

A NEVETÉS A GÖRÖG KULTÚRÁBAN

STEPHEN HALLIWELL

A nevetés [...] reflex, amely csak az ember sajátja, és ezért önálló története van [...]. A ma embere másképpen nevet, mint a régi korok emberei. [...] [A komikum és a nevetés meghatározása] csak történeti szempontú lehet.

Vlagyimir Propp

Az emberek igen különbözőképpen voltak már bölcsek, de mindig egyformán nevettek.
Samuel Johnson¹

A tétel, mely szerint az ember az egyetlen nevetésre képes állat, legalább Arisztotelész-szel egyidős (*Az állatok részeiről* 637a8).² Szigorúan fizikai értelemben véve ez az állítás

¹[Vlagyimir Propp, „A rituális nevetés a folklórban”, ford. Varga Éva, *Létünk* 18 (1988. március-április): 227, és Samuel Johnson, *Lives of English Poets: in Two Volumes*, 1. köt. (London—New York: Dutton, 1968), 26. — *A ford.*] A tanulmány első változatát a Greek and Roman Societies háromévenkénti találkozóján adtam elő Oxfordban, 1988 júliusában. Ezúton fejezem ki hálámat az összes résztvevőnek, még azoknak is, akik (helytelenül) nehezményezték, hogy nem nevettem meg őket. Egy későbbi változatot a Boston University Klasszika-filológia Tanszékén olvastam fel 1991 áprilisában.

² [Lásd Arisztotelész, „A rekeszizomról (*De partibus Animalium* 3.10)”, ford. Gellérfi Gergő, 637a8, <http://etal.hu/antik-nevetes-2015/arisztotelesz-a-rekeszizomrol/> — *A ford.*]

valószínűleg hamis, kétségkívül igaz azonban, hogy a kommunikáció pszichológiailag kifejező és szociálisan hatékony módjaként a nevetés jellegzetesen emberi jelenség.³ A nevetéssel kapcsolatos kulturális attitűdök sokaságának, illetve az ezek által alakított és befolyásolt sajátos viselkedésminták típusainak tanulmányozásához szélesebb perspektívára van szükség, mint amit a nevetés szűk fizikai meghatározása lehetővé tesz. E tanulmány megpróbálja megteremteni egy ilyen kulturális vizsgálódás kereteit az antik görögség tágabb értelemben vett archaikus és klasszikus korszakainak vonatkozásában; szövegében a „nevetés” kifejezés, megfelelő szinekdochéként értve, kiterjed mindazokra a viselkedési és érzelmi mintákra, amelyek a szó szoros értelmében vett nevetés különböző használatához társulnak, illetve ezeknek jellemző módon teret biztosítanak. Érzelmek, fogalmak és cselekvések egész hálózatát vizsgálom tehát; érvelésemben megpróbálok rávilágítani azokra a görög társadalmi gyakorlatokra, amelyekben a nevetés felismerhető szerepet kap; egyúttal megkísérlem feltárni azokat a fő ideákat és értékeket, amelyekkel a görög gondolkodás befolyásolja ezeket a gyakorlatokat. Vizsgálódásom eredményei alapján, úgy vélem, valamennyire indokolt lesz *összebékítenünk* az univerzalista feltételezést, melyet a mottóban idézett Johnson képvisel (s mely, úgy tűnik, a nevetés minden nagy teoretikusára jellemző), és a nevetés kultúraspecifikusságának elismerését, mellyel sok antropológus egyetértene, s melynek hangsúlyos, marxista szempontú kifejezése a Vlagyimir Propptól idézett részletben olvasható.

A nevetés különféle formáinak expresszív jelentőségét felmérni gyakran vitatható eredményeket hozó, nehéz feladat, ám egy egész kultúrkör tevékenységeinek és hiedelmeinek vizsgálatában felmerülhetnek olyan iránymutató kérdések, amelyekre a

³ Az etológiai bizonyítékokat lásd a következő művekben: Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago: The University of Chicago Press, 1965), 131-32. [Charles Darwin, *Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése* (Budapest: Gondolat, 1963), 106-07. — *A ford.*]; Jan van Hooff, „Facial expressions”, in David McFarland, szerk., *The Oxford Companion to Animal Behaviour* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 171-73: az utóbbi forrás érdekes szempontokat ajánl az emberi és az állati nevetés kapcsolatához: pl. a meglepetés elemét, a feszültség megszüntetését, az álkomolyságot, vagy a szociális kommunikációt. Azzal az állítással kapcsolatban, hogy az ember az egyetlen nevető állat (idézi még Lukianosz, *Filozófusok árverése* 26, a Peripatetikus nevében) vö. Mary Douglas, „Do Dogs Laugh?”, in uő, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London—Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975), 83-89. [Mary Douglas, „Nevetnek-e a kutyák”, in uő, *Rejtett jelentések* (Budapest: Osiris, 2003), 108-115. — *A ford.*]

lehetőségekhez mértén tanulságos válaszokat kereshetünk. Vajon vannak-e például olyan alkalmak, amikor a nevetés megfelelő vagy akár kötelező reakció? Vannak-e olyan helyzetek, amikor helytelen vagy tilos nevetni? Milyen típusú etikai, szociális vagy „esztétikai” indokokkal lehet a nevetés bátorítását vagy korlátozását magyarázni? Mennyire közkedvelt egy bizonyos tónusú, erejű vagy minőségű nevetés, s mi igazolja ezt a preferenciát? Tanulmányozhatjuk tehát, milyen felfogások alapján támogatható és élvezhető, illetve korlátozható és rosszalható a nevetés az adott társadalom bevett szükségletei és általános szokásai szerint, valamint megfigyelhetjük, mely értékek alapján jönnek létre a megfelelő megkülönböztetések a nevetés elfogadható és elfogadhatatlan alkalmai, fajtái, tárgyai és funkciói között.

Az antik görögység nevetéssel kapcsolatos attitűdjei gazdag és kiterjedt leíró és minősítő szókészleten alapulnak (óvatos becsléssel körülbelül hatvan szócsalád kapcsolható közvetlenül a nevetéshez), és a források széles körében megtalálhatók (e források közül sokra az alábbiakban hivatkozom is). A forrásanyag eme sokszínűsége számos különböző nézőpontból közelíthető meg,⁴ háttéréből azonban tisztán kirajzolódik, hogy a nevetéssel kapcsolatos nézetek és ítéletek többnyire valamely alapvető ellentét egyik vagy másik pólusához közelítenek. Céлом az, hogy bemutassam, milyen jellegzetes feltételek alapján fogalmazódik meg és alakul ki ez a polaritás. Egyúttal amellet is érvelek majd, hogy a szóban forgó ellentét pólusai között örökös feszültség áll fenn — mely feszültség meg is mutatkozik a nevetés — a görögök gondolkodása és értékei szerint — gyakorta problematikus voltában. Gondolatmenetemből, úgy vélem, világossá válik majd, hogy a nevetésben működő vagy az általa kifejezett erők a görög moralizálás visszatérő témái voltak. Vizsgálódásom egyik járulékos eredményeként be is mutatom majd, mennyire hangsúlyos volt a görögöknél a moralizáló gondolkodásminták iránti hajlam az egyéni és társadalmi viselkedéssel kapcsolatos attitűdökben. Így lehetővé válik, hogy bizonyos mentalitásbeli szokások létezésének bizonyítékaként következte-

⁴ Sem Leonard Woodbury *Quomodo risu ridiculoque Graeci usi sint* című disszertációjához (Harvard, 1944), sem Armando Plebe *La nascita del comico* című művéhez (Bari: Laterza, 1956) nem értem hozzá. Mary Amelia Grant *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable* című műve (University of Wisconsin, 1924) továbbra is hasznos áttekintést nyújt a témát formálisan tárgyaló antik forrásokról. Az egyes auktorokon belül megjelenő nevetés vizsgálatának egyik példája Donald Lateiner (Hérodotosz) tanulmánya: Donald Lateiner, „No Laughing Matter”, *Transactions of the American Philological Association* 107 (1977): 173-82.

sen egymás mellett idézzünk egyébként igen eltérő forrásokat: komédiákat, filozófiai szövegeket, szónoklatokat, tragédiákat vagy történelmi műveket.

A szóban forgó ellentét egyik pólusát a görög források archetipikusan a „játék” fogalmával jelenítik meg. A másik pólust nehezebb egyértelműen megfogalmazni, de a továbbiakban rendszeresen a „következményes nevetés” kifejezést fogom használni, hogy leírjam, milyen különféle módokon válhat a nevetés a görög szövegek szerint gyakorlati vagy „komoly” folyamatok velejárójává (a paradoxon ez esetben csak a felszínen jelenik meg). Rögtön megjegyezzük, hogy ez az ellentét átfedésben van, ám nem azonos, a γελοῖα [tréfás, nevetséges]⁵ és a σπουδαῖα [komoly, tiszteletre méltó] általánosabb antitézisével. A játékos nevetést minduntalan a παίζειν [játsszani, tréfálkozni], παιδιά [játék, tréfa], παίγνια [tréfa] szókészlete jelöli, olykor a σπουδαῖα, σεμνά [komoly, tiszteletre méltó, méltóságteljes] és hasonló kifejezésekkel határozott ellentétében.⁶ Emellett azonban magán a nevetés szféráján belül is meg kell különböztetnünk a játékost és a következményest. Platón példának okáért ezt teszi a *Törvényekben* (11.935d-6a), ahol az, hogy mi tolerálható a város törvényei szerint, a παίζειν-t magában foglaló (s ezért ἄνευ θυμοῦ [szenvedély nélküli]) valamint a παίζειν-t nélkülöző (s ennek megfelelően μετὰ θυμοῦ [szenvedélyes]) γελοῖα-nak az elválasztásán alapul. Hasonlóképpen, amikor Xenophón a *Kürosz nevelkedésében* a perzsa szokásokat tárgyalja görög fogalmak segítségével (5.2.18), kétféle nevetésről tudósít: az egyik élvezetes és a σκώπτειν-t [élcélődés] vegyíti a παίζειν-nal, a másik azonban a χαλεπαίνεσθαι

⁵ [Az ógörög szavak jelentését első előfordulásukkor, ha másképp külön nem jelölöm, Györkösy Alajos, Kapitánffy István és Tegye Imre *Ógörög magyar nagyszótára* alapján szögletes zárójelben adom meg. Györkösy Alajos, Kapitánffy István, és Tegye Imre, *Ógörög magyar nagyszótár* (Budapest: Akadémiai, 1990–2010). Azoknak a szavaknak az esetében, amelyeket a szótár nem tartalmaz, az *Online Liddel-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (<http://www.tlg.uci.edu/lsg/>) definíciói alapján próbálom a jelentést meghatározni. — *A ford.*]

⁶ A játékos nevetés különböző példáit lásd a következő forrásokban: Theognisz 1211 (szembeötlő a feszültség a δεινάζειν-nel [kigúnyolni]; Hérodotosz 2.173-174.1 (Amaszisz, de görög fogalmak alapján); Arisztophanész, *Békák* 375-6, 392; Iszokratész 10.11; Xenophón, *Kürosz nevelkedése* 2.3.18, 5.2.18; Platón, *Törvények* 816e10; Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1108a13, 23, 1127b-8b, *Rétorika* 1371b33-1372a2, 1380b3; Antiphanész, frag. 218.4 K.

πρὸς ἀλλήλους [egymás sértegetése] jelenségével és ὕβρις-szel [gőg] jár együtt (ez utóbbi asszociáció máshol is megjelenik majd).⁷

Mielőtt e kategóriák velejáróira és alkalmazásaira részletesebben kitérnénk, érdekes megvizsgálunk a játékos és a következményes közötti viszony példaértékű bemutatását a nevetés legkorábbi, drámai megjelenítésében. Nem véletlen, hogy az *Iliász* első két énekében mind a földön, mind az Olümposzon nevetést hallunk, hiszen ez is ahhoz a nagyszabású és összetett ellentétéhez tartozik, amely az eposz kezdetén jelenik meg az istenek és az emberek társadalma között. Az emberi nevetés példája Therszitész kirohanása Agamemnón ellen: az előljáróit megrögzötten becsmérlő Therszitész kétségtelenül azt reméli, kötekedése nevetetni fog, ám saját maga válik nevetségessé a katonák előtt, amikor Odüsszeusz lesújt rá (2.211-77). Az istenek akkor fakadnak nevetésre, amikor Héphaisztosz pohárnokmesterként körbécégetve lakomájukon enyhíti a Zeusz és Héra korábbi szónáltása utáni feszült és ellenséges légkört (1.595-600).

Számos lényeges ellentét fedezhető fel e két jelenet között. Fontos, hogy Therszitész státusza és nevetetésre irányuló kísérlete nem teljesen egyértelmű. Célja, hogy általa γελοῖον-nak (215) vélt dolgokkal nevetessen, azt sejteti, hogy a γελωτοποιός [tréfamester] — ahogy Platón találóan nevezi az *Államban* (10.620c3) — tisztségét viseli vagy arra vágynak.⁸ A γελωτοποιός-t jellemzően a hadsereg szórakoztatására alkalmazzák: Therszitész esetében talán a 231. sor önironikus dicsekvésében kell felfedeznünk ezt a szerepet; ékesszólása, melyet Odüsszeusz is elismer (246), minden-

⁷ [A hivatkozott részlet Fein Judit fordításában: „Megfigyelte azt is (tudniillik Gobrüasz), hogy udvariasan társalognak, szellemesen élcélődnek egymással, és hogy tréfa közben sem döllyösek, gorombák vagy sértőek.” — *A ford.*] A játékos/következményes megkülönböztetés egyéb példái: Xenophón, *Kürosz nevelkedése* 2.2.12-16; Platón, *Szókratész védőbeszéde* 24c (α σπουδῆ χαριεντίζεται [Devecseri fordításában: „komoly dolgokból tréfát űz”. — *A ford.*] oximoronban; a kifejezés második tagjával kapcsolatban lásd a 16. lábjegyzetet); Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1128a4-b4; *Eudémosz etika* 1234a4-23. Ide vonatkozik Arisztotelész megkülönböztetése a ψόγος [„csúfolódás” — Ritoók Zsigmond fordítása. — *A ford.*] és a τὸ γελοῖον [„nevetségés” — Ritoók Zsigmond fordítása. — *A ford.*] között a *Poétikában*, 1448b27-38, 1449a32-7. Vö. Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), 14. fejezet. A két pólus összeforrásáról a σπουδαιογέλοιον fogalmában lásd Lawrence Giangrande, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature* (Mouton: De Gruyter, 1972).

⁸ Ez a kifejezés a bolond, a parazita és hasonló figurák szándékos, szokványos tevékenységére utal: lásd saját kommentáromat az *Állam* 10.606c7-9-hez [Stephen Halliwell, *Plato's Republic 10, with an Introduction, Translation and Commentary* (Oxford: Aris and Phillips, 1988) — *A ford.*], és vö. az 52. lábjegyzettel.

esetre illik a tisztséghez. A karakter modern értelmezői, miközben érthető módon a jelenet mélyebb társadalmi és etikai tartalmaira ügyelnek, hajlamosak figyelmen kívül hagyni azokat a jeleket, amelyek szerint Therszitész javíthatatlan mókamester, akinek a szerepe más, kevésbé gondterhes közegben, elfogadható lenne. Ám Therszitész egyúttal teljes egészében torz karakterként jelenik meg (ami alkalmasint gúnyos vihogását is szimbolizálhatja)⁹ — visszataszító rútsága a hősi ideál antitézise — ráadásul rosszul ítéli meg a helyzetet és az alkalmat. Agamemnón elleni szitkozódását következőképpen csak durva és szégyenteljes gyalázkodásként értékelhetjük, amint a jelenetben használt fontos kifejezések is jelzik (νεικείειν [szidalmazni, rágalmazni], ἐρίζειν [civakodni], ὄνειδος [szidalom], κερτομεῖν [kigúnyolni, gyalázni], λωβητήρ [gyalázkodó]). A gúnyolódás ezúttal nem illik az alkalomhoz, és ezért el is szigeteli Therszitészt. Amint azonban Akhilleusz és Agamemnón első énekbeli viszálykodásának visszhangjai is jelzik, Therszitész gúnyáradata ironikus módon túlságosan is érzékeny pontot érint. Az *együttnevetés* Therszitésszel e kritikus pillanatban csak a gúnyolódó véleményével való azonosulás kifejezéseként értelmezhető. A jelenet kimenetele szempontjából tehát lényeges mozzanat, hogy Therszitész kudarcot vall: a nevetés, melyet fizikai büntetése vált ki az összegyűlt akhájokból, alkalmasint a beszéde alatt visszafojtott nevetés helyett tör ki (egyfajta pszichológiai behelyettesítés révén), melyet egyébként nyugodt körülmények között bármikor megengedhettek volna maguknak. Az akhájok nevetése ekképpen a feszült nyugtalanság oldódásának a kifejezése, s egyúttal annak is a jele, hogy Odüsszeusz visszanyerte a helyzet irányítását. A nevetés ezen a helyen szükségképpen egybeszővődik az egész válsághelyzet — a hadsereg és a vezetők számára is — idegfeszítő hatásával. A γελωτοποιός figurája, csakúgy mint a parazitáé, alapvetően játékos nevetést szokott gerjeszteni a megfelelőnek vélt helyzetben, ezt azonban az otromba Therszitész rosszul ítéli meg, minek következtében játékos nevetés helyett határozottan „következményes” megvetés lesz a jutalma a sereg részéről.

⁹ A nevetés olyan rúttá változtató érzelmként való elgondolása (vö. Hippónax rútságának legendáját Pliniusnál: *Természetrész* 36.12), amely összeegyeztethetetlen a méltósággal és az idealizálással, magyarázatot adhat ritka előfordulására a görög képzőművészetben; lásd Hedwig Kenner, *Weinen und Lachen in der griechischen Kunst* (Vienna: Rohrer, 1960), 62-91. A görög képzőművészetben megjelenő „archaikus mosollyal” kapcsolatban eltérő álláspontot képvisel: John Boardman, *Greek Sculpture: The Archaic Period* (London: Thames and Hudson, 1978), 66. és Nikolaos Yalouris, „Das archaische »Lächeln« und die Geleontes”, *Antike Kunst* 29 (1986): 3-5.

Az istenek nevetése az első énekben szinte minden szempontból ellentétes az előbbi helyzettel. Nem a dühös acsarkodás közegében vagy arra adott válaszként hangzik fel, hanem éppen kiutat mutat az ilyesfajta ellenségeskedésből (vö. a κολωιός-t [rikácsolás, lárma] [1.575] Therszitész leírásával [2.212] és a νεικείειν-t [1.579] a 2.221, 224, stb. sorokkal). Az először Héra megbékült mosolyában, majd az istenek ezt követő derűltségében (1.595-600) megjelenő nevetés itt a lakomázáshoz tartozik. Ha nincs ez a nevetés, a lakoma, melyet Zeusz és Héra veszekedése majdnem elrontott (759), csupán névleg, az alkalomhoz illő jókedv nélkül folytatódhatott volna. Ez az isteni nevetés nem konfliktusból ered, és nem konfliktust fejez ki; ellenkezőleg: megszünteti az ellentéteket. Ily módon szemben áll a második ének tárgyalt részletével, s még élesebben az első énekben megjelenő, kibékíthetetlen emberi viszályal.

Az isteni nevetés ez alkalommal a játékos nevetés mintapéldája. Két olyan dolog váltja ki, amelyeknek felismerhető szerepe van a nyugodt szümposzión hangulatban: elsősorban egy anekdota, amely minden bizonnyal célzatosan vegyíti humorral a melodramát (máskülönben miért is mosolyogna Héra?), még ha a tizenötödik ének elején megjelenő konfliktust társítjuk is cselekményéhez (15.18-24); másodsorban a tudatos és eltúlzott szerepjátszás.¹⁰ Az istenek nevetése a pillanat tiszta örömének ünneplését jeleníti meg olyan kontextusban, amely eltávolítja és időlegesen felfüggeszti a komoly cselekmény érvényét és következményeit. Noha az eposz szövege itt a boldogság sajátosságosan isteni dimenzióját mutatja be, az isteni nevetésben, mint sok más istennel kapcsolatos dologban, felvillan annak a lehetősége is, hogy mindez ideiglenesen az emberek számára is elérhető. Az olümposziak viselkedése a nevetés feszültségoldó vagy pihentető mechanizmusként való felfogását példázza, akárcsak az erőteljesen megfeszített íj húrjának szükségszerű lazítása (hogy a Hérodotosz Amaszisza által, szintén vidám lakmározás közben használt szóképet idézzük [2.173-3]). Úgy tűnik, maguk az istenek is megerősítik a szállóigét, mely szerint az ember azért játszik, hogy komoly lehessen (azaz: felfrissülve „komolyan dolgozhasson”), melyet a bölcs Anakharszisznek tulajdonítanak, s melyet elismerően idéz Arisztotelész (*Nikomakhoszi etika* 1176b3)

¹⁰ Vö. Geoffrey Stephen Kirk kommentárját az *Iliász* 1.599-600 soraihoz: Geoffrey Stephen Kirk, *The Iliad: A Commentary*, 1. köt. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

olyan szövegösszefüggésben, ahol maga is a nevetések különböző fajtáival foglalkozik.¹¹

Nem lényegtelen körülmény, hogy a nevetéssel és a nevetés használatával kapcsolatos ítéleteknek a továbbiakban általam tárgyalt minden jellegzetes fajtájához találhatnánk homéroszi példákat.¹² A következőkben azonban a játékos és következményes nevetés alapvető és visszatérő görög megkülönböztetésének tágabb vonatkozásait fogom tárgyalni. E kategóriák eredetileg összefüggnek és kölcsönösen megvilágítják egymást. A nevetés játékként való elgondolásának egyik alapvető tényezője (amely azonban, amint látni fogjuk, egyúttal potenciálisan megbízhatatlanná és problematikus is teszi) pontosan a gyakorlati kihatások és a kellemetlen következmények szférájától való mentesség. Ennek megfelelően a nevetést következményesnek szokás tartani vagy érezni, valahányszor úgy tűnik, hogy a közvetlen kontextuson túl is rávetül vagy előreláthatóan hatást gyakorol a személyes és társadalmi kapcsolatok folyamataira. Ebből az alapvető ellentétből származtathatók azok az egyéb tényezők, amelyek minden nehézség nélkül a játékos nevetéshez társíthatók, s amelyek ennek megfelelően hiányoznak a következményes nevetéssel kapcsolatos asszociációk közül: a könnyed hangütés, a körülményektől független öröm, a pszichológiai kikapcsolódás, s az ilyesfajta nevetés önálló feltételeinek vagy konvencióinak általános elfogadása mindazok körében, akik részt vesznek benne. A következményes nevetést ezzel szemben elsősorban az jellemzi, hogy valamilyen konkrét, a körülményektől független örömtől eltérő eredményre irányul (pl. zavarodottság vagy szégyenérzet keltésére, ellenszenv jelzésé-

¹¹ [„...(S)zórakozni azért, hogy aztán komolyan dolgozhassunk, ahogy Anakharszisz mondja, minden bizonnal helyes.” Lásd Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós (Budapest: Európa, 1987), 291. — *A ford.*]

¹² Therszitész karakterét három szerző is tárgyalta a közelmúltban, az enyémtől igen eltérő nézőpontokból: William G. Thalmann, „Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*”, *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988): 1-28; Norman Postlethwaite, „Thersites in the *Iliad*”, *Greece and Rome* 35 (1988): 123-36; Gary S. Meltzer, „The Role of Comic Perspectives in Shaping Homer’s Tragic Vision”, *Classical World* 83 (1990): 265-84. Howard W. Clarke néhány könnyed megjegyzést tesz a homéroszi nevetés kapcsán: Howard W. Clarke, „The Humor of Homer”, *Classical Journal* 64 (1969): 246-52. A homéroszi γέλως-t kifinomult pszichológiai ábrázolás jellemzi: a lenti 14., 26., 29., 30., 44., 49., 54. lábjegyzeteken kívül lásd például *Iliász* 4.356 (megbékítés), 6.404, 471, 484 (heves érzelem), 514 (önbizalom), 7.212 (komor harckészség), 10.400, 565 (ironikus kegyetlenkedés), 14.222-3 (elégedettség), 21.408, 434 (diadal), 23.784, 840 (?jóindulatú káröröm); *Odüsszeia* 18.163 (?szédültség), 20.301-2 („keserűség”), 345skk. (örültség), 22.371 (bátorítás), 23.1, 59 (hisztérikus megkönnyebbülés).

re, a jó hírnév romba döntésére, az ellenfél legyőzésének elősegítésére vagy nyilvános fenyítés elvégzésére). Jellemzője ezen túl az alkalomhoz illő csúfondáros hangütés a gyengéd csipkelődéstől egészen a maró vagy bántó gúnyig, s végül az olyan érzések felkeltése, amelyeket nem feltétlenül oszt minden érintett személy, s amelyek általában bizonyos mértékben ellenségesek. Az utolsó szempont kulcsfontosságú: amint a nevetés túllép a játékosságon, a görög szövegek kivétel nélkül úgy tekintik, hogy emberi tárgya vagy célpontja van, s jelentőségének fő meghatározója az erre a célpontra (akár a konkrét személyre, akár hírnevére vagy társadalmi státuszára) irányuló „fájdalom”, „szégyen” vagy „ártalom” tervezett vagy előrelátható hatása.¹³

A játék görög fogalma, a παιδιά, természetesen a „gyerek”, παις, szóval azonos tőről fakad; ez a kapcsolat lehetővé teszi, hogy a játékos nevetést (etikai szempontból és a játékos tettetés értelmében is) ideálisan ártatlan és önmérséklő jelenségként határozzuk meg. Mindamellettt a nevetés ambivalens státuszának tünete — s ez olyan jel, amely egész gondolatmenetem szempontjából fontos lesz —, hogy a fiatalsággal való társítása korántsem egyértelmű: olyan sajtóságos oktatási és erkölcsi problémákat vet fel, amelyekről lesz még alkalmam szólni. Mi több, amikor „játékos” nevetésről beszélünk, valamennyire ügyelnünk kell az antik és modern kategóriák kapcsolatára. Hiba lenne a görög „játékot”, a παιδιά-t a „sporttal” azonosítani: noha néhány tevékenység mindkét kategóriába beletartozna, a görög sportok tekintélyes része, pontosan mivel a „verseny”, az ἀγών szabályai vonatkoznak rá, egyáltalán nem nevezhető játékosnak olyan értelemben, ahogyan a kifejezést a nevetésre vonatkoztatjuk. Mindkét viselkedésmintának megvan a saját konvenciórendszere; ám az ἀγών-nak olyan specifikus célja és eredménye van, melyeknek következményeit igencsak komolyan lehet venni.

Érdekes szólnunk továbbá a παίξειν és a tánc közötti gyakori asszociációról. A tánc fizikailag és más módokon is különbözik az élet normális mozdulataitól, olyan kifejező tevékenység, melynek célja az örömszerzés (a résztvevők, s ahol helyénvaló, a nézők számára is). A tánc mindenek fölött ünnepélyes és örömteli, elsődleges helye valamilyen ünnepi alkalom. Mindez a számtalan görög forrásban megjelenő játékos humorra vagy nevetésre is igaz, tehát nem meglepő, ha azt találjuk, hogy nevetés és a tánc oly-

¹³ A nevetés által okozott „fájdalom” kérdéséhez lásd Pindaros, *Püthói ódák* 2.53 (a rágalom „harapása”), Iszokratész 1.31, Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1128a7, 26, Alexis, frag. 156.3 K; vö. még az alábbi menandroszi fragmentum implikációit: Menandrosz, *Ítéletkérők*, frag. 10 G-S.

kor az ünnep közös fénypontjaiként jelenik meg.¹⁴ A nevetés eme kapcsolata a tánccal és a játékkal eligazít néhány olyan jelenség megértésében, amelyekhez a továbbiakban visszatérek. Ilyenek például: a kellemes elmésség és a jószándékú humor társadalmi megbecsülése, a nevetés erősen konvencionális szerepe olyan alkalmakon, mint a szümpozsion vagy a *kómosz*, vagy a megrendezett ünnepek szertartásaihoz tartozó különböző komikus előadások.

Ezen a ponton azonban két megjegyzést kell beszúrnunk az eddigiekben vázolt megkülönböztetésekkel kapcsolatban. Először: azzal szembesülünk, hogy ezek a szövegek olyan témákban próbálnak meg fogalomköröket alkotni, és disztinkciókat tenni, amelyek természetüknél fogva és a gyakorlatban ellenállhatnak a pontos meghatározásnak. Amint azt erkölcsfilozófusok Platón óta gyakran észrevételezték, a nevetés lényegéhez tartozik, hogy képes áttörni a rá szabott korlátokat vagy elhagyni a megengedett játéktérteret. Ám nem csupán Platón figyeli meg azt a tendenciát, hogy bizonyos fajta nevetések a vizsály vagy az ellenszenv komolyabb (azaz következményes) formáivá fajulnak: afféle görög toposszá vált az az elképzelés, hogy a kezdeti szóbeli csipkelődés fizikai csetepatéhoz vezethet.¹⁵ Másodszer azonban megjegyzendő, hogy a nevetés minden spontán ereje ellenére szert tehet olyan kifejezésmintákra is, amelyek idővel a hagyományok, sőt, a társadalmi rítusok státuszát vehetik fel — s ennek megfelelően előreláthatóságot és egyúttal a kellemetlen gyakorlati következményektől való mentességet kölcsönöznek ennek az egyébként nehezen szabályozható tevékenységnek. Könnyen előfordulhat, hogy ilyen konvenciók struktúrájában (amelyeknek néhány görög példájára később hivatkozom) lehet az egyik leghatékonyabb módon elfogadható korlátok között tartani a nevetést.

Mivel a görög gondolkodók széles köre természeténél fogva kétértelműnek vagy — talán jobb kifejezéssel élve — változékonynak tekintette a nevetést, ez komoly társa-

¹⁴ Például *Odüsszeia* 14.463-6, [Hésziodosz] *Héraklész pajzsa* 278-85, Arisztophanész, *Madarak* 732, *Békák* 318-36, 384-93, Platón, *Euthüdémosz* 277d-e (rituális csúfolódás?). Menandrosz, *A szamoszi lány* 41-6. Démodokosz Arészről és Aphroditéről szóló komikus meséjét (melyről lásd Christopher G. Brown, „Ares, Aphrodite and the Laughter of the Gods”, *Phoenix* 43 (1989): 238-93.) táncosok kísérik (8.256sk.) A tánc és a nevetés ezektől nagyban eltérő összekapcsolása megjelenik: Arisztophanész, *Felhők* 1078, *Darázsok* 1305; vö. a 26. lábjegyzetet.

¹⁵ Epikharmosz, frag. 148, Lüsziász 3.43, Démoszthenész 54.19, Alexis, frag. 156 K, Platón, *Törvények* 934e-5d; vö. Arisztophanész, *Felhők* 1373-376, Arisztotelész, *Metafizika* 1023a30f. Modern jogi párhuzamhoz lásd Joel Feinberg, *Offense to Others* (New York: Oxford University Press, 1985), 224skk.

dalmi, etikai és esztétikai ítéletek tárgyává vált. E kétértelműség egyik jele a nevetésre használt terminológiában mutatkozik meg. A legegyszerűbb szinten: a σκώπτειν kifejezés és rokonszavai jelenthetnek „viccet” vagy „tréfálkozást” a könnyed és játékos humor értelmében, ám — jóval nyugtalanítóbb és potenciálisan vészjósló módon — ugyanúgy utalhatnak „gúnyra” és „csúfolódásra” is; ráadásul a különbség olykor igen csekélynek tűnik. Másfelől azonban néha még egy olyan szócsoporthoz is, mint a χάρις [báj, öröm, jóindulat], χαρίεις [szép, művelt], stb., amely igen gyakran az elmésség elismerésére használatos, megjelenhet rosszálló értelemben.¹⁶ A fiatalok és a nevetés közötti szoros kapcsolatra adott moralizáló, esztétikai és neveléssel kapcsolatos válaszokban hasonlóképpen megjelennek a kétértelmű attitűdök. Ez a szoros kapcsolat bizonyos szinten az élet pozitív, ünnepi erőinek általánosított képeként jelenik meg — „épség, élet, egészség, kacaj, ifjúság, béke dal és tánc” — Arisztophanész madárkórúsanak szavaival (*Madarak* 732 [Arany János fordítása]). Úgy tűnhet, a nevetés általánosságban illik a fiatalokhoz, mégpedig oly módon, ahogyan a felnőttekhez soha; ezt tükrözhetik a görög képzőművészet konvenciói is.¹⁷ Arisztotelész szerint a fiatalok „szeretnek nevetni” (φιλογέλωτες) és ezért „tréfálkozók is” (εὐτράπελοι, *Rétorika* 1389b10-12). „A tréfálkozás ugyanis,” teszi hozzá, „olyan féktelenség [ὑβρις], melyet a műveltség tart kordában”¹⁸ — olyan viselkedés tehát, amely sértő és bántó lenne, ha nem alakulna át (verbális formája és szociális kontextusa révén) a kölcsönösen örömteli kommunikáció egyik elfogadott sajátosságává.

Ám a fiatalok humora tiszteletlenebb és szabályozatlanabb formát is ölthet, s ez aggodalmat kelt mind az ifjonti bohóckodással és malackodással (βωμολοχεύεσθαι), mind pedig a serdülőkori durva tréfákkal kapcsolatban. A konzervatív nevelési erkölcsöt tipizálja (és egyben talán parodizálja) Arisztophanész *Felhők* című komédiájában az Igaz Beszéd afölötti kesergése, hogy a gyerekeket nem lehet már elverni a βωμολοχεύεσθαι-ért (969, vö. 983, 1073). Iszokratész hasonló véleménynek ad hangot az *Areopagitikoszban* (7.49, vö. 15. 284): a gyerekek korábban kerülték a

¹⁶ A χάρις pejoratív értelemben jelenik meg pl. az alábbi helyeken: Euripidész, frag. 492 N2, Démoszthenész 18.138; Eupolisz, frag. 172 PCG (159K) a paraziták humorára használja a χαρίεντα kifejezést (vö. Arisztophanész, frag. 171 PCG [166 K], Diodórosz, frag. 2.33 PCG/K). Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájában* (1128a15skk.) a χαρίεις nyilvánvalóan az εὐτράπελος [vicces, humoros] szinonimája.

¹⁷ Lásd Kenner, 9. lábjegyzet.

¹⁸ [Arisztotelész, *Rétorika*, ford. Adamik Tamás (Budapest: Gondolat, 1982). — *A ford.*]

βωμολοχεύεσθαι-t, manapság azonban valósággal megdicsérik őket, ha εὐτράπελος-ok, és nem tudják abbahagyni a viccelődést.¹⁹ A βωμολοχεύεσθαι eddigre már elveszítette eredeti, a szakrális közeg meggyalázásának speciális bűnében vétkes szitkozódásra utaló értelmét;²⁰ idézett használatai a faragatlan, gyerekes nevetésre céloznak, legalábbis ez az ifjúi nevetés egyik olyan jellemzője, amelyet könnyen fel lehet használni moralizáló ítéletekben, mint amikor például Arisztophanész (bármennyire számító módon is) az olyan komédiaszerzőkön gúnyolódik, akik a színházi közönségben található fiúk éretlen és vulgáris humorát elégitik ki.²¹ Serdülőkorban és a felnőttkor elején a problémák felfokozódnak, mivel ekkor a szülők és a tekintély elleni tiszteletlenség potenciálisan zavaró tényezőből valós lehetőséggé válik, ráadásul olyan lehetőséggé, amelyet Platón különösen a demokratikus szellemiségre tartott jellemzőnek.²² A νεανικός [fiatalos, vakmerő] kifejezés és rokonszavai ekképpen szorosan összekapcsolódnak a botránnyosan zabolátlan nevetéssel. Komikus inverzió következtében Arisztophanész Philokleonja lakoma közben egy féktelen fiatalember szemtelenségével és fizikai szertelenségével viselkedik (νεανικῶς, *Darázsok* 1305-307), s ugyanez jellemző arra a durva sértésekkel (τωθάζειν) teli fogadtatásra is, amelyben fia részesíti (νεανικῶς, 1362). A *Lovagok* durva hangnemének egyik összetevője megítélésem szerint az, hogy mind a Hurkás, mind pedig a lovagok fiatalok, és az öregebbekkel és hatalmasabbakkal szembeni ifjúi gúnyolódás extrém megnyilatkozásának megtestesítői.²³ Platón νεανιεύματα-nak [fiatalos meggondolatlanság] nevezi Akhilleusz Agamemnónt

¹⁹ Vö. Plutarkhosz, *Lükurgosz* 12: a spártai fiúk tanításáról: παίζειν (...) καὶ σκώπτειν ἄνευ βωμολοχίας. Ugyanebben a bekezdésben említi, hogy a fiúknak el kell tűrniük a σκώμματα-t (vö. a 32. lábjegyzettel); vö. még Arisztophanész, *Felhők* 992 (a fiataloknak pirulnia kell „mástól dorgálva” [Arany János fordítása. — *A ford.*]), Platón, *Állam* 5.451a2 (a nevetésre való érzékenység παιδικόν). Mindez jól mutatja a σωφροσύνη [megfontoltság, mérséklet] jelentőségét a nevelésről való gondolkodásban: vö. Aiszkhinész 1.7-11.

²⁰ Lásd Nagy, *The Best of the Achaeans* (7. lábjegyzet), 13. fejezet 3. §, 3. jegyzet. A *Békákban* Arisztophanész (358) mintha kicsit megidézné ezt az eredeti jelentést (vö. a 45. lábjegyzetet).

²¹ Arisztophanész, *Felhők* 537; vö. Eupolisz, frag. 261 (244 K) és Platón, *Törvények* 2.658d2: a kontextussal kapcsolatos más nézethez lásd Arisztotelész, *Politika* 1336b20-1.

²² Platón, *Állam* 8.563a.

²³ A Hurkást νεανικώτατε-nek [„legbátrabb,” Arany János fordítása — *A ford.*] szólítja a Kar ([611] fiatalosága természetesen a maszkján is tisztán látszódnak); ami a kórust illeti, nincs kétség fiatalosságuk felől (lásd különösen 556, 731): a Lovagok reakciója a szitkozódásra rendszeresen (ha stilizáltan is) a perpatvarok gúnyolódó, biztató közönsége csődületének viselkedésére emlékeztet; lásd például 460, 616skk., 638skk., 756skk., 836skk., 941.

gyalázó sértéseit az *Iliász* 1. énekében (*Állam* 3.390a2), az *Állam* 10. könyvében pedig *νεανικόν*-nak nevezi a színházban való önfeledt nevetést, amikor az annak természetével kapcsolatos erkölcsi aggályok elfojtódnak.²⁴ Az alábbiakban részletesebben meg fogom vizsgálni a fiatalok gunyoros pimaszságának egyik specifikus példáját — Démoszthenész *Konón ellen* című beszédében —, ahol láthatjuk majd, miként válik az ilyesfajta viselkedés, mely védelmezői szerint nem több, mint a fiatalok „játéka”, a társadalmi rend stabilitását fenyegető tényezővé mindazok szemében, akiknek ez gondot okoz.

Ezek a nevetés és a fiatalság viszonyával kapcsolatos megjegyzések remélhetőleg előkészítették a terepet olyan általános következtetések számára, amelyeket a játékos és a következményes nevetés ellentétéből vonhatunk le. A játék olyan fogalom, amelynek kifejezéséhez megfelelő formákra és alkalmakra van szükség. Ha a játékos nevetés szükségesnek vagy kívánatosnak tekinthető (mint Anakharszisz fent idézett szállóigéjében), akkor várhatóan találunk majd olyan kulturális gyakorlatokat, amelyek lehetővé teszik közös élvezetét. Az olyan nevetés azonban, amely nélküli az ilyesfajta féken tartást és kulturális szabályozást, bizonytalan és veszélyes forrás, mivel bizonyos mértékű emberi ellenségeskedést vagy ellenszenvet fejezhet ki vagy hozhat létre. Ez különösen igaz egy olyan társadalomban, amely nagyon érzékeny a szegényre és a társadalmi helyzetre, mivel a becsmérlő és gúnyolódó nevetés hatékony módja a megszégyenítésnek, és a hírnévvel járó státusz lerombolásának. Egy ilyen világban a sértések és a szitkozódás a feddés és a megszégyenítés eszközei, ami a dicséret és a megbecsülés szükségszerű folyamánya. A „feddő” nevetés következképpen tekinthető pozitív fegyvernek — valós társadalmi potenciállal rendelkező erőnek, amely képes az értéket fenntartani és az értékeknek való megfelelést ösztönözni²⁵ —, illetve felforgató és bomlasztó készletésnek is. Akárhogy is legyen, a nevetésnek szabályozó eszközökre van szüksége: az előbbi elgondolás szerint szabályozott vagy törvényes használatra, az utóbbi felfogás alapján teljes tiltásra.

Amikor a nevetés ellenséges indulat kifejezésként jelenik meg, a barátok és ellenségek, a φίλοι és az ἐχθροί nagy ellentétére vonatkoztatva kell rá tekintenünk, amely

²⁴ *Állam* 10.607c7; megjegyzendő a βωμολοχία-ra való utalás ugyanebben a szöveggörnyezetben.

²⁵ Különösen fontos e szempontból, amit Démoszthenész mond az ὄνειδος-ról [szidás, gyalázás] és a βλασφημία-ról [baljóslatú szó, istenkáromló szó, gyalázkodás, rágalom] a demokratikus városokban; vö. például a megszégyenüléstől való félelemmel az *Iliászban* (3.242).

ellentét alapvetően meghatározza a személyes és szociális viselkedéssel kapcsolatos görög értékeket. Míg a játékos nevetést csak a barátok körében lehet maradéktalanul élvezni, a diadalt, felsőbbbséget, lenézést és hasonló érzéseket kifejező nevetés természetes fegyver lehet az ellenségekkel szemben. Az ellenségek általi kigúnyolás, melynek következtében az ember *καταγέλαστος* [nevetséges] lesz, állandó és erős félelem ebben a kultúrában: az ellenség nevetése rosszabb a halálnál Euripidész Megarája szerint (*Az őrjöngő Héraklész*, 285-86), bár a legrosszabb — legalábbis a képzelet szintjén — az a félelem, hogy erre a gúnyolódásra a halál *után* kerül sor.²⁶ A megbecstelenítéstől való ilyen félelem különös intenzitással jelenik meg és fejeződik ki heroikus kontextusokban: ezért is lehet például gyakran visszatérő motívum Szophoklész drámáiban.²⁷ Ám a szégyen és hírnév dinamikája, amely eme félelmek hátterében húzódik meg, sok görög közösségben volt tetten érhető. Az Euripidész által Héraklész feleségének szájába adott gondolatokhoz hasonlókat fogalmaz meg Aiszkhinész egy negyedik századi demokratikus törvényszék előtt, vagy szólaltat meg valamilyen újkomédiabeli szereplőt, s mindketten nyilvánvalónak vélik érzéseik általános méltányolhatóságát.²⁸ Lüsziásznál a beszélő elmagyarázza, hogy hosszú ideig inkább csendben tűrte a durva bánásmódot Szimóntól, aki egy plataiai fiú szerelméért versengett vele, mintsem hogy kitegye magát annak a megszégyenítő gúnyolódásnak, ami biztosan várt volna rá, ha homoszexuális kalandjai egy bírósági tárgyaláson nyilvánosságot kapnak (3.9). Nem kell hitelt adnunk a történet minden részletének ahhoz, hogy belássuk: a nevetésnek tulajdonított hatalom az adott összefüggésben igencsak hihető.

Sok olyan passzusban, ahol az ellenséges nevetés használatára, vagy az attól való félelemre történik utalás, a *nyílt* és nyilvános megszégyenítés az igazán problematikus: Aiszkhinész a fent hivatkozott részletben a gúnyolódó ellenséggel való szembesítés képét rajzolja meg. A legtöbb görög társadalomban valóban megvolt a nyilvános megszégyenítés tere, sok forrásban ezt különösen a nyüzsgő utca vagy piac képével társítják, olyan környezettel tehát, amely közvetlen jelentőséget ad a nevetés erősen szociá-

²⁶ Lásd például *Iliász* 4.176-81 (Agamemnón elképzeli, hogy a trójaiak Meneláosz sírján táncolnak és gúnyolódnak), Szophoklész, *Aiász* 988-89, Euripidész, *Az őrjöngő Héraklész* 731-33. Az ilyesfajta gúnyolódás erejét jól jelzik az ellene hozott hagyományos tiltások: például *Odüsszeia* 22.412, Arkhilokhosz, frag. 134 W, Khilón (*apud* Diogenész Laertiosz) 1.70, Euripidész, *Elektra* 900-02.

²⁷ Például *Antigoné* 839, *Aiász* 79, 196-99, 367, 382, 958, *Oidipusz király* 1422, *Philoktétész* 1125.

²⁸ Aiszkhinész 2.181-82, Menandrosz, *Ítéletkérők*, frag. 10 Sandbach.

lis jellegének. Amikor Euripidész Dionüszosza bejelenti, hogy végig akarja vezetni a női ruhába öltözött Pentheuszt a város utcáin, hogy az emberek kinevethessék, olyan élményre hivatkozik, amelyet ugyanebben az időben Arisztophanész is a kortárs athéni valóság természetes részeként jelenít meg.²⁹ Hasonlóképpen, olyan szerzők, mint Arisztophanész és Hüperidész egymást kiegészítő karikatúrákban mutatják be, ahogyan a tömeg összegyűlik az agorán, hogy valakinek a nyilvános megszégyenítésén ne vessen, vagy gyalázkodó összetűzések közönsége legyen. Amikor Platón rosszallja az ilyen közegben történő sértegetést, akkor a polisz életének egyik felismerhető jellegzettségére összpontosít.³⁰ Ugyanennyire valós és jól dokumentált a nyilvános megszégyenítés gyakorlata olyan hivatalos összejöveteleken, mint a népgyűlés vagy a bíróság, ám ez utóbbi jelenség, legalábbis az Athénből ismert változata, olyan speciális tényezőktől is függ, amelyekre a későbbiekben visszatérek.

A görögök olyan közegnek fogadják el a nevetést, amelyben az ellenségeskedés nyilvánosan deklarálható vagy fenntartható, ez pedig hangsúlyossá teszi azt a felismerésüket, hogy a nevetés veszélyes lehet a polisz társadalmi felépítésére. Ez a meglátás a legtisztábban a gúnyolódás és a ὕβρις rendkívül gyakori, s mindenfajta forrásra jellemző azonosításában mutatkozik meg.³¹ Egy személy kigúnyolása vagy sértegetése nem más, mint identitásának kétségbe vonása és státuszának megsértése; az olyan ember nemtörődömsége, aki ezt könnyedén eltűri — ami természetesen nem összekeverendő azzal a kiváló tulajdonsággal, hogy valaki „érti a tréfát” —, elég rendhagyó ahhoz, hogy bekerüljön Theophrasztosz *Jellemrajzaiba*.³² Egy olyan világban, ahol az ilyes-

²⁹ Euripidész, *Bakkhánsnők* 854-55, Arisztophanész, *Lovagok* 319-21, *Darázsok* 542, 1287, *Békák* 1089skk. (vö. *Állam* 10.613d7-8). A nyilvános kigúnyolásra való egyéb utalások: *Iliász* 23.784, 840, Arkhilochosz, frag. 172 W, Szimónidész, frag. 7.74 W, Arisztophanész, *Lovagok* 319-20, Lüsziasz, 3.9?, Theophrasztosz, *Jellemrajzok* 6.7; vö. Brown, „Ares, Aphrodite and the Laughter of the Gods” (14. lábjegyzet).

³⁰ Arisztophanész, *Béke* 1015skk. (vö. *Acharnaebeliék* 854), Hüperidész 2.2 (vö. a 52. lábjegyzettel), 3.12, Platón, *Törvények* 935b; vö. a νεῖκος jelenetét a drukkoló tömeggel az *Iliászban* (18.497-503).

³¹ Például Szophoklész, *Aiász* 196-99, 955-60, *Élektra* 794, Euripidész, *Élektra* 901-02, Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 479, 631, *Darázsok* 1319-320, Xenophón, *Kürosz nevelkedése* 5.2.18, Démoszthenész 9.60, 19.46, 22.63, Aiszkhinész 2.181, Platón, *Prótagorasz* 355c8, Arisztotelész, *Topika* 144a5-8, *Rétorika*, 1379a29-30.

³² Lásd Theophrasztosz, *Jellemrajzok* 6.2, ahol azonban a szövegrész értelmezése vitatott; vö. uo. 7.8 (enyhébb formában), Menandrosz, frag. 614 (Kock), Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1126a7-8. A tréfa

fajta attitűdök általánosnak mondhatóak, teljesen érthető, ha Arisztotelész a *Nikomachoszi etikában* (1131a9) és a *Politikában* (1262a27) a rágalmazást és a becsmérést is az erőszakos cselekmények közé sorolja, ugyanúgy, mint a fizikai támadást, a gyilkosságot vagy a rablást. Ez a nézet szélsőségesnek tűnhet, ám nem az; Xenophónnál nagyon hasonló részletet találunk a *Kürosz nevelkedésében* (1.2.6), s az az alapvető álláspont, amely szerint a gúnyolódás agresszív, és valós kárt okozó cselekedetként funkcionálhat, ugyanaz, mint ami a bántó nevetésnek a hübrisszel való gyakori társítása mögött meghúzódik.

Tanulságos lenne ezen a ponton egy konkrét eset részletesebb ismertetésével kiegészíteni, s egyúttal ellenőrizni az eddigi meglátásokat. Démoszthenész Konón elleni beszéde (54) testi sértés, αἰκία miatt emel vádat, habár Arisztón, a felperes szerint a ὕβρις komolyabb vádja is tökéletesen tartható lett volna. Kétszeresen is lényeges ezen álláspont tekintetében, hogy a beszélő szerint Konón és fiai viselkedése a fizikai bántalmazást az indokolatlan gorombáskodással, ἀσέλγεια-val, vegyítette (2), ezt a kifejezést ugyanis nem csupán a hübriszhez szokás rendszeresen társítani, hanem a gúnyolódáshoz és a sértegetéshez is egyértelműen kapcsolódik.³³ Arisztón vádjai valójában onnét nyerik meggyőző erejüket, hogy az általam következményesnek nevezett nevetés veszélyének határozott érzetére építenek. Az ellenségeskedés Arisztón és Konón családja között, amint a beszéd elmondja, egy északnyugat-attikai helyőrségi állomáshelyen kezdődött, ahol Konón fiai állítólag iszákos és békétlen életet éltek, valamint erőszakoskodtak és bántó módon kötekedtek Arisztónnal és társaságával: ezekből a cselekedetekből, amelyekre a szónok az ellenséges nevetés széles körben ismert kifejezéseit használja (παροινεῖν [részegen sértegetni vagy bántalmazni], κακῶς λέγειν [rosszat mondani valakiről], χλευάζειν [gúnyolódni]: 4-6), származik a ὕβρις és az ἀσέλγεια ama lényegi összekapcsolása, amelyre a vádbeszéd épül. Ez a viselkedés, állítja a beszélő, megzavarta az állomáshely békéjét, és tartós „dühöt és gyűlöletet” keltett (6).

értésének sajátos etikájához lásd például Platón, *Állam* 451a1-2, Aiszkhinész 1.126, Philémón, frag. 23 K, Arisztotelész, *Rétorika* 1381a34-36, *Eudémoszti etika* 1234a15-16.

³³ Az ἀσέλγεια és a ὕβρις kapcsán lásd: Lüsziász 24.15, Démoszthenész 21.1, 31, 24.143. Az ἀσέλγεια szócsoporthoz egyéb használatai kéjszóna, vulgáris vagy illetlen nevetéssel kapcsolatban: például Euripidész, frag. 172.15 (159 K), 261 (244K), Arisztophanész, *Darázsok* 61 (ἀνασέλγ-), Démoszthenész 2.19, Iszaiosz 3.13. Azzal kapcsolatban, hogy Arisztón miért az αἰκία vádját részesítette előnyben a ὕβρις-szel szemben, lásd Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (London: Thames and Hudson, 1978), 131-32.

Az ellenségeskedés későbbi, Athén utcáin történő folytatásából két olyan részletet emelnék ki, amelyek különös érvényt nyerne a játékos és a következményes nevetés ellentétének egész problémaköre kapcsán. Miközben Arisztón figyelemre méltó leírást ad arról, milyen brutálisan fosztották ki ellenségei (legalábbis az ő verziója szerint, 8-9), kitér arra is, hogy miután levetkőztették, megverték és a sárban rugdosták, hallotta, ahogy támadói gyalázatos szitkok áradatát zúdították rá, amelyek bizony túl ocsmányok voltak ahhoz, hogy bárki, aki egy csöppnyit is érzékeny az αἰσχρολογία-ra ([gyalázkodás] lásd lentebb), megismételhetné őket nyilvánosan. Mi több, ezeket a gyalázkodásokat egy kegyetlen győzelmi gúnytáncot lejtve adták elő. A tánc a görögök körében közismert kakasviadalra vezethető vissza; Konón, bűntársai gúnyos vihogásán felbátorodva a győztes kakas kukorékolását utánozta.³⁴ A fiúk ὕβρις καὶ ἀσέλγεια-ját tehát az apa hasonló bűnei koronázták meg — sugallja a szöveg (13). Ebből a Kr. e. 340 körüli éjszakai athéni találkozásból kirajzolódik a diadalittasan nevető ellenség képe, amely megdöbbenő elevenséget kölcsönöz mindazoknak a korábban hivatkozott sablonos megjegyzéseknek, amelyek az ellenség általi kigúnyolástól való félelemtől árulkodnak. Démoszthenész érzékletesen rajzolja meg ezt a képet, akármennyi hitelt adjunk is az ábrázolt eseményeknek.

Természetesen várható volt, hogy a tények vita tárgyát képezik majd, és Arisztón nyíltan megelőlegezi, milyen lehetséges cáfolatra számít vádjaival kapcsolatban. „Azt hallottam”, mondja,

hogy [Konón] megpróbálja majd az ügyet nevetségesnek és tréfának beállítani, és azt mondja majd, hogy a városban sokan vannak, tiszteletreméltó családok sarjai, akik ifjonti játékból mellékneveket vesznek fel, s egyik csoportjukat ἰθύφαλλοι-nak [kéjencek], a másikat αὐτολήκυθοι-nak [koldusok] nevezik.³⁵

³⁴ Feltehetően valami ilyesmi lehet a περικοκκάζειν (vagy -ύζειν?) kifejezés értelme is Arisztophanésznél: *Lovagok* 698; vö. *Nők ünnepé* 1059 és Jean Taillardat, *Les Images d'Aristophane* (Paris: Les Belles Lettres, 1965), 331-32.

³⁵ Démoszthenész 54.13-14. [πέπυσμαί (...) τὸ πρᾶγμα ἄγοντα εἰς γέλωτα καὶ σκώμματα ἐμβαλεῖν πειράσασθαι, καὶ ἐρεῖν ὡς εἰσὶν ἐν τῇ πόλει πολλοί, καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν υἱεῖς, οἱ παίζοντες οἷα ἄνθρωποι νέοι σφίσις αὐτοῖς ἐπωνυμίας πεποιήνται, καὶ καλοῦσι τοὺς μὲν ἰθυφάλλους, τοὺς δ' αὐτολήκυθους — Mervin R. Dilts, szerk., *Demosthenis Orationes* 4. kötet (Oxford: Oxford University Press, 2002) — A részletet saját fordításomban közlöm. A ford.]. A bandák nevének szexuális konnotációihoz lásd John G. Griffith, „ΛΗΚΥΘΙΟΝ ΑΠΩΛΕΞΕΝ: A Postscript”, *Harvard Studies in Classical*

Amit az egyik fél a hübrisz, a testi sértés és rosszindulatú sértegetés súlyos esetének vél, azt a másik a fiatal bandák csínytevésének állítja be, s amellet érvel, hogy ez az erős szexuális felhangokkal és ál-rituális elemekkel (17) tarkított tevékenység végső soron ártatlan serdülőkori „játék” (παίξιον). A nézetek eme szöges és egymást kizáró ellentéte tökéletesen példázza azt a polaritást, amely köré gondolatmenetemet építettem. Az athéni bírának, akik Arisztón és Konón beszédét is hallották, fel kellett használniuk több más dolog mellett azokat a fogalmköröket és értékeket is, amelyek a nevetéssel és annak különböző formáival kapcsolatos attitűdjeik háttérében álltak: valójában el kellett dönteniük, hogy a szóban forgó ügy vajon a szegyeteljes és társadalmilag veszélyes viszálykodásból fakadó gőgös agresszió esete, vagy csupán a szeretlen, de ártatlan bolondozás egy példája. A döntési folyamat során bizonyára kihívást jelentett a nevetés és a fiataltság (meggyőződésem szerint) eleve ambivalens kapcsolata.³⁶

A Konón elleni beszédben ábrázolt törvényszéki konfliktus és a korábban hivatkozott anyag tetemes része a nevetés szabályozására és féken tartására tett lépések kérdésére irányítja figyelmünket. Ilyesfajta válaszlépésekre két formában nyílik lehetőség: vagy az általános erkölcsi normák alapján, amelyek helytelenítik a gunyoros nevetés efféle nyilvános kiélését (legalábbis amikor az túllép bizonyos határokon); avagy meghatározott jogi szabályozás keretében. A jogi korlátok egyértelmű nyomai fellelhetők az athéni társadalomban, amelynek legalább egy rágalalmazás és sértegetés (κακηγορία és λοιδορία) elleni törvénye volt Szólón idejétől fogva, s előfordulhat, hogy a klasszikus korban ehhez további szabályozások társultak.³⁷ Forrásainkban vannak utalások arra, hogy más görög államok is hasonló törvényekkel rendelkeztek, bár részletekbe menő bizonyíték nem áll rendelkezésünkre.³⁸ A szólásszabadság jogi korlátozásának elgondo-

Philology 74 (1970): 43-44. (repr. in Hans Joachim Newiger, szerk., *Aristophanes und die alte Komödie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 380-82.)

³⁶ Itt megjegyzendő, hogy Arisztón később (23. §) újra megpróbálja azt sugallni, hogy Konón és fiai viselkedése a *családi* rendet és fegyelmet veszélyezteti.

³⁷ Rövid összefoglalása: MacDowell, *The Law in Classical Athens* (33. lábjegyzet), 126-29. Néhány részletet alábbi tanulmányomban tárgyalok: Stephen Halliwell, „Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens”, *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991): 48-70.

³⁸ Arisztotelész (*Nikomakhoszi etika* 1128a31-2) nyilvánvalóan több városra utal; a Kr. e. 7. századi Lokroi (Zaleukosz által hozott) rágalalmazás elleni törvényével kapcsolatos bizonyíték késői: Sztobaios 44.19.

lása mindenesetre eléggé elterjedt volt ahhoz, hogy Platón és Arisztotelész is beépítsen ilyen intézkedéseket politikai filozófiájába anélkül, hogy érezhetően új elképzelésekkel álltak volna elő a tárggyal kapcsolatban.³⁹

Tudjuk, hogy a klasszikus Athénban hatályban volt a rágalmazás elleni törvény, annak ellenére, hogy a város büszke volt demokratikus szabadságára (παρρησία). Azt is tudjuk, hogy nem lehetett rá eléggé szigorúan hivatkozni, vagy alkalmazni ahhoz, hogy a κακηγορία, λοιδορία és διαβολή [hamis vádaskodás] jelentős része eltűnjön a közéletből (lásd lent). Ám maga a törvény részben olyan attitűdökön és erkölcsi normákon alapult, amelyeknek az ereje szélesebb körben is alkalmazható volt. A sértő vagy bántó nevetés érzelmi tartalmát gyakran a rosszindulatú φθόνος [irigység] vagy ἐπιχαιρεκακία [káröröm] kifejezéseivel illették,⁴⁰ s láthattuk, hogy a sértegetést és a gúnyolódást szégyen- vagy tekintélyveszteség-kiváltó képességük okán nem csupán fájdalmas, hanem a polgártársaknak kárt okozó cselekedeteknek, sőt, ὕβρις-nek is lehetett tekinteni. Az egyik érdekes részlet ezzel kapcsolatban a már-már mágikus erejű konnotációkkal rendelkező βασκαίνειν [megront, befeketít, rágalmaz] igének azon használata, amely a sértés rontást hozó erejére utal.⁴¹ Az ilyesfajta viselkedést aligha lehetett elfojtani, nyilvános gyakorlatának korlátozására viszont módot adhatott az általános rosszallás nyomása. Ennek a korlátozásnak az egyik aspektusa az αἰσχρολογία fogalmához kapcsolódik, alapja az a meggyőződés, hogy az eufémizmus társadalmilag, etikailag, s ezért nyelvileg is szükséges. Ehipposz 23. töredéke (Kock) az egyik szereplő mocskos beszédért való megrovásában a rossz öltözködéshez hasonlítja ezt a szociális vétséget, és az ἄγροικος [falusi, paraszt, műveletlen] kifejezést használja, melynek értékelő ereje a városi illendőség kánonjára utal. Hasonlóképpen, Arisztophanész

³⁹ Platón, *Törvények* 934d-936b, Arisztotelész, *Politika* 1336b3-23 (vö. *Nikomakhoszi etika* 1128a31-2).

⁴⁰ φθόνος: Pindaros, *Püthói ódák* 11.28-9, Hérodotosz 7.237.2-3, Lüsziasz 3.9, Démoszthenész 9.54, Platón, *Philébosz* 48a-50b; vö. Michael Mader, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977), 13-28, Nagy, *The Best of the Achaeans* (7. lábjegyzet), 223-32. ἐπιχαιρεκακία: Theognisz 1041-2, Szophoklész, *Aiász* 961, Lüsziasz 3.9 (a φθονεῖν-nel együtt), Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 3.9.8, Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1108b1-6, *Rétorika* 1386b34 skk.

⁴¹ βασκαίνειν: LSJ s.v.; vö. kapcsolatát a φθόνος-szal [irigység, szégyenteljes dolog] és a démagógoszokra jellemző διαβολή-val [hamis vád, rágalom]: Arisztophanész, *Lovagok* 103. A βασκαίνειν nyilvánvalóan kapcsolatban áll a verbális mágiával való hittel: vö. például Burges Johnson, *The Lost Art of Profanity* (New York: Bobbs-Merrill, 1948), Robert C. Elliott, *The Power of Satire* (Princeton: Princeton University Press, 1960).

Philokleonja lealacsonyította a lakoma alaphangját „rusztikus” modorú humorával (σκώπτων ἀγροίκως — „Parasztrugással” [Arany János fordítása]).⁴² Amikor az athéni szónokok azt állítják, hogy bizonyos dolgok túl szégyenteljesek (αἰσχρόν) ahhoz, hogy megnevezzék vagy világosan tárgyalják őket, akkor ezeket a kijelentéseket nem lenne szabad automatikusan retorikai fogásként magyaráznunk. Néha valóban ilyen céllal használják őket, emellett azonban ezek az állítások az αἰσχρολογία-t ténylegesen korlátozni kívánó érzékenység lenyomatai, mely attitűd általános társadalmi elterjedtsége miatt vált a retorikaelmélet részévé.⁴³

Az αἰσχρολογία-val kapcsolatos visszafogottság azonban csak a dolog egyik oldala. Létezik más, többféle társadalmi nyomás is: ezek befolyásolják a nevetést és a sértegetést, s a viselkedési „ízlés” és „stílus” tartományaiba visznek, ahol a nyilvános csúfolódás úgy is megjelenhet (noha hagyományos sztereotípiá formájában), mint ami csupán „halaskofákhoz,” kocsmárosnőkhöz és hasonlóan „alantas” asszonyokhoz illik.⁴⁴ Változatos forrásokban találjuk nyomát annak az érzületnek, hogy az erős vagy szertelen nevetés vulgáris személyre jellemző. Ezt az attitűdöt tanúsítja igencsak paradox módon maga a komédia is, főleg, de nem kizárólag Arisztophanésznél, aki riválisai megítélésére és saját, állítólag az ἀστειότης [műveltség, szellemesség] és δεξιότης [rátermettség, okosság] kifinomult erényeit hordozó komikus stílusának igazolására olyan értékelő kifejezéseket használ, mint például a φορτικός [nyers, közönséges], az ἀγοραῖος [közönséges] vagy a βωμολοχ-szócsoport [bohóckodás].⁴⁵ Nem szükséges eltekintenünk

⁴² *Darázsok* 1320; vö. az ἀγροικία-t és λοιδορία-t Arisztotelész *Rétorikájában* (1418b26); az ἀγροικία mint humortalanság az *Eudemoszi etikában* (1234a5-10) különleges használat.

⁴³ A szónokok és az αἰσχρολογία: például Lüsziász, frag. 53 Thalheim, Démoszthenész 2.19, 54.9, 17, Aiszkhinész 1.37-38, 45, 52, 55, 70, 76, Arisztotelész, *Rétorika* 1408a17-18, *Alexandrosz retorikája* 1441b20-23. Az αἰσχρολογία fogalmához vö. Arisztotelész, *Rétorika* 1384b19-20, 1405b8skk., és Szophoklész, *Oidipusz király* 1409, Iszokratész 1.15; Pszeudo-Longinosz tisztán megfogalmazza a tényleges és verbális αἰσχος közötti kapcsolatot: *A fenségről* 43.3, 5.

⁴⁴ *Iliász* 20.251-55, Khilón (*apud* Diogenész Láertiosz) 1.70, Arisztophanész, *Lovagok* 1400, 1403, *Darázsok* 496-99, 1388skk., *Békák* 549skk., 857-58, *Plutos* 426-28, 435-36, Platón, *Állam* 395d6-7, *Törvények* 935a1. Az ilyesfajta ítéleteket „kharientikusnak” (vö. 16. lábjegyzet) nevezte Peter Glassen, „Charientic Judgments”, *Philosophy* 33 (1958): 138-46, bár jómagam nem fogadnám el az általa javasolt, erkölcsi és esztétikai kategóriáktól való éles elkülönítésüket.

⁴⁵ Arisztophanész, *Felhők* 537-62, *Béke* 739-51, *Darázsok* 57-66, *Békák* 1-18; vö. Euripidész, frag. 172.15 (159 K), 261 (244 K). A βωμολοχία mindig pejoratív, még Arisztophanésznél is: például *Lovagok* 1358, *Felhők* 910 (ahol a jelentés „semmi sem szent”? vö. a 19. lábjegyzettel); vö. Iszokratész 7.49, 15.284, Platón, *Állam* 606c (a kommentárommal [Hallwell, *Plato's Republic 10, with an Introduction*,

az irónia hangsúlyos jelenlététől az ilyen különleges (és tényleg komikus) érvelésekben ahhoz, hogy belássuk: az irónia attól függ, hogy mennyire értik meg a szóban forgó értékeket a hétköznapi polgárok és a társadalmi elit. Hasonlóképpen, amikor Démoszthenész azzal gúnyolja ki Philipposzt, hogy faragatlan ízlése miatt a komédiásokat és a trágár dalok szerzőit kedveli [μίμους γελοίων καὶ ποιητὰς αἰσχυρῶν ᾠσμάτων — *A ford.*], akkor az általa megfogalmazott ízlésbeli elvárások általános elismerésére támaszkodik. Természetesen ezek az elvárások részben a méltóság és az illendőség fogalmaival kapcsolatosak, melyeket nem mindenki osztott volna egyenlő arányban; érdekes módon Démoszthenész maga is burkoltan céloz erre, amikor azt mondja „még lehet, valaki ezeket kicsi dolgoknak tartja, ámde, athéni férfiak, a helyesen vélekedők számára fontos bizonyítékul szolgálnak [Philipposz] elmeállapotáról és megszállottságáról”.⁴⁶ Démoszthenész itt olyan szintű vagy típusú népszerű szórakozásra utal (a vándorénekesek, a bábjátékosok, a mutatványosok és hasonlóak világára), amelyet hallgatóságából bizonyára sokan vonzóknak találtak, mindamellett képes közönségével elismertetni azt az ítéletet, hogy az ilyesfajta dolgokkal való szórakozás valami menthetlenül olcsó és ízléstelen dolog.

A negatívumok mellett azonban az elfogadható nevetéssel kapcsolatos kívánalmaknak pozitív oldala is van. Nem egyszerűen korlátozzák vagy helytelenítik a nevetés nemkívánatos megnyilvánulásait, de egyúttal bátorítják és értékelik (olyan szókészlettel, amelyet már futólag érintettünk (ἀστεῖος, [ἐπι]δέξιος, εὐτραπέλεια, χάρις)⁴⁷ a humor olyan formáit, amelyeket a személy és a társadalom szempontjából is dicséretesnek szokás ítélni. Ezen kívül igazolják azoknak az alkalmaknak a létét, amelyek során a nevetésnek elvárhatóan központi hely vagy szerep jut, s amelyeket ennek megfelelően a „játékosság” közmegegyezéssel vagy a többség által osztott felfogásainak teret adó, konvencionálissá vált megjósolhatóság jellemez. A görög kultúrában azok az alkalmak,

Translation and Commentary — A ford.]), Arisztotelész, *Eudémoszti etika* 1234a5-10. ἀγοραῖος és gyalázkodás: lásd különösen Arisztophanész, *Lovagok* 218, 636-38, 1258, Theophrasztosz, *Jellemrajzok* 6.2. A vulgáris nevetés egyéb elítélései: például Euripidész, frag. 492 N2, Iszokratész 1.15, Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1128a2 skk., *Rétorika* 1419b6-8.

⁴⁶ Démoszthenész 2.20 [καίτοι ταῦτα, καὶ εἰ μικρά τις ἡγεῖται, μεγάλα, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δείγματα τῆς ἐκεῖνου γνώμης καὶ κακοδαιμονίας ἐστὶ τοῖς εὖ φρονοῦσιν — Mervin R. Dilts, szerk., *Demosthenis Orationes*, 1. kötet (Oxford: Oxford University Press, 2002) [A részletet saját fordításomban közlöm. — *A ford.*]; vö. Athénaiosz 260a-c, 614e.

⁴⁷ Az értékek és az értékelő szókészlet bizonytalansága ezen a területen jól mutatja a feszültséget: lásd Iszokratész 15.284, Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1128a15.

amelyek rendelkeznek a konvenciók eme keretével, tipikusan az ünnep és a lakomázás eseményei: a szümpozsion, a *kómosz*, és a városi ünnepek (akár a helyi közösség, akár az egész állam szintjén). Ezeknek az alkalmaknak közös tulajdonsága a normális, mindennapi ügyekről való leválás, néhány területen pedig a hagyományos viselkedési minták felfüggesztése. Különösen néhány nagyobb ünnep esetében látható, hogy e vonatkozásban lehetőséget adnak a korlátozások és a „cenzúra” politikailag és társadalmilag is támogatott lazítására; szervezett és megállapított helyet biztosítanak a nevetésre, olyan teret hoznak létre, amelyben a nevetés élvezete törvényesnek és játékosnak mondható. A Plutarkhosz által Szókratésznek tulajdonított megjegyzés (*Moralia* 10c-d), mely szerint a *Felhők* színpadán való kigúnyoltatása olyan volt, mintha egy nagy szümpozsionon lenne (ὡς γὰρ ἐν συμποσίῳι μεγάλῳι), találóan és érzékletesen jeleníti meg a nevetés különös szerepét az ünnepi alkalmakon.⁴⁸ A nevetésre biztosított alkalmakon kívül a szümpozsionnak, a *kómosz*nak és az ünnepnek természetesen sok más összetevője is van (habár ezen összetevők némelyike — a dal, a tánc, az ivás — rendszerint összekapcsolódik a nevetéssel a görögök elgondolásában), ám sok szövegben mindenképpen szembeötlő jellemzőjük a nevetés speciális felfogása.⁴⁹

A nevetés legitimitása ezekben a helyzetekben többféle módon is jelezhető: ha bizonyos előre meghatározott és ennek megfelelően *elvárt* pillanatokban tör ki, mint például valamilyen ünnepi menet egy adott pillanatában (lásd a πομπεύειν [fölvonulni, sértegetni] és rokonszavai speciális jelentéseit);⁵⁰ szokványos „díszletek” használatával, például a (Dionüsziaira és más athéni ünnepekre is jellemző) szekereken bemutatott

⁴⁸ Malcolm Heath némiképp más magyarázattal áll elő (Malcolm Heath, *Political Comedy in Aristophanes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 26.), jómagam azonban nem értek egyet azzal, hogy Szókratész reakciója szükségképpen „rendkívüli” volt; elég lehetett csupán találónak vagy elmésnek lennie, hogy egy anekdota alapjául szolgáljon.

⁴⁹ Ünneplés és nevetés: például Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 241-79, *Felhők* 623, *Béke* 339-45, *Madarak* 732, *Békák* 375-76, Platón *Törvények*, 657d, Arisztotelész, *Rétorika* 1380b3, Menandrosz, *A szamoszi lány* 38-46, Démétriosz, *Peri Herméneiasz* 170. Nevetés és szümpozsion, *kómosz*, italozás, stb.: *Iliász* 1.595skk. (lásd fent), *Odüsszeia* 14.463-66, Theognisz 309-11, Hérodotosz 2.173-74, Euripidész, *Alkésztisz* 804, *Bakkhánsnők* 376-86, Platón, *Törvények* 637a-b, Alexis, frag. 156, 1-3 K. A nevetés és az ital veszélyeihez vö. az 54. lábjegyzetet.

⁵⁰ πομπεύειν: Démoszthenész 18.11, 124, Menandrosz, *Perinthosi nő*, frag. 9 Sandbach.

előadásokon, vagy álarcviseléssel,⁵¹ avagy olyan személy jelenlétével, aki elvárhatóan nevetetni fog (ilyen például a parazita vagy a mókamester [γελωτοποιός] a szümposzionokon).⁵² Az ünnepi vagy ünnepélyes nevetést nagyrészt tehát szigorúan betartandó hagyományok vagy konvenciók határozzák meg, amelyek támogatják, ám egyúttal korlátozzák és be is határolják az általuk legitimált élvezeteket: ezért disszonáns hatású például a γελωτοποιός megszokott közegén *kínül* (lásd például a fent tárgyalt Therszitést). A konvenciók szabályozásának folyamata még abban is megmutatható, milyen formában történik a nevetetés. Itt főként a nyelvi szellemesség vagy tréfálkozás különféle csereberéire és rutinjaira gondolhatunk, amelyekben van valami egy-egy játék stilizált, bejósolható menetéből. Már a Hermészhez szóló homéroszi himnuszban rábukkanunk a szümposzionokra jellemző „perlekedés” nyomára (55-56); nem meglepő módon a κοῦροι ἦβηταί-ra [„az ifjak” — Devecseri Gábor fordítása — *A ford.*] jellemző ez a gyakorlat. A későbbi időszakból az athéni lakomákon rendszeresen játszott „hasonlítató-játékról” (εἰκάζειν, majd később εἰκασμός) van a legtöbb adatunk.⁵³ A nevetés azonban folyton magában hordja azt a lehetőséget, hogy az ilyesfajta játékok „szabályait” nem tartják be, melynek következményeképpen az elfogadható

⁵¹ Szekerek: Platón, *Törvények* 1.637b, Démoszthenész 18.122, Philémón, frag. 43 K, Menandrosz, *Perinthoszi nő*, frag. 9 Sandbach. Maszkok: Démoszthenész 19.287, Theophrasztosz, *Jellemrajzok* 6.3 (ahol tagadással kellene kiegészítenünk a szöveget), mindkét forrás a *kómoszokra* utal.

⁵² Paraziták / γελωτοποιοί: Epikharmosz, frag. 35.3-4, Eupolisz, frag. 172 (159 K), Xenophón, *A lakoma* 1.11-16, Anaxandrosz, frag. 10 K, Athénaiosz 614c-e (ahol, mint a 260b-ben is, a γελωτοποιοί egész csoportjára történik utalás: vö. Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 605, Rennie kommentárjával). Vö. még Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 854-59 megjegyzéssel a *Liverpool Classical Monthly*ban 7 (1982): 153 [Francis Stephen Halliwell, „Notes on Some Aristophanic Jokes”, *Liverpool Classical Monthly* 7 (1982): 153-54. — *A ford.*]: ehhez annyit tennék hozzá, hogy Hüperidésznél (2.2) egyfajta perverz, Démokratész elleni parazitizmust látok — a város kigúnyolását az agorán, amelyet a Prütaneionban való vacsora követ.

⁵³ A Hermészhez szóló homéroszi himnusz vonatkozó helye (55-56) nem a szokványos gyalázkodást jeleníti meg; a hasonlat az ünnepi közegen belüli spontán szellemeskedésre utal: vö. Martin West, *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin: de Gruyter, 1974), 16; Thomas W. Allen, William R. Halliday, és Edward E. Sykes, *The Homeric Hymns* (Oxford: Oxford University Press), *ad. loc.*) nem a tárgyhoz tartozó párhuzamokat citál Pindarosztól és Hérodotosztól. Ám az ilyesfajta csipkelődés szellemiségét meg lehetett rontani; úgy gondolom, Homérosz ezt mondhatja ki az *Odüsszeiában* a kérőkkel (2.323-36). εἰκασμός; például Arisztophanész, *Darázsok* 1308-313 (MacDowell-lel egyetértve). A komikus dráma gyakran épít a stilizált csipkelődés jellegzetességeire (vö. Platón, *Phaidrosz* 236c): a *Felhők* 908skk. ennek szembetűnő példája, és a *Lovagok*ban megjelenő kölcsönös sértegetés is ugyanezt tükrözi (lásd a szóváltást idéző jellegzetességeket, például 284-302, 367-81, 694-711).

viselkedés korlátai is áthághatóvá válnak. Arisztophanész ezt illusztrálja a részeg, féktelen Philokleon lakomaközi εἰκασμός-játékával (1299-323), ahol az öreg ember gúnyolódása igen hamar alpári és bántó hübrisszé válik; ezzel olyan komikus modellt hoz létre, amelynek tárgyáról komolyabb írók gyakran moralizáló aggodalommal nyilatkoznak.⁵⁴

Az aggodalom ilyesfajta megnyilvánulásai részben segíthetnek abban, hogy megmagyarázzuk az ünnepi nevetés jelenségével kapcsolatos attitűdök sokszínűségét a görög világban. Ennek a sokszínűségnek szembeötlő példája jelenik meg Platón *Törvényeiben* (1.637a-b), ahol a spártai Megillosz megjegyzi, hogy az ő állama tiltja a szümpozionok, a *kómoszok* vagy a Dionüszia kicsapongásait; az utóbbi kapcsán ráadásul pontosan le is írja az imént említett szekeres felvonulás romlott szokását. Megillosz nem csupán Spártával hasonlítja össze Athént, hanem Tarentummal, a dór gyarmattal is, ahol elmondása szerint hasonló ünnepeket lehet látni. Indokolt ugyan némi fenntartással kezelnünk a spártai puritanizmus eme felmagasztalását (valójában Platón is finoman ironizál Megilloszal: 637c2), tény azonban, hogy léteztek ilyen kulturális különbségek, s a rendelkezésünkre álló bizonyítékok azt sugallják, hogy a spártai mentalitás különösen érdeklődött — vagy legalábbis ezt gondolták mások — a nevetés különböző használatai iránt. A Diogenész Laertiosz által Khilónnak tulajdonított velős mondások (1.69-70) számos esetben figyelmeztetnek a κακολογεῖν [rágalmazás, gyalázás], γελᾶν [nevetés], a szabados beszéd és a szitkozódás veszélyeire; és Xenophón (*A lakedaimóniak állama* 5.6) a platóni *Törvényekkel* egyetértésben jegyzi meg, hogy a spártai lakomákról hiányzik a hübrisz, a παροιμία [részeg viselkedés] és az αἰσχρολογία. Másfelől azonban Plutarkhosz a *Lükurgoszban* többször is utal arra, milyen helyet foglal el a jókedvű viccelődés a spártai közös étkezéseken belül; azt állítván, hogy az ugratás neheztelés nélküli elviselése a spártai kultúra jellegzetessége, ám egyúttal azt is sugallván, hogy a dicséret és feddés egymást kiegészítő gyakorlataiban, amelyek a társadalmi erkölcsöket fenntartották, a nevetésnek igenis helye volt.⁵⁵

A nevetés és az ünneplés szellemiségének társítására visszatérve megfigyelhetjük, hogy az ünnepek két meghatározó, avagy „strukturális” jellemzője különösen fontos

⁵⁴ Nevetés, italozás és féktelen viselkedés, παροιμία, stb.: vö. *Odüsszeia* 14.463-66, Xenophón, *A lakedaimóniak állama* 5.6, Arisztophanész, *Darázsok* 1253-255, *Nőuralom* 142-43, Platón, *Állam* 395e, *Phaidrosz* 240e, Démoszthenész 2.19, 54.3-4, Hüpereidész 2.3.

⁵⁵ Plutarkhosz, *Lükurgosz* 12, 14, 17, 25.

szempontunkból: egyrészt az alkalom közösségi vagy kollektív természete, másrészt az ünnepi viselkedés kisebb vagy nagyobb mértékű mentessége a közösségi ügyek általános feltételei alól, kivált ami a társadalmi szabályozást és a cenzúrát illeti. A közös kontextus alapján elvben a közös öröm kifejezéseként jellemezhető a nevetés, s ezt kiegészíthetjük azzal, hogy a magányos életben nincs helye a nevetésnek.⁵⁶ A normál viszonyok felfüggesztése lehetővé teszi, hogy a helyzet önálló formát öltjön (például egy szabályozott játékéhoz hasonlít), ami egyben azt is jelenti, hogy az ünnepi keretek közt bizonyos cselekedeteknek nem az lesz a következménye, ami egyébként elvárható lenne. E két összetevő közül természetesen egyik sem automatikusan önfenntartó, fennáll a lehetősége annak, hogy a nevetés közegeiként megmásítsák vagy megszegik őket. Erre könnyű példát találni a kisszámú ünneplő csoportok esetében: a *kómosz* alatti cselekedetek például könnyen konfliktushoz vezethetnek az ünneplő társaságon kívüliekkel, ezért találjuk úgy, hogy az ilyesfajta mulatozást az antiszociális illetlenséggel és az agresszióval azonosítják azok a szerzők, akik tiszteletreméltó értékeket kívánnak képviselni.⁵⁷ Még ha az ünnep hivatalosan az egész közösségre vonatkozik is, a nevetés, körülményeinek célzatosan különleges és „engedélyezett” természete ellenére, képes megőrizni azt a képességét, hogy megszegyenítsen vagy megsebezzen. Ismét eszünkbe juthat, miként írja le Arisztotelész leleményes oximoronnal még a kellemes szellemeséget is a „művelt hübrisz” egyik formájaként (lásd fent).

A két pólus tehát, amelyek köré a nevetéssel kapcsolatos görög nézetek rendeződnek, az ünnepélyes, felszabadult játékoság és a gunyoros ellenségeskedés közötti örökös feszültséget jeleníti meg. Ezt a feszültséget az erkölcsi attitűdök és a specifikus helyi gyakorlatok alakító és korlátozó funkciói tartották kordában. Ebben a vonatkozásban szeretnék néhány szót szólni egy olyan nyilvánvalóan következményes és rosszindulatú nevetéstípusról, amely meghatározott közösségi alkalmakkor hangzott fel. Ez a nevetés a szónoki *διαβολή* és *λοιδορία*, azaz az ellenfél befeketítése és kigúnyolása a törvényszéki vagy politikai hallgatóság előtt. A nyilvános szónoklatokban megengedett sértegetés mértéke kétségkívül a történeti helyzet és a kultúra függvénye volt. Noha a homéroszi karaktereket nem tekinthetjük valamely ismert gyakorlat közvetlen lenyo-

⁵⁶ Vö. a Timón-szerű embergyűlölő *ἀγέλαστος βίος*-át a komédiaszerző Phrünikosznál: frag. 18 K.

⁵⁷ Lásd különösen Lüsziász 14.25, Iszaiosz 3.13-14, [Démoszthenész] 59.33, Aiszkhinész 1.65, Platón, *Állam* 500b3-4 (metafora); vö. a Háború mint a mulatozást félbeszakító ábrázolását Arisztophanésznál: *Acharnaebeliék* 979-87.

matának, az ilyen helyzetekben használt feltűnően vitriolos kifejezéseik és szitkozódási módjaik arra engednek következtetni, hogy a szónoki arzenál eme fegyverét már igen régen hathatós eszköznek tarthatták. A klasszikus Athénban, abban a társadalomban, amelyről a legtöbb bizonyítékkal rendelkezünk, a διαβολή, úgy tűnik, a negyedik században szélsőséges mértéket öltött, bár meglehet, hogy ezt a benyomást egyszerűen az eredményezi, hogy a fennmaradt anyagban az ilyen típusú dokumentumok vannak túlsúlyban. Ám még Athénban sem volt korlátlan a szabadság. Korábban már említettem az αἰσχρολογία-val kapcsolatos általános érzületet, melynek még ekkor is volt valamelyest visszafogó hatása a szónoklatokra, és persze a rágalmazás elleni törvények a törvényszékekre, népgyűlésekre és más közösségi összejövetelekre is vonatkoztak, ha rendszertelenül is. Emellett is megdöbbentő azonban az, milyen mértékben tolerálták a (gyakran fiktív vagy eltorzított információkon alapuló) szabadszájúságot, durvaságot és pocskondiázást, s ez teszi csábítóvá azt a feltételezést, hogy ez egy olyan terület volt, ahol az ellenséges és a rosszindulatú következményes nevetés szinte korlátlan teret kapott. Egy ponton azonban fontos módosítanunk e nézetet.

Legelőször: elengedhetetlen annak felismerése, hogy a διαβολή és λοιδορία gyakran valóban nevetséges dolgokat tartalmaztak, s így részei voltak a szónoki humor tágabb repertoárjának. Nem kell azt képzelnünk, hogy a vádaskodó szónoki szónáltásokat ünnepélyes csendben figyelte a közönség, bizonyítékaink arról tanúskodnak, hogy az athéni közösségi eseményeken általánosak voltak a közbeszólások, a lármázás és a másfajta zajok. Démoszthenész a kultúra alapvető tényeként utal a törvényszéki vádaskodást hallgató athéni esküdtszék nyílt derűjére — ἡ ἐπὶ ταῖς λοιδορίας ἡδονὴ καὶ χάρις (18.138, vö. 3. §). Számos más, a népgyűlésre vagy a törvényszékekre utaló passzus megerősíti, hogy ennek a derűnek bevett kifejezési formája volt a közvetlen, sőt zajos γέλως.⁵⁸ A legárulkodóbb példa talán Aiszkhinész beszámolója arról, hogy miként fogadta zajos nevetéssel a tömeg a tanácsban és a népgyűlésen is Timarkhosz szándékolatlan kétértelmű szexuális célzásait, s hogyan okozott hasonló derűtséget, amikor egy korábbi találkozáson Autolükosz akaratlanul is obszcén szóviccekkel támadta Timarkhoszt. Az utóbbi alkalommal megrótták az embereket, hogy az Areioszpagosz

⁵⁸ Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 680, *Darázsok* 567, 1287, *Nóuralom* 399-407, Thuküdidész 4.28.5, Platón, *Euthüphrón* 3c-e, *Prótagorasz* 319c, *Theiatétosz* 174c, Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 3.6.1, 3.7.7-8, Démoszthenész 9.54, 19.23, 45-46, 54.13, 20, 60.26, Aiszkhinész 1.135, 175.

bíráinak jelenlétében nevetnek (ebben a mozzanatban ismerős erkölcsi álláspont mutatkozik meg), ám az illendő viselkedést felülírta az intenzív jókedv.

Mindez azt sugallja, hogy a görögök a szónoki gúnyolódást és humort, legalábbis bizonyos alkalmakkor, kifejezetten szórakozásnak értették és élték meg. Hasonló következtetésre juthatunk, ha figyelembe vesszük, miként kodifikálta a retorikaelmélet a megneveztetést mint ellentétben alapuló szónoki eszközt legalább már Gorgiasztól kezdve, akinek azt az alapelvét, hogy „az ellenfél komolyságát tréfával kell tönkretenni, tréfálkozását pedig komolysággal” [Adamik Tamás fordítása], elismerően idézi Arisztotelész (*Rétorika* 1419b2-5). A megfogalmazás arra enged következtetni, hogy a szónoki nevetés használatát nem annyira az ellenszenv közvetlen kifejezésének igénye, hanem inkább az a cél határozza meg, hogy a szónok megnyerje közönségének derűs elismerését, s ezáltal saját ügye érdekében befolyásolja a közgyűlés hangulatát. Hasonlóképpen értelmezhetők egyes konkrét esetekben elhangzott megjegyzések is. Lüsziász egyik ügyfele például arról panaszkodik, hogy a vádemelők feltételezései a játék és komédia körébe tartoznak (παίζειν, κωμωιδεῖν), máshol pedig a felperes állítja, hogy a vádlottak az esküdszéknek nyújtott humoros szórakoztatással (ἄστεϊα) mentetik fel magukat.⁵⁹

A nevetés tehát fontos elemmé vált az athéni közönség szónoklatokra adott válaszában, s az elvárásokat is ennek megfelelően fogalmazták meg: ebben mintha egy pillanatra felvillanna előttünk a közösségi események időnkénti teatralitása. Ezt kétszereesen is megerősíti Platón megfigyelése, mely szerint az esetlen filozófus, ha törvényszéken találná magát, nem tudná, hogyan kell gyakorolnia a λοιδορία-t ellenfelével szemben, s tapasztalatlansága miatt csak gúnyolódásra számíthatna a közönségtől.⁶⁰ Ezt a háttérrel figyelembe véve ésszerű a feltételezés, hogy még a durva διαβολή és λοιδορία is intézményes konvenciók által meghatározott szerepre tett szert: a rendelkezésünkre álló beszédekben mindenesetre olyan példákat találhatunk, amelyekben a szónok által alkalmazott megszegyenítés vitathatatlanul a kvázi-komikus sértegetés technikáit használja, és amelyeknek vajmi kevés köze van bármihez, amit ünnepélye-

⁵⁹ Lüsziász 24.18, Démoszthenész 23.206; vö. Arisztophanész, *Darázsok* 567.

⁶⁰ Platón, *Theiatétosz* 174c. Természetesen nem minden filozófus volt ennyire ártatlan; valójában a foglalkozás kifejlesztette a saját gyalázkodó vitastílusát: ennek néhány következményét tárgyalja Gwylim E. Owen, „Philosophical Invective”, in uő, *Logic, Science and Dialectic* (London: Duckworth, 1986), 20. fejezet.

sen vagy józan ésszel helyénvalónak lehetne tartani.⁶¹ Az ilyesfajta gúnyolódás és megszegyenyítés mindenképpen megérdemli, hogy következményes nevetésként írjuk le, hiszen az a célja, hogy valamennyire hozzájáruljon a szónoki versengésben elérhető győzelemhez. Mivel azonban a nyilvános szónoklatokban megjelenő gúnyolódást és szidalmazást a versengés — a népgyűlési vita vagy a törvényszéki *ἀγωγή* — szabályozott követelményei korlátozták, s mivel, amint láthattuk, kifejezetten szórakoztató volt a közönség számára (legalábbis amennyire mindezt az athéni kontextusból ismerhetjük), e megnyilvánulásokat valójában a vita vagy a tárgyalás formális kerete szabályozta és váltotta ki. Felfedezhető tehát némi „strukturális” hasonlóság a következményes nevetés ez utóbbi formája és a játékos nevetés egyes alkalmai között.

A retorikai *διαβολή* is képes valamit visszatükrözni a nevetésre és különböző használataira jellemző potenciális kétértelműségből, konklúzióban azonban két olyan jelenséggel — a komikus drámával és a *γεφυρισμός* [csúfolódás, szidalmazás] típusú rituális csúfolódással — kapcsolatban szeretnék rövid megjegyzéseket tenni, amelyek, úgy tűnik, kifejezetten éltetik és élvezik ezt a kétértelműséget: ezzel vissza is térünk ahhoz a nagyobb kérdéshez, amelyet tanulmányom kezdetén vetettem fel. A komikus dráma olyannyira ismert formának tűnhet, hogy elvben problémamentes a történeti megértése; amikor a komédiákkal foglalkozunk, meglehetősen beérjük a nevetés univerzális dinamikájának johnsoni értelmezésével. A vallási rítusok középpontjában megjelenő durva gúnyolódás azonban, amint arra számos athéni ünnep (Eleuszinia, Szténia, Thesmophoria, Halóa, s a többfajta Dionüszia), s a görög világ más helyei (például Aigina, Epidauros, Pelléné, Anaphé, Lindosz, Szicília) is példát nyújtanak, kulturálisan idegennek tűnhet számunkra, különösen, ha obszcenitással is társul (ami gyakran megtörtént). Ezekben az esetekben a nevetés olyan használataival állunk szemben, amelyeket mi már nem ismerünk, s ezért előfordulhat, hogy szükségesnek tartjuk kulturális különbség- és relativitás-érzékünket antropológiai szempontokkal behatárolni, különösen amikor arra hajlunk, amint azt sokan meg is tették, hogy a rituális nevetést az ősi termékenységharó egyik válfajával azonosítsuk.

⁶¹ A *διαβολή* nyilvánvalóan, sőt: tudatosan komikus megjelenését lásd Andokidész 1.124, 131, Aiszkhinész 1.26, 33, Démoszthenész 18.130 (Empúsza), Hüpereidész 22.7. A retorikai *diabolé* beható vizsgálatában, melyre másutt szeretnék sort keríteni, meg kellene különböztetni a gorombaság különböző fajtáit és hangnemeit; lásd Feinberg vonatkozó megkülönböztetéseit (15. lábjegyzet) *Offense to Others*, 14. fejezet.

Az imént vázolt ellentét azonban kissé elmosódik, ha észrevesszük, hogy az ókomédia néhány szembeszökő jellegzetességében a rituális csúfolódáshoz valami igen hasonló dolgot találunk — a szélsőséges αἰσχρολογία és az obszcenitás kombinációját egy-egy vallási ünnep keretén belül. Ám a modern értelmezők lényegében világi jelenségeként tekintettek a komédiára, míg a γεφυρισμός-t, a τωθασμός-t [kigúnyolás, kötekedés] és a hasonló gyakorlatokat mélyen, habár furcsán vallásos természetűnek tartották. Két további alternatíva merül fel: egyrészt lehetséges, hogy a rituális jelenség nem olyan idegen, mint amennyire annak látszik, és részben talán még a komikus drámába is beépíthető; másrészt azonban az is lehetséges, hogy a komikus dráma, legalább fejlődése eme szakaszában, nem érthető meg olyan közvetlenül, mint amennyire ezt feltételezzük. Előfordulhat, hogy az ókomédiában is megvannak, amint már néha megpendítették, a rituális gyakorlatok nyomai, s ezért jóval összetettebb kulturális elemzést igényel, mint amit a későbbi korok komédiái esetében elfogadnánk?

E kérdéseket természetesen kimerítően illenék vizsgálni azzal kapcsolatban, mit is jelentenek a „vallási” és a „világi” fogalmak, illetve a kultúraspecifikusság és az egyetemesség ideái a nevetés különböző formáiban. Most azonban csupán azt a megjegyzést tenném, hogy az ilyen ellentétek talán kevésbé tűnnek jelentőségteljesnek, ha az ünneplés kulcsfontosságú görög tényezőjére összpontosítunk. Az ünneplésben mindekelőtt fontos éles ellentétet teremteni az ünnep keretein belül megengedhető és akár kívánatos dolgok, valamint az olyan normák között, amelyeket ezen a különleges „téren” kívül általában be szokás tartani: ez az alapvető strukturális tényező közös az ókomédia erős humorában és a néhány termékenységi kultuszban megengedett αἰσχρολογία-ban. E kivételes ünnepi státusz nélkül, amely meghatározott és közsímt konvenciókkal jár együtt, egyik fenti gyakorlat sem jöhetett volna létre, egyiket sem támogatta volna a polisz-szervezet, azon egyszerű okból, hogy megsértették a társas viselkedés közkeletű szabályait. Mi több, ha szemügyre vesszük a nevetés szellemiségét és alkalmait a görög ünneplésben, azt érzékelhetjük, hogy konvenciók egész választéka köti össze a komédiát a rituális csúfolódással: a komédia kapcsolatai a *kómosz* és a maszkos, Dionüszján való felvonulás felé mutatnak, ez utóbbi könnyen áttűnik a γεφυρισμός gyakorlatába, amely megközelíti, akár el is éri a rituális csúfolódás szféráját.

Az ünneplés hangulata és hagyományai alapján valamennyire megérthetjük a rituális csúfolódás megdöbbenő és „kihágáson” alapuló formáit, bár ettől még tagadhatatlan a jelenség maradandóan különleges és problematikus mivolta, különösen az erede-

tét tekintve.⁶² Az ókomédia esetében mindenesetre elég tisztán látható, hogy a dionüszoszi ünneplés ügyének érdekében a politikai és társadalmi szabályozás küszöbét alkalmasint látványosabban engedték alacsonyabbra, mint bármilyen más, számunkra ismert ókori közösségi közegben. Ebből a körülményből származik az a paradoxon, amely illő befejezése lesz e tanulmánynak: az ókomédia képes volt az ünnepi „játék” polgári keretein belül magába foglalni a nevetés olyan formáit, amelyek a rosszindulatú vagy ellenséges gúnyolódás félreérthetetlen jegyeivel rendelkeztek. Ezt a kombinációt, amelyből oly sok értelmezési különbség nőtt ki, álláspontom szerint elsődlegesen az ünneplés sajátos konvencióin belül kell megértenünk. Jó néhány athéni forrás tanúsítja, hogy a komikus szerzők csakis az ünneplés privilegizált szabadságában mondhattak ki olyan dolgokat, amelyeket egyébként erősen korlátoztak a közélet erkölcsi normái.⁶³ Tudunk olyan alkalmakról, amikor ennek a privilégiumnak a gyakorlása feszültséggel járt, ám ezek, úgy vélem, többnyire a nagy Dionüszian jelenlévő nem-athéniakhoz kapcsolódtak: ez az ünneplő csoport összetételét szennyező idegen jelenlét már önmagában lehetséges törést jelentett az ünneplés keretében. Meglehet, mélyebb szinten az ókomédia szabadsága mindig is ingatag volt, mivel előfeltétele volt egy olyan, a város egészére jellemző hangulat, amely el tudta fogadni mindannak kigúnyolását, amit a város komolyan vett. Azt állíthatjuk, hogy az ókomédia az ünneplésnek — s egyúttal a nevetésnek mint közösségi felszabaduláshoz és játékhoz vezető élménynek — a hatá-

⁶² Egészséges szkepticizmust mutatnak a termékenység-varázslat elméletével kapcsolatban Allaire Brisbane Chandor, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1980), 122-26.; Jeffrey Henderson, *The Maculate Muse* (New Haven: Yale University Press, 1975), 13-18.; Walter Burkert, *Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 105. John Winkler, *The Constraints of Desire* (New York: Psychology Press, 1990), 7. fejezete a csak női részvételű ünnepeken megjelenő rituális trágárságot vizsgálja, s amellel érvel, hogy az a nemiség jellegzetesen női felfogásához tartozik; ez azonban nem magyarázná meg a nemek közötti rituális csúfolódást, mint például Pellénében (Pausziasz 7.27.9-10) vagy Anaphében (Apollodórosz, *Bibliothéké* 1.9.26). A rituális csúfolódás nagyobb lélegzetű vizsgálatában nyilvánvalóan szükség van az eredetek és az ezekből származtatott (vagy leértékelődött) rituálék megkülönböztetésére. Minden bizonnyal lehetséges amellel érvelni, hogy a klasszikus kori Athénben bizonyos mértékben szekularizálódott ez a gyakorlat: a különböző szempontokból vonatkozó passzusok e tekintetben: Arisztophanész, *Acharnaebeliék* 247-79, *Darázsok* 1361skk. (Jeffrey S. Rustennel egyetértve: Jeffrey S. Rusten, „Wasps, 1360-1369: Philokleon's τῶθασμός”, *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977): 157-61.), a *Békák* parodosza, és Arisztotelész, *Rétorika* 1366b16.

⁶³ Lásd Lüsziász, frag. 53 Thalheim, Iszokratész 8.14, Platón, *Törvények* 934d-6b, Arisztotelész, *Politika* 1336b3-23: ezeket a részleteket a 37. lábjegyzetben hivatkozott tanulmányomban tárgyalom.

rait feszegette azáltal, hogy folytonosan és tiszteletlenül olyan dolgokat választott viccelődése célpontjául, amelyekről az ünnepen kívüli élet függött. Úgy tűnik, ily módon kibékítette a nevetés olyan formáit, amelyeket, amint megpróbáltam rámutatni, a görög kultúra gondosan távoltartott egymástól.

Fordította: Péti Miklós

A fordítást ellenőrizte: Tar Ibolya

HIVATKOZOTT MŰVEK

- Allen, Thomas W., Halliday, William R., és Sykes, Edward E. *The Homeric Hymns*. Oxford: Oxford University Press.
- [Arisztotelész. *A rekeszizomról* (De partibus Animalium 3.10). Fordította Gellérfi Gergő. <http://etal.hu/antik-nevetes-2014/arisztotelesz-a-rekeszizomrol/>. — *A ford.*]
- . *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa, 1987. — *A ford.*]
- [———. *Rétorika*. Fordította Adamik Tamás. Budapest: Gondolat, 1982. — *A ford.*]
- Boardman, John. *Greek Sculpture: The Archaic Period*. London: Thames and Hudson, 1978.
- Brown, Christopher G. „Ares, Aphrodite and the Laughter of the Gods.” *Phoenix* 43 (1989): 238-93.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Chandor, Allaire Brisbane. *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1980.
- Clarke, Howard W. „The Humor of Homer.” *Classical Journal* 64 (1969): 246-52.
- [Darwin, Charles. *Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése*. Budapest: Gondolat, 1963. — *A ford.*]
- . *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- [Dilts, Mervin R., szerk. *Demosthenis Orationes* 1, 4. kötet. Oxford: Oxford University Press, 2002. — *A ford.*]
- Douglas, Mary. „Do Dogs Laugh?.” In *uő, Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London—Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.

- [— — —. „Nevetnek-e a kutyák.” In uő, *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris, 2003. — *A ford.*]
- Elliott, Robert C. *The Power of Satire*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- Feinberg, Joel. *Offense to Others*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Giangrande, Lawrence. *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*. Mouton: De Gruyter, 1972.
- Glassen, Peter. „Charientic Judgments.” *Philosophy* 33 (1958): 138-46.
- Grant, Mary Amelia. *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable*. S. l.: University of Wisconsin, 1924.
- Griffith, John G. „ΛΗΚΥΘΙΟΝ ΑΠΩΛΕΣΕΝ: A Postscript.” *Harvard Studies in Classical Philology* 74 (1970): 43-44.
- — —. „ΛΗΚΥΘΙΟΝ ΑΠΩΛΕΣΕΝ: A Postscript.” In Hans Joachim Newiger, szerk., *Aristophanes und die alte Komödie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- [Györkösy, Alajos, Kapitánffy, István, és Tegye, Imre, szerk. *Ógörög magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai, 1990—2010. — *A ford.*]
- [Halliwell, Francis Stephen. „Notes on Some Aristophanic Jokes.” *Liverpool Classical Monthly* 7 (1982): 153-54. — *A ford.*]
- [— — —. *Plato's Republic 10, with an Introduction, Translation and Commentary*. Oxford: Aris and Phillips, 1988. — *A ford.*]
- — —. „Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens.” *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991): 48-70.
- Heath, Malcolm. *Political Comedy in Aristophanes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Henderson, Jeffrey. *The Maculate Muse*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- Johnson, Burges. *The Lost Art of Profanity*. New York: Bobbs-Merrill Company, 1948.
- Johnson, Samuel. „The Life of Cowley”. In uő, *Lives of English Poets: In two Volumes*, 1. köt. London—New York: Dutton, 1968.
- Kenner, Hedwig. *Weinen und Lachen in der griechischen Kunst*. Vienna: Rohrer, 1960.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *The Iliad: A Commentary*. 1. kötet. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Lateiner, Donald. „No Laughing Matter.” *Transactions of the American Philological Association* 107 (1977): 173-82.

- MacDowell, Douglas M. *The Law in Classical Athens*. London: Thames and Hudson, 1978.
- Mader, Michael. *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977.
- McFarland, David, szerk. *The Oxford Companion to Animal Behaviour*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Meltzer, Gary S. „The Role of Comic Perspectives in Shaping Homer’s Tragic Vision.” *Classical World* 83 (1990): 265-84.
- Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Owen, Gwylim E. „Philosophical Invective.” In *uó, Logic, Science and Dialectic*. London: Duckworth, 1986.
- Plebe, Armando. *La nascita del comico*. Bari: Laterza, 1956.
- Postlethwaite, Norman. „Thersites in the *Iliad*.” *Greece and Rome* 35 (1988): 123-36.
- [Propp, Vlagyimir. „A rituális nevetés a folklórban.” ford. Varga Éva. *Létünk* 18 (1988. március-április), 223-48. — A ford.]
- Rusten, Jeffrey S. „Wasps 1360-1369: Philokleon’s τωθασμός.” *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977): 157-61.
- Taillardat, Jean. *Les Images d’Aristophane*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Thalman, William G. „Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*.” *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988): 1-28.
- [*The Online Liddel-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. <http://www.tlg.uci.edu/lsg/> — A ford.]
- West, Martin. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin: de Gruyter, 1974.
- Winkler, John. *The Constraints of Desire*. New York: Psychology Press, 1990.
- Woodbury, Leonard. *Quomodo risu ridiculoque Graeci usi sint*. Harvard, 1944.
- Yalouris, Nikolaos. „Das archaische »Lächeln« und die Geleontes.” *Antike Kunst* 29 (1986): 3-5.

[A fordítás alapja: Stephen Halliwell, „The Uses of Laughter in Greek Culture”, *Classical Quarterly* 41 (1991): 279-96.]