in the Spanish golden age. *Collectanea Philologica* 17. 109–126. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.17.11>
- Zieliński, K. (2014). *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

**Dr Jan Skarbak-Kazanecki** – is Assistant Professor at the Department of Classical Philology, University of Lodz. His interests include archaic Greek poetry and music, especially the elegiac tradition, ancient Greek philosophy and the anti-democratic discourse of the classical period. A member of the presidium of the workplace committee of the trade union “Workers’ Initiative” (Inicjatywa Pracownicza) at the University of Lodz, Poland.

e-mail: [jan.skarbak-kazanecki@uni.lodz.pl](mailto:jan.skarbak-kazanecki@uni.lodz.pl)