

De andere barbaar

De Skyth in het oeuvre van Loukianos

ANN GIELEN

Reeds in de oudheid sprak het volk der Skythen tot de verbeelding.¹ Dit gaf aanleiding tot zeer boeiende Griekse – maar ook andere – literatuur omtrent deze specifieke ‘barbaren’. Ook Loukianos, de beroemde en beruchte satireschrijver uit de keizertijd, gebruikt hen als hoofdpersonage in drie van zijn teksten: *De Skyth*, *Toxaris* en *Anacharsis*. Dit artikel opent met een ruime blik op de Ander in het algemeen, een thema dat van alle tijden is. Vervolgens wordt ingezoomd op een zeer specifiek soort Ander: de barbaar, om uiteindelijk de blik verder te focussen op één type barbaar in het bijzonder: de Skyth. Ten slotte wordt onderzocht welk portret Loukianos schildert van de Skyth.

Identiteit en de Ander

Het thema van ‘de Ander’ wordt bestudeerd door verschillende wetenschappelijke disciplines zoals filosofie, antropologie, sociologie, filologie en *cultural studies*. In de erg uitgebreide literatuur omtrent dit onderwerp² is men het er grotendeels over eens dat identiteit een constructie is, hoewel objectieve feiten als nationaliteit en sekse toch een belangrijke rol spelen in het construeren van identiteit (Berreby 2005: xviii). Identiteit is met andere woorden geen gegeven, maar komt tot stand in representatie. Identiteit is ook relationeel en wordt ingevuld in oppositie met datgene wat het niet is.

Op deze manier gaat men zowel de eigen identiteit als die van de Ander vormgeven, waarbij ook (de identiteit van) de Ander een constructie is, die men kan interpreteren en herinterpreteren zodat hij de tegenpool van het Zelf blijft (Said 2001: 332). Zo vormen *othering*³ en het gevoel ergens bij te horen twee complementaire componenten van identiteit. Een zeer belangrijk prin-

¹ Uitgebreide informatie omtrent Skythen, alsook een uitgebreidere bibliografie kan de lezer vinden in mijn masterproef ‘Representatie van de Skyth in het oeuvre van Loukianos (2010), die online te raadplegen is (http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/001/457/898/RUG01-001457898_2011_0001_AC.pdf).

² Een selectie uit verschillende disciplines: *Orientalism* van Said (2001, eerste editie 1978) binnen de *postcolonial studies*, *Us and Them* van Berreby (2005) binnen de antropologie en biologie, *Grammars of Identity/Alterity* van Baumann en Gingrich (2004) binnen de sociologie en sociale antropologie, *Identity and Culture* van Weedon (2004) en *Cultural Encounters: representing ‘Otherness’* van Hallam en Street (2000) binnen de *cultural studies*.

cipe hierbij is dat van het *negative mirror imaging* waarbij elke positieve eigenschap van het Zelf negatief gespiegeld wordt in de Ander en omgekeerd: “What is good in us is lacking in them [...] what is lacking in us is (still) present in them. It thus entails a possibility of desire for the other and even, sometimes, a potential for self-critical relativism” (Baumann-Gingrich 2004: x).

Identiteit wordt daarenboven vaak gekoppeld aan groepsidentiteit. Groepen kan men steeds weer anders indelen. Die indelingen zijn echter niet absoluut: ze kunnen veranderen doorheen de tijd en dezelfde persoon kan deel uitmaken van meerdere groepen tegelijk (Berreby 2005: 15). Wanneer men spreekt over de identiteit van groepen, dreigt men ook gauw in stereotypes⁴ te vervallen, al vertellen deze ons vaker meer over de relatie tussen gestereotypeerde en de stereotyperende groep, dan over beide partijen op zich. Ze kunnen ook op humoristische wijze aangewend worden om die stereotypes te deconstrueren of onderbouwen (Weedon 2004: 126).

Verder spelen machtsrelaties een aanzienlijke rol in de portrettering/stereotypering van de Ander. De *communis opinio* luidt dat een dominante groep zichzelf als Zelf naar voren schuift en iedereen die niet tot die groep behoort als Ander bestempelt. Heel vaak vallen deze categorieën dan samen met respectievelijk goed en slecht, moreel en immoreel, normaal en abnormaal. Wanneer men pogingen doet om de Ander te begrijpen en hem te bestuderen, leidt dit dikwijls tot het willen overheersen, controleren en vatten in het eigen begrippenkader van de Ander (Saïd 2001: 12). Dit betekent echter verraad ten opzichte van het fundamenteel anders zijn van de Ander.

De Ander in de Oudheid: de barbaar

βάρβαρος (barbaros, barbaar)

De ultieme Ander in de Griekse Oudheid is de βάρβαρος, de ‘barbaar’.⁵ Terwijl dit woord in huidige tijden een zeer negatieve connotatie kent, was het oorspronkelijk, volgens Straboon (*Geografia* XIV 2.28.26-28), slechts een onomatopée voor wie onverstaanbaar spreekt.⁶ Wellicht raakte het woord in

³ *Othering* is het, gewoonlijk op racistische of ethnocentrische gronden, voorstellen van een Ander(e) groep) als radicaal anders dan het Zelf of de eigen groep (Weedon 2004: 166).

⁴ Stereotypering treedt op wanneer men alle leden van een bepaalde groep over dezelfde kam scheert. Men gaat uit van enkele gefixeerde beelden die bestaan over een groep en past die dan toe op elk individueel lid ervan (Weedon 2004: 167).

⁵ De voornaamste bronnen waaruit geput is voor deze paragraaf zijn Praet (2008), Meijer (2007), Isaac (2004), Browning (2002), Cartledge (2002), Hall (2002), Nippel (2002), Saïd (2002), Dubuisson (2001), Dihle (1994) en Hall (1989).

⁶ Ook Grieken die geen correct Grieks spraken, kon men zo als barbaar aanduiden.

zwang vanaf het eerste frequente contact met anderstaligen tijdens de Griekse kolonisaties begin 8^{ste} eeuw v.C en sindsdien heeft het zijn talige connotatie nooit volledig verloren. Opvallend aan het woord βάρβαρος is dat het vanaf de 5^{de} eeuw v.C. als generische term gehanteerd wordt voor alle niet-Grieken of niet-Griekstaligen (Hall 1989: 9, 12).

Pas in *De Perzen* van Aischulos speelt de term een centrale rol. Deze tragicus is de eerste om er het geheel van niet-Grieken mee aan te duiden en hij gebruikt het woord in een context van polarisatie tussen Grieken en barbaren (Hall 1989: 57; Hall 2002: 176). Ook bij Sofokles zijn de barbaren een agglomeraat van Aziatische volkeren die tegengesteld zijn aan de Grieken (Funck 1981: 31).

Onder de historici merkt men dat βάρβαρος in de *Historiën* van Herodotos vooral de lading “vreemde” dekt en dat hij het woord eerder neutraal gebruikt. Hij ziet deze barbaarse/vreemde volkeren echter geenszins als een eenheid (Funck 1981: 35-36). Bij Thoukudides gelden barbaar en Griek duidelijk als wederzijds constitutieve termen en is iedereen die niet tot de Grieken behoort een barbaar (Praet 2008: 56).

Bij de filosofen geeft Platoon het woord nu eens een negatieve, dan weer een eerder positieve en soms een neutrale geografische/etnische invulling, terwijl Aristoteles het woord vooral in een negatieve, denigrerende context hanteert (Praet 2008: 68, 76), niet in het minst wanneer hij barbaren “slaven van nature” noemt (*Politica* 1252b 7-9).

Grieken vs. Barbaren

Volgens Diogenes Laertios zou Thales van Milete zijn dankbaarheid hebben uitgedrukt over drie zaken: dat hij als mens en niet als dier, als man en niet als vrouw en als Griek en niet als barbaar geboren is (*Levens van Filosofen* I.33 10-13). Het is inderdaad zo dat Grieken hun identiteit in een polaire oppositie met die van de barbaren zagen. De termen Grieken en barbaren zijn bovendien niet alleen tegengesteld, maar samen alomvattend: men is ofwel Griek, ofwel barbaar.

Het mag duidelijk zijn dat Griekse literatuur over barbaren vaak een oefening in zelfdefinitie betreft. Opvallend hierbij is het feit dat de negatieve term βάρβαρος ouder is dan de positieve term Ἕλλην (Griek) (Dubuisson 2001: 3). Dit levert de kip-of-het-ei-vraag op of de Griekse identiteit een omkering is van de barbaarse, of omgekeerd.

Portret van de barbaren

Net als het woord barbaar maakt ook het portret van de barbaren een hele evolutie mee in de Griekse letteren. Bij vroege auteurs als Homeros, Hesiodos en Hekataios vinden we geen spoor van een superieure Griekse blik of van duidelijk anti-barbaars sentiment (Dihle 1994: 17, 32). In de 5^{de} eeuw v.C. echter, met de Perzische oorlogen als aanleiding en katalysator, krijgt men geleidelijk aan de uitvinding van de barbaar als homogeen stereotype, waarbij de Perzen gelden als de barbaren bij uitstek. Dit brengt niet noodzakelijk een negatief portret van de barbaar met zich mee, want zowel Aischulos als Herodotos tonen een eerder positieve interesse in een vreemde wereld en vellen doorgaans geen waardeoordelen (Cartledge 2002: 54). Wel plaatsen beiden Grieken en barbaren zeer nadrukkelijk tegenover elkaar, al doet Herodotos hetzelfde met bijvoorbeeld Skythen en Egyptenaren en heeft hij oog voor de verschillen tussen de barbaarse volkeren (Nippel 2002: 284).

In het oeuvre van Euripides menen velen een antibarbaarse houding te ontwaren: ze citeren vaak de passage waar Ifigineia tegen haar moeder zegt dat het juist/goed/logisch is dat de Grieken over de barbaren heersen en niet omgekeerd, vermits barbaren slaven zijn, maar Grieken vrije mensen (*Ifigineia in Aulis*, 1400-1401). In zijn werken is de polarisatie tussen vrije Grieken en slaafse of tirannieke barbaren onmiskenbaar aanwezig, maar op sommige momenten geeft hij te kennen dat de barbaarse inferioriteit slechts een sociale conventie is en niet noodzakelijk gebaseerd is op een natuurlijk onderscheid (Saïd 2002: 63-69, 87). In de Oude Komedie steekt men natuurlijk wel de draak met de barbaren en onthaalt men deze Ander zowel met spot en vijandigheid als met bewondering voor zijn primitivisme.⁷

Isaac (2004: 302) is van oordeel dat er bij het begin van de 5^{de} eeuw v.C. nog geen sprake is van polarisatie tussen Grieken en barbaren, maar dat pas met figuren als Gorgias, Lusias en Isokrates de oppositie tussen Grieken en barbaren sterk wordt uitgespeeld. Vanaf dan wordt de superieure Griekse wereld geopponereerd aan Azië, de vijand die moet worden onderworpen.

Vanaf Alexander de Grote slaat de balans door in de andere richting en worden barbaren gezien als bezitters van een bijzondere, heilige waarheid en kennis (Dihle 1994: 196). Ook in de vroege keizertijd heeft men enerzijds bewondering voor de ‘edele wilde’, terwijl men hem anderzijds nog steeds als barbaarse tegenpool van de superieure Griek portretteert.

⁷ Long (1986: 161-167), geciteerd in Hall (2002: 180).

Hoewel verschillende auteurs in verschillende tijden de barbaren op een andere wijze representeren, bestaat er toch zoiets als een stereotypisch portret van deze Ander. In de eerste plaats vormt de stereotypische barbaar de ontkenning van een cultureel, moreel en intellectueel Grieks ideaal en zijn de typisch barbaarse ondeugden tegengesteld aan de vier kardinale deugden, of overdrijvingen ervan (Praet 2008: 67; Hall 1989: 21). De prototypische barbaar, vaak gelijkgesteld aan de Pers, vertoont dan ook volgende kenmerken: weekheid, slaafsheid⁸, tirannie en despotisme of onderwerping eraan, hebzucht, ongeoorloofde seksualiteit, lafheid, inferioriteit, gebrekkig intellect, emotionele inconsistentie, enz.

Heel wat van die stereotypes omtrent barbaren werden ‘wetenschappelijk’ gefundeerd in de zogenaamde *environmental theory*. Die stelt dat het klimaat een zeer bepalende invloed heeft op volkeren (Isaac 2004: 56). Europa heeft bijvoorbeeld een koud klimaat dat de mensen moedig, gehard, vol geestdrift, vrij en veroverend, maar ook dom maakt, terwijl het warme Aziatische klimaat de inwoners lui, laf, emotioneel, slaafs, arrogant, corrupt en verstandig maakt. Geen andere streek dan het Griekse gebied heeft het ideale klimaat, dat de beste mensen voortbrengt die gemaakt zijn om over de barbaren te heersen (Isaac 2004: 57), zoals men ook in het pseudo-hippokratische geschrift *Over lucht, water en plaatsen* kan lezen. Verder vindt men in onder meer de werken van Herodotos, Euripides, Aristoteles, Poseidonios van Apmelia en Dioon Chrusostomos duidelijke sporen van deze theorie, denken we maar aan het citaat uit *Ifigenia in Aulis* van Euripides of uit de *Politica* van Aristoteles, waarbij barbaren slaven van nature zijn en Grieken gemaakt zijn om hen te overheersen.

Daarentegen kent het stereotypische portret van de barbaar ook enkele positieve facetten. Zo zijn de Grieken er zich van bewust dat ze vele cultuurgoederen van vreemde volkeren hebben overgenomen (Dörrie 1972: 148-149). Verder betonen Grieken vaak een grote bewondering voor de exotische en oude wijsheid van Egyptenaren, Babyloniërs en Perzen. Onder meer Puthagoras, Demokritos en Platoon zouden veel kennis hebben opgedaan tijdens hun reizen naar de Oriënt. In de vroege keizertijd klinkt de roep naar barbaarse wijsheid, die ouder is dan de Griekse, even luid als die naar Griekse *paideia* (Dörrie: 1972: 160-161).

⁸ Dit veelvoorkomende stereotype omtrent barbaren wordt nog eens in de hand gewerkt door het instituut van de slavernij in de Griekse wereld. De barbaren waar men het meest mee in contact komt, zijn immers de eigen slaven. Men schrijft barbaren dan een slaafse natuur toe en legitimeert aldus met een cirkelredenering het tot slavernij dwingen van barbaarse volkeren (Praet 2008: 23; Harrison 2002: 3).

Ook de voorstelling van de barbaar als de ‘edele wilde’ sluit hierbij aan. Volkeren die niet gecorrumpeerd zijn door de decadentie van beschaving en leven in overeenstemming met de natuur, lijken in een soort primitieve utopie te leven, die doet denken aan de Gouden Tijd. Vooral de cynici prijzen deze levenswijze en de Skyth Anacharsis is hét prototype van de *bon sauvage*. Een dergelijke figuur is in staat om de Griekse conventies, cultuur en maatschappij te bekritisieren, maar kan dat enkel vanuit zijn eigen barbaarse oncultuur, waarbij zowel het positieve cliché van de wijze wilde als het negatieve stereotype van de wilde barbaar bestendig worden (Praet 2008: 84).

In verband met het portret van de barbaren kan men bijgevolg concluderen dat het principe van *negative mirror imaging* hier optreedt. Zoals reeds aangehaald: “What is good in us is lacking in them [...] what is lacking in us is (still) present in them” (Baumann-Gingrich 2004: x).

Griekse identiteit

Oude Grieken identificeren zich in de eerste plaats met de eigen polis. Zo is men eerder Athener, Spartaan of Korinthiër dan Griek. Nochtans beeldt men zich ook een eenheid van Grieken in, een zogenaamde *imagined community* van alle Grieken (Cartledge 2002: 9). Dit idee van een gemeenschap der Grieken vindt wellicht zijn oorsprong in kolonisaties van de 8^{ste} eeuw v.C., wanneer contact met niet-Grieken de gedeelde kenmerken van de Grieken in de schijnwerper plaatst (Hall 2002: 90). In de Atheense propaganda omtrent de Perzische oorlogen komt deze gedachte nog veel sterker naar voren. Volgens de Atheners is de overwinning op de oosterlingen een panhelleense verwezenlijking, terwijl in realiteit slechts een dertig tot veertig poleis aan Griekse zijde deelnamen aan de oorlog (Cartledge 2002: 54). Eenheid der Grieken en Griekse identiteit komen pas centraler te staan in 4^{de}-eeuwse historische teksten en redevoeringen, wanneer de ideologie van het panhellenisme hoogtij viert. Deze proclameert immers een eenheid onder de Grieken en de superioriteit van Grieken over barbaren, promoot de Griekse cultuur en benadrukt de gemeenschappelijke strijd van alle Grieken tegen de eeuwige vijand, de Perzen. Men dient hier wel bij op te merken dat dit panhellenisme vooral een Atheense aangelegenheid is.

Een belangrijk gegeven is dat de termen Ἑλλάς (Hellas/Griekenland) en Ἕλληνες (Grieken) steeds anders worden ingevuld doorheen de tijd. Zo is Ἑλλάς oorspronkelijk een kleine regio ten zuiden van Thessalië, eind 7^{de} eeuw v.C. duidt de naam het Griekse vasteland aan en een halve eeuw later de volledige Griekstalige wereld (Hall 2002: 7). Vanaf de 5^{de} eeuw v.C. zijn

Ἕλληνες niet langer louter de inwoners van Hellas, maar alle Griekstaligen (Hall 1989: 11).

Het is bovendien interessant om na te gaan wat een Griek nu precies tot Griek maakt. Daarvoor hanteert men de term τὸ Ἑλληνικόν (het Griekse, Grieksheid). Herodotos vult deze term in als gemeenschappelijke taal, bloed, religie en gebruiken (*Historiën* VIII: 14-16). Deze vier factoren verbinden dus alle Grieken met elkaar en onderscheiden hen van andere volkeren. Men moet hier evenwel bij opmerken dat deze categorieën niet identiek zijn bij alle Grieken, maar eerder een familieverband vertonen (Praet 2008: 62). Enkel bloed wijst op een raciale identiteitstoewijzing, terwijl taal, religie en gebruiken tot het culturele aspect van identiteit behoren. Anderzijds is dit geenszins dé definitie van Griekse identiteit. Deze passage is immers vooral gekend omdat er net heel weinig literaire bronnen zijn die zo expliciet ingaan op de kwestie van Griekse identiteit.

Ook Dionusios van Halikarnassos doet in de keizertijd een poging om τὸ Ἑλληνικόν te omschrijven. Het gaat volgens hem om de combinatie van de Griekse taal, gebruiken, religie en wetten (*Antiquitates Romanae* I.89.4: 1-6). Hij voegt er met andere woorden een nieuw cultureel element aan toe, de wetten, en laat de factor ras achterwege door het element bloed niet te vermelden.

Het is namelijk zo dat de notie van Griekse identiteit zich vanaf het einde van de 5^{de} eeuw v.C steeds meer op het culturele domein gaat toespitsen (Ungefehr-Kortus 1996: 12-17). Isokrates stelt dat het volstaat om verstandig te zijn en deel te hebben aan de Griekse *Bildung* om Griek te zijn, ook zonder dat men Griek van nature is (*Panegyricus*, § 50). Ook Alexander de Grote ziet de Griekse *Bildung* als het middel bij uitstek om Grieksheid te verspreiden doorheen zijn rijk (Hall 2002: 221). Terwijl de Griekse elite sterk vasthoudt aan haar Grieksheid in het Alexandrijnse rijk, ziet de lokale bevolking in dat de Griekse taal en cultuur hen de mogelijkheid biedt om sociaal op te klimmen. Dit zorgt voor een massale hellenisering van het oosten (Dihle 1994: 51; 60). Ook tijdens de keizertijd blijft de culturele invulling van Griekse identiteit dominant. Zo leggen ook de redenaars uit de Tweede Sofistiek, die zelf als personificaties van de Griekse *Bildung* gelden, de klemtoon op het culturele aspect van de gedeelde Griekse identiteit.

Betreffende Griekse identiteit kunnen we ten eerste concluderen dat taal een erg belangrijke rol speelt. Het spreken van een Grieks dialect⁹ is de eerste

⁹ Hoewel er tot de ontwikkeling van de κοινή geen sprake is van een Griekse eenheidstaal, moet er in de perceptie van de Grieken toch een duidelijke scheidingslijn geweest zijn tussen het conglomeraat van Griekse dialecten enerzijds en barbaarse talen anderzijds (Davies 2002: 165; Hall 1989: 4).

voorwaarde om tot de Grieken gerekend te worden. Daarnaast spelen factoren als ras, afkomst, zuivere afstamming en autochtonie wel degelijk een belangrijke rol in de Griekse zelfperceptie (Isaac 2004: 114).

Of ze Griekse identiteit nu cultureel of raciaal invullen, zowel hun afkomst als hun cultuur maakt in veel gevallen dat de Grieken zich superieur voelen ten opzichte van de barbaren. Grieken beroepen zich op deze superioriteit onder andere omwille van hun vrijheid, een centrale waarde in de Griekse cultuur (Praet: 2008: 23). Die vrijheid gaat men ook vaak vanuit de reeds vermelde klimaattheorie verklaren, aangezien die stelt dat Grieken het meest gematigde en beste klimaat kennen, waardoor ze de vrijheid van de Europeanen en het verstand van de Aziaten bezitten om die vrijheid in een georganiseerde staat te beleven, zodat zij als vrije burgers over zowel Aziaten als Europeanen kunnen heersen (Isaac 2004: 302).

Het moment bij uitstek om die Grieksheid te beleven was de spelen. Onderlinge twisten worden aan de kant geschoven om de gedeelde Griekse identiteit te vieren in deze agonistische bijeenkomsten waaraan enkel Grieken mochten deelnemen (Meijer 2007: 24). Loukianos beweert bijvoorbeeld dat Herodotos zijn geschiedwerk voor de eerste maal heeft voorgedragen op de Olympische spelen (*Herodotos*: 23-30), aangezien deze gelden als “the appropriate venue for the performance of a work that was [...] both a commentary on, and an expression of, Hellenic identity” (Hall 2002: 158). Dit verklaart wellicht Loukianos’ keuze om Anacharsis in de gelijknamige dialoog vooral commentaar te laten leveren op het trainen voor de spelen en het instituut van de spelen zelf. Wie immers de spelen bekritiseert, bekritiseert (een symbool van) de Griekse identiteit.

Grieken vs. barbaren

Globaal gezien kunnen we stellen dat zowel Grieken als barbaren vaak als een eenheid voorgesteld worden en dat over elk van beide partijen heel wat stereotypes bestaan. Grieken worden doorgaans als intelligent, rationeel, vrij, moreel en cultureel hoogstaand gerepresenteerd en lijken te beschikken over een politiek bestel dat hun vrijheid garandeert, spreken Grieks, genieten het beste klimaat en zijn superieur aan alle andere volkeren. Barbaren worden daarentegen eerder als dom, irrationeel, slaafs, immoreel en primitief afgeschilderd, terwijl ze een politiek bestel lijken te hebben dat hen verknecht. Bovendien spreken ze brabbeltalen en genieten ze minder goede klimaten die hen dom en krachtig of lui en verstandig maken. Ze zouden dus kortweg inferieur zijn aan de Grieken. Daarentegen beschikken sommige barbaren wel

over een oeroude wijsheid, leven ze in overeenstemming met de natuur en doet hun primitivisme denken aan de Gouden tijd, terwijl de Grieken enkel maar naar die zaken kunnen verlangen.

Het is duidelijk dat beide groepen door een Griekse bril bekeken worden en dat de Ander nergens zelf het woord neemt. Bovendien wordt de antithese lang niet altijd zo sterk uitgedrukt als hier zou kunnen uitschijnen. Zo handelt Homeros niet in stereotypes en brengen auteurs als Herodotos, Aischulos en Euripides veel nuances aan in hun portrettering van barbaren. Een sofist als Antifoon stelt deze antithese daarenboven in vraag. In de figuur van Loukianos krijgen we tenslotte iemand die zichzelf tot drie maal toe in direct verband brengt met de term barbaar (*De Skyth* en tweemaal in *De dubbele aanklacht*), maar als vertegenwoordiger van de Tweede Sofistiek tevens de Griekse *Bildung* incorporeert, op een moment dat Griekse identiteit hoofdzakelijk cultureel wordt ingevuld.

De andere barbaar: de Skyth

Historische Skythen

Een bijzonder soort barbaar is de Skyth. Over de historische Skythen is niet bijster veel geweten en wat men meent te weten is veelal gebaseerd op literaire bronnen zoals Herodotos' *Historiën*. Ook volgende bespreking van de "echte" Skythen is dus in aanzienlijke mate gebaseerd op literair materiaal¹⁰.

De benaming Σκύθαι gaat terug op de Indo-Europese stam *skeud-, wat op boogschieten wijst, en benoemt de Skythen dus als boogschutters (Sze­merényi 1980: 2090). Met Skythen bedoelt men vaak de nomadische stammen uit de gebieden ten noorden en noordwesten van de Zwarte Zee van de 7^{de} eeuw v.C. tot de late oudheid (DNP online: s.v. Skythen).¹¹ Meer specifiek betreft het de nomadische bewoners van het gebied dat begrensd wordt door de rivier de Don in het oosten, de Dnieper in het westen, de Zwarte Zee en de Zee van Azov in het zuiden en een moeilijk te bepalen noordgrens (cf. het huidige Oekraïne). Metonymisch kan men deze term toepassen op alle veraf gelegen noordelijke volkeren als Sauromaten, Germaten en Goten. Auteurs die over Skythen schrijven, zoals Herodotos, Strabon, Plinius Maior en Klaudios Ptolemaios geven trouwens een tegenstrijdig beeld van welke

¹⁰ Niet-literaire bronnen: Murzin (2007), Corde (2005), Ivantchik (1999), Goldenberg (1998), Ungefehr-Kortus (1996), Hartog (1988), Sulimirski (1985), Szemerényi (1980) en *Der neue Pauly* online (DNP).

¹¹ Zie hiervoor DNP online.

stammen nu wel of niet tot de Skythen mogen worden gerekend. Bijgevolg is de vraag wie de echte Skythen zijn zeer moeilijk te beantwoorden.

De geschiedenis van de Skythen vangt aan in de 7^{de} eeuw v.C. wanneer de Skythische nomadencultuur vorm heeft gekregen in Oost-Eurazië, waarna een expansie richting zuidelijke Kaukasus en Klein-Azië is opgetreden, met de Kubanvlakte (cf. het huidige Zuid-Rusland) als centrum (Murzin 2007: 33-34). Het is in diezelfde 7^{de} eeuw dat men de zogenaamde Skythische heerschappij over Azië moet situeren, terwijl het in realiteit eerder gaat om Skythische bendes die steden in Syrië en Palestina plunderen dan om een stabiele politieke dominantie over de regio (Ivantchik 1999: 517). In de 6^{de} eeuw v.C. vinden we de Skythen eerder terug in de Zuid-Oekraïense steppe bij de zee van Azov, aangezien ze daar handel kunnen voeren met de Griekse kolonisten aan de noordkust van de Zwarte Zee. Begin 5^{de} eeuw v.C. ontstaat vervolgens een eerste Skythische staat op het grondgebied van het huidige Oekraïne, die zowel politiek als militair vrij sterk staat en in 512 voor Christus vindt de mislukte expeditie van Dareios I van Perzië tegen de Skythen plaats, die Herodotos in het vierde boek van zijn *Historiën* beschrijft. Tijdens de 5^{de} eeuw raakt de Skythische elite stilaan gehelleniseerd en tegen het einde van de 5^{de} eeuw wordt er een nieuw Skythisch koninkrijk ten zuiden van de Donau gevormd. De 4^{de} eeuw is een eeuw van voorspoed voor de Skythen, tot hun vorst, Ateas, sterft in de strijd tegen Filippus II van Macedonië. Na economische en ecologische moeilijkheden en aanvallen van de Sauromaten is tegen het jaar 300 voor Christus de klassieke Skythische cultuur met uitsterven bedreigd. Een deel van de Skythen verhuist echter naar het schiereiland Krimea en dit nieuwe Skythische rijk speelt lange tijd een belangrijke rol, tot het eind 2^{de} eeuw v.C. ten val komt na twee nederlagen tegen Mithridates de Grote van Pontus. De Skythen worden dan nog onderworpen door de Romeinse vazalkoning Asander van de Bosporos in de tweede helft van de 1^{ste} eeuw v.C. Tegen het midden van de 1^{ste} eeuw van onze tijdrekening weten de Skythen dit juk van zich af te werpen, maar eind 2^{de} eeuw is het dan Sauromates II, koning van de Romeinse vazalstaat van de Bosporos, die definitief een einde maakt aan de Skythische staat. De Skythische cultuur blijft bestaan tot de val van Neapolis in de 3^{de} eeuw, maar vanaf dan worden de Skythen geleidelijk aan cultureel geabsorbeerd door de Sauromaten (Murzin 2007: 36-38).

Omtrent hun cultuur kan men uit archeologische vondsten en literaire bronnen opmaken dat Skythen nomaden zijn die te paard rijden, wijn drinken, broeken dragen, in stamverband leven, sociaal communisme kennen en hun vijanden scalperen. Hun woonwagens zijn het terrein van de vrouwen, kinde-

ren, ouderen en zieken. De mannen drijven handel, hoeden vee, fokken paarden en voeren oorlog (DNP online).

Literaire representatie

Homeros neemt het woord Skythen niet in de mond, maar Straboon (*Geografia* VII: 3.2) meent dat hij het over de Skythen heeft wanneer hij het heeft over de “van nabij strijdende Mysiërs en trotse paardenmelkers die zich voedden met melk en de Abiërs, de rechtvaardigste mensen” (Ilias 13, 4-6). Homerolijkt deze volkeren in elk geval vreemd (cf. het consumeren van paardenmelk) en eerder positief (cf. het dappere van nabij strijden en de benaming Abiërs, i.e. een sober leven leiden) te portretteren (Corde 2005: 81-82).

Ook Hesiodos, bij wie het woord Skythen voor de eerste maal opduikt, kent hen het epitheton paardenmelkers toe (fragment 150). Mogelijk staan ze in dit fragment symbool voor de noordgrenzen van de bewoonde wereld, aangezien even later de Ethiopiërs vermeld worden en deze twee volkeren wel eens gebruikt worden om de noord- en zuidgrenzen van de bewoonde wereld mee aan te geven (Goldenberg 1998: 93).

Thoukudides op zijn beurt is enerzijds vol lof over hun militair kunnen en beschouwt hen zelfs als onoverwinnelijk, maar wat welberadenheid en levenswijsheden betreft zijn ze toch anders – mogelijk inferieur – aan alle anderen (*Historiën* II: 97.6: 1-6).

Herodotos is dan weer de belangrijkste literaire bron betreffende de Skythen. Ze komen maar liefst in zeven van de negen boeken *Historiën* voor en spelen een belangrijke rol in het vierde boek. Hij stelt de Skythen als vreemd en anders voor. Hartog (1988: 8-11) merkt op dat Herodotos’ literaire representatie van de Skythen een spiegel boordevol antithesen is voor de Grieken. Volgens Herodotos bestaat typisch Skythische kledij uit een puntmuts en broek, soms aangevuld met een jas van mensenhuid. De standaardbewapening van een Skyth is een dolk, boog en bijl (*Historiën* IV: 64). Verwijzingen naar hun nomadische levenswijze zijn zo talrijk dat Skythen en nomaden als equivalente termen gaan gelden. Sommige gebruiken zijn ronduit wreed, zoals het drinken van het bloed van de overwonnen vijand, het verzamelen van hoofden van vijanden, het scalperen en villen van tegenstanders, het levend verbranden van leugenachtige zieners, het offeren van krijgsgevangenen, de *patrofacie* (opeten van de overleden vaders door de kinderen) en andere vormen van kannibalisme (IV: passim). Deze gebruiken mogen dan wel op zijn zachtst uitgedrukt eigenaardig lijken, Skythen houden er volgens Herodotos heel nauwgezet aan vast. Het is zelfs zo dat wie verzaakt aan de

Skythische zeden, dat met zijn leven moet bekopen, zoals Anacharsis en Skules aan den lijve hebben ondervonden toen ze iets te veel interesse betoonden in de Griekse levenswijze (IV: 76, 78-80). Daarenboven blijken Skythen allesbehalve een slaafse natuur te hebben. Zo eindigt Herodotos' bespreking van de Skythen met de bemerking dat ze de Ioniërs haten omdat die duidelijk een slaafse inborst hebben, terwijl ze Dareios' voorstel tot onderwerping in paragraaf 127 afwijzen aangezien ze helemaal niet bereid zijn de rol van ondergeschikten op zich te nemen. Ten slotte is de geschiedschrijver uit Halkarnassos de eerste die een woord rept over het befaamde Skythische drankmisbruik. Zij zouden namelijk onvermengde wijn drinken en Kleomenes van Sparta deze ongezone gewoonte hebben bijgebracht (IV: 84).

In Aristofanes' *Thesmoforiavierende vrouwen* krijgen we te maken met een heel ander soort Skyth, met name een Skythische staatslaaf in Athene, die deel uitmaakt van de delegatie van driehonderd Skythische boogschutters die als een soort politieagenten de openbare orde moeten handhaven. Deze Skyth wordt negatief geportretteerd: naïef, makkelijk te verleiden en onge-reemd. Het koor bestempelt hem daarenboven als "de barbaar" (v. 1170), het personage Euripides beklemtoont zijn "barbaarse aard" (v. 1129) en zijn gevangene noemt hem "meedogenloos" (v. 1022).

Volgens het pseudo-hippokratische traktaat *Over lucht, water en plaatsen* zijn Skythen door het klimaat in hun streken van nature vochtig, week en slap, wat verklaart waarom hun lichaam en geest moeilijk lastige omstandigheden verdragen. Dit gaan ze tegen door zich te laten verbranden, zodat het teveel aan vocht uit het lichaam verdwijnt en hun lichamen stevig genoeg worden om te kunnen boogschieten en paardrijden (19-20). Dit paardrijden verklaart volgens pseudo-Hippokrates tevens het lage libido of zelfs de impotentie van veel Skythische mannen. Immers, wanneer de Skythische mannen last krijgen van de heupen door het vele paardrijden, passen ze therapeutische aderlatingen toe. Door het doorsnijden van een welbepaalde ader achter de oren, wordt echter het seksueel prestatievermogen van de nomaden ernstig aangetast, waarna ze zich als vrouwen gaan gedragen, omdat ze menen dat zij door de goden gestraft zijn (22).

Dan is er nog de collectie van tien brieven die is overgeleverd op naam van Anacharsis. De beroemde Skyth wordt in deze brieven geportretteerd als de nobele wilde die cynische en stoïcijnse idealen predikt en vertegenwoordigt, door in een soort paradijselijke toestand te leven in overeenstemming met de natuur (Ungefehr-Kortus 1996: 93).

De broekendragende paardenmelkers worden ook uitgebreid besproken in het zevende boek van Straboons *Geografia*. Men merkt een evolutie op bin-

nen het portret dat Straboon van de barbaren schildert. Zo zijn ze eerst het toonbeeld van positief gevaloriseerd primitivisme, maar maakt het contact met de Griekse levenswijze, decadentie en luxe hen week en genotzuchtig (Corde 2005: 84-90).

Ten slotte laat Flavios Josefus zich wel bijzonder negatief uit over de Skythen wanneer hij beweert dat ze zich verheugen in het vermoorden van mensen en ze weinig van wilde beesten verschillen en zelfs Anacharsis gedood hebben, de enige Skyth die bij de Grieken in aanzien stond omwille van zijn wijsheid (*Antiquitates Judaicae* II.269: 2-5).

Wat deze literaire representaties in de eerste plaats met elkaar gemeen hebben is dat ze de Skythen als radicaal anders voorstellen. Vooral de beschrijvingen van hun levenswijze en gebruiken lijken erop uit om hen als anders en vreemd te portretteren: “The Scythians [...] represented that Other in its purest, polarized form, being the ideal type of anti-Greek: non-agricultural, non-urban, uncivilized, nomadic” (Cartledge 2002: 71). Bovendien blijken de Skythen ook te verschillen van het stereotypische beeld van de barbaar dat gebaseerd was op de Perzen. Ze zijn daarenboven erg trots op dit anders-zijn. Dit starre vasthouden aan hun eigenheid keert terug in hun grote afkeer van slavernij, aangezien slavernij regelrecht ingaat tegen hun vrije, rondtrekkende natuur. Nochtans is het net in hun hoedanigheid als staatsslaven dat de Atheners in het dagelijkse leven met hen in contact komen.

Positieve typeringen van de Skythen liggen vaak in het semantische veld van adjectieven als rechtvaardig, eenvoudig, sober, dapper, krijgshaftig of houden verband met het ideaal van de nobele wilde. Negatieve portrettering maken dan weer melding van hun drankzucht, wreedheid en ongecultiveerdheid. Dan zijn er nog een aantal zaken die vaak met Skythen geassocieerd worden zoals nomadisme, paardrijden, communitarisme van goederen, vrouwen en kinderen, het drinken van paardenmelk, het dragen van broeken en puntmutsen en het vechten met pijl en boog.

Zoals de barbaren in het algemeen, worden ook deze specifieke barbaren nu eens stereotypisch en dan weer genuanceerd beschreven. De ene keer worden ze positief getypeerd, dan weer erg negatief. Terwijl een aantal auteurs hen als wrede kannibalen voorstelt, schijnt er toch ook een grote bewondering te zijn voor de barbaarse wijsheid van Anacharsis en de sobere levensstijl van de nobele wilden. Andermaal merken we bijgevolg op dat we te maken hebben met *reverse-mirror-imaging*: de positieve eigenschappen van de Grieken kennen een negatief Skythisch spiegelbeeld en de goede Skythische bijzonderheden kennen een negatief Grieks spiegelbeeld.

De Skyth in het oeuvre van Loukianos

Loukianos

Loukianos leefde in de 2^{de} eeuw n.C. (ca. 120-180) en was afkomstig uit Samosata in de Romeinse provincie Syria (het huidige Samsat in Turkije). Het Aramees was wellicht zijn moedertaal, maar dankzij een intensieve retorische opleiding kenden zowel de Griekse taal als literatuur geen geheimen meer voor hem. Zoals Loukianos zelf vertelt in *De droom*, koos hij na een traumatische dag in de opleiding tot beeldhouwer snel voor een carrière als rondtrekkend redenaar. Gezien Loukianos' terechte reputatie als *a sophist's sophist* (Anderson 1982: 61), satiricus, parodiekunstenaar en ironist, moet men echter voorzichtig omspringen met zijn 'autobiografische' – en andere – teksten.

Hij behoort tot de zogenaamde Tweede Sofistiek, een beweging uit de eerste eeuwen na Christus waarin buitengewoon populaire declamatoren in klassiek Grieks – dat toen reeds enkele eeuwen in onbruik was – een menigte entertainden met hun woordkunst. Loukianos was één van die begiftigde redenaars, maar kan men binnen deze beweging toch als buitenbeentje beschouwen omwille van het sterk satirische en parodiërende karakter van zijn werken.¹² Zoals gezegd zijn er drie werken waarin Skythen een centrale rol spelen: die worden in de volgende paragrafen achtereenvolgens besproken.

*De Skyth*¹³

In deze rede komt Loukianos aan in een niet nader genoemde stad in Macedonië waar hij het patroonschap van twee vooraanstaande burgers – vader en zoon – wil verwerven. Hij hoopt hen daartoe te overhalen door de vergelijking te maken met de Skyth Anacharsis die in Athene toekomt. Die werd immers – zo vertelt Loukianos – door zijn gehelleniseerde landgenoot Toxaris aan de rasechte Athener Soloon voorgesteld.

Toxaris, verwijzend naar τὸ τόξον ('de boog'), was namelijk de eerste Skyth die zijn vaderland heeft verlaten wegens een "een verlangen naar de Griekse paideia/Bildung" (§ 1).¹⁴ Anacharsis beweert herhaaldelijk ook bevangen te zijn door dit verlangen, wat hij opgeeft als reden voor zijn

¹² Voor een uitgebreidere introductie van Loukianos en zijn oeuvre, zie Gyselinck (2003).

¹³ De Griekse tekst van deze rede vindt men in Kilburn (1968).

¹⁴ Deze vertaling en alle volgende zijn van mijn hand.

bezoek aan Athene. Eenmaal daar aangekomen, wil hij echter al snel rechtsomkeer maken, aangezien hij “omdat hij vreemdeling en barbaar is, geheel in de war is en niets kent” (§ 3). Hij verstaat het vreemde Griekse taaltje niet en wordt bespot omwille van zijn Skythische kledij. Op dat moment merkt Toxaris hem op en herkent hij zijn vooraanstaande landgenoot dadelijk. Anacharsis kan Toxaris, een simpele “achtvoeter”¹⁵ (§ 1) in het land der Skythen, onmogelijk herkennen “met zijn Griekse kledij, glad geschoren, zonder gordel en zonder zwaard, terwijl hij vlot Grieks spreekt” (§ 3), maar is verheugd dat iemand zijn taal spreekt. Introducties volgen, waarbij Anacharsis aangeeft dat men in Skythië zeker nog aan Toxaris denkt, vermits het ongezien is familie en vaderland achter te laten om zich in Athene te vestigen. Anacharsis vraagt Toxaris om hem de stad te tonen, maar deze laatste heeft nog een veel beter voorstel: hij stelt Anacharsis voor aan Soloon, want “indien je leert kennen wat voor een man hij is [...] dan ken je reeds het voornaamste van haar [Griekenlands] goede zaken” (§ 5).

Vervolgens trekt Loukianos de parallel tussen zijn eigen situatie en die van Anacharsis. Beiden zijn vreemdelingen in een – door hen aldus beschreven – prachtige en erg culturele stad. Hij hoopt dan ook in zijn Macedonische toehoorders Toxarisfiguren te vinden, die als bemiddelaars kunnen optreden bij de vader en zoon, wier patronaat hij hoopt te kunnen genieten. Deze laatsten worden dus op flatterende wijze op dezelfde hoogte als Soloon geplaatst. Toch blijkt tussen de lijnen door dat Loukianos niet enkel de rol van de ‘barbaar’ Anacharsis, maar ook die van de gehelleniseerde Toxaris wil opnemen. Toxaris wordt immers in Loukianos’ tijd al eeuwen vereerd door de Atheners als halfgod en “vreemde dokter” (§ 1), omdat hij in 429 v.C. een einde maakte aan de pestepidemie in Athene door de burgers aan te raden rijkelijk wijn te sprenkelen¹⁶. Zo hoopt Loukianos op evenveel bijval van de Macedoniërs te kunnen rekenen als halfgod Toxaris – toch ook een vreemdeling – bij de Atheners had.

Globaal gezien worden de Skythen in deze redevoering als vreemd en anders voorgesteld en krijgen we enkele gekende stereotypes omtrent deze bevolking voorgeschoteld zoals hun ongewone kledij en taal en hun drankmisbruik. Loukianos wil aan de hand van deze stereotypes de tegenstelling tussen Atheners/Grieken en Skythen sterker uitwerken. Ook Athene/Griekenland voldoet aan het gebruikelijke beeld, met de hoogstaande cultuur, goede

¹⁵ Achtvoeters zijn bij de Skythen het gewone volk, dat slechts één kar en twee ossen (acht poten) bezit (§ 1).

¹⁶ Hier dient opgemerkt te worden dat Toxaris naar alle waarschijnlijkheid een literaire fictie van Loukianos is.

wetgeving en *Bildung*. Toch kunnen de Atheners respect opbrengen voor de exotische kennis van de vreemde dokter Toxaris.

Terwijl de oppositie tussen beide volkeren zowat het centrale punt van Loukianos uitmaakt, speelt zijn verhaal zich duidelijk af in een Atheense setting en worden de Skythen hoofdzakelijk door een athenocentrische bril bekeken. Dit past perfect binnen de strategie van Loukianos, die zijn toehoorders vanuit een Grieks/Macedonisch perspectief wil motiveren om een getalenteerd redenaar als hijzelf te laten deelnemen aan hun hoogstaande cultuur.

De Skythen worden hierbij geportretteerd als vreemd, exotisch, tegengegesteld aan de Grieken en sterk geïnteresseerd in de superieure Griekse cultuur. Dit laatste staat in oppositie met wat we uit andere literatuur over Skythen vernemen, maar past wel binnen de Anacharsistraditie. Deze oppositie wordt op vele niveaus uitgewerkt. Op woordelijk niveau krijgen we een bijna continue botsing tussen termen die te maken hebben met Griekenland of Athene en hun inwoners enerzijds, en Skythië met zijn nomadische bevolking anderzijds. De omkering van de sociale rollen te Athene van de in Skythië doodgewone Toxaris en nobele Anacharsis getuigt tevens van een geheel andere maatschappijopvatting: in Athene is aanzien gebaseerd op wijsheid en deugd, bij de Skythen op bezit en afkomst. Het duidelijkst komt de oppositie naar voren in de personages. Anacharsis vertegenwoordigt het Skythische uiteinde van het continuüm en wordt als vreemde, barbaar of Skyth benoemd. Gedurende de rede maakt hij echter een evolutie mee richting een geïntegreerde Toxaris en bij zijn ontmoeting met Soloon geldt Anacharsis niet langer als vreemdeling. Hij heeft, net als de Atheners, Soloon als leermeester en wordt door de Atheners, dankzij zijn vriendschap met Soloon, onder de beste mensen gerekend. Zodoende slaagt hij er in geen tijd in om Athener te worden. Toxaris op zijn beurt, vervult de middenpositie tussen Skyth en Athener. Tegenover Anacharsis gedraagt hij zich als de geïntegreerde Athener, maar tegenover Soloon voelt hij zich nog steeds een Skyth. Atheners eren hem omwille van zijn bijzondere kennis en omdat hij Athene boven het land der Skythen heeft verkozen. Soloon is dan weer de personificatie van Athene. Als enige echter stelt hij zich niet xenofob op tegenover de net aangekomen Anacharsis, terwijl hij als autochtone Athener een statuut heeft dat vreemdelingen als Anacharsis en Toxaris nooit kunnen bereiken.

We kunnen natuurlijk niet zozeer spreken van de representatie van de Skythen als wel van twee specifieke Skythen in deze rede. Zij worden vanuit een Grieks perspectief beschreven en slechts gewaardeerd omdat ze hun identiteit als Skyth aan de kant willen schuiven om in de mate van het mogelijke Athe-

ners te worden: “le Barbare sympathique est celui [...] qui perd son identité pour devenir Grec” (Dubuisson 2001: 7).

*Toxaris*¹⁷

In de dialoog *Toxaris* of *Vriendschap* gaan de Griek Mnesippos en de Skyth Toxaris een retorisch duel aan. Ze proberen elk aan de hand van vijf verhalen aan te tonen dat het eigen volk de kampioen is in vriendschap.¹⁸ Het thema wordt ingeleid aan de hand van de canonieke vrienden Orestes en Pulades. Mnesippos vraagt zich af waarom de Skythen deze Grieken, die nota bene de Skythische koning gedood hebben, vereren. Toxaris wijst zijn gesprekspartner er op dat “de Skythen van oordeel zijn dat er niets groter is dan vriendschap” (§ 7). Toxaris maakt vervolgens de tegenstelling tussen Grieken en Skythen expliciet: Grieken zijn de kampioenen van de woorden, maar “in nood verraden jullie de woorden en vluchten jullie op ik weet niet wat voor wijze weg te midden van de daden” (§ 9), terwijl Skythen misschien geen grote redenaars zijn – met uitzondering van Toxaris zelf, zo blijkt – maar zich wel ernstig wijden aan de taken van de vriendschap. Hij koppelt ook een hoge inzet aan het duel: als hij verliest mag men namelijk zijn rechterhand, dat hij nodig heeft om zijn vrienden te verdedigen, afhakken. Mnesippos gaat in op het voorstel en zet naar analogie zijn tong in. Ze bepalen de voorwaarden van hun duel – elk geeft vijf recente en waar gebeurde voorbeelden van exemplarische vriendschappen uit het eigen volk – en Mnesippos steekt van wal.

Het eerste *exemplum* betreft Agathokles en Deinias. Agathokles geeft zijn vriend geld nadat hij het fortuin van zijn vader verbrast heeft en volgt hem in ballingschap wanneer Deinias veroordeeld wordt wegens moord. Een tweede verhaal bevat een typische stormscène, waarbij de ene vriend zonder verpinken van het schip springt om de andere, die overboord is geslagen, te hulp te komen. Uiteraard overleven ze dit lotgeval en ze gaan filosofie studeren in Athene. Het derde verhaal gaat over drie vrienden, waarvan de armste overlijdt en aan de ene de zorg om zijn moeder en aan de andere de zorg om zijn dochter als erfdeel nalaat. Wanneer de ene dan overlijdt, toont de overblijvende vriend wat vriendschap betekent en zorgt hij voor zowel de moeder als de dochter. Het vierde voorbeeld van Griekse vriendschap gaat over Menekrates, die, eenmaal hij zijn rijkdom en aanzien verloren heeft, vreest nooit een echtgenoot te vinden voor zijn weinig aantrekkelijke dochter. Zijn goede

¹⁷ De Griekse tekst van deze dialoog vindt men in Harmon (1962).

¹⁸ Een literaire vertaling in het Nederlands vindt men in van Dolen (1993).

vriend Zenothemis schiet echter te hulp en huwt het meisje. Het koppel krijgt een zoon die met zijn glimlach de harten van de raadsleden weet te verwarmen en Menekrates verwerft opnieuw rijkdom en aanzien. In het laatste voorbeeld wordt Antifilos onschuldig gevangen gezet, waarna zijn vriend Demetrios zich ook laat opsluiten. Uiteindelijk overhaalt Demetrios de rechter om een nieuw onderzoek in te stellen dat hun beider onschuld uitwijst.

Aangezien de Skythische maatschappij sterk verschilt van de Griekse, zal Toxaris een heel ander soort verhalen vertellen:

Ik zal jou vertellen over vele moorden en oorlogen en doden omwille van vrienden, opdat je ziet wat voor kinderspel jouw verhalen zijn vergeleken met de Skythische [...], maar het is logisch dat je die kleinigheden looft, want er zijn bij jullie die in diepe vrede leven geen grootse gelegenheden om vriendschap te tonen. Zoals je niet op een rustige zee zou ontdekken of de stuurman goed is, voor dat oordeel is immers een storm nodig. Bij ons echter zijn er voortdurend oorlogen [...] en daar heeft men het meest nood aan goede vrienden. (§ 38)

Ze kiezen bovendien hun vrienden zorgvuldig tijdens een ritueel waarbij ze elkaars bloed drinken.

In een eerste *exemplum* laat Dandamis zich de ogen ontnemen door de Sauromaten, aangezien zij dit als losprijs eisen voor zijn krijgsgevangen vriend Amizokes. Amizokes verblindt vervolgens zichzelf om Dandamis' lot te delen en de hele Skythische maatschappij looft hen. In Toxaris' tweede verhaal komt Belitta zijn kameraad Basthes te hulp wanneer die tijdens de jacht door een leeuw wordt belaagd. Geen van beide vrienden, noch de leeuw overleeft de confrontatie en de Skythen begraven deze voorbeeldige vrienden met veel eer. In het derde verhaal, dat buitengewoon lang en ingewikkeld is, vertelt Toxaris het relaas van drie vrienden, die een oorlog ontketenen om één van hen aan het meisje van zijn dromen te helpen en vergelding te zoeken voor de belediging die die vriend geleden heeft toen hij geen geschikte huwelijkskandidaat werd geacht. Ondanks Mnesippos' twijfels omtrent de geloofwaardigheid van dit verhaal gaat Toxaris verder met zijn vierde voorbeeld, waarin hij zelf de rol van antagonist speelt. Onderweg naar Griekenland werd Toxaris namelijk bestolen en zijn vriend Sisinnos bood zich vrijwillig aan als gladiator, om wat geld te kunnen verdienen zodat de wanhopige Toxaris geen zelfmoord pleegde. In Toxaris' laatste vriendschapsvoorbeeld zijn Abauchas en Gundanes onderweg naar Olbia. Wanneer er brand uitbreekt in hun ver-

blijfplaats, redt Abauchas eerst zijn vriend terwijl hij zijn kinderen achterlaat en naar zijn vrouw roept dat ze zichzelf in veiligheid moet brengen. Vrienden die hun waarde reeds bewezen hebben zijn voor de Skyth immers waardevoller dan vervangbare kinderen.

Uiteindelijk blijken Toxaris en Mnesippos naar elkaar toegegroeid, nu Toxaris bewezen heeft even goede redevoeringen te kunnen brengen als de Grieken en Mnesippos de Skythische opvatting heeft overgenomen dat vriendschap het kostbaarste bezit is. Nochtans weigert Mnesippos op Skythische wijze vrienden te worden aangezien hij niet bloeddorstig genoeg is om deel te nemen aan het Skythisch vriendschapsritueel. Anderzijds heeft Mnesippos zich nog niet in een niet-retorische strijd bewezen, wat hem geen geschikte bloedbroeder maakt voor Toxaris. De twee zijn bijgevolg in een impasse beland, waarbij ze elkaar wel als (gast)vrienden beschouwen, maar er geen van beide in slagen om de ander te overtuigen van de eigen visie op vriendschap.

Traditionele beelden van de Skythen als bloeddorstige barbaren en boogschietende nomaden zijn ook in deze dialoog rijkelijk voorhanden. Beide gesprekspartners willen aan de hand van die beelden de tegenstelling tussen de twee volkeren beklemtonen. Toxaris geeft de gekende stereotypes over Skythen een positieve draai om de superioriteit van de Skythische cultuur te betogen, terwijl Mnesippos zich op de negatieve aspecten concentreert om aldus zijn tegenstander onderuit te halen. Ook de Grieken worden hoofdzakelijk aan de hand van stereotypes geportretteerd. De Griekse verhalen draaien om familiale, civiele en institutionele problemen en spelen zich af tegen een achtergrond van maat, vrede en civiliteit (Gangloff 2007: 83; Anderson 1976b: 23).

De private vriendschap van de Griekse kosmopolieten in een context vol magistraten, rechtbanken en financiële belangen, die daarenboven vooral eenzijdig lijkt te zijn van de sterkere partij naar de zwakkere, staat in scherp contrast met de Skythische vriendschap. Dat is immers een formeel vastgelegde verbintenis tussen mannen die aan elkaar gewaagd zijn en elkaar vooral in gevechtssituaties bijstaan. Vriendschap is bovendien het hoogste goed en een wederzijds gegeven bij de Skythen.

Het gehanteerde perspectief is bij beide partijen etnocentrisch. Mnesippos schildert het portret van een andere, vreemde, wrede Skythische cultuur: de Skyth is de Ander wiens rituelen hij misprijst. Toxaris wil de Grieken niet zozeer als vreemd voorstellen, maar wel de tegenstelling tussen hun beider volkeren beklemtonen, door onder meer heel expliciet de rol van barbaar op

zich te nemen. Een dominant perspectief is er niet, maar wel een wederzijds kijken naar de Ander zonder dat er een echte toenadering optreedt.

Het belangrijkste raakpunt tussen de twee groepen is dan ook Toxaris zelf, die de Skythische idealen verdedigt, maar tegelijk erg bedreven is in de woordkunst en goed vertrouwd lijkt met de Griekse maatschappij. Zoals in de vorige rede is Toxaris dus een overgangsfiguur tussen de Skythische en Griekse cultuur.

Men kan ten slotte in deze dialoog, zoals Gangloff (2007: 84), een pleidooi voor een absolute conceptie van evenwichtige en complementaire vriendschap lezen, tegen de gedegeneerde vorm van vriendschap die men in Loukianos' tijd in de patroon-cliëntrelatie ontwaart. Anderen, zoals Anderson (1976b: 12) en Pervo (1997:79) menen dan weer dat het belachelijk is om op zoek te gaan naar een ernstige visie op vriendschap in deze humorrijke dialoog. Toch lijken humor en een zekere mate aan *sérieux* met elkaar te verzoenen. De ongelijkheid tussen de Griekse vrienden en het belang van rijkdom binnen Griekse vriendschapsrelaties kan men zeker lezen als kritiek op het cliënt-patroonsysteem, terwijl de heldhaftige, Skythische verhalen richting een nostalgisch verlangen naar lang vervlogen, gouden tijden wijzen. Skythische vriendschap brengt echter oorlog en geweld met zich mee en is dus ook niet ideaal. Loukianos erkent dat de kloof tussen die twee soorten vriendschap onoverbrugbaar is, zodat het duel tussen Mnesippos en Toxaris noodzakelijkerwijze onbeslist blijft.

*Anacharsis*¹⁹

In deze dialoog redetwist Anacharsis met de Griekse staatsman Soloon, hét symbool voor Athene in *De Skyth*. De barbaar bekijkt de Atheense gebruiken met de vervreemdende blik van de buitenstaander en stelt een voor de Atheners zeer evidente realiteit in vraag. Dit leidt tot een aanklacht en verdediging van de activiteiten in het gymnasium.

Betreffende deze activiteiten heeft hij één belangrijke vraag voor Soloon: “Wat is het nut hiervan?” (§ 1). Opmerkelijk is dat het hier de Atheners zijn die als de Ander gelden. Anacharsis geeft immers aan dat die dingen “belachelijk” (§ 1) of “waanzin” (§ 3) lijken – althans in zijn ogen, waarmee hij zich toch bewust lijkt van de relativiteit van zijn visie. Soloon beseft dat deze taferelen vreemd kunnen lijken voor een Skyth, net zoals de Skythische gebruiken vreemd lijken voor een Griek. Hoewel hij hier lijkt te pleiten voor

¹⁹ De Griekse tekst van deze dialoog vindt men in Harmon (1961).

cultuurrelativisme, zal hij de hele dialoog lang Anacharsis trachten te overtuigen van de waarde (en superioriteit) van de Atheense cultuur.

Wanneer Soloon over de prijzen begint, spitst Anacharsis de oren. De Skyth merkt echter zeer ironisch op:

Neen, Soloon, de prijzen die jij opnoemde zijn geheel indrukwekkend [...] zodat die atleten omwille van appels en selderij zo hard op voorhand trainen en gevaar lopen door elkaar gewurgd te worden en iets te breken, alsof het niet mogelijk is om moeiteloos appels te verkrijgen voor wie dat wil, of met selder zichzelf te kransen, zonder dat je gelaat helemaal onder de modder zit en zonder door de tegenstanders in de buik getrapt te worden. (§ 9)

Soloon legt geduldig uit dat Atheners eerder naar de roem dan naar de materiële waarde van de prijzen kijken. Echter, gewelddadige activiteiten als worstelen, boksen en het pankration, die bij de Atheners beloond worden met applaus, vallen evenmin bij Anacharsis in de smaak vermits die bij de Skythen streng bestraft worden. Het is dus frappant dat Anacharsis de Skythen meer geciviliseerd vindt dan de Atheners.

Nog steeds blijft Soloon overtuigd dat Anacharsis zich uiteindelijk zal conformeren aan de Atheense gebruiken, zeker mocht hij de spelen kunnen bijwonen. Dergelijke spelen vormen immers de voorbereiding op die grote wedstrijd, met name de oorlog, waarbij prijzen als rijkdom, roem en het welzijn van de familie te verdienen vallen. Indien hij Anacharsis toch niet kan overtuigen, verklaart Soloon zich bereid lessen te leren van deze “barbaar en vreemdeling” (§ 17). Daarop verzoekt Anacharsis hem om zijn betoog niet te lang of ingewikkeld te maken, zich wentelend in de rol van domme barbaar.

Soloon vat een uitgebreide introductie tot de Atheense cultuur aan. Op het moment dat Soloon het theater vermeldt, zegt Anacharsis dit fenomeen waargenomen te hebben en beschrijft hij het theatergebeuren op dezelfde naïeve wijze als de gymnasiumsporten. Het vervreemdende effect werkt nu echter anders, aangezien Soloon als eerste aan het woord kwam. De vertrouwde blik op tragedie wordt pas later door Anacharsis geproblematiseerd, die zich bijvoorbeeld afvraagt hoe het komt dat de acteurs niet omvallen als ze proberen stappen met hun vreemd schoeisel.

Soloon keert terug naar het eigenlijke onderwerp en vergelijkt de gymnasiumoefeningen dan met dorsen. Aangezien een nomadische Skyth als Anacharsis niet vertrouwd is met landbouw, krijgt men hier opnieuw een Griekse blik op de wereld. Even later leeft de Athener zich dan wel in het

standpunt van Anacharsis in, wanneer hij een discus beschrijft op een wijze die Anacharsis waardig is als een “klein bronzen schild zonder handvat of draagriem” (§ 27). Om Anacharsis’ initiële vraag naar het nut van de gymnasiumopleiding te beantwoorden, geeft Soloon aan dat men de jongeren overdreven traint en moeilijke opdrachten geeft opdat de stad verdedigd kan worden door goed opgeleide, stevig gebouwde, knappe mannen.

De Skyth trekt alle argumenten van Soloon in het belachelijke. Vooral het naakt sporten in het gymnasium als voorbereiding op oorlogssituaties vindt Anacharsis absurd:

Want als de vijand jullie ooit aanvalt, dan gaan jullie ingeolied en besprenkeld met stof op hen af en schudden jullie met je handen tot vuisten gebald naar hen, en dan duiken zij weg voor jullie en vluchten ze omdat ze schrik hebben dat jullie zand in hun mond gaan strooien. (§ 31)

Anacharsis speelt hier maar al te graag de naïeve, retorisch ongeschoolde barbaar die men het moeilijk kwalijk kan nemen dat hij Soloons vergelijkingen met de realiteit verwart.

Op het vlak van oorlogsvoering kunnen de Atheners trouwens nog wat opsteken van de Skythen, want boogschieten is het eerste dat Skythen leren als kind. De scherpzinnige Anacharsis merkt verwonderd op dat de Atheners hun wapens blijkbaar sparen zolang die niet nodig zijn, maar wel hun jeugd op zinloze wijze uitputten in het gymnasium terwijl dit ook niet nodig is. Soloon verdedigt zijn cultuur met een reeks ingewikkelde, retorisch sterke, vergelijkingen die Anacharsis gemakkelijk aan de kant kan schuiven. Een ongesofisticeerde barbaar als hijzelf kan die immers niet vatten.

Het begint bij Soloon te dagen dat hij Anacharsis nog niet overtuigd heeft. Hij waarschuwt zijn barbaarse gesprekspartner dat men in Sparta, waar nog vreemdere gebruiken in zwang zijn, wellicht niet zo tolerant zal zijn als hij daar hun cultuur in het belachelijke trekt. Daar Soloon met respect over de Spartaanse gewoontes lijkt te spreken, vraagt Anacharsis zich af waarom men die gebruiken in Athene niet overneemt. Soloon pareert door te stellen dat Atheners – zoals de Skythen bij Herodotos – niet geneigd zijn vreemde gebruiken over te nemen. Men kan bijgevolg concluderen dat Soloon de Atheense gewoontes niet zozeer verdedigt omdat ze inherent goed zijn, maar net omdat het de eigen gewoontes zijn. Dit inzicht in culturele bepaaldheid doet hem inzien waarom hij Anacharsis niet kan overtuigen. Ondertussen is de avond gevallen en heeft Anacharsis tijd nodig om een verdediging van de

Skythische maatschappij uit te werken. Aldus eindigt ook deze dialoog in een impasse.

Men kan stellen dat deze dialoog grotendeels de uit de Griekse literatuur bekende stereotypes overneemt. Zo beoordeelt Anacharsis de Skythen als een zeer rechtvaardig, oorlogsvoerend volk. Bovendien is Anacharsis te barbaars om de retoriek van Soloon te kunnen/willen volgen. Het mag weinig verbazen dat Anacharsis de positieve stereotypes als rechtvaardigheid en dapperheid in de schijnwerpers plaatst, terwijl Soloon negatieve stereotypes als hun wetteloosheid naar voren brengt. Ook het omgekeerde is waar. Anacharsis vindt dat de Atheense gebruiken belachelijk zijn en meent dat de polisbewoners zich met nutteloze zaken bezighouden. Soloon daarentegen beklemtoont de vreedige, beschaafde en juridische aard van Athene. Beiden spelen bijgevolg het contrast tussen de twee culturen uit en blijven overtuigd van de superioriteit van de eigen cultuur.

Andermaal geldt Soloon als personificatie van de autochtone Atheense cultuur, terwijl Anacharsis zich eerder ambigu opstelt tegenover de staatsman. Enerzijds is hij de naïeve, onverzettelijke Skyth die zowel de domheid van de wilde als het superieure inzicht van de edele barbaar in zich draagt en zich superieur opstelt tegenover de Athener. Anderzijds beweert hij een enthousiast bewonderaar en oprecht geïnteresseerd te zijn in de Griekse cultuur (Ungefehr-Kortus 1996: 209, 225, 229, 232).

Ook in deze dialoog blijkt het water tussen beide culturen te diep. Soloon zelf verklaart zich zowel in het begin als op het einde van de dialoog bereid om iets bij te leren van de Skythen, maar doet niets anders dan Anacharsis trachten te overtuigen van de Atheense superioriteit. Bovendien stelt hij pas de vraag naar de Skythische mores eens hij duidelijk gesteld heeft dat Atheners niet de gewoonte hebben om zich andermans gebruiken eigen te maken. Anacharsis van zijn kant bewaart de hele dialoog lang zijn eigen, barbaarse perspectief.

In deze rede vechten dus twee perspectieven om dominantie. Enerzijds is er de vernieuwende, vervreemdende blik van de barbaar als een soort etnograaf die de Atheners als de Ander aanziet, “*démontrant ainsi que l'étrangeté est une notion toute relative*” (Said 1994: 164). Beide partijen, maar vooral Soloon, lijken zich bovendien bewust van de relativiteit van het eigen perspectief, maar dat weerhoudt hen er niet van om de ander te willen overtuigen van het eigen standpunt.

Geldt deze dialoog nu als een lofzang op de Atheense gymnasiumcultuur (Heinze 1891: 458; 461) of als kritiek op de beroepsatleten en sportwedstrijden uit Loukianos' tijd (Ungefehr-Kortus 1996: 212, 232)? Wellicht ligt ook

hier de ideale houding ten opzichte van het Atheense atletisme tussen Soloons begeestering en Anacharsis' afkeer (Ungefehr-Kortus 1996: 233). Het gaat hier op een dieper niveau evenwel veel meer om de botsende perspectieven, waarbij twee traditionele waarheden worden gepresenteerd die elk slechts geldig zijn in een bepaalde context (Ungefehr-Kortus 102-103). Het centrale thema van deze dialoog is dan ook veeleer de relativiteit van culturele waarden.

Besluit

Identiteit is een constructie waarbij de Ander een grote rol speelt: wat Wij hebben, ontbreekt bij Hen en wat Zij hebben, ontbreekt bij Ons. Dit laat ruimte voor zowel respect voor als afkeer van de Ander. Zeer vaak gebeurt de portrettering van de Ander bovendien aan de hand van stereotypes.

In de oudheid was de barbaar de Ander bij uitstek. Ook op hem is het principe van *reverse mirror imaging* van toepassing. Hoewel ook de barbaar vaak aan de hand van allerlei stereotypes geportretteerd wordt in de Griekse literatuur, kent het traditionele beeld van de barbaren – hoofdzakelijk Perzen – zowel positieve als negatieve facetten. Bij een positieve portrettering denken we bijvoorbeeld aan de figuur van de *bon sauvage*. Tegenover het portret van de barbaren stond dan de Griekse identiteit, die steeds meer cultureel wordt ingevuld. Grieken vormen bovendien een eenheid, een *imagined community*, en stellen zich in veel gevallen superieur op tegenover andere volkeren.

De literaire Skythen verschillen zowel van de Grieken als van alle andere barbaren. Ook omtrent hun inborst, levenswijze en gebruiken bestaan een hele reeks stereotypen, die aan positieve zijde met eenvoud en rechtvaardigheid te maken hebben en aan negatieve zijde naar wreedheid en onbeschaafdheid neigen. Skythen, als een heel bijzonder type barbaren, gelden als omgekeerd spiegelbeeld voor de Grieken, die zowel bewondering als afkeer vertonen tegenover de boogschietende nomaden.

In de drie teksten van Loukianos bleken stereotypes over zowel Skythen als Grieken aanwezig. Skythen zijn er in de eerste plaats vreemd en anders, maar dan hoofdzakelijk in de ogen van Griekse personages als Mnesippos en Soloon. Voor de Skythen in de twee laatst besproken dialogen zijn het net de Grieken die de rol van de Ander vervullen. Het zijn verder, zoals men kan verwachten, Skythische personages die zich positief uitlaten over Skythen, terwijl Grieken hen beduidend negatiever typeren. Hoewel het dus doorgaans de Grieken zijn die zich superieur opstellen, kan ook de Ander, wanneer die, zoals Toxaris en Anacharsis, het woord neemt, zich superieur voelen aan de

Grieken. Uiteraard neemt de Ander – hoewel Toxaris en Anacharsis zichzelf duidelijk als Zelf naar voren schuiven – niet letterlijk het woord, maar is het Loukianos die hen, als Grieks literator, woorden in de mond legt.

In *De Skyth* was het Griekse perspectief duidelijk dominant, daar dit paste binnen Loukianos' strategie om zichzelf als barbaar en de Macedoniërs als welwillende Grieken voor te stellen. In *Toxaris* en *Anacharsis* was het veel moeilijker om een dominante visie op te merken, daar het in die twee gevallen om een onbesliste strijd tussen etnocentrische perspectieven gaat. Ook is het contrast tussen Skythen en Grieken niet altijd even groot. Anacharsis en Soloon bevinden zich zowel in *De Skyth* als in *Anacharsis* aan weerszijden van het continuüm, maar reeds binnen *De Skyth* bleek Anacharsis op te schuiven in Griekse richting. In *Anacharsis* bleef het scherpe contrast echter heel de dialoog bewaard. Toxaris is tenslotte, zowel in *De Skyth* als in *Toxaris*, een soort tussenfiguur, die zich op de rand tussen de Skythische en Griekse/Atheense cultuur bevindt.

Concluderend is het zo dat Skythen in deze drie werken gelden als het omgekeerde spiegelbeeld van de Grieken en vice versa, hoewel beide veel meer bekommerd zijn om wat goed is bij zichzelf en slecht bij de ander dan omgekeerd. De Skyth is bijgevolg niet zomaar de Ander, maar ook een ander Zelf, wat nogmaals bevestigt dat de noties Ander en Zelf nauw verweven en relatief zijn.

Bibliografie

- Anderson, G.A. 1976a. *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*. Lugduni Batavorum: Brill.
- Anderson, G.A. 1976b. *Studies in Lucian's Comic Fiction*. Lugduni Batavorum: Brill.
- Anderson, G.A. 1982. "Lucian: a Sophist's Sophist", in: *Yale Classical Studies* 27: 61-92.
- Baschmakoff, A. 1936. "Étude paléo-ethnologique sur le peuple iranien des 'scythes d'Hérodote', dits 'Scolotes'", in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 51: 2-23.
- Baumann, G. & A. Gingrich (eds.) 2004. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York / Oxford: Berghahn books.
- Berreby, D. 2005. *Us and them: the Science of Identity*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Bompaire, J. 1958. *Lucien écrivain: imitation et création*. Paris: Les Belles Lettres.
- Branham, B. 1989. *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Braund, D. 2004. "Scythians in the Ceraeicus: Lucian's Toxaris", in: C.J. Tuplin (ed.), *Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology*. Leiden: Brill, 17-24.

- Briant, P. 2002. "History and Ideology: The Greeks and 'Persian Decadence'", in: T. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 193-210.
- Byron, R. 2002. "Identity", in: A. Barnard & J. Spencer (eds.), *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London / New York: Routledge, 292.
- Cartledge, P. 2002. *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Corde, X. 2005. "'Scythes justes' et 'Scythes féroces': deux traditions relatives aux Scythes dans la Géographie de Strabon", in: *Dialogues d'histoire ancienne* 31: 79-91.
- Dihle, A. 1994. *Die Griechen und die Fremden*. München: Presses Universitaires Franco-Comtoises.
- Dörrie, H. 1972. "Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit?", in: G.A. Lehman, H.E. Stier & R. Stiehl (hrsg.), *Antieke und Universalgeschichte. Festschrift H.E. Stier*. Münster: Aschendorff, 146-175.
- Dubuisson, M. 2001. "Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain: du concept au slogan", in: *l'Antiquité Classique* 70: 1-16.
- Funck, B. 1981. "Studie zu der Bezeichnung βάρβαρος", in: E.C. Welskopf (hrsg.), *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*. Bd. 3. Berlin: Akademie-Verlag, 26-51.
- Gangloff, A. 2007. "Peuples et préjugés chez Dion de Pruse et Lucien de Samosate", in: *Revue des Études Grecques* 20: 64-86.
- Gingrich, A. 2004. "Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering", in: G. Baumann & A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York / Oxford: Berghahn books, 3-17.
- Goldenberg, D.M. 1998. "Scythian-Barbarian: the Permutation of a Classical Topos in Jewish and Christian Texts of Late Antiquity", in: *The Journal of Jewish Studies* 49: 87-102.
- Gray, V. 1995. "Herodotus and the Rhetoric of Otherness", in: *The American Journal of Philology* 116: 185-211.
- Gyselinck, W. (2003). "Loukianos – Lachen met de Tweede Sofistiek", in: *Tetradio* 12: 97-124.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, J.M. 2002. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Hall, S. 1990. "Cultural Identity and Diaspora", in: J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 222-237.
- Hallam, E. & V.B. Street (eds.). *Cultural Encounters: Representing 'Otherness'*. London / New York: Routledge.

- Harmon, A.M. (ed.) 1961. *Lucian (Loeb Classical Library)*. Vol. 4. 1925. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Harmon, A.M. (ed.) 1962. *Lucian (Loeb Classical Library)*. Vol. 5. 1936. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Harrison, T. (ed.) 2002. *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Heinze, R. 1891. "Anacharsis", in: *Philologus* 50: 458-468.
- Isaac, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Ivanchik, A.I. 1999. "Une légende sur l'origine des scythes (HDT. IV, 5-7) et le problème des sources du scythicos logos d'Hérodote", in: *Revue des Études Grecques* 112: 141-192.
- Jones, C.P. 1986. *Culture and Society in Lucian*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Kilburn, K. (ed.) 1968. *Lucian (Loeb Classical Library)*. Vol. 6. 1959. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Meijer, F. 2007. *Vreemd volk: integratie en discriminatie in de Griekse en Romeinse wereld*. Amsterdam: Athenaum-Polak & Van Gennep.
- Murzin, V.Y. 2005. "Key Points in Scythian History", in: D. Braund (ed.), *Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (sixth century BC – first century)*. Exeter: University of Exeter Press, 33-38.
- Nippel, W. 2002. "The Construction of the 'Other'", in: T. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 278-310.
- Pervo, R.I. 1997. "With Lucian: Who Needs Friends? Friendship in the Toxaris", in: J.T. Fitzgerald (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*. Atlanta: Scholars Press, 163-180.
- Praet, D. 2008. "Barbaarse wijsheid. Universalisme en superioriteitsdenken in de filosofische en religieuze debatten van Herakleitos tot de komst van de Islam", in: D. Praet (red.), *Us and Them. Essays over filosofie, politiek, religie en cultuur van de klassieke oudheid tot islam in Europa*. Gent: Academia Press, 53-106.
- Cancik, H. & H. Schneider (hrsg.) 2010. *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike online*. s.v. Skythen: Roll – von Bredow.
- Said, E.W. 2001. *Orientalism*. New Dehli: Penguin Books.
- Said, S. 1994. "Lucien ethnographe", in: A. Billault (éd.), *Lucien de Samosate. Actes du Colloque International de Lyon les 30 septembre – 1er octobre 1993*. Paris: De Boccard, 149-170.
- Said, S. 2002. "Greeks and Barbarians in Euripides' Tragedies: The End of Differences?", in: T. Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 62-100.
- Sulimirski, T. 1985. "The Scyths", in: I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran: vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 149-199.

- Szemerényi, O. 1980. "Four old Iranian ethnic names: Scythian; Skudra; Sogdian; Saka", in: *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Scripta minora* 371 (vol. 4): 2051-2093.
- Ungefehr-Kortus, C. 1996. *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*. Frankfurt: P. Lang.
- van Dolen, H.L. 1993. *Lucianus. Liefde, vriendschap & laster*. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Hein L. van Dolen. Amsterdam: Athenaum Polak & Van Genneep.
- Weedon, C. 2004. *Identity and Culture. Narratives of Difference and Belonging*. Maidenhead: Open University Press.