



„...a’ víg Néphez nem talál semmi rést”

A nevetés kontextusai Kazinczy Ferenc *Diogenész*-fordításában

BOCSIK Balázs

ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, Magyar és európai felvilágosodás program
ORCID: 0009-0005-2529-146X

“...the cheerful folk find no fault.” The contexts of laughter in KAZINCZY Ferenc’s *Diogenes*

Abstract | This study aims to distinguish between theories of humor and laughter, briefly outlining current approaches to the latter. It also reinterprets Lord SHAFESBURY’s influential theory of laughter through the lens of critical theory. Our analysis focuses on one late 18th-century Hungarian literary text, KAZINCZY Ferenc’s translation of WIELAND’s *Diogenes*, to show how local cultural contexts help shape distinct “economies of laughter.” Although concise, the reading demonstrates the interpretive value of examining laughter somewhat independently from humor, revealing how literary texts engage with affective, symbolic, and social dimensions of laughter in politically charged ways.

Keywords | theory of laughter, Christoph Martin WIELAND, KAZINCZY Ferenc, 18th-century Hungarian literature, (3rd Earl of) SHAFESBURY

* Köszönetet mondok az ELTE BTK XVIII–XIX. századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének berkein belül működő KEGy (Klasszmagyar Egylet) tagjainak, akik megvitatták velem ezt a dolgozatot.

„...talám csudálatosabat nem hallot kéd,
mint a melyet én olvastam. mikor eszemben
jut, mindenkor nevetnem kel. nevesse kéd is”
(Mikes Kelemen: *Törökországi levelek*)

Előbeszéd

Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy a nevetésről beszéljen. A nevetést a humor-elméletek főáramlataihoz képest komolyabban veszi, és igyekszik majd rámutatni arra, hogy milyen értelemzői perspektívák nyerhetők, ha a nevetést testi „szenzációként”¹ és olyan eseményként értelmezzük, amely a politikai közösségként értett *polison* belül önálló terepe a politikának. Ennek érdekében meg fogjuk mutatni, miben is ragadható meg humor- és nevetéselméletek különbsége. A dolgozat továbbá javaslatot tesz az újabb szakirodalom alapján egy olyan elméleti keretrendszer felállítására, amely a nevető szubjektumot elsősorban politikai szubjektumként ragadja meg. Reményeink szerint az ilyen módon lefektetett alapvetések meggyőzően mutatnak majd rá arra, hogy az irodalmi művekben körvonalazódó nevetéskonceptiók szerves eszmétörténeti kapcsolatban állnak a korszak uralkodó nevetéselméleteivel. És arra, hogy a nevetéselméletek politikai és gazdaságtani (pontosabban: politikai-gazdaságtani) beágyazottságuk révén az egész *polis* kíváncsatos működésre nézvést is implikációkat hordoznak. Végezetül dolgozatunkban Kazinczy Ferenc *A Szinopei Diogenesz’ Dialogusai* című Wieland-fordításának elemzésén keresztül röviden demonstráljuk a hosszabb elméleti bevezető tanulságait.

1. Mit csinál az, aki nevet?

A nevetés nem egyenlő a humorral, sőt, olybá tűnik, a humor elméletei látványosan kevés magyarázóerővel bírnak a nevetés testi „szenzációjának” értelmezésekor.² A humor különböző elméletei – innen nézvést – általában arra adnak magyarázatot, hogy milyen viszony áll fent a nevető szubjektum és a nevetés tárgya között, a hangsúlyt jelentősen az utóbbira helyezve. Egészen pontosan arra a szellemi mechanizmusra, amely a tárgy észlelésétől a szubjektum nevetéséig terjed. Hogy e szellemi mechanizmus alapját az ad-

1 A „testi szenzáció” kifejezés ebben az összefüggésben a *sensus*ra, vagyis az érzékelés testi-érzéki dimenziójára utal, nem csupán érzelmi vagy kognitív élményként kezeli a nevetést. E terminus a nevetést a test által produkált, közvetlenül átélhető fiziológiai tapasztalatként közelíti meg. Magyarul ez magyarázatra szorul, de a nemzetközi nevetéssel foglalkozó szakirodalom, ahogy ez alább világossá fog válni, előszeretettel él a *bodily sensation* kifejezéssel. Helyénvalónak tűnt ezt a jelentésárnyalatot megőrizni.

2 „[H]umor-based approaches are of limited relevance in understanding most laughter.” Robert R. PROVINCE, *Laughter: A Scientific Investigation* (London: Penguin, 2001), 43. Lásd még Charles DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* [1872] (Chicago–London: Chicago University Press, 1965), 10, doi: [10.7208/chicago/9780226220802.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226220802.001.0001).

ja, hogy az érzékelt tárgy nem összeegyeztethető azokkal a kategóriákkal, amelyek a befogadó tudatában az adott tárgy leírására eredetileg szolgálnak (inkogruitáselmélet), vagy az, hogy a társadalmi tabukat megszegő humor olyan pszichikai energiákat old fel a szubjektumban, amelyek e tabuk fenntartása végett voltak lekötve (feloldáselmélet), a dolgozat érvelése szempontjából kevés relevanciával bír. Míg előbbi általában Kanthoz kötik, utóbbit Freud körvonalazza klasszikus értékű tanulmányában.³ A harmadik domináns csapásirány a superioritás- vagy felsőbbrendűség-elmélet, amelyről hosszabban fogunk szólni. Mindenesetre úgy tűnik, hogy önmagában egyik humorelmélet sem bír abszolút magyarázóerővel, inkább érdekes arányokban, skálákban gondolkozni.⁴

A 18. század közepéig a legmeghatározóbb és az egyetlen valóban rendszerszinten kidolgozott humorelmélet az úgynevezett felsőbbrendűség-elmélet [superiority] volt.⁵ Az általunk vizsgált korszak és maga az elmélet is további történeti kontextualizációt igényel. A humorral és nevetéssel foglalkozó nemzetközi szakirodalom a felsőbbrendűség-elméletet leginkább Hobbesszal azonosítja, vagy legalábbis az ő munkáiban látja annak a leginkább kidolgozott – és talán a legradikálisabb – verzióját.⁶ Amikor Hobbes úgy vélekedik, hogy a nevetés csak valaki más kárára történhet – tehát a nevetés objektumát a szubjektum alávalóbbnak érzékeli magánál, az ezt kísérő dicsőség pedig az a szenvedély, ami a nevetést okozza –, akkor valójában egy olyan antik görög hagyományhoz kapcsolódik, mely alapvetően határozta meg a reneszánsz humanista íróinak nevetésértelmezését is.⁷ A Skinner által elvégzett esztétörténeti rekonstrukció azt is sugallja, hogy Hobbes konceptualizációja nem kifejezetten radikális, hanem egy többé-kevésbé konszenzuális elképzelés integrációja az emberi természetről való általánosabb vélekedésbe. A *Leviatán* szerzője éppen emiatt válik majd a felvilágoso-

3 Tegyük hozzá, az inkogruitáselméletnek Kant előtt is voltak képviselői, illetve Kant humor- és nevetéselmélete sem egyszerűsíthető le ennyire. Különösen érdekes, ahogy Kant arra tesz kísérletet, hogy az elmének azt a mozgását, ahogy „előre-hátra ugrál”, hogy az észlelt és összeegyeztethetetlen kategóriákat rendezze, a nevető test mozgásának okaként és modelljeként értelmezze, azaz, az elme mozgását megfeleltetni igyekszik a nevető test rázkódásának. Erről és Kant nevetéskonceptiójáról bővebben: Robert R. CLEWIS, *The Origins of Kant's Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 211–240, doi: [10.1017/9781009209403](https://doi.org/10.1017/9781009209403); Sigmund FREUD, „A vicc és viszonya a tudattalanhoz”, ford. BART István, in Sigmund FREUD, *Esszék*, 23–253 (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1982).

4 Az említett három típus különböző mixtúráit sorjázza: Patricia KEITH-SPIEGEL, „Early Conceptions of Humor: Varieties and Issues”, in *The Psychology of Humor*, szerk. Jeffrey H. GOLDSTEIN és Paul E. MCGHEE, 4–34 (New York–London: Academic Press, 1972), doi: [10.1016/B978-0-12-288950-9.50007-9](https://doi.org/10.1016/B978-0-12-288950-9.50007-9).

5 John MORREALL, „Philosophy and Religion”, in *The Primer of Humor Research*, szerk. Victor RASKIN és Willibald RUCH, 211–243 (Berlin–New York: Mouton de Gruyter, 2008), 211, doi: [10.1515/9783110198492.211](https://doi.org/10.1515/9783110198492.211).

6 Az általam ismert legalaposabb összefoglalás: Quentin SKINNER, „Hobbes and the Classical Theory of Laughter”, in Quentin SKINNER, *Visions of Politics*, 3. köt., *Hobbes and Civil Science*, 142–177 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Legújabbban és szintén az egész életmű értelmezésével: Patrick T. GIAMARIO, *Laughter as Politics: Critical Theory in the Age of Hilarity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 39–65, doi: [10.3366/edinburgh/9781474491549.003.0002](https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474491549.003.0002).

7 SKINNER, „Hobbes ...”.

dás gondolkodóinak céltáblájává, akik ennek következtében, mint Lord Shaftesbury és Hutcheson, a nevetésről is radikálisan másképp vélekednek.⁸

Az antikvitás „komoly” filozófusai gyanakvással kezelik a nevetést.⁹ És noha Arisztotelész, akinél a szellemesség már erény, ebben a kérdésben is vitapartnerre mésterének, abban megegyezni látszanak, hogy a nevetés tárgya alávalóbb a szemlélnél. Amíg ez Platónnál jellemző módon normatív felhangot kap, például a színházban nevetéses szerepeket nem engedné görög színészeknek, addig Arisztotelésznél – noha mindketten elítélik az ókomédia explicit és trágár nyelvezetét – a középkomédia célzatosságra épülő, ilyen értelemben szellemes humora felértékelődik. A *Poétika* nagyobb teret enged a nevetés helyes formáinak, mint *Az állam*, ahol a nevetést éppen az keveri gyanúba, hogy felemésztheti a szubjektumot, és korlátozhatja ágenciáját.¹⁰ A már emlegetett humanista szerzők jellemzően arisztotelészi alapon dolgoznak – főként a *Poétikához* írt kommentárok formájában¹¹ –, ahol a nálunk alávalóbbakon nevetés inkább katarzissal járó élményként írható le, mintsem a lélek alantasabb részeinek szándékolatlan megerősítéseként. Az antikvitás más filozófiai iskolái, például a püthagoreusok, a nevetés testi jellege miatt voltak a jelenséggel szemben bizalmatlanok, és ez a bizalmatlanság fog alapot adni a középkor keresztény moralistáinak, hogy egyenesen elítéljék azt.¹²

A reneszánsz humanistái számára az is világos, hogy a nevetés, egészen pontosan az ellenfél nevetéssé tétele felbecsülhetetlen retorikai eszköz. Természetesen ez sem újdonság, Cicero és Quintilianus retorikái elmélyült figyelmet szentelnek a hasznosíthatóság ilyen típusainak.¹³ Ugyanakkor a nevetést a filozófia is professzionalizálja, különösen a Pürrhón-féle szkeptikus iskola és a Diogenész-féle cinikusok.¹⁴ Itt a neve-

8 SZÉCSÉNYI Endre, „Az esztétikai szabadságról: szellemesség és humor az Anna-korban”, in SZÉCSÉNYI Endre, *Szépség és szabadság: Eszmetörténeti tanulmányok*, 11–57 (Budapest: L'Harmattan, 2009), 27, 40–45; Andrew Benjamin BRICKER, „Laughter: Enlightenment Philosophies of Laughter, from Superiority Theory to Incogruity Theory”, in *A Cultural History of Comedy in the Age of Enlightenment*, szerk. Elizabeth KRAFT, 171–197 (London–New York: Bloomsbury, 2020), doi: [10.5040/9781350187733.ch-007](https://doi.org/10.5040/9781350187733.ch-007). Lord Shaftesbury nevetésméleletéről még bővebben szólunk.

9 Arról, hogy Platon szerint még vannak helyes formái a nevetésnek, de a 3. századi platonista tradíció már egészen annak explicit tiltásáig jut: Malcolm HEATH, „Divine and Human Laughter in Later Platonism”, in *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, szerk. Pierre DESTREE és Franco V. TRIVINGO, 80–103 (New York: Oxford University Press, 2019), 90, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0005](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0005). Ez utóbbi tanulmánykötet szorosan kapcsolódik az alpműhöz: Stephen HALLIWELL, *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), doi: [10.1017/CBO9780511483004](https://doi.org/10.1017/CBO9780511483004).

10 Franco V. TRIVINGO, „Plato on Laughter and Moral Harm”, in DESTREE és TRIVINGO, *Laughter, Humor...*, 13–35, 13, 16, 19, 9, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0002](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0002); Pierre DESTREE, „Aristotle on Why We Laugh at Jokes”, in *uo.*, 35–52, 43, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0003](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0003). Lásd még ugyanott: Matthew D. WALKER, „Aristotle on Wittiness”, 103–122.

11 SKINNER, „Hobbes...”, 153.

12 HALLIWELL, *Greek Laughter...*, 264–276, 314.

13 SKINNER, „Hobbes...”, 153–156; Charles GUÉRIN, „Laughter, Social Norms, and Ethics in Cicero's Works”, in DESTREE és TRIVINGO, *Laughter, Humor...*, 122–145, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0007](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0007).

14 Hans BLUMENBERG, *The Laughter of the Thracian Maid: A Protohistory of Theory*, ford. Spencer HAWKINS (New York–London: Bloomsbury, 2015), 24–25; Richard BETT, „Humor as Philosophical Subversion: Especially in the Skeptics”, in DESTREE és TRIVINGO, *Laughter, Humor...*, 208–227, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0011](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0011).

tés az egyetlen érvényes reakció a társadalmi hierarchiákra és az önmagukat civilizált kultúráként értelmező jelölőrendszerekre. A magát Diogenész tanítványának valló Menipposz szatírái – aki a későbbi római komédiaszerzőhöz, Terentiuszhoz hasonlóan rabszolga volt – állítólag minden fronton támadást intéztek a filozófiai tudás legtöbb formájával szemben. Ez a szatirikus hagyomány pedig egyik csúcspontján, vizsgált korszakunkban (a 17–18. században) a „tisztán tagadó”,¹⁵ kívülálló és kegyetlen nevetés formájában vált a társadalomkritika általános formájává.¹⁶

Ám a 18. század, noha beteljesíti az „eredeti” Diogenész-féle projektumot¹⁷ Rousseau segítségével,¹⁸ egy egészen másik cinikus filozófust konstruál meg: hordójából a városba költözteti, megborotválja és illedelmessé teszi Diogenészt. Az a cinikus filozófus, aki d’Alembert szövegeiből visszanéz ránk, teljesen civilizált, a társadalom szellemes, ám nem szatirikus kritikusa, aki a természet barátja, szépen fel van öltözve, és testi folyamatait nem mutogatja kéretlenül mindenkinek.¹⁹ A 18. század végére, a francia forradalom idején, Diogenész a luxust elutasító, egyszerű élet jelképe lesz, a republikánus erények szócsöve.²⁰ Számunkra azért válik különösen fontossá a 18. század Diogenész-képének ez az ambivalenciája, mert az általunk a későbbiekben vizsgált Kazinczy-szöveg egy olyan Wieland-regény fordítása, mely a német recepció szerint a század valódi Diogenészének, Rousseau-nak az óvatos kritikáját nyújtja a cinikus filozófus monológjain keresztül. De éppen ez a finom polémia kap radikálisan másik kontextust Kazinczy átültetésében.²¹

Mary Beard, aki a nevetés történetének alakulását követte végig a Római Birodalomban, követendő módszertani megjegyzéseket tesz, illetve követendő kutatási li-

15 Mihail BAHTYIN, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, ford. KÖNCZÖL Csaba és RAINCSÁK Réka (Budapest: Osiris, 2002), 21; Bahtyin elméletének revíziójához: Terry EAGLETON, *Humor* (New Haven–London: Yale University Press, 2019), 157–158.

16 Arról, hogy a szatírákat gyűjtő katalógusok tételei a 18. században olyannyira megszorodnak, hogy kezelhetetlenné válik a műfaji kategória: Howard D. WEINBROT, *Menippean Satire Reconsidered: From Antiquity to the Eighteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 4–5, doi: [10.56021/9780801882104](https://doi.org/10.56021/9780801882104). Lásd még: „The Menippean satirist in his darker mood is more the isolated cynic than either an amiable humorist or a sedately seated narrator.” Uo., 7.

17 E projektumhoz: Robin HARD, ford. és szerk., *Diogenes the Cynic: Sayings and Anecdotes with Other Popular Moralists* (New York: Oxford University Press, 2012).

18 „Még azt se mondta, hogy boldogok, akik sírnak, csak sírt.” TAMÁS Gáspár Miklós, „A kiábrándulásról”, *Élet és Irodalom* 56, 28. sz. (2012). Arról, hogy a kortársak hogyan azonosítják Rousseau-t Diogenésszel, a cinikus önidentifikációról, majd annak megtagadásáról: Louisa SHEA, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 94–105.

19 SHEA, *The Cynic Enlightenment*, xii–xiii., 24, 43.

20 Michael SONENSCHER, *Sans-Culottes: An Eighteenth-century Emblem in the French Revolution* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2008), 138–139, doi: [10.2307/j.ctt227274m](https://doi.org/10.2307/j.ctt227274m). Arról, hogy a 17–18. századi ábrázolások nyitott szájjal, mosolyogva mutatják Diogenészt, tehát az animalitását domborítják ki: Uo., 140. A monográfia azt követi végig, hogyan alapul az egész sans-culottes mozgalom egy viccen. Ugyanitt Rousseu *Első Értekezésének* kontextusa is más megvilágításba kerül: Uo., 151–153. Hálával tartozom Hites Sándornak, hogy felhívta a figyelmem erre a könyvre.

21 BODROGI Ferenc Máté, *Kazinczy arca és a csiszoltság nyelve*, Csokonai könyvtár (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012), 270–299.

mitációkat jelöl ki. Beard úgy véli, hogy a nevetés egyetlen érvényes megközelítése történeti. De, figyelmeztet a kutató, „ahogyan nem lehetséges a nevetés univerzális elméletét kidolgozni, úgy a nevetés lineáris történetét sem lehet rekonstruálni.”²² Ugyanis a nevetés legtöbb története fejlődéselvű szemléletet érvényesít, amelynek teleologikus végpontja általában a régiekhez képest kifinomult jelen. Nemcsak a rómaiak – véli Beard –, hanem mindenki azt gondolja magáról a nevetést tárgyaló önelbeszéléseiben, hogy szofisztikáltabban nevet, mint elődei.²³ A nevetés a kezdetektől fogva civilizatorikus tettekkel jár, akár a hellén–barbár aszimmetrikus ellenfogalma felől, akár a 18. századi kifinomultság–bárdolatlanság szembenállás felől értelmezzük.²⁴ Platón és Arisztotelészt Arisztophanész ókomédiája kísérti,²⁵ amely vulgáris, vaskos és altesti – noha mindez például nem tántorítja el Platón attól, hogy Szókratész ellenfeleit az ókomédiát megidéző trágársággal járassa le. Ahogy az Arisztophanészt szintén élesen bíráló Voltaire is az egyik legvitriolosabb szatiristája saját korszakának.²⁶ A nyilvánvalóan folytatható sor mintha ellentmondana Beardnek, és azt sugallná, a nevetés univerzális: mindenki különbnek gondolja magát az őt megelőzőknél, miközben ugyanazon és ugyanúgy nevet. És ha megközelítéseinkben leginkább a különböző humorelméletek – látszólag univerzális – magyarázóerejét adó szellemi mechanizmusokra hagyatkozunk, akkor a nevetés könnyen transzhistorikus kategóriává válhat. Ám ebben az esetben arról, hogy egy irodalmi mű elsődleges kontextusában milyen képet mutat a nevetésről, nem fogunk tudni sokat mondani – pedig ez lenne a célunk.

2. A nevetés politikái

2.1. A „gelopolitikák”

A korábbiakban már hivatkozott Beard a Római Birodalom nevetéséről írott munkáját Cassius Dio egy visszaemlékezésével kezdi. A fiatal szenátor a Kolosszeumban ül és a vérengző Commodust nézi, aki egy saját kezűleg levágott strucc fejét lengeti, mintegy fenyegetésképp, a szenátorok páholya felé. A helyzet egyértelmű: ez a sors vár rátkok is, üzeni a császár. Semmi nem indokolta, hogy a fenyegetést ne vegyék komolyan, ennek ellenére, ha nem tudtak volna a szájukba babért gyömöszölni, a szenátorok hangos hahotázásba törtek volna ki. Beard úgy véli, hogy ha a legteljesebb módon szeret-

22 Mary BEARD, *Laughter in Ancient Rome: On Joking, Tickling, and Cracking Up* (Los Angeles–London: University of California Press, 2014), 50. Amennyiben nem jelzem másképp, a főszövegben szereplő idézetek a saját fordításaim.

23 Uo.

24 Reinhart KOSELLECK, *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, ford. SZABÓ Márton, Jószöveg tankönyvek (Budapest: Jószöveg, 1997).

25 A műfajról és történeti kontextusáról: David KONSTAN, „Defining the genre”, in *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, szerk. Martin REVERMANN, 27–43 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), doi: [10.1017/CCO9781139015356.003](https://doi.org/10.1017/CCO9781139015356.003). Kifejezetten a nevetés felől ugyanott: Stephen HALLIWELL, „Laughter”, 189–206.

26 Henry VYVERBERG, *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 1989), 159.

nénk megérteni ezt a jelenetet, akkor többek között arra kell választ adnunk, hogyan működött a nevetés a római elit kultúrájában; milyen politikai, ideológiai és intellektuális kontextusokkal operált; hogyan ellenőrizték és szabályozták.²⁷ A monográfus arra szeretne rámutatni, hogy a nevetés a szó legszorosabb értelmében politikai ügy. Ezért vajmi keveset árul el egy specifikus történeti korszak nevetéskonceptiójáról, ha azt mondjuk például, hogy a humor alapja az észlelt tárgy és az észlelő megismerési kategóriái között fennálló inkongruencia.²⁸ Ennél összetettebb jelenséggel van dolgunk: a nevetés ragályos, az ásitáshoz hasonlóan áttekint másokra; képes kontrollálhatatlanná válva fizikai fájdalmat okozni. És ami talán a legkülönösebb benne: a humor nem szükségyszerű előidézője. Ellenben komoly politikai, ideológiai és antropológiai kódokat rejt magában.

Amennyiben magyarázataink során némiképp eltekintünk tehát a fenti szellemi mechanizmusok primátusától, akkor a nevetés szubjektuma és objektuma más megvilágításba kerülhet. Nagyobb figyelmet szentelhetünk annak az erősen szabályozott társadalmi kódrendszernek, amelybe alapvetően ágyazódnak.²⁹ Ez a szabályozott társadalmi kontextus kijelöli, hogy ki kivel és hogyan nevelhet – például illetanok formájában.³⁰ Tehát a nevetés mindenkor ideológiai keretek között értelmezendő, amely értelemszerűen egy biopolitikai dimenziót is jelent, azaz a *helyes* nevetés uralkodó formájának a társadalmi hierarchiákat újratermelő jellegét.³¹ A „politikai” jelzőt az ortodox marxista értelemben használjuk: a szubjektum nem önálló erkölcsi döntéshozóként, hanem társadalmi viszonyokban elfoglalt strukturális helyzete szerint válik politikai szereplővé. Cselekvőképességét nem individuális jegyek, hanem a termelési módon belüli pozíciója határozza meg. A szubjektum ideológiailag mindig már meghatározott: kifejezi és újratermeli az alávetettség természetesnek tűnő formáit. Az ideológia ebben az értelemben nem pusztán „hamis tudat”, hanem a társadalmi kohézió és szubjektíváció anyagi, tapasztalati és affektív közege – amely az osztályviszonyokat és a kizsákmányolást elfedhető, megélhető és újratermelhető módon közvetíti.³²

27 BEARD, *Laughter in Ancient Rome*, 1–23, 4.

28 Azt a problémát itt és most nem fogjuk érinteni, hogy a megismerés kategóriái is változnak történetileg. A probléma nehézségét éppen a helyzetkomikum látszólagos történelem feletti primátusa adja.

29 EAGLETON, *Humor*, 2–3.

30 Arról, hogy a „húzd ki magad” vagy a „ne a balkezedben fogd a villát” típusú mondatok hogyan közvetítenek egy „egész kozmológiát és politikafilozófiát”: Pierre BOURDEIU, *Outline of Theory of Practice*, ford. Richard NICE (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 94. A viccelődés és az együtt nevetés társadalmi hierarchiáiról gazdag példaanyagot nyújt: Mahadev L. APTE, *Humor and Laughter: An Anthropological Approach* (Ithaca–London: Cornell University Press, 1985).

31 A Bahtyin-féle karneváli nevetés koncepciója a középkori karnevált olyan politikai szintérként értelmezi, ahol a mindent elemesztő és mindenre kiterjedő közös nevetésben ezek a hierarchiák fellazulnak és átalakulnak. BAHTYIN, *François Rabelais művészete*, 9–71. Arról, milyen összefüggés van a nyitott szájú mosolygás szépségstenderddé válása és a fogorvoslás politikai gazdaságtana között: Anca PARVULESCU, *Laughter: Notes on Passion* (Cambridge, Ma–London: The MIT Press, 2010), 141.

32 KARL MARX és FRIEDRICH ENGELS, *Művei*, 3. köt., 1845–1846, ford. ROMÁN József (Budapest: Kossuth, 1960), 13–81 (A német ideológia); KARL MARX, *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*, ford. LISSAUER Zoltán (Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1972), 168; TERRY EAGLETON, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 1–33; SLAVOJ ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology* (London–New York: Verso, 1989), 23–25.

Patrick T. Giamario a nevetés politikájáról írott könyvében amellet érvvel, hogy az egész európai eszmetörténet nevetést ellenzők (agelaszták) és nevetést éljenzők (gelaszták) folyton újraalakuló vitájaként írható le. Előbbiek jellemzően a nevetés testi karakterének veszélyét észelve olyan transzcendens fogalmak felé fordulnak, mint az Igazság, Isten és észszerűség a polisz stabilitásának megőrzése érdekében, míg utóbbiak az arisztotelészi alapon emberi természetként értett politikai létezés összetettségét és zavarosságát látják visszatükröződni a nevetésben.³³ Az a/gelaszta-vitaként aposztrofált jelenség ugyanakkor kevés magyarázóerővel bír. Érvelése szerint – az arisztotelészi *logos* és *phōnē* kategóriát használva – az agelaszták minden esetben a nevetésben a *logos*t fenyegető *phōnē* szubverzív erejét domborítják ki, míg a gelaszták jellemzően a *phōnē*-ként értett nevetést a *logos* eszközeként értelmezik.³⁴ Giamario e vita meghaladása végett vezeti be a *gelopolitika* [gelopolitics] fogalmát, amely „azokat a nevetésre vonatkozó konkrét gyakorlatokat és szabályozási kereteket foglalja magába, melyek kifejezik, formálják és megváltoztatják a polisz életét.”³⁵ A *logosz–phōnē* dialektikán túl Giamario a különböző gelopolitikák vizsgálatának alapjaként még két, egymással szorosan összefüggő dialektikus viszonyt jelöl meg. Egyrészt arra irányítja a figyelmet, hogy a nevetés nem egyszerűen tapasztalat – amely a szubjektumon belül képződik meg affekcióként –, hanem esemény is, amely a társadalmi renden belül megy végbe, és gyakorol rá hatást. Másrészt azzal a liberális vélekedéssel szemben, mely szerint a nevetés minden esetben emancipatorikus, arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyire a nevetés a társadalmi rendet fenyegeti, annyira a fenntartója és létrehozója is annak.³⁶ A nevetés például felfedheti a társadalmi rendszer ellentmondásait és hierarchiáit, ideiglenesen megszakítva azok tekintélyét, ugyanakkor gyakran éppen azáltal erősíti meg a fennálló normákat, hogy azok karikatúraszerű kifigurázásán keresztül eleve elismeri létüket.³⁷ Ez a gelopolitika kint–bent dialektikája: a nevetés révén a társadalmi rend belső struktúrája megnyílik a külső felé, miközben ez a külső újraírja annak belső határait.³⁸

Alfie Brown hasonló nyomvonalon haladva odáig jut, hogy a nevetés kifejezetten antidemokratikus karakterű, amennyiben nem az anarchia lehetőségével fenyegeti a fennálló rendet, hanem éppenséggel új, más típusú hierarchiák létrehozásával.

A szubjektum alávetettségének kérdése természetesen más elméleti hagyományok, például posztstrukturalista, pszichoanalitikus vagy fenomenológiai keretben is elbeszélhető. Jelen megközelítés azonban tudatosan az ortodox marxista hagyományhoz kötődik, mivel célja az ideológia és társadalmi újratelmesítés viszonyának anyagi és strukturális dimenzióit előtérbe helyezni.

33 γέλως; gelōs = 'nevetés', az etimológia kifejtését lásd: GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 4. E vitapozíciókat tükröző filozófiatörténeti szemelvénygyűjtemény: John MORREAL, szerk., *The Philosophy of Laughter and Humor* (New York: State University of New York Press, 1987).

34 GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 5, 21; A Thalész-anekdota történeti alakulása ez ügyben kifejezetten beszédes: BLUMENBERG, *The Laughter of the Thracian Maid*.

35 GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 7.

36 Klasszikus értékű tanulmányában mintha inkább szintén csak az emancipatorikus, ellenkulturális karakterét domborítaná ki a nevetésnek MARGÓCSY István, „A humor a magyar irodalomban”, 2000 32, 7. sz. (2020): 63–79, 75.

37 GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 9–10.

38 Uo., 26–27.

Brown – Giamariohoz hasonlóan – „Badiou hegeli és lacani alapozású” eseményfogalmát használja, miszerint „a nevetés ideológiaképzőként és az identifikációs folyamatok összetevőjeként is tárgyalható, hiszen nemcsak hozzájárul gondolkodásmódunk, társadalmunk kereteinek a kialakításához, de fenyegeti, újra is rendezheti azokat”³⁹. Azaz a nevetés már ennek az új társadalmi rendnek a szubjektumaként hozza létre a nevetőket, és azonnal naturalizálja is őket abban.⁴⁰ Az eseményjelleg „radikalitása abban áll, hogy [a nevetés] éppen akkor ellenőrzi és alakítja a szubjektumot, amikor az magát tévesen szabadnak érzi.”⁴¹ Tovább vitatva tehát az emancipatorikus elképzeléseket Brown mellett érvel, hogy a komédia nem a látszatok mögött valójában rejlő ürességet mutatja meg (hogy nincsen Igazság), ahogy nem is az érdemtől [worth] fosztja meg az ábrázolt személyeket és intézményeket, hanem sokkal inkább az érdem és az igazság látszatát kelti. Pontosabban azt a látszatot, hogy létezik valami, az Igazság vagy az Érdem, a nevetés előtt.⁴² A nevetés tehát nemcsak antidemokratikus, hanem antiesszencialista is: mindent megalkotottként és materiálisként mutat fel.⁴³ Brown – nem mellékesen – a nevetés vizsgálatának szempontjából leggyümölcsözőbb terepnek az irodalmat tartja, amennyiben láthatóvá teszi azokat a politikai struktúrákat, amelyeket – Giamario fogalmával élve – gelopolitáinak nevezhetünk.⁴⁴

Anca Parvulescu arra tesz kísérletet, hogy a nevetés kritikai kultúrtörténetét írja meg.⁴⁵ Munkája a nevetés civilizálásának folyamatát rekonstruálja. Bemutatja, miképpen válik a mosolygás széppé és illendővé („éterivé”), míg a nevetés undorítóvá és tiltottá (túlzottan is korporálissá az éterivel szemben), és miképp sztenderdizálja a szájra vonatkozó társadalmi elvárásokat a 19. században a fotó médiuma.⁴⁶ Parvulescu történeti rekonstrukciója szerint a nevetés különös helyet foglal el a szenvedélyekből érzelmek felé tartó fejlődéstörténetben. A kora újkori teoretikusok számára a nevetés lehetett önmagában is szenvedély (Désartes, Spinoza) vagy más szenvedélyek manifestuma (Hobbes). Amint a szenvedélyek érzésekké szelídülnek – és ebben nem kis szerepe van az úgynevezett „csiszolódásnak” – elveszítik jellemzően osztálydeterminált durvaságukat, valamint (Giamario és Brown felfogásához hasonló) eseményszerűségüket. Ami ebben érdekes – véli Parvulescu –, hogy a legtöbb kora újkori szenvedély megőrződik érzések formájában e tranzíciót követően, de a nevetés nem. Például van a haragnak érzete, de a nevetésnek nincs. Ennek következménye, hogy a nevetés „túlélő”, „civilizált” formáit más, szenvedélyből érzelmmé változott emóciókkal kell meg-

39 BARTAL Mária, „Alfie Bown: In the Event of Laughter: Psychoanalysis, Literature and Comedy”, *Irodalomtörténet* 50/100, 2. sz. (2019): 227–231, 227.

40 ALFIE BROWN, *In the Event of Laughter: Psychoanalysis, Literature and Comedy* (New York: Bloomsbury, 2019), 33.

41 BARTAL, „Alfie Bown...”, 230.

42 BROWN, *In the Event of Laughter*, 60. Vesd össze még a Brown számára is sorvezetőként szolgáló munka vonatkozó részével: Alenka ZUPANČIČ, *The Odd One In: On Comedy* (Cambridge, Ma–London: MIT Press, 2008), 27–38.

43 BROWN, *In the Event of Laughter*, 66.

44 Uo., 6.

45 Ő is utal a humor- és nevetésméletek eltérő magyarázóerejére: PARVULESCU, *Laughter*, 96.

46 Uo., 24., 44., 122–123.

magyarázni, amelyek a félelemtől és kegyetlenségtől kezdve széles skálán mozoghatnak.⁴⁷ Az viszont bizonyosnak látszik, hogy az érzelmek birodalmában a szenvedélyes, kitörő erejű, a test felett az irányítást átvevő nevetésnek nincsen helye.

De természetesen itt sem beszélhetünk az esztétörténeti álláspontokról homogén ideológia tömbként, például a 18. század első felének német nyelvű (esztétikai) antropológiai diskurzusában a felszabadító nevetés a mértékletes élvezet, a társas öröm alapvető fiziológiai következménye, melynek akár gyógyító, társadalmat formáló hatása is lehet. Az ilyen örömeszmény éles ideológiai kritikát jelentett az ortodoxia büntudatközpontú emberképével és a lelki vezeklésre épülő életvezetési mintáival szemben. A nevetés így kulturális-politikai állásfoglalássá válik: a test és lélek harmóniájára törekvő felvilágosult életfelfogás eszközévé, amely a természetes örömeket nem tagadja, hanem megszeli és közösségivé formálja.⁴⁸ A német felvilágosodás orvosi-antropológiai gondolkodásában a nevetés tehát nemcsak szórakozás, hanem terápiás eszköz is volt, amely elősegítette a testi-lelki egészség fenntartását. A korabeli „észszerű orvosok” [*vernünftigen Ärzte*]⁴⁹ hangsúlyozták az érzelmek szabályozásának fontosságát, és a nevetést az affektusok kiegyensúlyozására alkalmas eszköznek tekintették. A komédiák révén a szépirodalom a teljes ember koncepcióját erősítette, amely test és lélek kölcsönhatásán alapul. A nevetés tehát a (német) felvilágosodásban nem pusztán humorforrás volt, hanem orvosi és esztétikai értelemben is gyógyító hatással bíró cselekvés.⁵⁰

A 18. század európai esztétörténete civilizálja a nevetést, mosollyá igyekszik szelídíteni, és a hangos, testi funkciót kizárni a nyilvánosság tereiből.⁵¹ Mindeközben a tömegszórakozást látszólag osztályfüggetlenül az alantasabb, vaskosabb és olykor kegyetlen nevetés övezi. A következőkben a 18. század egyik legnépszerűbb nevetésméltétét, a „gelaszta” Lord Shaftesburyét mutatjuk be és elemezzük az eddigiek tükrében.

47 Uo., 6; Laurent JAFFRO, „The Passions and Actions of Laughter in Shaftesbury and Hutcheson”, in *Thinking about the Emotions: A Philosophical History*, szerk. Alix COHEN és Robert STREN, 130–150 (Oxford: Oxford University Press, 2017), doi: [10.1093/oso/9780198766858.003.0007](https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0007).

48 Lásd: Carsten ZELLE, „Anakreontik und Anthropologie – Zu Johann Arnold Eberts Das Vergnügen (1743)”, in *Anakreontische Aufklärung*, szerk. Manfred BEETZ és Hans-Joachim KERTSCHER, 93–105 (Tübingen: Niemeyer, 2005), doi: [10.1515/9783110950212.93](https://doi.org/10.1515/9783110950212.93). Az orvostudomány, diagnosztika és a nevetés összefüggéseit az antikvitásban lásd Hippokratész és Démokritosz anekdotikus találkozásának elemzésén keresztül: Robert J. HANKINSON, „The Laughing Philosopher and the Physician: Laughter, Diagnosis, and Therapy in Greek Medicine”, in DESTREE és TRIVINGO, *Laughter, Humor...*, 52–80, doi: [10.1093/oso/9780190460549.003.0004](https://doi.org/10.1093/oso/9780190460549.003.0004).

49 A jövőben a fogalom további pontosítást és finomítást fog igényelni, ugyanis egy, a korban bevett identitáskategóriát jelöl. A műelemző gondolatmenetben nem tölt be kulcsszerepet, ezért egyelőre megelégszünk a fenti megoldással. Carsten Zelle egy angol nyelvű tanulmányában a „Reasonable Physician” kifejezést használja: Carsten ZELLE, „Experiment, Observation, Self-observation: Empiricism and the »Reasonable Physicians« of the Early Enlightenment”, *Early Science and Medicine* 18, 4–5. sz. (2013): 453–470, doi: [10.1163/15733823-1845p0007](https://doi.org/10.1163/15733823-1845p0007). Köszönöm Főrizs Gergelynek és rajta keresztül Carsten Zellének, hogy segítségemre voltak e kérdésben.

50 Carsten ZELLE, „Lachen, Literatur und Lebensordnung in zwei Lustspielen der Frühaufklärung”, in BEETZ és KERTSCHER, *Anakreontische Aufklärung*, 127–149.

51 Arról, hogy más terek specifikusan a nevetés környezetei lettek a városon belül: Vic GATRELL, *City of Laughter: Sex and Satire in Eighteenth-Century London* (London: Atlantic, 2006).

A Lord munkássága kiemelt jelentőséggel bír a 18. században az úgynevezett csinosodás/csiszolttság [*politeness*] politikai nyelvének kialakulásában, amely mint egyfajta civilizáló projektum fog érdekes tanulságokkal szolgálni a nevetés 18. századi történetében.

2.2. Shaftesbury és a liberális gelopolitika

Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik earlje, a 18. század európai eszmétörténetébe mint a csiszolttság politikai nyelvének meghonosítója írta be magát. Dolgozatunkban nincs mód Lord Shaftesbury filozófiájának és magyarországi hatásának pontos bemutatására; életművének csupán egy, szempontunkból kiemelt aspektusára szorítkozunk.⁵²

A whigek parlamenti vezéreként (már amikor betegségei engedték, hogy a parlamentben legyen) fontos politikai szerepet is betöltő Lord Shaftesbury a nevetést is kifejezetten politikai kontextusban értelmezte.⁵³ A műveltség–műveletlenség oppozícióját a kifinomultság–bárdolatlanság⁵⁴ tengelyre transzponáló csiszolttság számára a magányos és bölcs filozofok tudása (*sophia*) leértékelődik az ember eredendően társias jellegét kidomborító praktikus tudáshoz, a *phronészisz*hez képest.⁵⁵ Ebben a keretben értelmezhető Lord Shaftesbury nevetéspróbája is, a *test of ridicule*.⁵⁶

A koncepciót a *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend* című esszéjében fejti ki a filozófus.⁵⁷ Az esszé célja az élcelődés [*railery*] védelme, ahol az élcelődés mások filozófiai, morális vagy politikai argumentációinak kigúnyolásához, nevetségessé tételéhez való szabad jogot jelenti. Ugyanis – így az érvelés – a nevetés próbáján megbuknak azok a gondolatok, amelyek előítéleteken vagy kritikátlan rajongáson alapszanak, szemben az észszerű proposíciókkal.⁵⁸ A túlzott rajongás, „a vallási vagy politikai eszmék mértéktelen szenvedélyű és kritikátlanul önző imádata” a szabadságtól való súlyos eltérésként értelmezendő a Lord rendsze-

52 A teljesség igénye nélkül a tágabb kontextushoz: BODROGI, *Kazinczy arca*; BODROGI Ferenc Máté, *Az Aurora zsebkönyve és a nemzet' tsinosodása: Az Aurora Hazai Almanach a csiszolttság összefüggérendszerében*, habilitációs értekezés (Debreceni Egyetem, 2023); TAKÁTS József, „A csinosodás politikai nyelve”, in „*Politikai filozófiai okoskodás: Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*, szerk. FAZEKAS Gergely Tamás, MIRU György és VELKEY Ferenc, 149–161 (Debrecen: Debreceni Egyetem, 2013); DEBRECZENI Attila, *Tudós hazafiak és érzékeny emberek: Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában* (Budapest: Universitas Kiadó, 2009), 202–5, 457–486. A szó 18. század végi kontextualizálása: SZILÁGYI Márton, *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája* (Debrecen: Kossuth Könyvkiadó, 1998), 409–11.

53 Shaftesbury politikailag elkötelezett protoesztétikájáról lásd: KARL AXELSSON, *Political Aesthetics: Addison and Shaftesbury on Taste, Morals and Society* (London–New York: Bloomsbury, 2019), 1–35, doi: [10.5040/9781350077782](https://doi.org/10.5040/9781350077782).

54 DEBRECZENI, *Tudós hazafiak*, 137–139.

55 Vesd össze még a *szophrosüné* fogalmának központi jelentőségével: BODROGI, *Kazinczy arca*, passim.

56 Uo., 115–119.

57 A szöveg magyarul is olvasható: Anthony Ashley COOPER, *Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (levél egy barátjához)*, ford. HARKÁNYI András, szerk. SZÉCSÉNYI Endre (Budapest: Atlantisz, 2008). Lásd ehhez: HORKAY HÖRCHER Ferenc, „Szabad élcelődés”, *Budapesti Könyvszemle* 21, 2. sz. (2009): 106–115.

58 Idézi és elemzi a releváns szöveghelyeket: GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 18.

rében.⁵⁹ Innen nézvést a nevetés a rajongás egyik ellenszere, a nevetés próbája pedig egyszersmind a rajongás próbája is. Többek között azért, mert a nevetés olyan természetes mércét érvényesít, amely „a világ rendjébe ágyazott”, ezért a nevetés próbája azt teszi láthatóvá, „ami ebből a rendből valamiért elhomályosult”.⁶⁰ Ebből is látszik, hogy a Lord nem „a harsány vagy ordenáré röhögést védelmezi, hanem azt sugallja, hogy a nevetés valódi formájában a kiegyensúlyozott, kedélyes és társias lélek öröme, ahogy rálel az igazságra.” A humor ezért sokkal inkább egy „lelki állapot”, amelyben „fel tudjuk fogni az igazságot.”⁶¹

De a nevetés ilyen típusú működéséhez különböző feltételek szükségesek. Egyrészt a kifinomult úriemberek klubja, ahol a különböző vélemények mindenféle korlátozás nélkül áramolhatnak. Mik ezek a korlátozások? Az elnyomó politikai- és vallási rezsim véleménykorlátozó manipulációi. E körülmények között ugyanis a nevetés elkorcsosult formákat vesz fel, bolondságot – ez jellemző a barbár és írástudatlan népre [*the many barbarous and illiterate nations*].⁶² A Lord tehát megképezi egy alacsonyabb rendű Másikat, s ahhoz képest pozicionálja a saját, szellemes úriemberekből álló klubját. Az egész rendszer észszerűsége így a civilizált [hellén] és a barbár aszimmetrikus ellenfogalmán alapul. Ahogy monográfusa, Lawrence E. Klein felhívja rá a figyelmet, Lord Shaftesbury rendszerében, a vélemény szabadságával együtt járó élcelődés szabadsága nem egy jog, amit az állam biztosít a szubjektumainak (és nem is emberi jog), hanem egyáltalán a racionális konverzáció előfeltétele.⁶³ Giamario tipológiájával élve a Lord rendszerében az élcelődés a *logos* prekondíciója, s ehhez a barbár nemzetek nevetését *phōnē*ként azonosítja. Ahogy korábban utaltunk rá, soha nem a hangos, ilyen értelemben a jelenség korporális karakterét kidomborító röhögés propagálásáról van szó Shaftesbury esetében, akinek exkluzív⁶⁴ nevetéskonceptiója tökéletesen illeszkedik a 18. századi civilizatorikus beszédrendbe, mely a nevetés megszelídítését célozza, kizárva és biopolitikailag kontrollálva ezzel az alacsonyabb osztályok nevetéskultúráját.⁶⁵

A Lord nevetéskonceptióját „liberális gelopolitaként” azonosító Giamario arra mutat rá, hogy a Shaftesbury által ünnevelt nevetés annak érdekében, hogy megvilágító erejű és felszabadító lehessen egyfelől, elnyomó és misztifikáló tendenciákat kell érvényesítenie másfelől.⁶⁶ De nemcsak ebben liberális Shaftesbury rendszere, hanem a szó klasszikus értelmében, a kereskedelemhez való viszonyában, egészen pontosan a szabadkereskedelmi politikai szótár alkalmazásában. A csiszoltság eszménye, a *virtuoso*, a gyakorlati tudás [*phronészisz*] embere a kereskedelemhez is kiválóan ért, annak pártó-

59 SZÉCSÉNYI, „Az esztétikai szabadságról”, 31–32.

60 Uo., 44.

61 Mindkét idézet: Uo., 46.

62 GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 18–19.

63 LAWRENCE E. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge–New York–Melbourne: Cambridge University Press, 1994), 98, 114.

64 BODROGI, *Kazinczy arca*, passim.

65 PARVULESCU, *Laughter*.

66 GIAMARIO, *Laughter as Politics*, 20.

lója, szemben néhány protekcionista republikánus ellenfelével.⁶⁷ A Lord nagyon beszédes módon az élcelődés alapját képző szellemességet is egyfajta szabadpiaci retorikába ágyazza. A nevetés szabályozza önmagát, semmi nem olyan káros, mintha embargót helyeznénk rá.⁶⁸ A *test of ridicule* elgondolásához egészen hasonlóan működik a Lordot egyébként nem különösebben kedvelő Adam Smith *láthatatlan kéz* koncepciója. A közösség nevetése egyfajta értékelési mechanizmusként működik, amely kijelöli, mit tart méltónak a forgalomba kerülésre. A sikertelen ötletek így nem jutnak „piacra”, vagyis nem kapnak közösségi validációt – a nevetés révén tehát minden elgondolás elnyeri a maga természetes árát [*natural price*].⁶⁹ Ami egy úriember vesztesége (akár azért, mert ötlete nevetséges volt, akár azért, mert nevetségessé tette magát azzal, hogy valami észszerű dolgon nevetett), az a többi úriember nyeresége a nevetésben. Nagyon hasonló elképzeléseket találunk a 18. század második felében Walter Scottnál, aki egyenesen odáig megy, hogy nem érdemelnek szociális segítséget azok a szerzők, akik nem képesek a piacról megélni. Scott Adam Smith fogalomkészletet alkalmazva érvel.⁷⁰

Lord Shaftesbury nevetésparadigmája, noha a csinosodás rendszerén belül nóvumként és emancipatorikus hatóerőként jelentkezhetett, nem maradt független a civilizációs beszédrendnek a nevetés szelídítését célzó tendenciától, ahogy birodalmának gazdasági eszméitől sem.

3. Kazinczy és Diogenész

3.1. A szerzők

A továbbiakban egy kettős olvasatot adunk Kazinczy Ferenc Wieland-fordításáról.⁷¹ Egyfelől bemutatjuk, milyen politikai következményekkel jár az, hogy Kazinczy „egyetlen fejezetét sem olvassa nevetve”⁷² annak a regénynek, melyet Wieland minden bizonnyal paródiának szán. Másfelől pedig a regényt elemezve rámutatunk, hogy abban miképp mutatkozik meg a Shaftesbury-féle *test of ridicule*.⁷³

67 A két politikai ethosz hazafogalmának különbségéről: DEBRECZENI, *Tudós hazafiak*, 68.

68 „Wit is its own Remedy. Liberty and Commerce bring it to its true Standard. The only danger is, the laying an Embargo. The same thing happens here, as in the Case of Trade. Impositions and Restrictions reduce it to a low Ebb: Nothing is so advantageous to it as a Free-Port.” Idézi: JAFFRO, „The Passions and Actions of Laughter”, 143.

69 ADAM SMITH, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 83–84.

70 HÍTES Sándor, „A mecenatúra ellen: Sir Walter Scott az írói jutalmakról és az irodalmi piacról”, in *Adomány, díj, jutalom, segély: A mecenatúra színváltásai az irodalomtörténetben*, szerk. KOLLÁR Zsuzsanna és HÍTES Sándor, 87–108, Reciti konferenciakötetek 19 (Budapest: Reciti, 2023).

71 Wieland magyarországi hatását a 18. század végétől a 19. század végéig kiadott fordítások felsorolásával jelzi: HEINRICH Gusztáv, „Wieland hazánkban”, *Egyetemes Philologiai Közlöny* 24 (1900): 555–557.

72 BODROGI, *Kazinczy arca*, 287.

73 Shaftesbury hatása Wielandra: uo., 151–156.

1770-ben jelenik meg Wieland Diogenész-regénye *Sokrates mainomenos oder die Dialoge des Diogenes von Sinope* címmel, melyet az 1795-ös kiadásban a szerző *Nachlaß des Diogenes von Sinopéra* változtatott. Itt nem célunk az eredeti szöveg elemzése, csupán csak két számottevő kontextuális tényezőre utalunk. A regény Wieland erfurti időszakában íródik, melynek a szerző nagy reményekkel, mindenekelőtt az anyagi, tehát politikai függetlenség realizálható vágyával vágott neki. Ezek a lehetőségek délibábnak bizonyultak: az egyetemi munka sok és fárasztó, a pénz kevés, így a szépirodalmi alkotói munka ideális feltételi nem adottak. A regénybéli Diogenész egyik legkarakterisztikusabb erénye a függetlensége, még Nagy Sándor alaposan megfontolt és csábító ajánlata sem képes függetlenségének feladására kényszeríteni a bölcslőt. Igen indokoltnak tűnik tehát az az olvasat, mely Wieland sikertelen erfurti emancipációs kísérletének tükrében olvassa a Diogenész-regényt, melyet a költőzése utáni hónapokban kezd el írni.⁷⁴ A másik kontextualizáló tényező Wieland nyilatkozata a francia forradalom után, miszerint, ha a franciák olvasták volna a Diogenész szájába adott köztársaságtervezetet, akkor nem bajlódtak volna egy ilyen államforma kialakítására való törekvéssel, hiszen már bizonyítva lett, hogy a köztársaság létfeltételei nem adottak ezen a világon.⁷⁵ Ezt a két tényezőt még Laczházi Gyula sem említi, aki a legújabb német szakirodalom tükrében a leginkább közel hajol a hazai értelmezők közül az eredeti wielandi kontextushoz.⁷⁶

Louisa Shea arra hívja fel a figyelmet, hogy a korszakban is ismeretes, tabusított elemei a cinikus hagyománynak (incesztus, kannibalizmus) nem véletlenül maradnak ki a Wieland-féle változatból, ugyanis a cél egy olyan Diogenész megkonstruálása, aki sokkal inkább a sztoikusokhoz áll közelebb kozmopolitizmusával.⁷⁷ Ez a Diogenész az *Aufklärer* ideális típusát testesíti meg, mintegy modellálva az állam és a felvilágosító viszonyát. Innen nézvést nem egy politikai kiáltványról van szó, hanem a humánértelmisségi szerepe feletti elmélkedésről.⁷⁸ Az egyébként tisztelt Rousseau-val szemben már önmagában ez a szerepkonstrukció is kritika: nem lehet kivonulni a társadalomból, hanem a szókratészi bábáskodással, de az államtól függetlenül, kozmopolitaként kell az

74 Ezt az olvasatot életrajzi adatokkal megtámogatva prezentálja, ráadásul a 18. század második felének német írói emancipációs törekvéseinek kontextusában: W. Daniel WILSON, „Wieland’s Diogenes and the Emancipation of the Critical Intellectual”, in *Christoph Martin Wieland: North American Scholarly Contributions on the Occasion of the 250th Anniversary of his Birth*, szerk. Hansjörg SCHELLE, 149–181 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984). Ez a tanulmánygyűjtemény eddig elkerülte a hazai értelmezők figyelmét.

75 SHEA, *The Cynic Enlightenment*, 93; WILSON, „Wieland’s Diogenes”, 153–154. Noha a forradalmakat szükségszerű természeti eseményeknek gondolta, ehhez lásd a kritikai kiadás sajtó alá rendezőinek Batsányi Wieland-fordításához fűzött jegyzeteit: BATSÁNYI János, *Prózai művek*, szerk. KERESZTURY Dezső és TARNAI Andor, 1. köt., Batsányi János összes művei 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1960), 1:519–520.

76 LACZHÁZI Gyula, „Wieland Diogenesz-regényének Kazinczy-féle fordításáról”, in *Nunquam autores, semper interpretes: A magyarországi fordításirodalom a 18. században*, szerk. LENGYEL Réka, 288–307 (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2016).

77 SHEA, *The Cynic Enlightenment*, 79, 86.

78 Uo., 89, 93.

emberiség jobbítását szolgálni.⁷⁹ Arról nem is beszélve, hogy az egész regény tartalmilag is Rousseau kritikája, melynek ékköve a nevetséges köztársaságtervezet.⁸⁰

Laczházi, amikor a szigetutópia feltételezhető szerzői intencióit rekonstruálja, hivatkozik Wieland egy 1758-as levelére, melyben a szerző „az irodalmi hatás olyan változatát körvonalazza, amelynek célja az olvasó sokkolása, azaz a megszokott gondolati sémák, vélekedések, előítéletek elbizonytalanítása.” Ebben a levélben Wieland éppen a Shaftesbury-féle *test of ridicule*-re hivatkozik.⁸¹ Ha ennek tükrében értelmezzük a rekonstruált szerzői intenciót, Wieland a szigetutópián keresztül nem csupán Rousseau (félreértelmezett) természeti állapotának kritikáját nyújtja, hanem a teljes egyenlőségen alapuló köztársaság államformáját is nevetségessé teszi.

Kérdéssé tehető, mennyire van igazunk, amikor azt mondjuk, hogy Kazinczy regényfordítását azért tiltják be, mert egy ilyen államformára törekvő mozgalomban vesz részt.⁸² A kulturális transzfer – természetesen figyelembe véve azt is, hogy az eredeti és a fordítás megjelenése között eltelt 20 évben a francia forradalom is lezajlik – éppen a nevetés felől látszik megragadhatónak. De milyen érvek szólnak amellett, hogy a fordító Kazinczy komolyan olvassa a művet, miközben Wieland „távolságtartó nevetése” visszhangzik „főhőisének államtervezete felett”?⁸³ Egyrészt árulkodó a retorika, amikor egy Hajnóczynak írt levelében Kazinczy úgy fogalmaz, hogy „az én wielandi Diogenesem Magyarország *korintusi papjait* ostromozza”.⁸⁴ Másrészt – ahogy erről Bodrogi monográfiájának központi tézise is tanúskodik – a regénnyel való találkozás életre szóló élmény Kazinczynek.⁸⁵ Harmadrészt pedig az 1790-ben elkezdett fordítást indokolt az *Orpheus* szövegeinek intratextuális hálózata felől értelmezni. A folyóiratnak különösen az első számára fókuszálva így tesz Szauder József is, aki kiemeli, hogy az ott megjelenő Wieland-regény Vitéz Imre-féle fordításrészlete – éppen a gazdagok és a hízelkedők viszonyát taglaló jelenet – szervesen illeszkedik a lapszám politikai reflexiói közé.⁸⁶ Negyedrészlet arra is utalnánk, hogy Kazinczy fordítói eljárásainak tükrében is

79 A kozmopolitizmus egy olyan morális és intellektuális pozíciót jelöl a shaftesburyánus hagyományban, amely nem az államtól való teljes elszakadást, hanem a lokális politikai hovatartozás relativizálását jelenti. Fontos kiemelni, hogy a kozmopolita egyszerre lehet a *koszmosz polisának* és saját *polisának* is a polgára – az államhoz való viszonya tehát nem szükségszerűen elutasító.

80 Ezt tüzetesen elemzi Wieland korábbi esszéinek tükrében: LACZHÁZI, „Wieland Diogenesz-regényének...”.

81 Uo., 304–305, különösen a 37. lábjegyzet. A német recepció is kiemeli Shaftesbury hatását: BODROGI, *Kazinczy arca*, 275.

82 A mozgalomról, céljairól, vezetőjének ambivalens karakteréről és Kazinczyról mint forrásértékről: BENDA Kálmán, „A magyar jakobinus mozgalom története”, in BENDA Kálmán, *Emberbarát vagy hazafi? Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből*, 105–213 (Budapest: Gondolat Kiadó, 1978).

83 BODROGI, *Kazinczy arca*, 276.

84 „Kazinczy Ferenc Hajnóczy Józsefnek 1794. júl. 24.” Kiemelés az eredetiben. A levélben Kazinczy utal arra, amit Fraknói Vilmos is megismétel, miszerint a hivatalos indoklás szerint „Wieland egyes munkáinak külön kiadása nem engedhető meg.” Noha a téma bizonyosan további kutatást igényel, részünkről megkockáztatjuk a feltételezést, hogy a cenzúra indoklása pusztán formalitás. FRAKNÓI Vilmos, „Martinovics és társainak összeesküvése: Harmadik közlemény”, *Századok* 12 (1878): 213–245, 222.

85 BODROGI, *Kazinczy arca*, 9–15., 39–63.

86 SZAUDER József, „Kazinczy útja a jakobinus mozgalom felé” [1959], in SZAUDER József, *A romantika útján*, 115–142 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961), 131–132. Szintén az *Orpheus* első számában helyet

egyedülálló helyet foglal el a regény. Míg a *Werther* szoros fordításába végül bicskáját beletörő Kazinczy következő próbálkozásánál, a *Bácsmegyeyvé* transzponált Kasyer-regény esetében „»magyarítást«” végez, addig a *Diogenész* esetében szorosan fordít, de jelelt módon elhagyja az előszó tetemes részét.⁸⁷

A szöveget komolyan olvasó Kazinczy felháborodik azon, hogy nem sokkal az egyébként cenzurális fenntartásokkal engedélyezett megjelenés után, 1794 nyarán a könyvet be is tiltják, Kazinczyt pedig decemberben letartóztatják. A Mester – tegyük hozzá, nem teljesen jogtalanul – eleinte azt kifogásolja, hogy a Wieland-féle eredetit gond nélkül lehet árusítani, miközben az ő fordítását leveszik a polcokról.⁸⁸ A gyors betiltás oka könnyen lehet annak a Martinovicsnak a letartóztatása, aki már a szervezkedés idején is folyton jelentett a titkosrendőrségnek „elvtársairól”, noha a források arra utalnak, hogy a „franciás gondolkodás” kelti fel a cenzúra figyelmét.⁸⁹ Bodrogi értelmezésében Kazinczy azzal is „finoman provokál”,⁹⁰ hogy fordítása megtagadja a Wieland-féle fikciót, sőt egy fordítói jegyzetben jelzi, hogy kihagyja azt a részt, ahol Wieland „azt akarja elhitetni az Olvasóval, hogy ő ezt a Munkát valamely Benediktinusz Szerzet Klostromának régi kézírásai közt lelte, ’s Németre csak fordította.”⁹¹

A fikciókeretet tehát nem pusztán elhagyja Kazinczy, hanem kifejezetten le is bukztatja azt. A kerettörténet szerint Wieland egy apátság⁹² könyvtárában találja meg a kéziratot, és azt csak közreadja. Az így megkonstruált keret egyfelől arra a korszakban is ismert hagyományra épít, mely szerint a cinikus filozófusnak létezik egy évszázadok óta kallódó, *Republika* című kézírata.⁹³ Az ősi filozófiai értekezés megtalálásának és közreadásának fikciós kerete lehetővé teszi a paródiaként, a cinikus filozófia szatírájaként való olvasatot, noha maga Wieland, és a regényért rajongó Goethe is elutasítja ezt az olvasatot.⁹⁴ A bevezető kihagyásának gesztusával a fordító Kazinczy *ab ovo* kiiktatja a paródiaként való olvasás lehetőségét biztosító egyik központi paratextust. Az exp-

kapott még egy fordításrészlet a regényből Szabó László tollából. Idekíváncozik még Debreczeni Attila meglátása is arról, hogy az első számban közölt Rousseau-fordítás ironiamentes összhangot mutat a regény Diogenészének köztársaságtervezetével: DEBRECZENI Attila, „Előfeltevésektől mentes, életre való Philosophia: Kazinczy projektuma az *Orpheus* idején”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 128, 5. sz. (2024): 533–567, 558, doi: [10.56232/itk.2024.5.01](https://doi.org/10.56232/itk.2024.5.01). Vesd össze még Kazinczy Rousseau iránti rajongásával az *Orpheus*-korszak idején: BODROGI, *Kazinczy arca*, 286.

87 SZILÁGYI, Kármán József..., 394.

88 A történetet Kazinczy szavaival jól összefoglalja a kritikai kiadás jegyzetanyaga: KAZINCZY Ferenc, *Fordítások Bessenyeitől Pyrkerig: Önállóan megjelent fordításkötetek*, szerk. BODROGI Ferenc Máté és BORBÉLY Szilárd, Kazinczy Ferenc művei: Második osztály: Fordítások: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 823–825.

89 Idézi az erre vonatkozó forrást: BODROGI, *Kazinczy arca*, 273.

90 Uo. Ezt Laczházi kétségbe vonja: LACZHÁZI, „Wieland Diogenész-regényének...”, 309. Ahogy ez ki fog derülni, részünkről Bodrogival értünk egyet.

91 KAZINCZY, *Fordítások...*, 312.

92 „in einer gewissen Abtey B * * * * Ordens in S * * *”. Christoph Martin WIELAND, *Wielands Werke*, 9.1. köt., *Januar 1770 – Mai 1772*, szerk. Hans-Peter NOWITZKI (Berlin–New York: de Gruyter, 2008), 3.

93 Erre Diogenesz Laeirtosz utal, de a címen kívül nem említ róla mást, és a 18. században elérhető források alapján sem lehetett többet tudni az értekezésről: SHEA, *The Cynic Enlightenment*, 77–78.

94 WILSON, „Wieland’s Diogenes”, 153.

licit lebuktatással pedig a komolyan vehetőség, a jelenre vonatkozás tendenciáját erősíti fel – akár önkéntelenül is.

A Wieland-féle előszó, mely a fiktív kézirat megtalálásának történetét mutatja be, jellegzetesen antiklerikus hangot üt meg. A narrátor szerint a szerzetesek jól táplálva, de tétlenségben és minden iránt teljes gondtalanságban élnek. Az ilyen embereknek nincs is szükségük jó könyvekre, sőt, az igazat megvallva, semmilyen könyvre nincs szükségük – de pusztán a „molyok iránti figyelmességből” nem nyúlnak a könyvekhez.⁹⁵ Ezzel szemben a kozmopolita író világi kezeiben jó helyre kerül a kézirat, ki lehet adni. Wieland narrátorának gesztusa modellezi a korábbiakban már említett *Aufklärer* szerepet is, amellet, hogy odaszúr a szerzetesrendeknek. Éppen a karakán és szellemes antiklerikális kiállás miatt fogadja a művet élvezettel Kaunitz kancellár is.⁹⁶ Talán nem véletlen, hogy a 18. századi bécsi udvar meghatározó államférfijának, aki a „jozefinista egyházpolitika kezdeményezője”,⁹⁷ leginkább az előszó, tehát a fiktív keret kelti fel az érdeklődését. Ugyan a Kazinczy-féle fordítás megjelenésekor hal meg a még II. Lipótnak is tanácsot adó kancellár, és a Ferenc császár féle reakció első éveiben járunk, mégiscsak fontos adalék, hogy a bécsi udvari kör ismerte és értékelte Wieland-regényét. A könyvben – úgy tűnik – nem a „franciás” veszedelmet, hanem az antiklerikális kritikát, ilyen értelemben pedig a paródiát, a nevetségést látta. Ez az egyik lehetséges magyarázata annak, amit Kazinczy felpanaszol, jelesen az eredeti regény korlátlan piaci jelenlétét (Bécsben!) a fordítás betiltásának idején.

Véleményünk szerint, Bodrogival egyetértve, több mint indokolt a Kazinczy-féle gesztust politikai provokációként is értelmezni. Nem azt mondjuk, hogy ez a szerzői-fordítói intenció, hanem azt, hogy a fent vázolt érvek tükrében egy érvényes olvasatról beszélhetünk. Kazinczy a mű gelopolitikai státuszát változtatja meg a kulturális transzfer során. Esetében az előszó elhagyásának politikai következményei lesznek. Az eredeti wielandi szöveg – a Giamario-féle tipológiát használva – *gelaszta*, amennyiben a nevetést a logosz eszközeként hasznosítja, s ehhez éppen Lord Shafestbury nevetéspróbája szolgál poétikai alapotként. Kazinczy fordítása innen nézvést pedig *agelaszta*, ugyanis, amíg a Wieland által felállított nevetéspróba eleve bukásra ítélt – paródiaként prezentálja – a köztársaságtervezetet, addig a nem nevető Kazinczy átengedi a próbán azt. Míg a wielandi mű nevetésparadigmája a köztársaságról szőtt emancipatorikus víziót semmisíti meg mint ideológiát, addig Kazinczy fordítása utóbbit veszi komolyan, hogy a fennálló hierarchiákat kérdőjelezze meg. A két mű nevetésparadigmájának dialektikája kifejezetten összetett. Ahogy utaltunk már rá, a paródia épp azáltal erősítheti meg a fennálló hierarchiákat és normákat, hogy nevetségessé teszi őket, mintegy ezzel legitimálva létezésüket. A Wieland által nevetségessé tett köztársaságtervezet Kazinczy kezei között egy forradalmi republikánus vízióvá változik, amelyet a fennálló ha-

95 WIELAND, *Wielands Werke*, 5–6.

96 WILSON, „Wieland's Diogenes”, 177.

97 H. BALÁZS Éva, „Négy portré (Mária Terézia, Kaunitz, Zinzendorf, Sonnenfels)”, *Történelmi Szemle* 29, 3–4. sz. (1986): 560.

talom (a Habsburg Birodalom) saját magára fenyegetőként érzékel és be is tilt – a magyarországi viszonyok tekintetében.

3.2. A regény

Ha a regényen *belül* megjelenő nevetésselgondolást vesszük szemügyre, némiképp más a helyzet: a szöveg különböző helyzetekben alkalmazza a nevetéspróbát Diogenész (pszeudo)dialogusaiban. A Xeniadésszal való beszélgetés során például arra céloz a cinikus filozófus, hogy ha lehetséges volna hibák nélkül élni, akkor az ilyen embert kiutálná a társadalom, ezért „[k]éntelen a' maga érdemével való szabados élhetést valamelly valóságos vagy csak képzeltt bolondság által megvásárlani, mely által egyszersmind ezen *sublunáris* Világ bolondságainak Génuszát engeszteli-meg, 's a' más bolondoknak hatalmat ad az ő kikacagására.”⁹⁸ Mivel a dialógus Diogenész különcsége körül gravitál, a megjegyzés önértelmező példabeszédként is olvasható. Ekkor a felvilágosító (Diogenész), kényszerűségből ugyan, de alá kell hogy vesse magát a nevetéspróbának, s éppen e gesztus által válik recipiálhatóvá az általa megfogalmazott társadalomkritika. De a filozófusnak képesnek kell lennie saját magán is nevetni, ahogy Diogenész kacagta saját „esztelenségét”, amiért egy püthagoreus metafizikáját hallgatta és még fizetett is érte „E' légyen az utolsó drachmám, (így szóltam, midőn vége vala a' Tanításnak) mellyet a' *hóld felett lévő dolgok* előbeszéléseért vettek-ki.”⁹⁹ E jelenet készíti elő a regény egyik csúcspontját, amelyben Diogenész keleti filozófusnak öltözik be, és hajmeresztő érveléseivel parodizálja az egész metafizikus antik hagyományt, vagy ahogy ő fogalmaz: „Uraim, megnyitom előttetek a' Metaphyzikai abysszusnak kapuját”,¹⁰⁰ Nevetéstezt alá bocsájtja azt a filozófiai rendszert, amelyet azért ismert fel nevetségesnek, mert önmagát is kikacaghatta. Tegyük hozzá, előbbi sikeréhez hozzájárult a szellemileg korlátozott athéni tömeg értetlensége.¹⁰¹ Az egész paródia a holdbéli emberről a regény önmagára visszavetített metaforájaként is értelmezhető, hiszen az ezután néhány fejezettel később következő köztársaságtervezet is hasonló retorikai keretbe kerül, mint a metafizikus dogmatika a regénybeli Diogenész szónoklatában. Egyfelől tehát a szöveg a nevetéstezt belső ökonómiájának teljes körét valósítja meg.

A regény gelopolitikai csúcspontjaként értelmezhető bekezdést érdemes egészében idézni:

Egy mulatni, nevetni szerető Nép sokkal később a' Fejedelmek rendeléseinek teljesítésére mint a' mord kedvű, 's nem olly hamar fog pártot ütni, mint ez. A' Religio fanatizmus, és az országlási fanatizmus, ez a' két irtóztató monstrum, mely a' Nemzetek közt a' legboldogtalanabb Katasztrophékat szokta támasztani, a' víg Néphez nem talál semmi

98 KAZINCZY, *Fordítások...*, 334. Kiemelés tőlem – B. B.

99 Uo., 357. Kiemelés tőlem – B. B.

100 Uo.

101 „Itt is, amott is beszélt egy-egy a' szomszédjának, mi vólt légyen a' Bölcs célja? jó vólt é, vagy rossz, a' tanítás? szakálla, pallástja felől mit lehet tartani? 's a' hóldbéli ember alatt kit kellessék érteni? mert, hogy a' dolognak borítékja alatt titok lappang, arról többé senki sem kételkedett.” Uo., 362.

rést, hogy beférkezhessék, vagy ha beférkezhetik is azonnal elveszti minden kártékony erejét. Ha egy vagy más megbomlott koponyában valami dögleletes gondolat támad-fel, néki áll a' víg tréfa 's elkergeti a' víg Néptől. – A' komor Nép közt pedig csak kevés segélő körülállások mellett is, minden elmét impesztált volna, meghasonlást 's visszálkodást támasztana, az Országzász alktományát veszedelembé ejtené, 's legalább öt-hat okos embert megfojtana.¹⁰²

A „víg, nevetni szerető nép” sokkal engedelmesebb, kevésbé lázadó, és könnyebben irányítható, mint egy „mord kedvű”, komor közösség. A nevetés tehát itt nem csupán affektív reakció vagy egyéni örömforrás, hanem a társadalmi felügyelet eszköze, amely képes semlegesíteni a fanatizmus (vallási és politikai) démonait. Ez a funkció pontosan megfelel a Giamario-féle gelopolitika fogalmának, miszerint a nevetés olyan szabályozott gyakorlat, amely formálja a polisz életét: nem csupán tünetként jelenik meg, hanem társadalomszervező elvként is működik – egyfajta affektív védekezésésként a „dögleletes gondolatokkal” szemben. Ugyanakkor megjelenik a kint-bent dialektika is: a nevetés „elkergeti” a káros eszméket a közösségből, azaz határt szab annak, mi tarthat a közéletbe, és mi rekesztődik ki belőle. Ez megfelel Brown értelmezésének is, aki szerint a nevetés nem anarchikus, hanem új hatalmi viszonyokat termel: ebben az esetben például a komorak, a lázadók, a fanatikusok marginalizálása zajlik nevetés által. Az idézet egyértelműen a nevetést a társadalmi stabilitást biztosító eszközként fogja fel – de nem radikális, forradalmi potenciálként, hanem kontrollált, „víg” társadalmi habitusként, amely megelőzi a bomlást, semlegesíti a veszélyes eszméket, és kiszorítja a komor, lázadó elemeket. A nevetés így – gelopolitikai értelemben – egyszerre rendfenntartó affektív gyakorlat és ideológiai apparátus, amely a felvilágosodás politikai antropológiájában a józan, irányítható állampolgár szimbolikus és testi működésének része. A nevetés megóv a politikai (mind a reakciós, mind a forradalmi) szélsőségektől – vagyis megfelel Shaftesbury azon nézetének, miszerint a nevetés a rajongás kritikája,¹⁰³ a fanatizmus gyógyszere. Ebben az értelemben az idézetben szereplő a nép „tréfálkozó” habitusa egyfajta politikai prevencióként működik. Az élcelődés szabadságán alapuló társadalom stabilabb, mert nem válik túlérzékennyé a hatalom vagy vallás tekintetében. Másfelől viszont a „víg nép” nem veszélyes, tehát valódi diskurzusformáló erővé sem válhat.¹⁰⁴ Vállalva a túlinterepretáció veszélyét: a regény nem pusztán a Shaf-

¹⁰² Uo., 354.

¹⁰³ A rajongás összetett eszméletörténeti hátterét a 18–19. században itt nincs módunk pontosan rekonstruálni, de alkalmazva és az alapvető szakirodalmakat említve lásd: Tóth Orsolya, »a kellő határon túl...«: Politikai rajongás és szenvedélyelmélet Kemény Zsigmond *Ködképek a kedély láthatárán* című beszélyfüzérében”, *Alföld* 70, 12. sz. (2019): 124–136.

¹⁰⁴ Wieland elválasztja egymástól az erőszakos forradalmárokat az organikus fejlődést támogató kozmopolitáktól – természetesen utóbbit emelve etalonná. Christoph Martin WIELAND, „Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens” [1788], in Christoph Martin WIELAND, *Politische Werke*, 1. köt., szerk. Johann Gottfried GRUBER, C. M. Wielands sämtliche Werke 40, 1:433–478 (Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1825). Szempontunkból izgalmas, hogy ezzel szemben Wielandot a korabeli hazai röpiratirodalom forradalmárnak minősítette: BATSÁNYI, *Prózai művek*, 1:524.

tesbury-féle tesztet alkalmazza, hanem annak a Másikat kizáró osztálydeterminációját is. Az idézet továbbá azért is bír kiemelt jelentőséggel, mert a bevezetőben is tárgyalt, 18. századi német orvosi-antropológiai hagyományt visszhangozza a nevetés pozitív élettani hatásairól. Az már más kérdés, hogy innen nézvést a nevetés nem forradalmi, hanem éppenséggel a felvilágosodás biopolitikai fegyvelmező (fegyvelmez, normalizál, kiszorít)¹⁰⁵ gyakorlata a rajongással szemben.

A hatalomgyakorlás és nevetés kapcsolatának különös leágazása a köztársaságtervezet közvetlenül felvezető Nagy Sándor-epizód, melyben Diogenész nem beszél le világhódító szándékairól az ifjú hadvezért, ugyanis „[v]eled együtt, magam is nevetnék magamon, ha szándékoznak abbanhagyására akarnálak bírni.”¹⁰⁶ A két férfi kölcsönösen tiszteli egymást, és nagyra értékeli a másik ambícióit.¹⁰⁷ Diogenészt ez a találkozás indítja arra, hogy varázslatos módon – tehát képzeletbeli „varázspalcájának” mágikus segítségére támaszkodva – elképzelje a saját köztársaságát. Azt a köztársaságot, mely módfelett ingatag alapokon nyugszik, egy tipikus athéni férfi megjelenése is romba dönthetné. Éppen ezért láthatatlanná kell tenni, így zárva véglegesen a fantázia birodalmába.¹⁰⁸

Diogenész varázslatos köztársaságában a rousseau-i természeti állapot elevenedik meg, azzal a hangsúlyos különbséggel, hogy itt – Rousseau genealogikus olvasásával szemben – a szigeteklakók eredendően társas lények, és emberi természetüktől valamilyest már el vannak idegenülve.¹⁰⁹ A regény befejezése innen nézve válik kulcsfontosságúvá. Diogenész a következő gondolat kísérletet vázolja: tegyük fel, hogy a Holdról tekint egy ott élő lény, és nézzük meg, mi számára *nevetésesebb*, a fiktív köztársaság vagy a valóságos emberi társadalom. Folytatásként elősorolja a rousseau-i értelemben vett *természetes* egyenlőtlenségeket (magasság, arc, bőr stb.),¹¹⁰ majd a *nem természetes* egyenlőtlenségek *mindkét típusát* (az emberi természettel szembe menő, illetve a mesterséges hierarchiakat) említi,¹¹¹ végül pedig ítéletet hirdet: „ennek látása egy Hóldból

105 Vö.: Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés: A börtön története*, ford. FÁZSY Anikó és CSÚRÖS Klára (Budapest: Gondolat, 1990), 233–264; Michel FOUCAULT, „Society Must be Defended”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, ford. David MACEY (New York: Picador, 2003), 239–265.

106 KAZINCZY, *Fordítások...*, 365.

107 „Ha én Athénei, vagy Spártai, vagy Kappadóciai, vagy Mediai, vagy Aegyptuszi lakos volnék, talám szidnálnak; de én ez nem vagyok; én Kozmopolita vagyok. Nem ismerek olyt okot, melly valaminek tevéseit, vagy elmúlását javasolhassa, az emberi Nemzetnek egészben tekintett javán kívül. Menj, Alexander, menj, 's hajtsd-végre azt a' nagy gondolatot, melly lelkedet elfutotta”. Uo.

108 Uo., 376–377, 380.

109 A *Második értekezésre* vonatkozó állításainkat a következő rekonstrukcióra alapozzuk: Frederick NEUHOUSER, *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), doi: [10.1017/CBO9781107587731](https://doi.org/10.1017/CBO9781107587731).

110 „háromszegű, négy szegű, gömbölyű, 's tojásforma fejeikkel, – horgas, lapos, egyenes, 's pisze orokkal, – hos - szű, rövid, szőke, barna hajokkal, – olajszerű, verhenyeges bőrökkel, – hórihorgas, középszerű, törpe teremtekkel [...]”. KAZINCZY, *Fordítások...*, 379.

111 „vagy kötényben és szoknyában, 's talám kötény és szoknya nélkül is; – márvány palotáikkal, vagy kő, fa, agyag 's sás viskóival; – életek módjának, erkölcsöknek, vad vóltoknak, kipallérozottságoknak különbségeikkel; – – a' sok jöltévő 's ártalmas Istenekbe vetett megszámíthatatlan hitekkal, 's az álvirtus 's képzeldésbeli vagy erőltetett tökéletességek lárváival”. Uo.

letekintőnek (a' kinek ehhez semmi köze nem volna) sokkal mulatságosabb lenne, mint az én szigeti Lakosaimnak egyenlőségek." Sőt, érvel tovább, ez alapján azt sem lenne túlzás feltételezni, hogy „az emberek csak azért teremttettek, hogy egy nagyobb karú Lélek dévajságának tréfajátékai légyenek”, de mindez „olgy újálatos gondolat, hogy csak egy szempillantásnyiig sem tarthatom lehetségesnek”.¹¹²

A regény záró, önironikus relativizációja – a holdbéli perspektíva groteszkbe hajló hasonlata – látszólag aláássa a köztársaságtervezet komolyan vehetőségét, ugyanakkor éppen ezzel teremti meg azt a nyitott jelentést, amely a rajongó olvasat lehetőségét is megnyitja. Az irónia, amely elvileg a rajongás kiszűrésére szolgálna (Shaftesbury logikája szerint), paradox módon nem kizárja, hanem feltételezi az azonosuló olvasót is. Ezt a paradox feltételezést éppen azáltal tartjuk értelmezhetőnek, hogy a nevetést dialektikus szenzációként fogtuk fel: egyszerre hordozza az ellenkultúra lehetőségét, és működik a fennálló rend affektív újatermeléseként, amely a kritikai distanciát létrehozza, majd azonnal természetesként tételezi a már létezőt. Ezáltal a regény – minden „gelasztikus” védőmechanizmusa ellenére – kiteszi magát az „agelasztikus” olvasatnak, azaz saját nevetéspróbáját is kiiktathatóvá teszi. Innen nézve Kazinczy „félreolvasása” nem értelmezési hiba, hanem a nevetést ennyire központi helyen kezelő művek strukturális nyitottságából következő lehetőség: a paródia gesztusa nem stabilizálja, hanem felfüggeszti a jelentést, és így megnyitja a diskurzust akár egy komolyan vett republikánus alternatíva felé is. Ez a réteg pedig nem csupán esztétikai, hanem politikai következményekkel is jár. Így a mű iróniája nem zárja le, hanem két irányba is megnyitja az értelmezést: egyrészt a hatalmat stabilizáló, másrészt a hatalmat megkérdőjelező nevetés irányába.

Összegzés

Tanulmányunkban a nevetést nem pusztán esztétikai vagy pszichológiai jelenségként tárgyaltuk, hanem mint politikai és ideológiai eseményt értelmeztük. A gelopolitika fogalma – Patrick T. Giamario és Alfie Brown nyomán – arra hívja fel a figyelmet, hogy a nevetés egyszerre képes destabilizálni és megerősíteni a fennálló rendet, miközben affektív módon szabályozza a szubjektumokat. A nevetés tehát nem semleges: társadalmi kódok és hatalmi struktúrák mentén működik, sőt, azok újatermelésében is kulcsszerepet játszik. Majd Kazinczy Ferenc *Diogenész*-fordítását elemeztük gelopolitikai szempontból, különös tekintettel arra, hogyan változtatja meg a fordító Wieland eredetileg parodisztikus regényének politikai jelentését. Kazinczy kihagyja a fiktív kerettörténetet, amely az irónia és a nevetéspróba (Shaftesbury-féle *test of ridicule*) kulcsa, így a köztársaságtervezet paródiája komoly politikai vízióként olvasható. Míg Wieland regénye a Shaftesbury-féle nevetéspróbát alkalmazva parodisztikus módon semlegesíti a köztársaság eszméjét, Kazinczy fordítása e keretet elhagyva komolyan olvassa a művet, ezzel potenciálisan forradalmi tartalmat tulajdonítva neki. A fordítás így a kulturális

112 Uo.

transzfer során nemcsak politikai provokációvá válik, hanem a regény gelopolitikai státuszát is megfordítja: a gelasztából agelasztát csinál. A rövid Shaftesbury-elemzés és az irodalmi mű értelmezésén keresztül azt kívántuk bemutatni, hogy az általunk javasolt elméleti megközelítés milyen új perspektívákat nyit meg a 18. század végi és 19. század eleji magyar irodalomtörténet olvasatában. A nevetés politikai-antropológiai koncepciójának középpontba állításával olyan kérdések tehetők fel újra, amelyek a korszak szépirodalmi munkáinak nevetéskonceptióit eddig fel nem tárt összefüggésekben világíthatják meg.