

MINDENFÉLE A RÓMAI NEVETÉSRŐL

HAJDU PÉTER

Mary Beard. *Laughter in Ancient Rome: On Joking, Tickling, and Cracking Up*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2014, 319.

Mary Beard egy helyen azt írja: „E könyv egyik célja, hogy a nevetés tanulmányozásában megőrizzen valamit ebből a zűrzavarból, hogy a tárgyát rendetlenebbé, semmint hogy takarosabbá tegye” (*Laughter in Ancient Rome* 42). Ez a küldetésnyilatkozat szépen fogalmazza meg a jellemző diszkurzív stratégiát: megmutatja, mennyire ingatag lábakon áll a régi nevetéssel kapcsolatos közkeletű tudásunk, mennyire nem igaz, amit tudni vélünk, és ezzel szemben nem új igazságokat mutat fel, hanem elmagyarázza, miért és mennyire nem lehet semmi biztosat tudni a témáról. Ebből az is következik, hogy a könyv nem valamiféle szigorú narratívát épít fel, hanem sorra veszi a római nevetéssel kapcsolatos legkülönbélebb témákat, és mindegyikről elmondja a véleményét. A főszöveg néha alapvető tudnivalókat is türelmesen elmagyaráz, mintha tudományos ismeretterjesztést olvasnánk, de a kötet majdnem egyharmadát kitevő apró betűs jegyzetapparátus alaposan kielégítheti a szaktudományra vágyakozókat is.

A könyv első része (2-4. fejezetek) inkább a régi nevetésre vonatkozó modern elméleteket ássa alá az antik szövegek elemzése alapján, a második fele viszont (5-8. fejezetek) megpróbál mondani valamit a római nevetésről, és nagyon óvatos kijelentéseket meg is kockáztat, de az elbizonytalanító stratégiák ott is jellemzőek maradnak. Már

magát a „római nevetés” fogalmát is nehéz persze definiálni. A szerzőt a társadalmi gyakorlat érdekli elsősorban: milyen körülmények között, miért, hogyan nevettek, és milyen szociális szabályozások korlátozták, vagy éppen engedték szabadjára a nevetést? Az így értett gyakorlat nyilvánvalóan változhatott az időben, de adatok csak a diskurzusról vannak, sohasem a praxisról. (Az is a diskurzus része, hogy a klasszikus kori rómaiak maguk is úgy tudták, őseik másképpen nevettek: ez a diskurzus vagy nosztalgikus, és a régiek romlatlan nevetését hiányolja a jelenből, vagy éppen a kifinomult jelent ünnepli a civilizálatlan nevetés eltűnése miatt.) Ezért ő szinkrón elemzésre vállalkozik, az i.e. 2. és i.sz. 2. század közötti Római Birodalom nevetését vizsgálja. A „római” kategóriájába itt tehát beletartoznak etnikailag görög, görögül író szerzők testimoniumai is, lehet hivatkozni geográfiai értelemben nem Rómában megtörtént nevetésekre, nevetést kiváltó esetekre is. Ezért lehet az egész könyv nyitópéldája Cassius Dio elfojtott nevetése, amelyről görög nyelvű történeti munkájában írt: a nevetés Róma városában nem csendült fel, egy római császár látványa váltotta ki, és Cassius Dio ugyan a hellenizált Keleten született (a bithüniai Nikaiában), és így kulturálisan és talán etnikailag is görög volt, de mint római szenátor, a legfelső birodalmi elit tagja politikailag biztosan római. Az eset egyébként világosan mutatja, mi érdekli a szerzőt elsősorban: olyan szöveghelyek, amelyek nevetésről szólnak: tényleges nevetésről számolnak be, vagy arról értekeznek, hogy lehet nevetést kiváltani, valamint az ókori viccgűjtemény, amely nevetetésre szolgáló szövegeket tartalmaz. Azt a stratégiát, hogy a görög és római anyag szétválasztásától tartózkodik, nemcsak a politikai-gazdasági együttélés belátása támogatja, hanem az a felismerés is, hogy a kulturális transzfer egyáltalán nem volt egyirányú a Római Birodalomban. A nevetés diskurzusán belül maradvá: mind a nevető Démokritosz, mind az attikai só képzelet alapvetően rómainak látszik.

Beard mindenekelőtt kénytelen elméletileg tisztázni a terepet. Ha szemügyre vesszük a nevetésre vonatkozó antik elméleti okfejtéseket (Arisztotelész, Cicero, Plinius, Galénosz, Plutarkhosz) sok mindent találunk, ami ismerős a modern referenciákból, és sok mindent, ami nem. A legfontosabb tanulság azonban, hogy nincs „klasszikus nevetélmélet”: az elképzelések sokfélék és széttartók. Különösen igaz ez Arisztotelészre, akinek különböző művekben fellelhető rövidebb megjegyzéseiből nemhogy nem rekonstruálható egy végiggondolt nevetélmélet, de még csak ilyesminek a valahai létezésére sem lehet következtetni. És gondolatai ugyan nagy hatással voltak, de messze nem határozták meg az egész antik gondolkodást a nevetésről.

Az elemzés a témához kapcsolódó könyvek szokásos bevezető toposzával, a humor-elméletek három típusával (felsőbbrendűség, összeférhetetlenség, megkönnyebbülés) is kritikusan foglalkozik: ezeknek a segítségével bonyolult és nagyon részletesen kidolgozott elméleti szövegek egyszerűen bekerülnek egy-egy nagyon elnagyolt kategóriába – ráadásul némelyik hol ebbe, hol abba. Valójában alig fordul elő, hogy bárki tisztán képviselné valamelyik típust.

Az antik nevetés megértését nemcsak az elméletek nehezítik, hanem a klasszika-filológusok évszázados értelmező-fordító tevékenysége is. Az ókori poénokat mi általában modernizálva, lényegesen „feljavítva” olvassuk. Ez gyakran a hagyományozott szöveg megváltoztatását is jelenti: ha a modern szövegkiadó nem érti, mi a vicces a hagyományozott poénban, vagy nem találja elég viccesnek, akkor szövegkritikai javításokkal próbálkozik, magyarul ír helyette valamit, amit ő és modern olvasói alkalmasint viccesnek találnak. Így viszont nagyon nehéz nemhogy szembenézni, de egyáltalán tállalkozni az antik nevetés esetleg radikális idegenségével. Arról nem is beszélve, hogy a rossz vicceknek is bizonyosan megvolt a maguk hagyománya.

A római nevetés sajátosságát Beard szerint az is sugallja, hogy milyen kevés szó van latinul a nevetésre: mindössze három (*rideo*, *cachinnare*, *renideo* — meg a *rideo* igekötős alakjai). Ehhez még hozzáteszi, hogy a mosolygásra nincs is szó, amiből szerinte az következik, hogy a rómaiaknál a mosolygás mint kulturális jelzés nem létezett. De mi a helyzet a *subridere* igével, amiből a neolatin nyelvekben a mosolygás igéje lett, és amit gyakran úgy fordítunk? Beard szerint az nem jelenthetett mosolygást, mert az antik szöveghelyeken a *subrideo* olyan cselekvést jelent, amit az ember az egész arcával és nem csak a szájával végez. (Én magam mindig azt gondoltam erről, hogy a rómaiak jobban értették a mosolygás természetét, illetve hogy mitől igazi egy mosoly, mint a modern nyelvhasználatok. Vagyis én inkább azt gondolom, hogy a rómaiak is mosolyogtak, csak azt gondolták, hogy azt az egész arcával csinálja az ember. Amiből esetleg következhet, hogy arra a fajta modern konvencionális mosolyra, amiben csak a száj vesz részt, arra tényleg nem volt szavuk.) Viszont meglepően sok szavuk volt magára a viccre, arra a nyelvi teljesítményre, ami a nevetést kiváltja. Ebből az következik, hogy a rómaiakat sokkal kevésbé érdekelte a nevető pszichológiája, mint az a társadalmi konsztaelláció, amit a viccet mondó, a célpont és a nevető együtt alkot. A görög és római szóhasználat alapvető különbségét az is mutatja, hogy aligha tudjuk rekonstruálni, mit is

mondhatott Cato, amikor Cicero humoros stílusáról tett megjegyzést, merthogy a Plutarkhosz által hagyományozott történet¹ görög kifejezése többféleképpen fordítható latinra. Mondhatta kétértelműen: milyen vicces/nevetséges consulunk van (ha a kétértelmű *geloiosz* a szintén kétértelmű *ridiculus* fordítása volt), de mondhatta azt is, mi csoda *scurra* a mi consulunk. A *scurrát* legtöbbször 'bohóc'-nak fordítjuk, mintegy jobb híján. Valójában egyáltalán nem tudjuk mit csinált egy *scurra* tulajdonképpen, csak annyi bizonyos, hogy hivatásos, de többnyire nem színpadi nevetető volt, aki gyakran személyes függésben élt, és a társadalmi presztízse nagyon alacsony volt.

Cicero nemcsak azért kulcsfigurája a római nevetés történetének, mert a kortársak és a római utókor szerint is ő volt Róma történetének legnagyobb tréfacsinálója, akinek ellenállhatatlan szellemessége gyakran problémát is jelentett a környezete számára, hanem azért is, mert nála találjuk meg az ókor leginkább kifejtett nevetéelméletét (*De oratore* II.216-90), tudniillik egy hosszú fejtegetést a nevetés szerepéről a szónoklatban. A téma láthatólag nagyon fontos a számára: saját szónoki gyakorlatában a nevetetés alapvető hatáselem, de azzal is tisztában volt, hogy viccelődő szónok nagyon könnyen lesz maga is nevetség tárgya. Túl bizonytalan a határ aközött, hogy a közönség a szónok poénjai hatására az ellenfelet neveti ki, vagy hogy a viccelődő szónokon nevet. Néha meg kell nevetetni a közönséget, ugyanakkor a szónoknak meg kell őriznie a méltóságát. Ezért el kell határolni a vicc alantas, szónoki célra használhatatlan típusait (amelyek egy *mimus*-színészhez vagy egy *scurrához* illenek) a választékos, elegáns típusoktól, amelyeknek értékét végső soron a jó szónok jelleme garantálja. Az értelmezők általában ellentétet látnak Cicero saját agresszív szónoki gyakorlata és nevetéelmélete között, amely a nevetést mintegy lazításképpen javasolja: a közönséget nem lehet mindvégig feszültségben tartani. Beard felveti, hogy talán ezen az alapon a gyakorlatot kellene másképp értenünk. Igaz, hogy Cicero egy közösségi morál nevében nagyon brutális viccekkel teszi nevetségessé ellenfelei deviáns viselkedését, de az egyik leginkább porig alázott ellenfeléről, Vatiniusról különben más források alapján azt tudjuk, hogy a per előtt is, után is elég jóban voltak, és gyakran ugratták egymást különféle tréfákkal. Lehet, hogy a bíróság előtti kinevetetést sem kellene annyira komolyan vennünk: ha mindenki tudja, hogy a szónok egy szerepet játszik el, amelyben így szokás viccelődni,

¹ Vö. Plutarkhosz, „Démoszthenész és Cicero összehasonlítása”, in uő, *Párhuzamos életrajzok*, 2. köt., ford. Máthé Elek (Budapest: Osiris, 2001), 376.

akkor úgy is érthetik, hogy az egészben nincs semmi személyes, hanem valóban csak arra szolgál, hogy a közönség lazíthasson egy kicsit.

A nevetés a császárok életrajzi hagyományában is lépten-nyomon fölbukkan: vagy a zsarnokot jellemzi az, hogy min és hogyan nevet, vagy a jó császárt, hogy mi mindent tűr el alattvalóitól. Az előbbi stratégia nyilván visszaélés a nevetéssel és a kulturális elvárásokat inkább visszajukról mutatja meg; az utóbbi viszont azért különösen érdekes, mert a római életrajzi hagyomány a császár és a közember találkozását mindig viccként ábrázolja. Ráadásul császár és alattvaló találkozása nem az egyetlen eset, amikor a vicc mint a hatalommal bíró és az alávetett érintkezési felülete jelenik meg: a nevetés általános isten és ember találkozásánál Ovidius *Metamorphoses*ében, valamint úr és szolga konfliktusainál Aiszóposz meséiben. A nevetés mintegy kijelöli a határt a kategóriák között, illetve jelzi a határátlépési kísérletek kudarcát. És itt rögtön felidéződik egy másik fontos kategóriahatár: ember és állat között. Noha Arisztotelész nem határozta meg az embert mint nevető állatot, azt leszögezte, hogy csak az ember nevet. De ez csak egyik aspektusa a nevetés és az ember—állat elkülönítés komplexumának. Úgy látszik az antik forrásokból, hogy majmokkal lehetett a rómaiakat a legbiztosabban megnevetetni. Noha számos antik szöveghely állítja, hogy a majmok már eleve, természetüknél fogva nevetségeseek, Beard néhány konkrét eseteleírás alapján arra következtetésre jut, hogy ez leginkább utánzó hajlamaikkal függ össze. Nevetés és utánzás kapcsolata egyébként is nagyon szorosnak látszik, hiszen a talán leginkább nevetetésre tervezett műfaj, a *mimus* — már nevének útmutatása alapján is — egyben a leginkább utánzó. A majmokat ellenben a részletezőbb anekdotákban mindig akkor nevetik ki, amikor kudarcot vallanak az ember utánzásában, amikor egy darabig szinte emberként tudnak viselkedni, de aztán hirtelen felsülnek. A nevetés mint ember és állat határának kijelölője a szamarakkal kapcsolatban is fontos. Az olyan esetekben, amikor egy nevetésre képtelen ember (*agelasztosz*) egyszer mégis elneveti magát, vagy amikor valaki abba hal bele, hogy nem tudja abbahagyni a nevetést, a kiváltó ok, az ellenállhatatlanul vicces látvány az emberi ételt fogyasztó szamár.

A könyv zárófejezetének témája a *Philogelósz*, az antik viccgyűjtemény. Persze itt sem árt a filológiai óvatosság: ahogy olvassuk, az mintegy féltucatnyi kéziratból készült modern kompiláció. Maguk a kéziratok, noha sok az átfedés köztük, nem utalnak egyetlen közös forrásra. Szóval a *Philogelósz* inkább egy műfaj vagy hagyomány lehetett, mintsem egyetlen, önálló mű. Közös viszont a viccek tematikus csoportosítása. A legnagyobb csoport a *szkholasztikosz* figurájával foglalkozik (kb. okostojás, szórakozott

professzor), utána jönnek a bolondok városairól szóló viccek. Három ilyen város van, de mindegyik város vicceinek vannak saját narrációs-tematikai jellegzetességei. (Érdekeség, hogy a viccek mintegy 15%-ában van szó így vagy úgy a halálról.) A viccek egyébként retorikailag nem túl kidolgozottak, inkább vázlatosak, csak címszavakkal idézik fel a poént. Ebből arra lehet következtetni, hogy a lejegyzésnek nem az volt a célja, hogy megnevezzék az *olvasókat*, hanem hogy a profi neveltetőket támogassák munkájukban. Emlékeztető könyvecskék voltak ezek, amelyek segítettek felidézni a vicceket, a részletes kidolgozás a szóbeli előadásra maradt.

Ebből a görög nyelvű, de Beard definíciója szerint római viccgyűjteményből adódik aztán a könyv kalandos végkövetkeztetése, hogy tudniillik a vicc, mint olyan, római találmány. A görög nevetés társadalmi gyakorlat volt, a rómaiaknál lett cserélhető, értékelhető, gyűjthető, kategorizálható, kutatható áru. És ezért lehet az, hogy a római vicceket nagyjából-egészéből ma is nevetségesnek találjuk: mert ez a mi nevetéshagyományunk, ami akkor alakult ki. Támogatja ezt a hipotézist, hogy a nagy rómaiak poénjait mindig is kigyűjtötték életművükből, Caesar és Cicero vicces mondásainak már életükben megjelent (nem általuk készített) szemelvénygyűjteménye. Ilyesmiről görög kontextusban nem tudunk, de azért a végkövetkeztetéshez el kell távolítani az útból legalább két zavaró adatot. Az első, hogy Plautusnál két parazita is van (*Gelasimus a Stichusban* és *Saturio a Persában*), akik beszélnek a saját vicckönyvükről, ami egyébként megélhetésük alapja. Plautus tudvalévőleg görög darabokat fordított latinra, és a cselekmény ennek megfelelően mindig görög környezetben játszódik. Beard leszögezi, hogy ebből nem következik, hogy a vicckönyv motívuma már a fordított görög újkomédiákban is meglett volna. (Való igaz, de azért az a valószínűbb.) A másik erős történet Athénaiosznál olvasható (igaz, nála egy római szereplő, Ulpianus meséli el): az i.e. 4. században hatvan nagyon szellemes athéni rendszeresen összegyűjtött egy városon kívüli szentélyben, és jókat nevettek. Philipposz makedón király, amikor erről értesült, nagyobb pénzösszeget ígért nekik, hogy írják le és könyv formájában küldjék el neki a vicceiket. Ez lehetne a viccgyűjtemény műfajának alapítástörténete. Beard úgy véli, ez a történet inkább azt bizonyítja, hogy a görög kulturális közegben nem létezhetett vicckönyv: a történet befejezetlen, nem derül ki, hogy az a könyv végül elkészült-e, és könnyen érthető úgy is, mint az ostoba, barbár zsarnok felsülésének példázata: azt hiszi, pénzen megveheti a szellemességet, pedig az csak szóban, a művelt emberek kedélyes együttlétének közegében létezik — legalábbis a klasszikus kor görög kultúrájában, Mary Beard véleménye szerint.

HIVATKOZOTT MŰVEK

Plutarkhosz. *Párhuzamos életrajzok*, 2. kötet. Fordította Máthé Elek. Budapest: Osiris, 2001.