

Seppo Knuutila

Kansanhuumorin mieli

Helsinki, 1992

Saatesõnas ütleb Knuutila, et algimpulsi naljandite uurimiseks andis talle Matti Kuusi, kes Meritullintori kohvitoas oli arvanud, et need sobiksid päris hästi uurimisaineks "noorele vaesele joodikule" ja vestlused Kuusiga on edaspidigi olnud uurimise edenemisele tulusad. Knuutila ütleb: "Kui midagi Kuusi uurijajulgusest on kandunud sesse töösse, olen selle üle kõige alandlikumal viisil uhke."

Knuutila võrdleb oma katset Jan Boklövi V-suusahüppetiiliga, mida mitmed pidasid alul näotuks, kuid mis kummatigi ajapikku üldsiselt omaks võeti.

I. SISSEJUHATUS

Folkloori ja maailmapildi seostest

Folkloor on maailmapildi kollektiivsuse, traditsioonilisuse ja lokaalsuse väljendaja. Maailmapildis nähtuvad folklooriks tihenened rahvapärased arusaamad.

Ajal ja ruumil on tähtis koht folkloori ja maailmapildi suhetes. Nood pole mitte pelgalt inimliku tegutsemise raamid, vaid mõtlemise ja tegutsemise aktiivsed liigendajad. Ning ka varieerumine kui folkloori defineeriv tunnusjoon on ajast ja kohast tingitud paratamatus, mitte aga kõigepealt ainete valik ja liikide genees.

Rahvapärase maailmapildi varieerumist võib modelleerida **kaleidoskoopilisuse** mõiste kaudu, mis tähendab niihästi maailmapildi osade kui ka koostise jätkuvat liikumist ning endisesse asendisse tagasipöördumatuid moodustelmi.

Rahvapärasesse maailmapilti ei tohti suhtuda lihtsustavalt, kõike selles pole lihtne selgitada. Uurimuse keskne oletus on, et huumori ja koomilise ühendis sisaldab meelega kõrval ka informatsioonihuvi (*tiedonintressi*).

Inimest uurivais teadustes on viimasel ajal tekkinud suundumusi, mis püüavad problematiseerida kogemuste, elamuste ja mõistete olemust, informatsiooni omandamist, tõlgenduse aluseid ning liidendada üksteisega tegelikkuse erinevaid kujutamisi viise. Näiteks 1980-ndate aastate antropoloogiline maailmapildiuurimus kuulub sesse liikumisse kui kognitsioonide, mentaliteetide, keskustelude, jutustuste jm. asjade uurimine.

Knuutila toob paar näidet, mis puudutavad folkloristikat.

1980-ndail aastail on tulnud välja soovitusena loobuda *rahva* mõistest, kuna see on vananenud, välja kurnatud, romantiline ning sel puudub kaasajal sobiv objekt [st. siis referent?]. Aga kuigi *rahvast* on püütud ümber mõtestada interaktsioonivormideks ja kollektiivsuseks, siiski jääb endiselt probleemiks kollektiivsete infostruktuuride kasutamine. Nood saavad oma väljenduse küll kollektiivses kommunikatsioonis, aga nende lähtekohti ja muutumist pole võimalik järgitult ühendada üksikute kollektiivide erinevustega. Folkloori subjektina on *rahvas* sotsiaal- ja kultuuriajalooline representatsioon. **Umberto Eco** ütleb, et minevikku tuleb pöörduda irooniliselt, mitte süütult. Mingis mõttes ongi iroonia tundmatu vaatlemine tuntu valguses.

Postmodernistlikus kultuuri- ja ühiskonnafilosoofias omakorda kuulutati nn. suured jutustused lõppenuiks. Üksikuist mõistetest loobumine võib tõepoolest olla põhjendatud. Nt. *talupojajäihiskond* on olnud halvasti sobituv ja kohmakas mõiste. Kuid nagu Knuutila ütleb, on tähtis mõista, et olemine jätkub ka jutustuste lõpetamise ja mõistete suretamise järel.

Kuna jutustuses sisaldub juba definitsiooni kohaselt *lõpu* mõiste või eeldus, siis mingi sotsiaal- või kultuuriajaloolise perioodi nimetamine jutustuseks sünnitab mulje tervikust. Niiviisi valmistab see

pinda ajaloolisele, etnograafilisele või postmodernistlikule ironiale: meie teame, mis juhtub edasi, aga nemad (st. lõppenud jutustuses elavad inimesed) seda ei tea.

Knuuttila ütleb, et ta uurimuse kultuurifilosoofiline vaatekoht moodustub elatud aja, jutustatud aja ja tulevase aja, jutustatud kogemusele põhineva koha, maailmapildi aktiivsust väljendava muutlikkuse v. variaabluse (*variaatio*) ja kollektiivse subjekti teemadest.

Selleasemel et enda igale mõistele üldine, operatsioonaalne ja vahelduvaist vaateviisidest hoolimata püsiv määratlus, püütakse kaardistada nende funktsionaalseid alasid ostensiivselt nii jutustuste kui ka jutustamise tegelikkustes. See valik põhineb arusaamal, et tegelikkuse ja tõe erinevad kontseptsioonid ei vii ühtedele ja samadele järeldustele.

Tõed või nendena kujuteldavad asjad võivad praktikas viia eesmärgipärasele ja edukale tegutsemisele, kuigi osutuvad teoreetiliselt vigasteks. Argiteadmise ja teoreetilise teadmise vastastikust mõju ja koostööd on seganud ka see, et nad on sageli pandud tähtsusjärjekorda ja neid on kujuteldud välistuvaina.

Rahvapärase maailmapildi ringis võidakse teoreetilise teadmuse, "raamatutarkuse" tähtsust järsult eitada mitmel põhjusel (nt. usu tõttu, tegemisteadmusele apelleerides, rühma- või klassiidentiteedi põhjal). Folkloristile võib taas probleemiks olla, kuidas suhtuda uuritavasse inimestesse, kelle tõelisusmõisteid ja koguni vaatlusmaailma asustavad sellised olendid, keda objektiivselt võttes pole olemas.

Tegelikkuse kontseptsioonidest

Folkloristid on eripärasel viisil seotud mineviku-jutustuse ja selle tõlgendamisega. Seetõttu on neil praktiliselt võimatu vältida tõika, et nad on ka ise mingis mõttes selle mineviku-jutustuse esindajad. Kollektiivsete representatsioonide poolt vahendatud minevik on ikka **protseesseeritud** — elatud, jutustatud, tõlgendatud ja unustatud, ja just folklooril on kalduvus ses suhtes tugevasti kumuleeruda.

Folklooritekste on seetõttu põhimõtteliselt võimatu viia tagasi "algvormidesse" või algupärasesse tähenduskonteksti. Pealegi, kas "esmaesitus" ongi definitsioonikohaselt üleüldse folkloor?

Knuuttila arvab siit järgnevat, et tuleviku folkloristikas pööratakse samavõrd tähelepanu nii uuritavate kui ka uurijate endi teadmiste kujunemise teooriale ja käitumisele, nende tõelust puudutavate arusaamade menetlemisele ja korraldamisele.

Ka folkloristikas tuleks pidada dialoogilisuse ja dialektilisuse lähtekohaks seda, et mingi inimlike arusaamade ja mõistete süsteem ei ole mingite muude moodustiste suhtes esmajärguline ega asendamatu. St. analüüsides peab jätkuma ruumi mitmetele viitamissuhetele ja lähenemisviisidele. Maailmapildi-protsessidest tehakse tõelust puudutavaist oletustest järeldusi ja kujundatakse mõisteid. Maailmapildi-uurimustele pakuvad huvi nende protsesside kulg ning see, millistele oletustele arusaamad vastavad. Teaduslik järeldamine meenutab mitmeti rahvapärasest maailmapildis toimuvat, neid ei saa aga samastada.

Neid asju silmas pidades vaatleb Knuuttila edasi mõnesid nn. etnograafilise realismi liike ning nende tõeteooria-alaseid lähte-eeldusi.

Antropoloogilises maailmapildi-uurimises on viimasel ajal valitsenud üksmeel rahvapärasuse mõiste ja sellele vastava tegelikkuse kihilisest loomusest, umbes nii:

Igal maailmapildil on süvastruktuur, mille faktorid muutuvad aeglaselt ja koosnevad põhioletustest v. -eeldustest ja laiapinnalistest struktuuridest v. konstruktsioonidest. Maailmapildid

protseesseeruvad neist n-ö. sisemistest faktoritest ja saavad oma väljenduse suhtes kultuuri n-ö.

välise määrajatega. St. maailmapildi tõeline olemus või tõe oleks justkui peitunud nii ajalises kui ruumilises mõttes paljude kihistuste alla, kust neid saab teaduslike menetemade abil paljastada.

Rahvapärase maailmapildi kohta võib juba siinkohal nentida seda, et selles pole süstemaatilist pürgimust harmoonia, kõikehõlmavuse või jätkuva uuenemise poole. Lääne metafüüsilised

süsteemid, kus õige on enne valet, hea enne paha, tähtis enne vähetähtsat, algupärane enne

variatsiooni, kuid kaos enne süsteemi — need pole rahvapärase maailmapildi autentset eeldused.

On küsitav, kas rahvapärasest maailmapildist saab üldse rääkida kui süsteemist, kuigi dialektilisus,

dialoogilisus ja polüfoonia võivad olla seda korrastavateks põhimõteteks.

Metafüüsilise realismi järgi on maailm "omaseaduslik" (*omalakinen*) ja selle kohta saab esitada ainult ühe õige pildi. St. tõde mineviku kohta on olemas, kui see vaid õnnestub leida ja ära kirjeldada. Niiviisi antud maailma oletus näib mõistatusena, mis ootab oma lahendajat.

Metafüüsiline realism heidab kõrvale maailmapildi kaleidoskoopilise loomuse ja üksikosadele taandumatu kollektiivsuse. Metafüüsilise realismi metodoloogilised lähtekohad on naiivne empirism ja individualism, kujutelm, et hoolikas kirjeldus ammendab uurimisobjekti. Need kujutelmad on kongeniaalsed argimõtlemise naiivse konsensus-teooriaga, mille järgi teatud hulga kõigi või enamiku liikmete üksmeel teatud asja suhtes korreleerub selle seisukoha tõesuse või õigsusega. Tegelikult aga võib igast uurimisobjektist anda arvukaid erinevaid kirjeldusi, mis ei kattu ning mis ei tühjenda, vaid just rikastavad seda uurimisobjekti.

Funktsionaalse lähenemisviisi realism on teoreetilises mõttes konstruktivistlik ja metoodilises mõttes vahendlik või instrumentaalne. Teoreetilised mõisted ja väited alistatakse etnograafilise kirjelduse **teleoloogilisele** põhimõttele, mille järgi teooria "ennustab" käitumist õigesti.

Konstruktivistlik realism vastab seega tõe paratamatuile eeldustele, kuid mitte piisavaile eeldustele. Ta haakub pragmaatiliste tõeooriate tugevuste ja nõrkustega. Tõde mõtestatakse operatsioonalselt õigluseks, otstarbekuseks ja hea elu võtmeks, ning see on andnud suure hulga talupojakultuuri idealiseerivaid kirjeldusi.

Konkreetne realism võiks olla praktilise teadmuse keskala nimi. Sel on naiivse realismi piiratust, kuid ta on oluliselt laiapõhjalisem. Tõed ehitatakse konsensus-teooriate ja koherentsiteooriate varal — nagu Knuuttila ütleb: tükk on õige, kui ta sobib mosaiiki. Tõed on küll leppelised, kuid nad peavad sobima ka omavahel.

Seda problemaatikat võib seostada nn. **konkreetsuse loogika** käsitlustega. Konkreetne realism peab maailmapildi mõõtmeks ja praktiliste asjade seletusaluseks tähelepanekuid, kui need ka oleksid vastuolus teadmusega.

Meie kultuuris on näiteks tava otsida uutele kogemustele vasteid varasemaist kogemustest, st. minevikust. See on üldiselt mõistlik põhimõte, kuid viib tihti olukordadele, kus nt. metafoori tõlgendatakse bukvaalselt ja vastupidi, jõutakse loogilistele paradoksidesse, motiivide konfliktidele, tehakse mõõdusuhtevigu, liigitusvigu jne. Muide, just tähendusvead, mõtlemisvead, loogikavead, normirikkumised kuuluvad ka huumori ja koomika tehnika ja ainete hulka.

Need etnograafilise tõeluse kontseptsioonid on ka folkloori, folklorismi ja folkloristika ühisala. Näiteks nn. folklorismi (st. mugandatud folkloori) teooriate lähtekohaks on enamasti just seesama konstruktivistlik realism.

Etnometodoloogia keskse teesi kohaselt iga uurimisala peaks suutma kriitiliselt üle vaadata oma aluseid, probleemide püstitamise ja lahendamise viise, oma suhet sellega, mida uuritakse ja millest räägitakse.

Knuuttila ütleb, et ta püüabki oma uurimuses määratleda ostensiivselt, kuidas maailmapilt liigendab kultuuri ja folkloori suhet, kuidas huumor ja koomiline osutuvad maailmapildi ja eetose erilisteks faktoriteks, kuidas pilamissuhetest kujuneb antagonistinaljandeile niihästi referentsiraam (*viitekehys*) kui ka kasutamisseos.

Edasi tehakse teine ekskurss huumori juurde:

Huumori ja koomilise abil võidakse vaidlustada printsipiis kõiki tõelust puudutavaid väiteid (realismi liigist hoolimata), kuid tundub siiski, et huumorit ja koomikat viljeldakse keskmisest rohkem just ideoloogiliselt ja moraalselt jäigemate tõelisuskäsituste ümber. Viljakamad ained selleks on **poliitika**, **usund** ja **seks**. Esteetika teooriates ongi koomilist vaadeldud tihti kui ühiskonna- ja kultuurikriitikat, mis on rüütatud satiiri või iroonia vormi.

Kriitilistena karakteriseeruvad põhimõtted ja kasutused nähtuvad folklooris peam. üksikjuhte puudutavate jutustustena, mille õigsust ei kontrollita ajalooramatute järgi, vaid rahvapärase maailmapildi teooriat praktikale kohaldades. Knuuttila ütleb siin ka, mis on tema meelest huumori ja koomilise suhe ja vahe:

huumor on ennekõike meelega-printsipiist läbitud intellektuaalne dispositsioon v. häälestus

tegelikkuse võimaluste suhtes;

koomika on ennekõike selle dispositsiooni v. asetuse väljendamise tehnika.

Huumorit võib pidada ka folklooris nähtuva variaabluse üheks faktoriks, üllatavate tähenduste ja uute referentsisuhete loojaks.

Senistele folkloorse huumori uurimustele on olnud omane tugev ainekukesksus ja seotus folkloristlike üldmeetoditega (nt. **Antti Aarne** jt. soome meetodil kirjutatud naljandi uurimused!) või siis konkreetsete esteetikateooriatega või naeru psühhoanalüütilise teooriaga. Kontekstile on igal juhul vähe tähelepanu pööratud.

Küsimusi, raame, taotlusi

Kõigepealt ajast.

Mentaliteetide ajaloos peetakse aega püsivuse ja muutumise mõõdupuuks, popkultuuri seisukohalt on aeg nimelt muutefaktor, innovatsiooni tugev liitlane. Lokaalkultuuride ajalood seevastu on "suuremõõduliste turgude läved".

Maailmapildi-analüüsides puudutab mõistestamise [= vist *conceptualization*] problemaatika teisalt üksiku ja üldise suhet: kas nt. on mõistlik rääkida asjust, nagu teatava ajastu maailmapilt või soomeugriline maailmapilt vmt.?

Vanemas antropoloogilises kirjanduses kõneldi nt. **primitiivsest maailmapildist**, mis viitas teatud kultuuriastmel elavate inimeste teadmuslikule kapatsiteedile. Rahvapärase maailmapildi subjekti on seejuures peetud reeglina kollektiivseks.

Rahvapärase maailmapildi analüüsides on samuti kesksel kohal **aeg, koht, subjekt, tegevus** [*action?*].

Oletust protsesside aeglusest on peetud nurgakiviks ning seetõttu maailmapilti moodustavate arusaamade tähendused varieeruvad ruumiliselt.

Rahvapärases maailmapildi määrajana on problemaatiline ka selles mõttes, et seda ei saa lihtsameelselt samastada rahva sotsiaalse kihistumisega. Selle asemel võib öelda, et rahvapärane maailmapilt ilmneb ta kandjate mõistuslike (kognitiivsete) ja tegevuslike (v. käitumuslike) vormidena ja neid puudutavate arusaamadena.

Niiviisi võib rahvast määratleda maailmapilti loovaks subjektiks ja selle kollektiivseks esinduseks. Knuuttila rõhutab kollektiivsust kui rahvapärase maailmapildi keskset omadust. Seda seetõttu, et rahvapärast mõtlemist samastatakse tihti argimõtlemise arvatava konkreetsuse ja mittekontemplatiivsusega.

Selle sajandi antropoloogia raames toimunud maailmapildi-uurimist võib pidada rahvapärase maailmapildi uurimisele sobivaks referentsiaalraamiks.

On alust arvata, et just huumorit ja koomilist võib tõlgendada kui maailmapildi "informatsiooniteoreetilist" huvi tegelikkuse võimaluste vastu.

Nn. **internaalse** ja **eksternaalse** suhe on senistes koomikateooriates segaseks ja problemaatiliseks jäänud, samuti "kokkusegatud emotsioonide" ja kognitsioonide vahekord.

Rahvapärase maailmapildi uurimise kontekstis võib huumorit defineerida kui meelega loovat mõistusepruukimist, mis stimuleerib koomilise märkamist ja tootmist. Huvitavad järeldused tulenevad ka sellest, et teooriates mõistetakse koomilist kui reeglitest või harjunud tavadest põikumist, kui ebaootuspäraseid sündmusi.

Väga tähtsad huumori ja koomilise mõistmisel on nende ilmnenise vormid ja seosed. Antud töös on ilmnenise vormiks naljandid ja seoseks jutustamine. Põhiaineks on peremehe ja sulase naljandid. Knuuttila refereerib mõningaid üldtõdesid (antagonistide paari laia kasutamist naljandites, seda, et naljandid on valdavalt meeste looming jmt.) ja ütleb, et töös ei üritata vastata küsimusele, kas ja millises suunas on rahva naljasoon viimase 100 aasta jooksul muutunud, mispoolest Lääne-Soome huumor erineb Ida-Soome omast jne. [Ehk on siin vihjeid küsimustele, mis on püstitatud **Iris Järviö-Niemise** töös *Suomalaiset sanomukset* (Helsinki, 1959)]

Pila kui kõneakti või sotsiaalse suhtlemisvormi uuringud, mis on tehtud antropoloogia raames, on

osutunud peremehe ja sulase juttude uurimisel kasulikuks viiteraamiks.

Empiirilise osa metoodiliseks selgrooks on nn. korpusanalüüs, mis võimaldab suurigi ainestikke käsitleda lühidate representatsioonidena. Tõsi küll, siin on alati olemas oht, kas sedalaadi näitevalimid on igati representatiivsed.

Peremehe ja sulase juttude läbivamaid ja huvitavamaid teemasid on maskuliinsusvõistlus, fallilise valitsemise võistlus, mis kuulub teisalt seksuaalkroomikasse.

Knuuttila märgib veel, et peremehe ja sulase teemat on ka kirjanduses laialt käsitletud, et mentaliteediuringud on olnud ta uurimuse jaoks suure heuristilise tähtsusega ning et akadeemilisele kirjutamisele on omane paradoksaalne ironia, et sissejuhatavat peatükki lõpetades tead sa suurepäraselt, mis tuleb edasi.

II. RAHVAPÄRANE MAAILMAPILT

Kaart ja kosmoloogia

Alustatakse **kognitiivsuse** mõiste tekketaustast ja kognitiivistika üldisest pürgimusest terviklike liigenduste poole.

Arutelus rahvapäraste mõtlemis- ja teotsemismallide üle on küsitud, kas need mallid on mingis mõttes kognitiivsed või oleks õigem rääkida üldiste kultuurimallide konventsioonist (või traditsioonist) ning kollektiivsusest, normatiivsusest ja temaatilisusest. Võib muidugi mõelda, et rahvapärastes mallides on küsimus kultuuriliselt väljakujunenud "ühisest meelest" (*common sense*), nõnda et nad ei esinda kognitiivseid moodustisi, vaid tegevuslikke (v. funktsionaalseid, *toiminnallisia*) strateegiaid, mis kasutavad kultuurilist teadmust.

Knuuttila lähtub siiski sellest, et *common sense*'i ja ühisteadmuse koht on maailmapilt, see on kognitiivsete ruumide keskus, kus toodetakse ja menetletakse eri viisidel leppelisi ja vahendatud representatsioone.

Kognitiivsuse uurimine maailmapildi ühe mõõtmena on viinud antropoloogid ja eriti folkloristid ainestikes sisalduvate tähenduste analüüsi juurde. Eriti loodusrahvaste kohta kogutud aines on õpetanud uurijaid nägema riske, mis tekivad selle aine naiivtõlgenduste korral.

Klassikaline näide on **Dorothy Lee** omaaegne kriitika **B. Malinowski** pihta: Malinowski on trobriandi materjali tõlgendanud omaenda lineaarse aja- ja põhjuslikkuse-käsituse kohaselt, kuna lähtumine maailmapildi kandjate endi koordinaadistikust oleks andnud hoopis erinevaid tulemusi. Ironia on selles, et Malinowski ise oli see, kes rõhutas isikliku välitöö tähtsust ning uuritavate keele ja mõtlemise tundmist.

Knuuttila meenutab **Outi Lehtipuro** märkust, et hoolega korjatud empiirika säilitab kummatigi oma väärtuse ja avaneb, kui vaja, uutele tõlgendustele.

Refereeritakse ulatuslikult **Sakari Pälsi** välitöid tšuktšide juures, mille tulemustest on avaldatud raamatud *Pohjankävijän päiväkirja* (1919) ja *Arktisia kuvia* (1920). Pälsi on muuhulgas märganud tšuktšide hämmastavaid kartograafilisi võimeid (analoogilisi asju on **Eleanor Leacock** täheldanud indiaanlaste juures). Samuti on Pälsi uurinud tšuktšide perspektiivi esitamise võimet ja pannud tähele, et neil oli suuri raskusi täisnurksete objektide kujutamise ja tajumisega, sh. täpselt vertikaalsete aknaaukude tegemisega, naelte löömisega täisnurga all jne. Nad joonistasid jooksvaid põtru ja tantsivaid inimesi, kuid ei tulnud toime perspektiivis tikutoosi joonistamisega.

Sedakaudu jõutakse **kognitiivse kaardi** mõiste juurde, mida on kasutatud kognitiivses psühholoogias. Seda mõistet on vaidlustatud ebamäärasuse ja liigse metafoorsuse pärast ning hiljem on kaartide asemel tõepoolest hakatud rääkima rohkem **skeemidest**. [Kuid vähemalt *mapping* on küll kognitiivistide töödes jäänud siiani täiesti käibivaks terminiks.]

On andmeid, et loodusrahvad kasutavad ka puhtfüüsiliseks orienteerumiseks, kui vaja, kõrget abstraktsusjärku skeeme, mis on ajanud uurijad hämmingusse ja segadusse, kuna uurijad on *a priori* lähtunud eeldusest, et abstraktne mõtlemine pole sel arengutasemel inimestele jõukohane. On leitud

ka, et kirjaoskamatud sootsiumid on võimelised arendama maailmateooriaid, keerukaid hierarhiaid ja liigitusi, mis on täiesti analoogilised nn. haritud sootsiumides käbivatega.

Mittekirjutavate kultuuride ja varaste tsivilisatsioonide uurijad on üldiselt siiski püüdnud rõhutada, et konkreetne maailmapilt piirdub kogemusümbrusega, ja uurijad on mõtestanud horisontaalse orienteerumise representatsioonid eralisteks kaartideks, kuna taas vertikaalse orienteerumise maailmapildilised väljendused, nagu maailmapuu, maailmamägi, maailmasammas, ülemised ja alumised maailmad jne., on harilikult mõtestatud uskumuslikeks süsteemideks. Sellest sõltuvalt on kognitiivne lähenemine püüdnud leida tõendeid varaste kultuuride arenenuse kohta, usundi uurimise raames aga on antud peamiselt triviaaltõlgendusi (refereeritakse üsna pikalt nt. **Uno Harva** töid soome-ugri ja altai rahvaste usundi kohta).

Tõstetakse esile **Kirsten Hastrupi** uurimust vanaislandi maailmapildi kohta, eriti seda, et Hastrup on tõlgendanud maailmapilti kui kosmoloogilisi uskumusi ja sotsiaalseid suhteid integreerivat mediaatorit. Selles staatuses laieneb maailmapilt muutumatust kaardist toiminguliseks (v. funktsionaalseks?) struktuuriks, mis vahendab kultuuri süvastruktuuri pindmisteks representatsioonideks ja liigitusoperatsioonideks ning vastavalt muundab üksikolukordi ja käitumist tähendusteks.

(Siin meenutatakse ühtlasi seda **Jaakko Hintikka** arvates vana ideed, et iga väljendi või toimingu tähendus on see vaheliige, mis mingis situatsioonis juhib meid selle väljendi või toimingu juurest ta referendi või objekti juurde. Meenutatakse samuti "psühholoogia kultuuriajaloolise traditsiooni jätkajat ja uuendajat" **Peter Tul'vistet**, kes on keskendunud inimõtlemissüsteemide toimunud arenguloolistele muutustele ja vaidlustanud **Lévy-Bruhli** hüpoteesi mõtlemissüsteemide ja sotsiaalsete struktuuride korrelatsiooni kohta.)

Knuuttila teeb sellest pikast referaadist 2 järeldust:

- 1) samas kultuuris ja indiviidiski ristub mitmeid omavahel sobimatuid maailmapildilisi aineid ja neid ei püütagi saada harmooniasse; kultuuri ja mõtlemise areng ei toimu nii, et uued ained lihtsalt tõrjuvad vanad mehaaniliselt kõrvale;
- 2) mõtlemises ja maailmapildis toimuvad muutused ei käi üht jalga ühiskonna struktuuris toimuvate muutustega.

Knuuttila arvab, et sama kehtib kaasaegsetes ühiskondades teadusliku v. elitaarse maailmapildi ja rahvapärase maailmapildi mõjusuhete kohta.

Kultuurantropoloogia panus

Meenutatakse kahe tähtsa mõiste esiletõusu 1970-ndate aastate uurimustes, esmajoones Soomes:

- 1) **eluviis** (*elämäntapa*), mida Soomes esindavad nt. **Antti Eskola** tööd, ja
- 2) seesama **maailmapilt**, mille ümber jutt juba käib.

Soomes said antropoloogiliselt suunitletud maailmapildi-uurijad moodsa terminoloogia ja teoreetilised suunised ameerika uurimustest.

Üks võtmekirjutisi oli **W.T. Jones'i** töö *World Views: Their Nature and Their Function* — kriitiline ülevaade USA-s 1968. a. toimunud maailmapildi-kongressi kohta. Samuti meenutatakse Põhjamaade maailmapildi-seminari Lundis 1981. a., kus selgus ka maailmapildi-uuringute vilets üldseisund ja üksmeele puudumine selle termini enda tähenduse üle. Õpetlik on kasvõi näide kirevast terminihulgast, mida maailmapildi mõiste täienduseks või asemele pakuti: *reaalsusmall; kultuurivorm; kultuurikategooria; kultuuriprintsiip; väärtushinnang; väärtussüsteem; kognitiivne süsteem; kognitiivne kaart; mõtlemissüsteem; alusstruktuur; kultuuritasandeid vahendav süsteem; pilt maailma kohta* jt.

Maailmapildi-uurimise terminivõitluses kajastub ka klassikaline maajagamine **realismi** ja **nominalismi** vahel (viidatakse ka **Kenneth Pike'ilt** pärinevale kujundlikule *God's Truth / Hocus-pocus* -distinktsioonile). Maailmapildi kontekstis tähendab see siis dilemmat, kas maailmapilt tuleb mõista kui realiteeti, kui kultuuris tegelikult olemasolevat kategooriat (aspekti, telge) või on see uurijate poolt sissetoodud mõiste, milles empiirilise objekti enda olemus võib parimal juhul

kuidagiviisi kaudselt kajastuda.

Mõisterealismi esindavaiks maailmapildi-uurimusteks peab Knuuttila nt. **Juha Pentikäise** töid Marina Takalo kohta (eriti kuulsat raamatut *Maria Takalon uskonto*), kus indiviidi maailmapilti seostatakse selliste selgelt empiiriliste mõistetega, nagu elulugu (*elämänhistoria*) ja kultuurirepertuaar. Pentikäise järgi on maailmapilt "see teadmuse kogusumma, mida indiviid tunneb ja valdab traditsiooni ja kultuuri eri vormides". Samuti esindab realismi **Yrjö Ahmavaara** arusaam maailmapildi kohta.

Rootsi etnoloog **Åke Daun** arvab samuti, et maailmapilt põhineb selle kandja kogemustel ja moodustab niiviisi abstraktse indiviidi (nt. rootslase) arusaamade vaatevälja. Daun arvab, et meie kultuuriareali inimeste maailmapilt on muutunud eriti massiteabevahendite toimele, mis on vähendanud selle maailmapildi kogemuslikku põhja.

Teistsugune on **Maijaliisa Rauste-von Wrighti** vaatenurk. Rauste on uurinud just noorte maailmapildi-ilminguid ja tema jaoks on maailmapilt teoreetiline mõiste, mis uurimust liigendab ja tulemusi summeerib. Sellisena maailmapildi mõiste seondub teistsugustesse "keelemängudesse" kui uuritava omaenda teadvuses. Tähendab, mõisteliselt raske küsimus on see, mil määral uuritav ise on teadlik oma maailmapildi tunnusjoontest.

See vastuolu realismi/nominalismi vahel ning selle ületamise võimalused on olnud kesksel kohal **etnometodoloogia** raames toimivas uurimistöös.

Sellise **kontseptualistliku** arusaama kohaselt maailmapilt on olemas inimeste meeles ja kollektiivses teadvuses arusaamade ja meelepiltide teatud süsteemina. Näiteks **Annika Takala** meelest maailmapilt koosneb omamoodi nn. **mentaalseist representatsioonidest**, st. maailm on esindatud inimese meeltes eelkõige sõnaliste ja pildiliste sümbolite kaudu. Selle seesmise pildi juurde ei pääse otse, vaid ainult selle kaudu, mida inimene räägib, joonistab jne.

Knuuttila hoiatab, et siia on kätketud maailmapildi triviaalse, positivistliku tõlgendamise oht: maailmapilti ei tohiks samastada nende ainestikega (või taandada neile ainestikele), mille põhjal maailmapildi kohta tehakse järeldusi.

See problemaatika on paljuski analoogiline kognitiivse psühholoogia omaga.

Kui jutt on **folklooris** avalduva maailmapildi uurimisest, võiks pidada perspektiivikaimaks kontseptualistlikku lähenemisviisi, kuna see eeldab tähelepanu suunamist just maailmapildi vahendatud loomusele. Kindlasti peaks siin lähtuma eeldusest, et maailmapildil on tingimatu seos inimese poolt kogetud tõelusega, mis ei peegeldu kõigepealt mitte uurimuslikes mõistetes, vaid maailmapildi kandjate endi poolt väljendatud representatsioonides.

Antropoloogilise maailmapildi-uurimise kiiresti võrsuvas terminoloogias orienteerumiseks on eriti tähtis jälgida ettepanekuid maailmapildi-analüüsi põhiüksuste kohta, mille suhtes pole seni saavutatud üksmeelt.

Kultuurantropoloogia üldkäsitlustes deklareeritakse, et maailmapildi-analüüsi püüdeks on selgitada uuritavate sotsiaalseid ja individuaalseid arusaamu maailmakorralduse üldiste printsiipide kohta, ja just kosmoloogiat on peetud ses suhtes keskseks.

Tegelikkuses on arusaam maailmapildist suuresti sõltuv sellest teaduslikust kontekstist, milles uurimine toimub.

Nt. nn. *cross-cultural*-uurimused järgivad empiirilisemat nivood ja suhtuvad maailmapildi mõistesse üldse tõrjuvalt ta ebatäpsuse ja ülemäära teoreetilise loomuse tõttu. Kui taas uuritakse mõnd konkreetset kultuuri "seestpoolt", siis lõikub maailmapilt paratamatult kultuuri muude mõõtmetega — uskumuste, normide, väärtussüsteemide jm-ga.

Maailmapildi üldiste ja eriliste konstituentide, sotsiaalsete ja individuaalsete aspektide jpm. ümber jätkub antropoloogias vilgas keskustelu, mis seondub laiemas plaanis **kultuurirelativismi** probleemiga.

Nn. **uue etnograafia** esindajad on püüdnud metodologiseerida **Franz Boas**'ilt pärinevat teesi, et kultuuri võib uurida ainult selle esindajate omaendi mõistete abil.

Intrakultuuriliste uurimuste pürgimuseks on kujunenud üksiku ja üldise suhete jälgimine konkreetseis kultuurides, **transkultuurilistele** uurimustele on tunnuslik püüd leida erinevate

kultuurivormide ja -tasandite vahel sama- ja erijooni.

Veel 1980-ndate aastate alul jagunesid relativismi kriitikud kaunis selgesti **kultuuriidealismi** ja **kultuurimaterialismi** esindajateks.

Nn. **etnosaientistide** meelest lasevad inimaktatsioonide motivatsioonid tuletada endid uuritavate inimeste kogemustest, arusaamadest, väärtustest, uskumustest — seega maailmapildist ja eetosest. **Kultuurivõrdluste** pooldajad seevastu tuletavad motivatsiooni ja tegutsemise inimest ümbritseva reaalmaailma faktoritest ja piirangutest.

80-ndate aastate keskel on need vastuolud küll leevenenud ja suundumuste diametraalsus hajunud. Üldise ja erilise vahetõrgete käsitlemine on maailmapildi-uurimustes diskussiooniks **partikularismi** ja **universalismi** vahel.

Näitena vaadatakse **Michael Kearney** ja **Gary Witherspoon** vaateid.

Michael Kearney esindab **transkultuurilist** suunda ja ta maailmapildi-kontseptsioon on kõrgemat abstraktsusjärku. Töös *World View Theory and Study* (1975) ütleb ta, et maailmapilt koosneb analüütilises mõttes hulgast universaalsetest kognitiivsetest kategooriatest, mille sisu ja suhete uurimise teel võib ära kujutada kõigi inimlike funktsionaalsete maailmapiltide tingimatud mõõtmed. Kearney soovib maailmapildi käsitlemist eemal hoida etnosemantikas viljeldavast tavast uurida keeleliselt vahendatud kultuuri. Kearney arvab ka, et etnosemantika ei päde oma metodoloogiliste piirangute tõttu keskendumisele just maailmapildi mõttes kõige huvitavamatele kultuuridele ja edasi uurimisel **mõistestatud** teemadele. Ja veel: etnoteaduse vahenditega pole võimalik analüüsida maailmapildi selliseid fundamentaalseid komponente, nagu kausaalsed suhted või aeg või inimese põhiolemus.

Gary Witherspoon on üks paljudest navaho-indiaanlaste uurijatest. Artiklis *The Central Concepts of Navajo World View* (1975) ütleb ta, et igas kultuuris sisaldub kaks fundamentaalset järku sümbolisüsteemi: keeleline ja mittekeeleline. Maailmapildi uurimise mõttes loeb ta kahetsetavaks seda, et antropoloogid on tardunud emma-kumma külge, kuna tegelikult aga need süsteemid kuuluvad ühte ja täiendavad teineteist.

Witherspoon ise tegeleb peam. keelesümbolite analüüsiga, kuid püüab jälgida ka nende kasutamist ja tähendust rituaalsetes kontekstides, kust saadav info omakorda võimendub ja täiendab keelelist analüüsi. Sel teel ta murrab või leevendab omal moel Kearney argumente.

Maailmapiltide alus on Witherspooni järgi inimkäitumise eesmärgi- ja süsteemitaotluslikkuses. Siit järgneb, et maailmapiltidel on tendents vormuda terviklikeks süsteemideks, mis [jälle see metafoor!] ületavad oma osade summa ja millel on vähesest hulgast võtmesümbolitest koosnev keskus.

Kearney ja Witherspooni maailmapildi-käsitustel on see ühisjoon, et fenomenoloogilisel tasandil liigendavad nad olemasolevat antropoloogilist maailmapildi-uurimust samal viisil. Mõlema arvates võib antropoloogilises maailmapildi-uurimises näha nelja etappi või vaateviisi:

Kearneyl näiteks

1) formatiivne; 2) transitsionaalne; 3) propositsionaalne; 4) süstemaatiline.

Witherspooni liigitus käib kesksete uurimisvõtete ja lahendusviiside järgi ja on selline:

1) universaalsed kategooriad; 2) intuiitsed analüüsid; 3) sümbolianalüüsid; 4) etnoteadus.

Kearney peab formatiivse e. moodustumisstaadiumi juureks saksa-ameerika historismi ja areng on jätkunud kultuuri geštalt-teooria ning kultuur ja isiksus -koolkonna raames. Selle perioodi mustertöö on **Ruth Benedicti** kuulus raamat *Patterns of Culture* (1934). Maailmasõdade vahelistes töodes on maailmapilti peetud mehaaniliselt antud kultuuri või kultuuride osaks ja samastatud seda osalt uuritavate kosmoloogiliste kujutelmade ja uskumustega (Soomes esindaks seda suunda nt. Uno Harva).

Witherspoonil vastavad sellele universaalsed kategooriad. **Franz Boas** on selle suuna historiograafilise isa. Teisi tippnimesid on **Leslie White** ja **George Murdock**. Witherspoon loeb suuna nõrkuseks seda, et empiirilised tulemused on loomult entsüklopeedilised ja seonduvad halvasti koondpildiks, samuti seda, et uurimused on liigselt keskendunud uskumustele. Knuuttila imestab, et Witherspoon teeb universalistidele samu etteheiteid kui Kearney etnosemantikutele.

Transitsionaalne e. siirdumisperiood Kearneyl viitab Teise maailmasõja ajal ja järel valitsenud pürgimusele suunduda kultuuride kui selliste üldkirjelduste juurest maailmapildi kui sellise olemuse analüüsi juurde, uurides maailmapildi tähendust ja rolli kultuuride muutumisprotsessides. Siia perioodi jääb anglosaksi sotsiaal- ja kultuurantropoloogia murranguaeg, mil 20.—30. aastate mitteaajaloolised tasakaalumallid ja muutumatute kultuuripiltide kirjeldused hakkasid taanduma. Järgmine Kearney järkudest on propositsionaalne, millele on tunnuslik see, et maailmapilt vaadeldakse omamoodi mõtlemisviiside konstruktsioonidena, mis on uurijaid suunanud maailmapildi-analüüsi põhiüksuste probleemi ja otsingute juurde. Propositsionaalsust tuleb siis mõista kui arusaamu, väärtustusi, uskumusi, mida nende kandjad keelelisel vm. viisil väljendavad ja mis siis ühtlasi valgustavad nende maailmapildi sisu ja struktuuri. Tuntuimad on selle suuna tööst **G.M. Fosteri** artikkel *Peasant Society and the Image of Limited Good* (1965), mis tõi kaasa laia diskussiooni, samuti **Florence Kluckhohni** ja **F.L. Strodbecki** tööd *Variations in Value Orientations* (1961) ja **Alan Dundesi** artiklit *Folk Ideas as Units of World View* (1971), kus põhiüksuseks pakutakse rahvapäraste mõtte v. idee (*folk idea*) mõistet.

Witherspoonil esindab intuiivsete analüüsivõtte suunda **Clyde Kluckhohn**, samuti briti funktsionaalse antropoloogia klassik **Bronislaw Malinowski**. Ka Witherspoon meenutab Malinowski nõuet, et uurija tunneks uuritavate keelt, kultuuri ja mõtlemisviisi, mille põhjal siis intuiivse psühhoanalüütilise tehnika abil võib teha järeldusi nende maailmapildi kohta. Knuuttila arvab, et Witherspoon teeb Malinowskile liiga, aga Kluckhohni suhtes on leebem, ju ehk seetõttu, et Kluckhohn oli samuti navahode uurija. Witherspoon ütleb, et Kluckhohni üksikpostulaadid navahode kohta on paikapidavad, kuid maailmapildi üldkategoriateks ega nurgakivideks nad ei sovi, sest neid ei anna liita tervikuks.

Knuuttila arvab, et samasuguse pinnapealse kriitika alla võiks langetada kelle tahes muu suvalise intuiivset laadi meetodit kasutanud uurija, ning nimetab **Adamson E. Hoebelit**, kelle võtmemõisteks on *postulaat*. Hoebel jagab postulaadid **eksistentsiaalseteks** hüpoteesideks ja **normatiivseteks** hüpoteesideks e. väärtusteks. Knuuttila ei usu eriti metoodikasse, mille abil need hüpoteesid saadakse, ega usu ka, et neid on võimalik kokku panna süsteemseks terviklikuks maailmapildiks.

Samuti meenutatakse siin **Matti Kuusi** katset tuletada oma suurest vanasõnateadmusest intuiivsetelt "esivanemate kümme käsku", mis on esitatud Kalevalaseura aastapäeval 1952; käsud ise on järgmised:

- 1) Tee tööd!
- 2) Seisa enese eest väljas!
- 3) Ära looda võõrastele!
- 4) Ära ole helde!
- 5) Valitse end!
- 6) Ära räägi liigselt!
- 7) Ole oma himudega ettevaatlik!
- 8) Ole kokkuhoidlik!
- 9) Ära eputa!
- 10) Ära põlasta ja ära lömita!

[25 aastat tagasi jätkus mul ülbust omaenda palju väiksemast teadmusest vanasõnade kohta välja eristada analoogilisi intuiivseid postulaate, ja need said umbes sellised:

- 1) Maailm on vaenulik ja elus on halba kaugelt rohkem kui head;
- 2) Inimene (eriti üksikisik) on selle kurjuse vastu jõuetu;
- 3) Töö ja vaev on paratamatu;
- 4) Kuidas sina teisea, nõnda teised sinuga.

Arvatavasti küll ei ole sellise intuiivismi ja empirismi vahel täielikku n-ö. haigutavat kuristikku. Nt.

Vanasõnaraamatus on tehtud katset sünonüümsete ideedega eesti vanasõnad koondada rühmadeks ja on päevselge, et mõned neist ideedest on üliproduktiivsed ja teised, vastupidi, haruldased. Kuusi omad globaalaine põhjal tehtud klassifikatsioonid viitavad täpselt sellelesamale.]

Knuuttila meenutab ka Matti Kuusi teesi selle kohta, et mingit ühtset "kogu rahva eetikat" pole iial

olemas olnud. [Parömioloogias on see, et vanasõnad omavahel ideede poolest kokku ei sobi ja "vaidlevad", juba sügavast klassikast peale teada aabitsatõde.]

Sümbolianalüüsi põhiprobleem on Witherspooni meelest sama, mis intuitivismil: sümbolite sisu ja tähenduste tõlgendused pole verifitseeritavad, mis paremal juhul viib üksikmõistete analüüsile, halvemal juhul aga müstikasse. Sümbolianalüüsi ümber on eriti lai diskussioon toimunud just kunstiteaduses.

Etnosemantika vooruseks peab Witherspoon võimet tungida otse nende maailmapildiliste struktuurideni, mis on kultuuri sümbolisüsteemide osaks ja aluseks ning mida kultuuri kandjad aktiivselt kasutavad. Ta loeb õigeks ka püüet kirjeldada maailma sellisena, nagu uurimisobjektiks olevad inimesed seda ise näevad ja kogevad, samuti püüet uurida naturaalseid liigitussüsteeme. Etnoteadusliku lähenemisviisi kriitikast hoolimata on paljud siiski möönnud, et see on sobiv geograafiliselt või arvuliselt väikeste sootsiumide, samuti üksikindiviidide uurimiseks. Meetod on esitanud ka nõudeid täiendavate välitööde järele ja sundinud arendama küsitlus- ja anketeerimismeetodeid.

Witherspoon referaadis valitseb omamoodi välistamispehime, millega kõik etnoteaduse-eelsed suunad kõrvale heidetakse, ühed ühtede, teised teiste puuduste pärast. Kearney taas laseb asju paista niiviisi, et kogu antropoloogiline maailmapildi-uurimine on olnud liikumine kognitiivse lähenemisviisi poole, mille käigus on saadud infot maailmapildi loogiliste ja struktuuriliste omaduste kohta, kujunemise, omandamise, muutumise viiside kohta. Seda kaasajale lähimat perioodi nimetab Kearney süstemaatiliseks: siia kuulub püüet kirjeldada ja analüüsida neid dünaamilisi suhteid, mis seostavad eriliste või üksikute maailmapiltide mõttesisud omavahel ning seovad nad ka sotsiaalse ja geograafilise ümbrusega ning kultuurilise käitumise ajalooliste mallidega. Kearney ütleb iseenda kohta, et ta on arenenud propositsionaalselt astmelt süstemaatilisele. Tema vaadete süntees on ilmunud 1984. a. raamatus *World View*.

Kearney maailmapildi-alane võtmesõna on *loogilis-strukturaalne integratsioon*, mis sisaldab tervikanalüüsi võtmefaktorid ja võtmehüpooteesid. Kearney järgi võib maailmapilti mõistelistel tasandil vaadata vormilt loogilise suhete süsteemina, kuid praktikas sisaldab iga maailmapilt paratamatult ootusevastaseid, vastuolulisi elemente. Igatahes aga kuuluvad noodki tervikstruktuuri ja neil võib selles olla hajutavaid ja püsistavaid tähendusi (nt. sotsiaalsed suhete alal).

Kearney on oma mõtlemisruumi pidanud ühtivaks **Mary Douglase** lähenemisviisiga maailmapildi probleemidele, nt. teoses *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (1970). Douglase mall on "sotsio-kosmoloogiline" ja selles vaadeldakse

- a) kognitiivsete kategooriate liigitus- või integratsioonisüsteemi ja
- b) nende kategooriate suhteid sotsiaalsete moodustistega.

Witherspoon nentis, et maailmapiltide sümbolistlik analüüs pärineb lõppkokkuvõttes **Emile Durkheimi** kultuurisotsioloogiast ja Douglas on tõendiks selle vaatekoha õigsuse kohta. Kearney soovib tunne sotsiaalse determinismi vastu umbusaldust.

Douglase järgi võib indiviidi sotsiaalset paiknemist ja suhteid kujutleda kahe risti asetseva mõõtme poolt moodustuva väljana. Horisontaalmõõde tähendab süsteemi või liigitust ja vertikaalmõõde survet või kontrolli. Douglase dimensioonivälja huvitavaim punkt on *origo*, nullpunkt, mis on eksistentsi nominalistlik piirväärtus. Nullpunktis asuv kujutletav individ on täiesti sõltumatu ja vaba, kuid ühtaegu täiesti üksi- ja eraldiolev, pealegi on ta täieliku anoomia seisundis: teda ei puuduta ükski olemasolev klassifikatsiooni või kontrolli pehime. Sellisele nullilähedasele seisundile võidakse läheneda erandolukordades — Douglas toob näiteks klounid: klounaadis hüljatakse või keeratakse pahupidi liigitussuhted ja lõhutakse sotsiaalne kontroll; kloun teeb ühtaegu naerualuseks niihästi mõtte normeerimata ja kontrollimata olekust kui ka süsteemi enda ja kontrolli enda.

Kearney meelest on aga eriti rituaalsel, reeglipärasel pilal maailmapildi-struktuurides järjestust ja kontrolli tugevdav funktsioon.

Knuuttila tõdeb veidi irooniliselt, et Euroopa uurimiskoolidel ei ole Kearney ega Witherspoonil silmapiiril üldse ruumi: ei inglise sotsiaalantropoloogial ega prantsuse strukturalismtraditsioonil.

Aga see, ütleb ta, ei tulene pelgalt silmaringi kitsusest, vaid ka sellest, et briti funktsionalistliku suunaga antropoloog tegelikult ei huvitanudki laiadesse kultuurilistesse üldistustesse pürgivad maailmapildi-analüüsid, mida nad nimetasid "tugitooli-antropoloogiaks" ja millele nad seadsid vastukaaluks empiirilise kultuuriuurimise.

Knuuttila arvates on oluline see, et kui erinevad Kearney ja Witherspooni maailmapildi-kontseptsioonid ka poleks, mõlema töödes on ometi väga tähtis koht intellektuaalse suundumuse aspektil. Edasi, nad toovad uurimislugu korraldades ja periodiseerides esile rea tähtsaid asju:

★ Siirde-, propositsionaalse, intuiitivse ja sümbolistliku perioodi uurimustes toodud maailmapiltide iseendast õiged tähendussisud ei lase endid korraldada rahuldaval viisil loogilis-struktuuralseiks tervikuteks (Kearney) ja nende kultuurilist valiidsust ega peegeldusvõimet pole õnnestunud veenvalt näidata (Witherspoon).

★ Maailmapiltide kujunemisprotsessid koos oma ajalooliste transformatsioonidega ning maailmapiltide tüüpilised omandamisviisid pole senises maailmapildi-uurimises saanud piisavalt tähelepanu.

★ Probleemide ring puudutab maailmapiltide analüüsi vahendeid ja üksusi ning sobivaid uurimisainestikke. Nimelt neis uurimisstrateegiat ja -tehnikat puudutavais asjus on intra- ja transkultuurilise suuna esindajad triivinud teineteisest vahel väga kaugele.

Kearney analüüsiüksusteks on universaalsed kognitiivsed kategooriad ja analüüsi enda põhiprobleemiks nendevahelise integratsiooni määratlemine. Ta skeemid on hästi kõrget abstraktsusjärku ja tal on tendents deduktiivsete mallide poole. Neid malle sobitab ta küll osavasti ka empiirilisele ainele.

Witherspooni analüüsiüksusteks on kultuuri enda võtmesõnad ja võtmemõisted, mille ülesleidmine ja maailmapildilise nurga alt tõlgendamine eeldab objektkultuuri head tundmist ning sügavaletungivat intrakultuurilist ja induktiivset suundumust.

Võib siis mõelda, et antropoloogilise maailmapildi-uurimise historiograafias esile tõusnud küsimused ja hüpoteesid, kirjeldamis- ja tõlgendamismallid on kultuuriuurimisega ühised üldkohad, mida üha uuesti ümber mõeldakse ja problematiseeritakse ning mis on tõendatavad vaid empiiriliste uurimuste ja analüüsidega. Sellised mõttekäigud tekivad korral, kui kultuuri määratletakse integratiivselt kui kogu inimtegevust katvat globaalset formatsiooni. Maailmapildi-uuringutes on siiski reeglipäraselt püütud üldfaktorite väli liigendada teoreetiliste (v. intellektuaalsete) mõistete, motivatsioonide ja tegutsemise süsteemiks.

On huvitav, et nn. eluviisi-uurimustes on teooria ja praktika suhteid problematiseeritud üsna analoogiliselt. Ja tuleb välja, et eluviisi ja kultuuri on defineeritud üsna sarnaselt.

Näiteks **J.P. Roos** raamatus *Elämäntapaa etsimässä* (1985): "Eluviis on indiviidi või pere eluetappide, elutegevuse, argielu ja interaktsioonide kogusumma, mis korraldub indiviidide subjektiviteedi kaudu."

Kuid vrd. teisalt **Ralph Linton** töös *The Cultural Background of Personality* (1945): "Sotsiumi kultuur on tema liikmete eluviis, arusaamade ja tavade komplekt, mille nad on ära õppinud, mis on neile ühised ja mida nad sugupõlvelt teisele edasi kannavad."

Või **Clyde Kluckhohn** ja **D. Leighton** raamatus *The Navaho* (1946): "Kultuur on mistahes rahva viis elada ja niimoodi eristuda teiste rahvaste eluviisidest."

Või **Melville Herskovits** töös *Man and his Works* (1948): "Kultuur on rahva eluviis, aga sootsium (või *community*?) on teatud eluviisi järgivate indiviidide ühendus. Lihtsamalt öeldes, sootsium moodustub inimestest, nende käitumisviis on nende kultuur."

Või **J. Maquet** töös *Sociologie de la Connaissance* (1949): "Kultuur on rühma eluviis." Eluviis on siis see mõiste, mille abil kultuur n-ö. nähtavaks tehakse.

Matti Kortteinen (*Lähtiö. Tutkimus elämäntapojen muutoksesta*, 1982) ütleb: "Eluviis on empiiriline mõiste, mis viitab sellele, et argielu erisugused toimingud (või funktsioonid, *toiminnot*) on enam-vähem kindlaks kujunenud ning ühe- ja samasugustena korduvad... Seega empiiriliselt vaadeldavat eluviisi liigendatakse niihästi kultuuri kui ka majanduse aspektist: kuna eluviisi mõtestatakse argielu kultuuriliste ja majanduslike laiendite? (*määreiden*) lõikepinnana, siis

mõjustavad majanduslikud ja kultuurilised struktuurid eluviisi kaudu teineteist."

Maailmapildi-uurimustes on eluviisi ja praktika osalust samuti toonitatud — nt. mõistepaar *pattern for behavior*, mis väljendab maailmapildi tegevust suunavat loomust, ja *pattern of behavior*, mis väljendab maailmapilti kinnitavat ja kordavat praktikat.

Või näiteks **Jürgen Habermasi** distinktsioon: *System / Lebenswelt*, millega viidatakse sellele, et ühiskonnas on kaks teineteisesse põimunud, kuid teoreetiliselt eristuvat aspekti:

1) süsteemne või objektiivne tõelus, mis nähtub mitmesuguste väliste suhete ja võrgustikena, ning
2) subjektiivne tõelus, mis põhineb inimeste vahelisel kommunikatsioonil ja üksteisemõistmisel; teisiti öeldes, inimeste elamismaailm, kus tähtsaimaks on tähendused, tõlgitsused ja sümbolid. Niisiis saavad ainelise ja kogetud tõeluse suhted oma väljenduse maailmapildi kognitiivsetes representatsioonides. Selle tõenduseks on vaja vaadata mõningaid vahendatud või vahendavaid moodustisi, mis sageli maailmapildi mõistest välja jäetakse.

Üks selliseid on *eetose* mõiste, mida mitmed uurijad on pidanud maailmapildiga komplementaarseteks.

W.G. Sumner (*Folkways*, 1906) ütleb: eetos on nende loomuomaste joonte kogum, mille alusel rühm või sootsium individualiseerub ja muudest rühmadest eristub. Niisiis on eetos väga lähedane teatud sootsiumile ainuomase eluviisi mõistele.

Eetos on lähedane ka **Edward Sapiri** poolt kasutatud mõistele *genius*, millega ta mõtestab neid üldisi seisukohti, eluvaateid jm. kultuurispetsiifilisi nähtusi, mis määravad teatud rahva n-ö. koha maailmas. Seega on eetose mõiste lähedane ka identiteedi mõistele.

Marshall M. Singer (*Weak States in the World of Powers: The Dynamics of International Relationships*, 1972) käsitlebki kultuuri ja eetose suhteid identiteedi keeles: igal rühmal on oma kultuur, so. nende nägemis- ja käitumismallide summa, mida rühm oma liikmetelt eeldab ja heakskiidetuna loeb.

Teisalt on eetost antropoloogias ehk üldisemaltki mõistetud kui teadvustamatuid tundmis- ja kogemissüsteeme, mis seonduvad paljude vastastikuste seoste kordumise kaudu skemaatilisteks kujunenud eesmärkideks, väärtusteks ja tähendusteks.

Kultuuri gešalt-teoreetikute töödes on eetos üldiselt tähendanud supraindividuaalset, taas sedasama osade summat ületavat determinanti.

Ruth Benedict ütleb, et kultuuri juhtpõhimõtetes või -motiivides on kondenseeritud kultuuri vaim — eetos. Eetos võib olla nt. apollooniline (tasakaalukas, mõõdukas), nagu Uus-Mexico pueblodel või dionüüsiline, nagu mitmeil muil Põhja-Ameerika indiaanlastel; megalomaania või paranoilisus võivad samuti olla eetose tunnusjoonteks. Benedicti järgi korraldab see kultuuri vaim indiviidide eluviisi ning juhib nende mõtteid ja tundeid.

Clyde Kluckhohn taas nimetab eetost kultuuri valitsevaks konfiguratsiooniks, st. liigendavaks üldprintsipiiks. Üksik- või erikonfiguratsioonid on käitumise varjatud ja teadvustamata seaduspärasused, mis väljendavad eetose mõtmeid. *Kultuurimalli* mõistega märgib Kluckhohn seevastu käitumise selgelt teadvustatud vorme ja seaduspärasid, mis on kognitiivse maailmapildi faktoriteks ja väljendajaiks.

Kulturalistlik suundumus, mis pöörab peatahelepanu kultuuri ja isiksuse suhetele, mõistab eetost jälle teisiti. Nt. **John J. Honigman** oma uurimuses kaska-indiaanlaste eetose ja kultuuri kohta *Culture and Ethos of Kaska Society* (1949) mainib oma eeskujudena A. Kardineri, R. Lintoni, G. Batesoni, M. Meadi. Honigmani järgi moodustavad eetose isiksuse sotsiaalselt "mallistatud" domineerivad motivatsioonid ja nende väljendumine motiveeritud käitumises ning selle materiaalses tulemuses ja vahendites. Domineerivad motivatsioonid moodustavad dünaamiliselt toimiva eesmärkide, taotluste, väärtuste süsteemi, mille kaudu inimene näeb iseennast ja maailma. Dominantmotivatsioonide põhjal võib teha järeldusi inimese maailmapildi kohta. Honigman eristab kaska-kultuurist välja 6 dominantmotivatsiooni:

1) enesekesksus; 2) utilitarism; 3) mugandumine; 4) paindlikkus; 5) sõltuvus; 6) emotsionaalne eraldumus v. isoleeritus.

[Kui meenutada siia juurde nt. ülaltoodud kvintessentse vanasõnade maailmavaate kohta — vt. @, siis on

hämmastav, kui samaseid asju kaska-indiaanlaste maailmapildis on välja toodud. Teisalt on siin järjekordne mõtlemisaine universaalide ja erijoonte vahekorras maailmapildides või kus iganes.]

Motivatsioonides peitub vastandlikke algmeid, mis seletavad teadvuse vastuolusid.

Kontseptualistlikku vaatekohta *eetose* ja *eidose* (= maailmapildi) mõistetele esindab **Gregory Bateson** (töös *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe...*, 1936). Eetos tähendab Batesonil emotsionaalsete hoiakute süsteemi ja kultuurile omase käitumise toone ja rõhuasetusi. Seega seondub eetos siin kultuuri afektiivsete faktoritega ja eidos kultuuri struktuuriliste faktoritega. Batesoni töö jäävväärtuseks ongi tähelepanu juhtimine eetose ja maailmapildi vahekordade uurimisele.

Clifford Geertzi vaatekoht maailmapildile ja eetosele töös *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols* (1968): Maailmapildis sisalduvad kultuuri kognitiivsed, ontoloogilised aspektid, arusaamad maailmakõiksusest, iseendast ja ühiskonnast. Eetose valdkonda kuuluvad kultuuri moraalsed ja esteetilised aspektid, eluviisi ja elulaadi puudutavad normatiivsed väärtustused. Eetose ja maailmapildi vahekord on selline: eetos tehakse mõistuslikult arusaadavaks sel teel, et viidatakse, et see esindab sellisena tõsiasjadega kaetud eluviisi; maailmapilt jälle tehakse emotsionaalselt aktsepteeritavaks, esitades seda kui asjade faktilist seisut, mille autentseks väljenduseks on eluviis. Uuemaist maailmapildi-uurimustest on eetos valdavalt taganenud usundi-antropoloogiasse. Kuid vajadus selle aspekti sissetoomise järele näib väljenduvat mitmete *maastik*-metafoori kasutatavate mõistete käibelevõtus, nagu *mentaal*- või *meelemaastik*, *hingemaastik*, *ajumaastik*.

Mõistmine, kategooria, mall

Põhiosa antropoloogias peetud diskussioonist maailmapildi ümber on keskendunud võimalikult sobivate põhimõistete ja -üksuste ümber. Soome maailmapildi-uurijatel on võtmemõisteks tihti olnud just *käsitys*. *Käsitykset* on neil loomuldasa mõistuslikud üksused, mis moodustavad mõttesisude omalaadseid teisevaid süsteeme ja suubuvad maailmapildi universaalkategooriatesse. Knuuttila arvab, et *käsitys* võib tõepoolest olla üsna hea ja heuristiline mõiste, ja juhib tähelepanu selle vahekordadele *uskumuse* mõistega folkloristikas: *Rehes kummitab* on uskumuslause; *Usutakse, et rehes kummitab* on *käsityslause*.

Ses seoses meenutatakse **C.W. von Sydowi** omaaegseid analüüse, kus püüti mõtestada rahva arusaamu üleloomulike asjade kohta, mis ei taandu vanasõnadele, narratiividele vmt-le. Selleks pakkus Sydow terminit *dit* ja jagas diidid **assertiivseteks** (v. assertoorilisteks), kus esitatakse väiteid asjade oletatava seisut kohta, ja **imperatiivseteks**, kus nõustatakse, mida ses v. teises olukoras tuleb teha ja mida ei tohi teha.

[Need on siis praktiliselt samad elemendid, mida ütluste semantikas vaatlesime modaaltasanditena, samuti vt. kalendrivanasõnade modaalliigendust@, mil on uskumusainega üldiseltki palju ühist.]

Assertoorilised diidid jagab Sydow veel **memoraar**-, **kausaal**-, **fantaasia**- ja **jokulaardiitideks**. Jokulaardiidid on n-ö. naljadiidid, nali on tal eraldi allmodaliteedina välja toodud.

Sydow juhib tähelepanu ka imperatiivdiitide kasutamisele folkloorses pilas: nt. *Kui hammas valutab, siis võta herneid suhu ja istu kuuma lee peale — kui herved lähevad keema, ongi valu läinud*.

[Vanasõnaparoodiates kasutatakse ka muid modaliteediasendusi — nt. asjad, mis on sisult olmelised imperatiivid, võidakse rüütada ennete vormi: *Kes hernesupiga leiba sööb, see saadetakse Siberisse*]

Edasi **Alan Dundesist** ja tema *folk idea* -terminist (*Folk Ideas as Units of World View*, 1971).

Dundes kurdab, et folkloristikas puudub termin, mis kataks kollektiivseid arusaamu inimese, maailma ja elu kohta, ning pakub mõiste *folk idea*. Dundes ütleb, et selliseid käsitusi figureerib hulgi kõigis kultuurides ja nad on maailmapildi struktuurilised osad. Need arusaamad võivad olla kondenseerunud vanasõnadeks või narratiivideks, kuid nad võivad kultuuris käibida ka lihtsalt kirjutamata (ja sõnastamatagi) seadustena. Dundes rõhutab, et neid käsitusi ei tohi samastada nende v. teiste kindlate folklooriliikide või -zhanridega, nagu Sydow seda teha püüdis. *Folk idea*'de tegelikku analüüsi ongi takistanud see, et neid on seotud folklooriliikidega ja mis liigitellu pole

sobinud, on lihtsalt üle parda visatud.

Dundes viitab ka **Kluckhohni** ja **Hoebeli** "väljaütlemata oletustele" ja "kultuurilistele presupositsioonidele" ning on seda meelt, et meetodiliselt oleks õige võtta uurimistöös aluseks asjaomase kultuuri enda raames toodetud põhihüpoteesid.

Ning veel: indiviidi maailmapilti jälgides tuleb eristada selles üldist ja n-ö. idiolektset. Ainult paljudes individuaalseis maailmapiltides korduvad elemendid tohib tunnistada antud kultuurile üldomasteks ja relevantseteks.

Termini *folk ideas* kõrvale toob Dundes termini *folk fallacies*. Viimasega tähistatakse mitmesuguseid väärkujutelmi, nagu 'Itaallased on temperamentsed', 'Sakslased on militaristid', 'Juutidel on suur nina' jms. Dundes arvab, et *fallacies* kuuluvad kultuuri pindstruktuuri ja *ideas* süvastruktuuri.

Ka juba mainitud **W.T. Jones** (*World Views: Their Nature and Their Function*, 1972) eristab maailmapiltides nn. laiaalalisi vektoreid ja kitsaalalisi vektoreid. Esimesed esindavad lapsepõlves sisestatud püsivaid rahvapäraseid kujutelmi, teised on ajutised ja kuuluvad kultuuri pindstruktuuri. Knuuttila märgib, et teadvustatu ja teadvustamatu vahekorral on maailmapildi-analüüsis eriline kaal, ja arvab, et paljude seoste ja kontekstide arvestamata jätmine on just folkloori põhjal tehtud maailmapildi-vaatlustes viinud tihti lihtsustamise.

Oluline on siis ka see, mil viisil arusaamad maailmapilti liituvad, kuidas neid operatsioonalselt liigendada. Kearneyl on näiteks kategooriad *ise, teine, suhe, liigitus, kausaalsus, aeg, universum*. Vahekorda 'ise/teine' peab Knuuttila eriti keskseks. Süstemaatilise (seaduspära) ja vasturääkivuste probleem on maailmapildi-uuringuis samuti jätkuvalt aktuaalne.

Soome maailmapildi-uuringutes on üsna krestomaatiliseks saanud ja jäänud **Juha Mannise** (*Dialektiikan ydin*, 1987) vaatekoht sellest, mis maailmapilti kuulub. Mannise järgi väljenduvad maailmapildis inimese suhted minevikuga, tulevikuga, võimalustega, isikliku ja ühiskondliku eluga, looduslike eeldustega, absoluudiga. Siia kuuluvad kokkuvõttes arusaamad

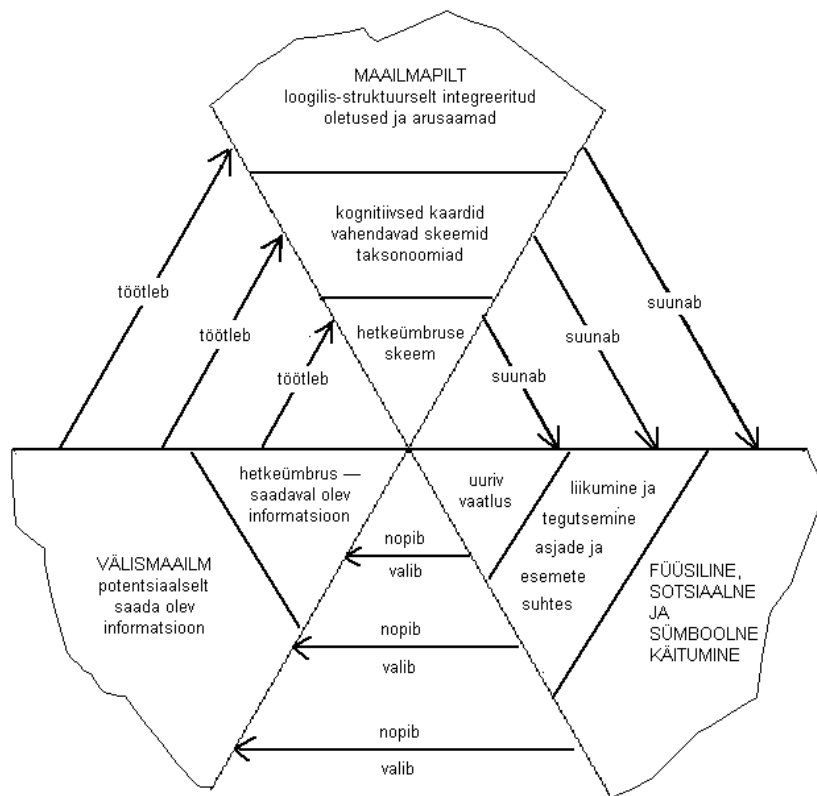
- 1) ajast ja kosmosest;
- 2) maailma tekkest, üleloomulikkusest ja selle mõjust, eksistentsist ja olematusest;
- 3) loodusest ja inimese suhtest loodusega, loodusest kui eluraamist või -keskkonnast;
- 4) inimesest endast, tema suhtest teistega;
- 5) ühiskonna struktuurist, rahvast, riigist, ajaloo kulgu määravaist faktoreist.

Analoogilisi komponente on välja toonud ka **Orvar Löfgren**.

Edasi jõutakse fundamentaalprobleemini: kuidas just maailmapilt saab oma praktilist teotsemist juhtiva tähenduse ja kuidas tegelikkus ja teotsemine omakorda mõjustavad maailmapilti. Knuuttila meenutab kõigepealt probleemide lahendamise (*problem solving*) kontseptsiooni ja selle raames tehtud uuringuid ning ütleb, et enne, kui vaadata maailmapildi funktsiooni probleemilahendamises, ideoloogias, sotsiaalses elus jne., oleks vaja omada üldskeemi selle agregaadid toimimise kohta, mille põhimooduliteks on

- 1) välismaailm;
- 2) maailmapilt;
- 3) igat liiki käitumine ja tegutsemine.

Knuuttila arvab, et **Ulric Neisseri** poolt pakutud ja **Johan von Wrighti** poolt uuritud ja arendatud mallid võiksid ses suhtes olla heaks aluseks, ning pakub neist umbes järgmise üldistatud skeemi:



Leiab aset valikuline kognitiivne toiming (ingl. k. *exploration*, soome k. *havainnointi*), mille kaudu inimene hangib oma ümbrusest infot ja tagasisidet. Seda infot võrreldakse maailmapildis leiduvaga ja kvalifitseeritakse ootustele vastavaks või mittevastavaks. Von Wrighti järgi on infohankimine jätkuv tsükliline protsess, kus igas tsüklis on sellised astmed:

- 1) eesmärgi ja situatsiooni kaudu initsieeritud ootused;
- 2) teotsemine;
- 3) teotsemise tulemusel saadud info;
- 4) skeemi (ja lõppkokkuvõttes siis ka maailmapildi enda) täpsustamine, st. muutmine.

Kearney on skeemile lisanud veel tasandi, mille kaudu üksiku ja erilise kaudu jõutakse üldistavate ja abstrahdeeritud mõistestuste juurde.

Nende skeemide juures on tähtis see, et maailmapilti vaadeldakse teatava aktiivselt toimiva agregadi osana. Teisalt jäävad siit välja maailmapiltide ajaloolise arengu seigid, maailmapiltide sotsiaalse determineerituse seigid ning maailmapiltide omandamise ja õpetamise seigid, mis on olulised nt. eliidi ja rahva maailmapiltide kõrvutamisel.

Klaus Ottomayer on sarnaseid skeeme püüdnud kasutada identiteedi mallide kujunemist kirjeldades, st. sotsiaalses regioonis. Siit tulenev moraal on see, et indiviidiga toimivas ja sotsiaalses tasandi protsessides on palju analoogilist.

Pentti Leino (*Kieli ja maailman hahmottaminen*, 1987) on esitanud umbes sama skeemi lingvistilisest vaatevinklist: "Tõlgitsemaks ümbrusest tulevaid ärriteid, püüab inimene leida neile vasteid oma varasemast kogemusest... Inimemele infostruktuuride oluliseks jooneks on nende aktiivne roll kognitiivsetes protsessides: nad juhivad eksploratsioonide tõlgitsemist ja täpsustavad ise vastavalt kogemustele." Seega siis on infostruktuurid, skeemid jmt. väga lähedased mõisted maailmapildi osiste ja struktuuridega.

Knuutila toob näiteks kena naljandi või pajatuse, mis peaks demonstreerima efekti, kus kaemus ja tõlgendus satuvad vastuollu teadmusega:

★ *Ensimmäinen lentokones kuluki Lustilan kylän ylitte joskus vuonna kaksikymmentäneljä tai viis. se oli niin harvinaanen siihen aikahan, jottei monikaan ollu sellaista ennen nähäny. Siitä sitte Pakkoo-Kassuki, yksi vana poliisi kertoo:*

— *Se meni justihin meiränki taloon ylitte ja harvaksensa fletkahutteli siipiänsä niinkui vanha varis.* Tegelasel oli siin eelnev kogemus lindudest ja seetõttu talle näis, et lennuk tõepoolest lehvitab tiibu. Naljand tunnistab selle illusiooni ilmselt vääraks, kuigi rääkijal endalgi polnud ehk kuigi selget teadmust sellest, miks lennuk ikkagi püsib õhus. Jutu maailmapildiline tähendus on selles, et see näitab koomilisena naturaalse/kulturaalse, elusa/elutu segiajamist. Lennuk saab olla lind vaid metafoorselt, seega toimub siin omamoodi võitlus naiivrealismi vastu, st. maailmapildi teraapia. Knuuttila tsiteerib veel teistki folkloorset juttu, kus umbpime mees ütleb hädamaandumist sooritava lennuki kohta: seda ma vaatasingi, et mis ta nii imelikult tiibu räpsutab. Knuuttila ütleb, et maailmapildilise tõlgenduse plaanis osutuvad need jutukesed üpris mitmekihilisteks. Kui ma õigesti aru sain, siis tahetakse siinkohal rõhutada seda, et tegu pole suvalise meelegujutlusega, vaid "suundumusega konkreetseesse tegelikkusse", ju siis ses mõttes, et neid tiivalehvitamisi tõesti väidetakse justkui näinuvat, ning toob paralleeliks teise "tegelikkusse suundumise" aspekti — ajaloo teadaolevad (Leonardo da Vinci jt.) katsed ehitada linnuga samal põhimõttel lendavaid ja tiibu lehvitavaid masinaid. Viidatud juttudes toimub omal moel ka metafoori bukvaliseerimine, 2. jutus veel pimedana nägemismuljetest tekkiv vastuolu, ning lisaks see üllatav seik, et rahvapärases maailmapildis võidakse nähtavasti informatsiooni skitseerida n-ö. väljasulgemise põhimõttel: teatakse, kuidas asjad ei ole, kuigi ei teata ka päris täpselt, kuidas nad just on.

Folklooris ilmnevad maailmapildilised arusaamad käivad läbi kollektiivse kontrolli. Maailmapildi muutumise ja kontrolli tuumala (st. põhimehhanism?) ongi inimestevaheline keskustelu, kommunikatsioon, arutlus, kus otsitakse "samasuunaliste kogemuste erisugustele tõlgendustele ühisnimetajat".

Folkloori kaudu toodetakse niimoodi just neidsamu "paljudele ühiseid arusaamu". Folkloori ta praktilises kasutuses ei mõisteta "ellujäänud minevikuna", vaid rikkaliku ainestikuna, mille abil tehakse maailmapildi-analüüsi. Aktuaalselt kasutatav folkloor elab etnograafilises ja ajaloolises nüüdishetkes arusaamade, uskumuste, väärtuste, normide aineterohke kudumina, mis paratamatult mõjustab tulevikku.

Rahva ja rahvapäras(us)e probleem

Euroopalikku mõtlemisse on sügavalt juurdunud komme võrrelda inimese elukäiku päikese teekonna või vikerkaarega — n-ö. alul üles, siis alla. See kujutelm ei ole aga globaalne. Ning siit edasi: keeles üldiseltki kõneldakse tõusvast ja laskuvast päikesest, kuid see ei põhjusta väärarusaamu. Kopernikuse, Kepleri ja Galilei poolt tehtud pöördelised avastused, mis põhjustasid kirikuringkondade viha kui lubamatu tungimine olemise saladustesse, ei vangutanud kuigi suuresti inimeste empiirilist "maa peal olemise tunnet", kuid paratamatult pidi maailmapildis toimuma vasturääkivuste taluvuse kasv. [Eestikeelse inimese maailmapilt teeb siis nähtavasti läbi veelgi raskemad katsumused, kuna meie päike läheb *looja*, murretes ka *maarjavalda*, *jumalihe* jne.] Seesama teema on aga saanud ka otse folkloorseid arendusi, kus maakera pöörlemist vaidlustatakse umbes selliste argumentidega, nagu "meie tagaaknast paistab kogu aeg sama maastik" või "muidu inimesed seisaksid õues, tukk püsti, ja hoiaksid puudest kinni". [Ju toodavad analoogilisi bukvalisatsioone ka kõigi rahvaste lapsed, kes esmakordselt globusega kokku puutuvad: *loci communes* (ja teatud hetkedel ilmselt ka tõemeeli esitatud) on nähtavasti küsimused, miks lõunapoolkera inimesed "ei kuku maalt üles".] Kuid pilgates rumalaid vanameelseid, on inimesed ühtaegu ise uskunud mitmeid asju — nt. et loodusjõud karistavad inimesi, kes neid pilkavad (vikerkaart ei tohi näpuga näidata, pikset ei tohi kiruda jne.). Muistendite hulgas on lausa eriline rühm hoiatusmuistendeid, mis jutustavad sellest, mida paha sellistele üleastujaile on juhtunud. Knuuttila arvates on just muistend see folklooriliik, mis uskumusi arusaamadeks kujundab, kuna toob nende juurde justkui faktilisi tõendeid. Kultuurivormide muutused, kultuuris toimuvad innovatsioonid võetakse omaks ja kinnistatakse traditsiooni kaudu. Sellal kui Lääne teaduslik maailmapilt on teinud läbi mitu murrangut, on rahvapärane maailmapilt teisenenud kumulatiivsel viisil faktide, arusaamade, uskumuste, hirmude,

unistuste ja saatusega leppimise vastuoluliseks kaleidoskoobiks.

Termin *rahvapärane* on maailmapildi-analüüsi kontekstis hea termin: see ei lange kokku ei primitiivse ega teadusliku maailmapildiga. Küll on tunnuslik, et teadusliku orientatsiooniga aruteludes käsitatakse rahvapäraseid arusaamu väärarusaamade sünonüümina.

Rahvapärast maailmapilti on peetud aeglaselt muutuvaks, uuendustevastaseks, seega lõppkokkuvõttes arengu piduriks. See on võimukasutajate vaatenurk, mis teisalt vaikimisi eeldab, et kuskil ühiskonna muudel tasanditel toimub nobedaid muutusi. Rahvaelu uurijad pole pea üldse silmas pidanud võimalust, et valitsetud ja alistatud inimesed aktiivselt ja mõistuspäraselt seisavad vastu endaga manipuleerimisele, saatusele, mida neile püütakse kaela määrada, nende privaatsusse tungimisele.

Edasi tuleb juttu rahvapärasuse mõiste historiograafiast.

Need põhitasandid, kus kaasaegse etnoloogia ja folkloristika teooriakujundus ja dialoog on toimunud, on olnud: **idiviid**, **sootsium** ja **ala**. Ühiskond üldisemalt on taandunud kultuurianalüüsis enam kulissi rolli. Rahvas ei kannu kultuurianalüüsidest pea mingeid ühiskondlikke tunnuseid.

Jouko Hautala määratluse järgi (*Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin*, 1957) on rahvaluule uurimine "kultuuri uurimine, mis peab silmas vaimse elu traditsioonilisi ja kollektiivseid nähtusi ja nende poolt sünnitatud tegevust". Rahvapärane tähendab Hautala jaoks siis inimese vaimse spetsiifika ja teotsemise kollektiivset ja traditsioonilist külge. Folkloorinähtused on kõige enam esindatud just vulguseks vmt. terminitega nimetatud rahvakihtide kultuuris.

Toivo Vuorela (*Suomalainen kansakulttuuri*, 1975) märgib, et rahvakultuur on loomuldasa nn. kõrgkultuurile vastandatav talupojakultuur, kuid see vastandus pole jäik ega diametraalne.

Ilmar Talve (*Suomen kansakulttuuri*, 1979) ütleb, et rahvakultuur on tähendanud üldiselt rahva suurele enamikule omast kultuuritraditsiooni, kaasa arvatud nende töö- ja elutingimused (*olosuhteet sekä arkena että pyhänä*).

Leea Virtanen (*Suomalainen kansanperinne*, 1988) arvab, et traditsiooniurija jaoks peab *rahvas*-sõnal olema eriline tähendus: ses mõttes on "rahvas" kõik inimesed, kes väikerühmana, sootsiumina või võrgustikuna on vahetuis vastastikustes mõjusuhetes ja loovad oma teatud mõttes "mitteametlikku" kultuuri. Niiviisi mõistetud "rahvast" võib seega leida nii vanast kalastajakultuurist kui ka moodsast suurlinnast.

Alan Dundes on samuti rõhutanud, et *rahvas* on põhimõtteliselt kõik inimesed, kes folklooriga kokku puutuvad.

Need määratlused, arvab Knuuttila, on kõik hirmus laiad ja järgivad **Richard Weissi** (1946) määratlust, mille järgi rahvas pole mingi ajalooline ega sotsiaalne rühm, vaid sellesse kuulub oma teatud aspektidega printsipiis igas inimene.

See kujutelm rahvast on vastuolus omaaegsete kultuuri **alanemis-** ja **jämenemishüpooteesidega**, mis tegelikult on aktuaalsed tänini. **Hans Naumann** (*Primitive Gemeinschaftskultur*, 1921) on allalangemisteooria klassik ja tal on kuulus mõistepaar *primitives Gemeinschaftsgut* (st. põhjakihtide kultuuritraditsioon) / *gesunkenes Kulturgut* (st. kultuuritraditsioon, mis on tekkinud algselt kõrgkihtides, kuid ajapikku šabloonseks muutunud, skematiseerunud ja rahvapärastunud). Allalangemishüpooteesid on tänapäeva kultuuriuurimises taas aktuaalseks saanud.

Knuuttila arvab, et soome kultuuriuurimises on rahvast käsitatud liiga homogeense või monotoonsena ja jäetud tähele panemata mitmesuguste allkultuuride ja kultuurirühmade olemasolu ühiskonnas.

Teine vaateviis, mis rahva mõiste laia ja nivelleerivat käsitust problematiseerib, on seesama juba jutuks olnud **indiviididele taandumatu kollektiivsuse** põhimõte. Nt. **Albert Eskerödi** tees, et kollektiivtraditsioon on kvalitatiivselt rohkem ja kvantitatiivselt vähem kui individuaalsete traditsioonide summa. See vaatekoht pärineb ilmselt **Émile Durkheimi** nn. kollektiivse representatsiooni kontseptsioonist, mille järgi kollektiivsed arusaamad, mis puudutavad sootsiumi eluviisi ja maailmapilti, ei ole üksikarusaamade keskväärtused, sest sel juhul nad oleksid oma mõistusliku sisu poolest üksikarusaamadest kehvemad, kuna nad tegelikult sisaldavad hoopis palju üle keskmise küündivaid teadmisi.

A.R. Radcliffe-Brown arendas funktsionalistlik-strukturalistlikku uurimisviisi ja pidas integratiivset lähenemisnurka kultuurianalüüsis väga tähtsaks. Kollektiiv kui sotsiaalne agregaat hoiab indiviidides alal info, tunnete ja motivatsioonide n-ö. ühist alust. Kollektiivsus on seega kultuuri liikumapanev ja selle järjepidevust alalhoidev jõud.

Kuid **Bronislaw Malinowski**, funktsionaalse antropoloogia teine klassik, suhtub kollektiivsete arusaamade õpetusse väga tõrjuvalt. Ta näeb siin metafüüsulist hüpoteesi "kollektiivse hinge" kohta, millega nt. antropoloogilises välitöös pole midagi peale hakata. Malinowski ise kasutab mõistet *social ideas*. Tema järgi on kultuuri põhielementideks inimese bioloogiliste ja psühholoogiliste tarvetega seonduvad institutsioonid ning inimese olemus. Maailmapildi põhilisteks determinantideks on seega inimlikud põhivajadused ja neist tuletatud vajadused.

Selle sajandi algupoole inglise ja prantsuse sotsiaalanthropoloogiale oli üldiselt tunnusomane, et sotsiaalseid struktuure ühelt poolt ja vaimse kultuuri nähtusi teiselt poolt vaadeldi lahus ja neid loeti vaikumisi justkui teineteisest sõltumatuiks. Seejuures olid inglise ja prantsuse sotsiaalanthropoloogias esiplaanil sotsiaalsed süsteemid ning neist lähtudes püüti tõlgendada usundlikku ja maagilist käitumist, kingituste vahetamise institutsiooni, tööjaotust, rituaale jmt.

Ameerika historismi ja kulturalismi raames jälle peeti esmatahtsaiks info-, väärtus- ja normisüsteeme ning arvati, et sotsiaalsed organisatsioonid ja struktuurid neid järgivad ja kajastavad. See ilmneb näiteks **Sol Tax**'i töös Guatemala indiaanlaste kohta *World View and Social Relations in Guatemala* (1941), sh. nende suhete kohta hispaaniakeelsete ladina-ameeriklastega. Tax leiab, et indiaanirühmade omavahelisi suhteid kui ka suhteid hispaaniakeelsetega markeerivad majanduslikud, mitteisiklikud tegurid ning linnainimestele ja üldse Lääne tsivilisatsioonile omane maailmapilt ei mõjosta nende kontaktide kaudu indiaanlaste maailmapilti kuigivõrd. Tähendab, *Gemeinschaft- ja Gesellschaft*-aspektid Taxil ei haaku ja seisavad selgesti eraldi.

Robert Redfield, samuti antropoloogilise sootsiumi-uurimise ja funktsionalismi klassik, on esitanud mitmes mõttes samasuunalisi nägemusi. Tema keskne mõiste on *folk society* — st. *Gemeinschaft*-tüüpi moodustis. *Folk society* vastaskoht või kontiinuumi teine otspunkt on linn — siis *Gesellschaft*-tüüpi organism. Folklooristlikes ringkondades on eriti tähelepanu pälvinud Redfieldi mõistepaar *suur ja väike traditsioon*. Suur kultuur on kujundatud tsiviliseeritud kõrgkultuurisfääris ühiskonna üldkultuuri faktoriks, väike traditsioon on, nagu Knuuttila ütleb, "rahvapärase maailmapildi individuaalsuse ja traditsiooniorientatsiooni väli". Suur ja väike traditsioon on interaktsioonis ja mõjustavad teineteist, sellega eristub rahvapärane primitiivsest. Knuuttila loeb tähtsaks seda, et "Redfield skitseeris maailmapiltide üldise, universaalse koostumispõhimõtte, mille aspektidesse ta valas väärtusteks ja normideks liigendatud kultuurimallide (v. -vormide) sisulisi elemente (v. koostisosi)". Nt. talupoja maailmapildis sisalduvad käsitused heast elust kondenseeruvad järgmistele faktoritele:

- 1) sügav kiindumus kodumullasse,
- 2) austav suhtumine elukeskkonda ja traditsioonidesse;
- 3) hoidumine isikliku edu saavutamisest pere või kogukonna arvel, egoismist üldse;
- 4) reserveeritus ja kriitika linnaelu suhtes;
- 5) arukas ja maalähedane eetika.

Umbes samasuguseid idealiseerivaid visandeid soome talupoegade eluviisi kohta on andnud soome uurijad **Esko Aaltonen** ja **Kustaa Vilkuna**.

Funktsionalistliku kultuuriuurimise valitsevaks taotluseks on olnud terviku harmoonia. Redfield ütleb küll, et ta räägib ideaaltüüpidest, kuid tegelikult sulanduvad need tal ka tõeluse kirjeldustesse. Knuuttila konstateerib, et mõlemad vaatekohad on omamoodi õiged. Ühest küljest tõesti "rahvas on kõik inimesed" ja see seab esiplaanile individualiteedi. Kui uuritakse taas hierarhiliselt korraldatud kultuuriprotsesse, tõuseb esile kollektiivsuse põhimõte.

Edasi tuleb juttu **mõtlemise, teotsemise ja ühiskondlike suhete vahekordadest**.

Huvitavaks kõrvutuseks Redfieldiga on nt. **F.G. Bailey** käsitlus moraalse kollektiivsuse kohta töös *The Peasant View of the Bad Life* (1979). Argikogemuse ja -teadmuse tasandil rajaneb moraalne kollektiivsus sotsiaalpsühholoogiast hästituntud distinktsioonil 'meie/nemad' (Bailey märgib küll ka

'mina/teine'-lõiget). Konkreetset on Bailey jälginud ühe indiaaniküla asukate vaateid paha elu kohta. Sellest ilmneb justkui, et väärtusarusaamad on moodustunud ja kinnistunud ühiskondlike suhete praktikas. Normaalsel elu häirivad ja komplitseerivad faktorid leiti tulevat väljastpoolt sootsiumi: arendusspetsialistide, ametnike, poliitikute, ülemate poolt. Bailey vaatluste üldisemaks kontekstiks on modernisatsiooniprotsessi raskused.

Niisiis osutub rahvapärane maailmapilt kultuuriliselt aktiivseks faktoriks, mis praktikat suunab või pidurdab palju enamal määral kui nt. teaduslik või nn. tsiviliseeritud maailmapilt.

Knuuttila leiab, et teaduslik ja rahvapärane maailmapilt ei ole vastandlikud ega ole ka teineteise suhtes komplementaarsed, vaid justkui mingid maailmapildi-aspektid, mis eri põhjustel ja taotlustel võivad olla omades kontekstides paikapidavad.

Vastuvaidlemiskultuurist (*kiistämisen kulttuuri, culture of contestation*)

Itaallane **Luigi Lombardi-Satriani** (*Folklore as Culture of Contestation*, 1974) on juhtinud tähelepanu sellele, et klassiühiskondades on valikuliselt võetud folkloorinähtusi püütud tõlgendada nii, et nad kinnitaksid valitseva klassi arusaamu alistatud kihtide elust, väärtustest ja maailmapildist. Lombardi-Satriani näeb folklooris siiski suuresti just vastuvaidlemis- või võistlemiskultuuri ilminguid ja toob hulgi näiteid vanasõnadest, mis väidavad, et seadused on ebaõiglased, kohtud eelistavad rikkaid jne. [Sedasama on omast vaatevinklist küll ka nt. marksistlikud uurijad igal sammul — ning taas lihtsameelse ühekülgisusega — rõhutanud.]

Knuuttila toob samas näiteid ka soome vanasõnadest rahva tööarmastuse kohta (*Töö kiidab tegijat; Töö on mehe au; Kes ei tee tööd, ei pea ka sööma* jmt.), mida valitsejad on alistatuile nina alla hõõrunud, ning teisalt laiskuse apologetikat vanasõnades (*Töö on rumalate inimeste ja vanade hobuste jaoks* jts.) ning ütlushi selle kohta, et töö on üks raske asi. Peatutakse ühtlasi ka vanasõnade vahelistel "vaidlustel", millest meilgi on mitmel puhul juba juttu olnud. **Matti Kuusi** on neid "vaidlusi" seletanud nii, et vanasõna üldiselt toob välja vaid ühe poole asjast.

Knuuttilale näib küll, et protestantismi eetikat ja kapitalismi vaimu õhkuvad vanasõnad on meile keskeltläbi palju omasemad kui neid vaidlustavad ning et rahva maailmapilti on (ka Soomes siis?) vägivaldselt muudetud, püüdes jätta muljeid, et n-ö. vanarahva tööeetika ja kapitalismi tööeetika on enam-vähem üks ja sama asi.

Satu Apo on samuti näinud folklooris rahva enesekaitse ilminguid. Tõenditena toob ta vanasõnu, mis justkui vaidlustaksid puhtusepidamise vajadust.

Rahvapärinus tervikuna jätab mulje, et rahva suhtumine ülemkihtide kultuurisse oli omamoodi segu kriitikast ja kadedusest, ahvatlusest, imetlusest jne. Ka kultuurihegemoonia probleem (nt. luterlik-kirikliku eetika osalus meie regiooni rahvapärases maailmapildis) on folkloristikas üsna nõrgalt läbi töötatud.

Edasi loetleb Knuuttila näiteid, mis võiksid peegeldada folklooris kajastuvat vastupanu ja moraalsel enesetoetust, ning ütleb, et üks kultuurianalüüsi õppetunde on see, et normaalse põhjal ei saa teha järeldusi erandite kohta, tõsisest ei saa tuletada huumori v. koomilise määratlust, heast elust ei saa tuletada halva elu määratlust.

Veel näide: Soomes toimunud kohtuprotsess aastast 1595. Kohtualune oli leseks jäänud üksik naine, kes oli elanud erakuna, hakanud nõiaks ja mõistetud põletamissurma. Talle on pandud süüks ka nt. seda, et ta on pidanud kellegi sulasega mingi katla pärast kähmlust, mille käigus sulane lõi jala veriseks, ning toetanud verejooksu nõiasõnadega, mille tagajärjel sulane jooksis verest tühjaks. Knuuttila märgib, et loitsijad jm. ühiskonna marginaalid on eriti tihti kuulunud nende kihtide hulka, kelle enesekaitsemeetmed on ulatunud äärmustesse. Folkloorne vastuvaidlemiskultuur tervikunagi pole häälestatud eriti heroilisse võtmesse, vaid sageli just häbistamise ja naeruvääristamise võtmesse.

(Järgneb näide jutust, kus võimud tulevad salaviinakauplejalt naiselt viinavaru otsima ja konfiskeerima. Too sõimab alul vastu, siis näitab ebaväärikaid kehaosi ja ütleb: "Siin see pudel on, kas paneb nimismees korgi peale või paneb politseinik?")

Šokeeriva häbistamise kõrval, mille vanemais kihtides ei puudu ka teatav maagiline alge, on **pilge** olnud alt üles suunduvast kriitikast teine tõhus enesekaitsemeetod. Kuulujutt, klatš (sm. *juoru*) on sh. olnud väga tänuväärne vahend, kuna ta on olnud praktiliselt jälitamatu. Kõlakad on tänini jäänud vormiks, millesse teave end rüütab infodefitsiidi, sh. meelega tekitatud infosulgude korral.

(Jutunäide: Kade perenaine keeldub kerjuseidele leiba andmast. Eit hakkab sõimama, meenutab häbiväärseid seiku suguvõsa minevikust, ähvardab, et kurat pärib perenaise hinge jne. Perenaine annab vihaga leiva, et sellest vabaneda.)

Sotsiaalsed "ekvalaiserid" ja rõõvlid, peiarid on tüüpiliselt pidanud seda võitlust, mis sotsiaalse funktsiooni poolest on võrreldav klounide, hoovinarride, külahullude jts. tegevusega.

Kuidas toodud jm. juhtumid pandi rühmapsühholoogia teenistusse, "meie"-tunde tekitamise teenistusse? Oluline oli kindlasti see, kellele räägiti ja kes oli rääkija, mida räägiti ja kuidas räägiti.

Mugandumise, konkreetsuse ja kodustamise loogikad

On lihtsameelne kujutleda sotsiaalset mõjuvälja sellise "hüdraulilisena", et rõhujad muudkui rõhusid ja rõhutud muudkui panid vastu. On tähtis püüda mõista, millised kognitiivsed mõistmisprotsessid toodavad aktiivselt alternatiivseid, omapäraselt tõlgendatud modifikatsioone võõrast ainesest, mida uus situatsioon on tekitanud.

Laiadeks vaatlusraamideks sellele on kultuuriuurimustest tuntud mõisted/nähtused, nagu **innovatsioon, akulturatsioon, mugandumine, omaksvõtmine, laenamine, sulandumine**. Ajaloolis-geograafilises uurimistraditsioonis vaadati ainult tekste ja nähti folkloori viljelevais inimestes pelgalt traditsiooni edasikandjaid, kelle väljendumisvõimet juhtisid individuaalsed reprodutseerimiseadused, folkloori enesekontrolli seadus jmt. Raskuspunkti suundumine tekstilt kontekstile tõi uurimisvälja ka rääkijad ja kuulajad. Kultuuritasandeid vahendavad mehhanismid on siiani jäänud problemaatilisteks, igatahes aga on kujutelm folkloorist kui selgest liikide või zhanride kogumist osutunud ebaadekvaatseks.

Lauri Honko on Soomes 1970-ndaist aastaist peale arendanud nn. **folklooriökoloogilist** v. **traditsiooniökoloogilist** uurimissuunda. Honko võtmemõisteid on *mugandumine*. Seda on kolme liiki:

- 1) miljöömorfoloogiline e. väline; selle vormideks on nn. tuttavakstegemine ja lokalisatsioon;
- 2) traditsioonimorfoloogiline e. sisemine; valiku- ja kuhjumismehhanismid ning traditsiooni tsensuuriks nimetatud tõrjumis- ja korvamisviisid moodustavad siin nn. motiiviatraktsiooni;
- 3) funktsionaalne e. situatsioonikohane, mis puudutab suulise traditsiooni esitamist ning selles toimuvaid muutusi.

Mugandumise aspekti läbiva teljena pakub Honko *ökotüübi* mõistet. Ta ei määratle seda täpselt, vaid toob hulga faktoreid, mis on omased ökotüübis sisalduvaile ainetele või elementidele:

- 1) võime mõjustada läbivalt kultuuri erinevaid osa-alasid;
- 2) suhteliselt kõrge sagedus ja representatiivsus;
- 3) produktiivsus;
- 4) põhjalik ja sügav mugandumine ümbrusega;
- 5) võime vastu panna võõrastele või erandlikele ainetele;
- 6) võime jätta muljet eri- v. omalaadsusest.

Maailepildi-analüüsi seisukohalt on oluline see, et ökotüübi kriteeriumid on üldiselt lähedased "kollektiivsete arusaamade" kriteeriumidele.

Ökotüüpi kuuluvaid mõisteid võib, tõsi küll, kohata ka teistel autoritel.

Nt. **Raymond Williams** (*Culture*, 1983) kasutab selliseid mõisteid, nagu *tüüpiseerimine*, *homoloogia* (st. samasus v. vastavus), *hegemoonia*, *traditsioon*, *institutsioon*, *agregaat*.

Gregory Bateson (*Steps to an Ecology of Mind*, 1980) kasutab mõisteid *kodeering*, *liigendus*.

Sotsiaalpsühholoog **Serge Moskoviçi** (*On Social Representations*, 1981) opereerib mõistetega *ankurdumine* ja *objektivisatsioon*. Ankurdumine siirdab ja kinnistab võõrast aimest omasse traditsiooni ja referentsiraami, kus seda võib võrrelda, hinnata, tõlgendada ja anda talle omi

tähendusi. Objektivisatsioon innoveerib võõrast ainest oma nägemis- ja kogemisvõimele vastavalt ja saadab selle niimoodi modifitseerituna meie valdusse. Nende mentaalsete protsesside tulemusi nimetab Moskovici *sotsiaalseteks representatsioonideks*.

Võib nimetada veel hulka paralleelmõisteid teiste uurijate töödest: *transformatsioon*, *transpositsioon*, *kodustamine*, *integratsioon*.

Kuidas niimoodi skematiseeritud mentaalsed, kultuurilised ja sotsiaalsed protsessid nähtuvad tegutsemises, tegudena?

Mõtlemise ja teotsemise vaheliste suhete tuntumaid käsitlusi antropoloogias on **Claude Lévi-Straussi** nn. **konkreetsuse loogika** (vt. *La Pensée Sauvage*, 1962). Konkreetsuse loogika ekspert on *bricoleur*. Brikolöör on ennekõike osavakäeline. Ta loob oma kultuuri ja kogemuste piires ümbruse poolt pakutavaist ainetest uusi ühendeid ja struktuure. Brikolööri mõtlemist ja teotsemist iseloomustab kolm tunnusjoont:

- 1) ta otsib ja leiab ümbruskonnast kokkusobitamistväärilisi asju ja esemeid;
- 2) ta hangib vahetamiseks ja kompenseerimiseks sobivaid omadusi: kui nt. *A* meenutab piisavalt *B*-d, võib teda kasutada *B* asemel;
- 3) brikolööri liikumisvabadus on piiratud.

Teadlane pürib kultuuripiire ületava võrdleva analüüsi poole, kuid brikolöör toimib oma kalduvuste ja paratamatuse tõttu oma kultuuri raames. Brikolööri mõtlemine on abduktiivselt (st. "eemaletõmbavalt") taipav ja ta tegutsemist läbib konkreetsus. Lévi-Strauss räägib primitiivsetest kultuuridest, kuid tegevusega liituv "mõistuslik mõtlemine" on iseendast kõiki inimkultuure läbiv joon.

Konkreetsuse loogikat on iseloomustatud omamoodi analoogilise mõtlemise või analoogikana. Nt. **Maurice Godelier** oma uurimustes materialistliku ja marksistliku antropoloogia kohta laiendab kirjeldavad v. pildilised analoogiad samalaadsuse mõistmiseks — niimoodi nähtuvad ka vastavused materiaalsete ja sotsiaalsete faktorite vahel, st. ühiskondlikes ja kultuurisuhetes. Nn. metsikul mõtlemisel on võime siduda ühte kõik looduse ja kultuuri seesmisid ja nende vahelised aspektid ja tasandid. Nii arvab Godelier, et analoogiline mõtlemine on niihästi analüütiline kui ka sünteetiline. Selles koonduvad maailmapildiks kõik kogetud tegelikkuse momendid. Just analoogiad on need, mille abil brikolöör teisendab ja teisaldab konkreetsetena ilmnevaid loodus- ja kultuurisuhteid, füüsilisi, sotsiaalseid ja mentaalseid representatsioone.

Knuuttila meenutab uuesti **Sakari Pälsi** tšuktši-ainestikku: Pälsi lasi tšuktšil brikolööril Karlayriginil joonistada Euroopa koduloomi. Too oli näinud hobust, lehma, siga ja kassi ainult laevadel ja joonistas hobuse, mis oli mingi põhjapõrda, põdra ja hobuse segu. Samuti oli lehmal põhjapõdra jooni, kass meenutas kärpi ja siga tuli välja merihobu kerega.

Knuuttila loeb siin tähelepanuväärseks seda, et silmas ei peeta mitte erisus-, vaid just samasusjooni nende loomade (või üldjuhul mille tahes) vahel. Honko järgi võiks siis sellist tegudena väljenduvat mõtlemist pidada miljöömorfoloogiliseks, protseduraalses mõttes — kodustamiseks. Paralleeliks võib tuua analoogiaid soome liitsõnadest: *merileijona*, *merihevonen*, *lohikäärme*, *taivaanvuohi* (= tikutaja), *kissahai*, *koirahai*.

Folkloristika vaatevinklist on tähelepanuväärne see, et konkreetsuse loogika kasutamise kirjeldused sisaldavad tihti üllatuslikkusega seotud koomilisi momente ja lähenevad sellega mingeile naljandeile. Üllatuslikkus tuleneb eri ringidesse kuuluvate asjade kokkuvimisest, mille tulemusel siiski saadakse funktsioneeriv agregaat.

Meenutatakse juttu Talvesõjast: Keegi mees oli olnud seal autojuhiks ja autojuhtidel oli kombeks pakasega teha mootorite alla lõkkeid, et autod paremini käivituksid. Mingeil põhjustel oli mees seejärel sattunud hobusemeheks ja "vanad olijad" olid andnud uustulnukale tõrksa ja laisa hobuse. Mees võitles hobusega alul tavaviisiliselt ja edutult, seejärel aga pani põleva tohutüki hobuse kõhu alla ja hobune "käivituski".

[Vrd. J. Steinbecki pesupesemis-brikolaazh raamatust "Teekond Charleyga"!]

Postmodernismi puudutavas kultuuridiskussioonis on *bricolage* taas leitud, kirjeldamaks erinevais kontekstides toimuvaid seostamis-, laenamisi- ja abstraherimisprotsesse. Knuuttilale tundub, et siin

on *bricolage* siiski minetanud konkreetsuse loogika mõõtme ja seega oma olemuse põhieelduse mõtlemise, teotsemise ja keskkonna vahendajana. **Jim Collins** töös *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-Modernism* (1989) näib pidavat moderni "inseneriks" ja postmoderni brikolööriks.

Rahvapärase maailmapildi funktsionaalsete mõõtmete hulgas on ka konkreetsuse loogikale lähedane "kodustamise loogika". Seotus teatud aja ja kohaga tuleb selgesti ilmsiks siis, kui maailmapildi kandja satub võõraste ümbrusse, võõraste situatsiooni. Ta peab istuvad ta omast traditsioonist ja kogemusingist pärit mallistik, mõõtkava ja kood, ta näeb uusi asju läbi nende. Nood ei toimi, seetõttu püütakse uus välja tõrjuda.

Samasugustel olukordadel rajaneb hulk koomilisi jutte (maamees linnas, linnamees maal, omamaalane välismaal, välismaalane meil). Tuuakse veel näiteid Runebergi "Hirvenhihtajast", samuti Juhani Turu-muljed Kivi "Seitsmest vennst": kõikjal mürisevad trammid, neis istuvad vuntsidega narrid ja lõhnastatud tüdrukud; kuldsulgedega ehitud mamlite kõrval kõnnivad monoklitiga imekometid; kohtudes kergitatakse mütse ja tehakse kraapjalga jne.

See kõik on ühest küljest väär ja teeb nalja. See on teisest küljest kodustamisprotsess, st. heuristiline toiming. Ka kirjanik või jutustaja võib selle suhtes võtta emma-kumma positsiooni: võib naerda uut, võib naerda vana, aga võib naerda ja nautida ka kultuuride konfliktist johtuvat šokki kui sellist.

Knuuttila arvab **Bahtinile** viidates, et kui nn. suur huumor rõhutab inimese väiksust, siis rahvahuumor seevastu elu mitmevormilisust ja inimese suurust. See toob kauged ja kõrged asjad vahetu kontakti tsooni ja kodustab ning modifitseerib asjade nimesid ja tähendusi. Näidete ja jutu moraal on selles, et ajalooliselt erinevaid ja eri väärtusega kultuuriformatsioone võib viljakalt jälgida vaid vastandlikena, kuna neis sisalduvad hegemonistlikud, vastuvaidlevad, harivad, kodustavad, avalikustavad ja eemaletõmbuvad rõhutused.

Rahvapärase maailmapildi funktsionaalsed kategooriad, mida ülal kirjeldati, on eelkõige vahendavad protsessid, milles ka folkloori lõputult mitmekesised tähendused abstraheruvad niihästi maailmapilti kinnitavaiks kui seda modifitseerivaiks kognitiivseteks arusaamadeks. Neis protsessides saavad ka ühiskonna- ja kultuurisuhted oma ajalooliselt konkreetse tõlgenduse. Kuid kultuurianalüüsi kõrgemal abstraktsioonitasandil juhtub kergesti, et noid vahendusprotseduure kandvad subjektid kaovad silmapiirilt. Selleasemel saadakse kirjeldavaid "grammatikaid" ja kultuuri "mehhanisme", kus analoogiad näivad homoloogiadena, vastavused kompensatsioonidena, tekstid tõeluse vahetute peegeldajatena, valitud traditsioonid autentsete esindustena, sotsiaalsus vastastikuse mõjutusena jne.

III. HUUMORI TEOREETILISED JA KOOMIKA ANALOOGILISED MALLID

Huumori ja koomika historiograafiast võib järeldada, et selle aine juurde asudes pole õige lähtuda definitsioonidest, vaid vaatenurgast ja eesmärgist. Viimaste kümnendite huumoruurimises ongi üsna keskne olnud küsimus, kuidas erinevaid teoreetilisi nägemusi peaks nüüdisteadmuse valgusel tõlgitsetama, ümber hinnatama ja edasi arendatama.

Siin töös vaadeldavad teoreetilised seisukohad on valitud nii nende representatiivsuse kui ka selle järgi, kui kasutuskõlblikud nad on antropoloogilise maailmapildi-uurimise ning folkloristliku naljandi- ja pilauurimise seisukohalt. Peetakse silmas ühtlasi kujutelma rahvapärasest maailmapildist kui mõtlemise ja tegutsemise vahendajast. St. mitmed eriti kunstiteaduse alal viljeldud teoreetilised suundumused on jäetud kõrvale.

Kolm keskset teoreetilist-metodoloogilist probleemi on:

- 1) mida huumor ja koomiline väljendavad kultuuri, ühiskonna ja inimese kohta?
- 2) kuidas huumori ja koomilise mitmekesised vormid ja mallid võidakse eri seostest (ühiskondlikest kihistustest, võõraist kultuuridest, möödunud ajastuist) usaldusväärset lokaliseerida, identifitseerida

ja tähendustada (*merkityksellistä*)?

3) huumori ja koomilisega seonduvad reaktsioonid (naer, muhelus, heameeleväljendused) ja neid puudutavad tõlgendusprobleemid.

Vaatlusala otspunktideks on nt. esteetilis-filosoofiline vaatenurk ühelt poolt ja naeru psühhofüsioloogia teiselt poolt.

Huumor kui tunnete segu ja elufilosoofia

Esteetikas ja filosoofias on kaldutud seostama huumorit tõsidusega ja koomilist traagilisega, nagu ka kaunis eeldab paarilisena inetut, au eeldab häbi ja hea halba.

See vastandite-õpetus on pärit Platonilt ja Aristoteleselt.

Platon ütleb näiteks: Tugevate inimeste rumalus on ohtlik, sest see kahjustab inimesi elus kui ka näitelaval. Nõrga rumalust me peame seevastu naeruväärseks ja seda see ongi. Pahatahtlikkus paneb meid rõõmustama teiste rumala käitumise ja väikeste õnnetuste üle ja niimoodi me segame kokku piina ja naudingut, sest pahatahtlikkus ongi hinge tusk ja naer on hinge nauding. Platon ei pidanud ise seganaudinguid eriti auväärseks ja arvas, et puhtad tunded on hinnatavamad.

Aristoteles on mõtestanud naeruväärset inetuse erijuhuna. Naeruväärne johtub mingist puudusest või inetusest, mis ei põhjusta piina ega kahju. Kujukaks näiteks on koomiline mask: see on inetu, kuid ohutu. Komöödias imiteeritakse inimeste pahesid ja puudusi ning tehakse moraalselt alamõõduline inimene draama vahendite abil nähtavaks. Tegelikult räägibki Aristoteles draamast ega arenda huumori üldteooriat. Aristoteles on arvanud ka, et vabade ja orjade ning haritute ja harimatute naerukriteeriumid on suuresti erinevad. Aristoteles peetakse naeru emantsipatsiooni filosoofiks ja ta on mõnes mõttes reljeefsem teoreetik kui Platon. Koomilise elamuse keskne faktor on Aristotelese järgi üllatus, vaatenurga äkiline muutus, humoristlik dispositsioon või meelehoiak aga seondub emotsionaalse seisundi muutusega (nt. üleolekutundega millegi inetu ja puuduliku suhtes).

Aristotelese ja Platoni mõtteavaldused on olnud paljude järgnevate teooriate lähtekohaks.

René Descartes näiteks on täpsustanud Platoni segatud tunnete mõistet: "Kuigi naer näib olevat rõõmu tähtsamaid tunnuseid, võib rõõm naeru sünnitada ainult siis, kui ta on mõõdukas või kui talle on segatud mõnevõrra imetlust või viha. Kuitahes suur rõõm iseendast ei suuda panna inimest naerma pahvatama." Descartes on püüdnud määratleda ka irooniat või pilget: see on vihaga segatud rõõm, mis lähtub sellest, et kelleski avastatakse väike viga, mida loetakse pälvituks, n-ö. "ja paras talle!". Naerul on seejuures vahendi roll: naeruga karistatakse ja juhendatakse.

Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651) on taas detailiseerinud Aristotelese nägemust üleolekutundest kui huumori konstantsest osast. Inimesed rõõmustavad ootamatu edu üle, mis saadakse teiste arvel, või otse teiste ebaõnne üle. Kuid teisalt arvab Hobbes, et iseenda võrdlemine millegi puuduliku või ebaõnnestunuga on alatu: pigem tuleks järgida hüvelisi eeskujusid. Naeru vaatab Hobbes sotsiaalfilosoofia raames: naerul ja üleolekul on ühiskondliku kriitika roll. Rõõmu ja meelehea allikad peituvad lihtsuses ja loomulikkuses.

Klassikuil toodud seletusfaktorid — **üleolek + äkilisus v. üllatuslikkus + kokkusobimatustaju** — on Knuuttila meelest olulised, kuid moodustavad vaid üsna kitsaalalise seletusaparaadi. Üldiselt ongi huumoril ja koomikal filosoofilistes teooriates enam-vähem kontvõõraste roll.

Esteetikuile, st. kunstifilosoofidele on silmapinnuks olnud pidev teadmine, et inimmeelt ülendava esteetilis järku huumori taga või kõrval on palju sellest välja- või allapoole jäävat naeru ja irvitamist.

Harald Höffding (*Den store humorn. En psykologisk studie*, 1916) tõi lahenduskatsena mõistepaari **suur ja väike huumor**, mille järgi suure huumori proovikiviks on tõsidus ja kannatus. Soomes on Höffdingiga samal lainel olnud **K.S. Laurila** (*Estetiikan peruskysymyksiä*, 1918): humoristide taga on harilikult pikk kannatuste rada, huumor maailmavaatena on alles hallide juustega kaasnev anne. Samuti on **Viljo Tarkiainen** (*Miguel de Cervantes Saavedra*, 1918) arvanud, et sügavaim huumor sisaldab ikka tragismi. Ning ka **Unto Kupiainen**, soome vist tuntuim

huumoriteoretik (*Huumori suomalaisessa kirjallisuudessa I*, 1939) on öelnud, et huumor oma kõrgeimas vormis suudab avalduda sealgi, kus elu tragöödia läheneb täitumisele, ning võib heita kirkastava valgusvihi toone tumedaile radadelegi.

Vanemas esteetikas on üldine olnud käsitus, et huumor kasvab maailmavaateliste mõõtmeteni mingite astmete kaupa.

Friedrich Theodor Vischer (*Über das Erhabene und Komische. Ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*, 1837) näiteks ütleb, et alamtasandil on naiivkoomika, loomupärane rõõmsameelsus, mis ei tunnista maailma vastuolusid; sellele alamtasandile kuulub ka rahvahuumor oma naljandite ja viitsidega. 2. astmel on eesmärgipärane või refleksiivne koomika, kus elu traagika oma katsumustega võib kibestada humoristlikku suhtumisviisi. 3. astmel — sünteesis — tõuseb huumor üleva kõrvale teadmuseks elu suuruse ja inimese väiksuse vastuolust, mis faktina resigneerunult omaks võetakse.

Søren Kierkegaardi (*Om Begrebet Ironi*, 1962) arvates on iroonial ja huumoril samuti elu tasandeid vahendav ülesanne. Iroonia kuulub elu esteetilisele, vahetule ja filosoofiliselt naiivsele tasandile. Kuid iroonia võib olla ka ühenduskäik elu teisele, eetilisele tasandile, kus inimene on teadlik iseendast, oma mõjust ja võimetest ning oma piiratusest. Iroonia vääristub maailmavaateliseks huumoriks elu usundlikul tasandil, kuristiku serval, kus inimene õilistub, mõistes lõplikult oma väiksust.

Analoogilisi mõtteid on väljendanud ka soome selleaegsed huumoriteoretikud: et tõeline humorist suhtub koomilisse "ülevalt" (*ylevästi*) ja et huumor on suurelt osalt ristiisu produkt.

Üleva mõiste on üldse 1980-ndate aastate kultuurifilosoofias jälle kõneaineks tõusnud. Huumori ja koomika seisukohalt on huvitavaim olnud kujutelm, et ülev sünnib tugeva vastuolu elamusest ja segatud tunnete elamusest, suuruse ja väiksuse, meeldiva ja ebameeldiva, rõõmu ja ahastuse samaaegsusest. Kuid samu vastuolutajusid ja segatud tundeid on omistatud ka huumorile.

Jean-Francois Lyotard näiteks ütleb, et üleva liikumapanev jõud on hirm. Hirmust ja heameelest kokkusegatud tunne eeldab siiski, et hirmu põhjustanud oht redutseeritakse, tehakse ohutuks.

Huumorit, naeru, koomilist on üldiseltki peetud vahenditeks, mille abil saab manipuleerida asju, mis muidu on liiga suured või liiga rasked või liiga ohtlikud.

Mõistete kaardistamine ja valik

Üldiselt on naeru- ja huumoriteooriais kasutusel mitmekesine "ligikaudsete väärtuste terminoloogia", mis tuleneb sellest, et neid teooriaid endid arendatakse üsna erinevate distsipliinide raames, aga ka sellest, et see temaatika tervenisti on olnud kõigil oma taustadel küllalt perifeerne. Kirjandusteadus ja esteetika on pööranud tähelepanu huumori ja koomika väljendamisstiilidele. Folkloristikas on huumorit liigendatud zhanrianalüütilises plaanis. Antropoloogias on huumorit mõistestatud peamiselt sotsiaalseile funktsioonidele viidates, psühholoogias psüühilistele funktsioonidele viidates. Põhiterminid on seejuures tihti lihtsalt argikeelest ülevõetud sõnad. Esseistikas varieeritakse sama referenti tähistavaid termineid tihti juba stiili huvides ja empiirilistes uurimustes abstraheritakse taas nüansid mahukamate üldmõistete alla. Näiteks huumorit on tihti võetud üldmõistena, mis haarab kogu ala: naeru, koomilise, rõõmu, iroonia, anekdoodi, nalja, pilke, komöödia jne.

Christopher P. Wilson (*Jokes. Form, Context, Use and Function*, 1979) näiteks ütleb ise, et tal on *joke* ja *humour* sünonüümid, kuid tegelikult viitab tal 1. termin pigem koomikale ja 2. termin kogeja hoiakule v. dispositsioonile.

Mahadev L. Apte (*Humor and laughter — an anthropological approach*, 1985) ütleb, et temal on *humor* laia tähendusega termin, selle psühhofüüsilised reaktsioonid on *smile* ja *laughter*. Termin *humorous* on sünonüümne sõnadega *funny* ja *amusing*.

Maria Collins Swabey (*Comic Laughter*, 1961) taas peab kultuurifilosoofilistes kontekstides esmatähtsaks mõisteid *comic* ja *ludicrous*.

Teooria enda mõistega on huumoriuurimustes samuti üsna vabalt ümber käidud: sellega on tähistatud nii kirjeldavaid, hüpoteetilisi kui ka seletavaid konstruktsioone. Paljudel juhtudel oleks

õigem rääkida teoreetilistest mallidest kui tervikteooriatest. Need mallid kajastavad pigem aine eri aspekte ja neid ei saa üksteise suhtes lugeda kuigi selgelt õigeteks ega kuigi selgelt vääradeks ning nad pole mingil lihtsal viisil summeeritavad või kokkusünteesitavad.

John Morreall (*Taking laughter seriously*, 1983) on proovinud vanade teoreetiliste mallide ühisjooni uueks naeruteooriaks kokku võtta, kuid mõõnab ka ise, et mingit üldkehtivust pole siit tekkinud.

Huumor ja **koomiline** on üldiselt kõige ärasõidetumad mõisted. Esteetika teoorias on nende kahe erinevused ehk kõige selgemini paika pandud.

Knuuttila tsiteerib jälle **Laurilat**: Huumor pole seesmiselt olemuselt mingi asjade objektiivne omadus, nagu seda on koomiline. Huumor on vaid teatav meeleolu ja domineeriv tundetoon inimeses, teatud nägemisviis ning suhtumisviis ellu ja inimestesse, ja nimelt koomilistesse nähtustesse. Koomilist võib olla vormides, asendites, liigutustes, tegudes, juhtumites, situatsioonides, kõnes jne., ja see on nende asjade objektiivne omadus.

Aarne Kinnunen omakorda täpsustab, et objektiivsed on koomiline ja huumor mõlemad, kuid koomilisi olukordi võidakse ka luua või toota, kuna huumor on *asenne* (st. seisukoht, dispositsioon, hoiak).

Kui huumori ja koomilise vahel ka on vaja vahet teha, tuleb igatahes silmas pidada, et nende vahel on tihedad vastastikused mõjusuhted. Emotsioonidesse üldse kuulub afektiivsete komponentide kõrval ka mõistuslikke. Lisaks on vaja silma pidada konatiivseid, tahet ja pürgimusi väljendavaid faktoreid.

H.J. Eysenck (*The Appreciation of Humor: an Experimental and Theoretical Study*, 1942) on seda kolmikjaotust püüdnud huumoriteooriasse rakendada: koomiline ühendatakse asjade kognitiivse, objektiivse küljega, huumor vastuvõtja emotiivse küljega ning satiir ja iroonia kui kavatsuslikud stiilitüübid konatiivse küljega. Satiir ja iroonia reguleerivad seega huumori ja koomilise suhteid, tihti huumorit hajutades ja koomilist teravdades.

Aarne Kinnunen näiteks on kasutanud *dramaatilise iroonia* mõistet, mil oleks justkui tahet väljendavaid mõõtmeid kui ka vahendi tunnusjooni: "Jutustaja juba teab, kus suunas tegelased kobavad, nad ise ei tea." (Folkloori kohta, arvab Knuuttila, ei pea see jutt hästi paika, sest jutustamine oma paljuhäälsuses lõhub jutustust ja keegi ei tea, kuhu see suubub.)

Üldiselt Knuuttila aktsepteerib huumori ja koomilise kui terminipaari.

Naer huumori ja koomilise probleemina

Ülevale orienteeritud huumorikäsitluste resigneerunud reaktsioon on muie, naerule pole seal kohta. Psühhofüsioloogilise suunaga naeru-uuringuid taas on raske ühitada esteetilise suuna huumoriuurimustega. On kindlaks tehtud, et naer ei pea üldse tingimata lähtuma meeleheast ega olema seotud huumori või koomilisega. Naer võib lähtuda ka puhtalt neurofüsioloogilistest põhjustest (nagu nn. hüsteeriline või sardooniline naer). Knuuttila arvab, et loomadel võib olla huumorimeel, kuid nad ei naera.

John Morreall on loetlenud situatsioone, kus naer tekib mittehumoristlikel ja kus humoristlikel põhjustel, ja see teeb ühtlasi selgeks, kui raske on kõigile neile juhtudele leida teoorias ühtset alust.

Mittehumoristlikud:

peitusemäng imikuga
laste õhkupildumine ja kinnipüüdmine
illusionisti vm. triki nägemine
pakkupääsmine ohusituatsiooni eest
probleemi lahendamine
võistluse või mängu võitmine
ootamatu kohtumine vana sõbraga
liisu või loosi võitmine

ette rõõmustamine
segadusse sattumine
hüsteeria
naerugaasi hingamine

Humoristlikud:

kuuled hea anekdoodi
keegi ajab anekdoodi metsa
keegi ei saa naljast aru
kelgi on ajast ja arust rõivad
ühtmoodi rietatud kaksikud
kaks juhuslikku inimest on väga üht nägu
näed pealt mingit äpardust
keegi kiitleb või liialdab
keegi lollitab kedagi leidlikult
keelemängud riimi ja alliteratsiooniga
sõnamängud ja naljasõnad (*puns, conundrums*)
sundnaer olukorras, kus peab olema tõsine

Kaasaegne kultuuritööstus kasutab naeru tekkeallikaid eriti laial skaalal: hirm, painajad, nälg, valu, hullus, surm — kõik lähevad asja ette.

Naeru ja muige või naeratuse suhted on samuti probleem. Paljude uurijate meelest kuuluvad need oma põhiolemuselt eri klassidesse.

Mahadev Apte on resümeeerinud uurimusi ja leidnud nt. sellised ühisteesid:

1. Inimeste muie on ilmselt arenenud primaatidele omasest hirmugrimassist.
2. Vastsündinu teadvustamatu naeratus areneb suhetes täiskasvanutega pikkamööda n-ö. sotsiaalseks naeratuseks.
3. Anatoomilis-füsioloogilised kriteeriumid ei ole piisavad naeru ja naeratuse eristamiseks, tuleb arvestada ka sotsiaalseid, keelelisi ja kontekstuaalseid määrajaid.
4. Naeru ja naeratuse vahesid reguleeritakse sotsiaal-kultuuriliste normidega, mis läbi siia liitub halvaksapanu ja viha konnotatsioonide.

Ka naljandi ja anekdoodi vahet on püütud teha ses lõikes: naljandile reageeritakse muhelusega, anekdoodile laia naeruga.

Knuuttila märgib, et naeruteooriais endis võib sisalduda suuri spontaankoomika algmeid, mis tuleneb eesmärgi ja vahendi dissonantsist, st. et nii kena ja elusat asja püütakse kirjeldada kuivas ja elutus keeles.

Nn. naerusurma probleem on ühest küljest meditsiiniline ja füsioloogiline probleem, kuid seda on käsitletud ka folklooris ja sel näib olevat midagi ühist erootilise naeruga.

Huumori ja koomilise kompleksis on nähtud ikka loova aktiivsuse ilmingut, mille rohked ärgitusmehhanismid võivad anda tulemusena võimsa ja täpselt doseeritud naeru.

Ka huumoriuurijad on juhtinud tähelepanu seigale, et inimene on tegelikult ainus naerev loom ja praegu ollakse üsna üksmeelsed selles, et naer(atamine) on inimese sünnipärane omadus.

Teisalt on kliinilisest praktikast teada, et inimest on võimalik naerma panna mingi huumori, koomika või üldse välismuljete osaluseta. Talaamuses kohtuvad paljude elundite ja aju

signaalsüsteemid ja sealt kulgeb ka tugevaid erutus- ja pidurdusseoseid otsmikusagarasse. Kui need seosed katkestatakse, võib tulemuseks olla pidurdamatu ja seejuures täiesti emotsioonivaba naer.

Kui ka naer on laiem koomilise ja huumori poolt tekitatud reaktsioonidest, jääb ikkagi lahtiseks ja salapäraseks, miks inimene sellistele ärritajatele reageerib just naeruga (ja hüppab ja taob käsi vastu põlvi jmt.).

Naerukeelud ja naeru jäljendamine

Nagu öeldud, on juba Platon ja Aristoteles pidanud sobivaks mõõdukat naeru. Läänemaade haritute ja kõrgkihtide hulgas kehtib see põhimõte tänini: häälekat ja ohjeldamatut naeru taunitakse ja püütakse talitseda. Seejuures on naerukeeld olnud rangem naistele kui meestele, mis kaudselt viitab naeru erootilisele mõõtmele. Naise suul on olnud omamoodi seksuaalsümboli tähendus ja naiste naerutamist pole peetud lihtsalt naerutamiseks, vaid teatavaks võrgutamise vormiks. Naeratus seevastu (nn. väike suu) on olnud lubaduse ja vooruse märk.

Erasmus Rotterdami on olnud hulluse ülistaja, puhaste tunnete ja lihtsate vooruste õpetaja ja on samuti hoiatanud noorukeid lahtise naeru eest.

On teada, et 17.–18. sajandi ohvitserid, õpetajad ja pastorid pidid ametis olles säilitama surmtõsist ilmet. **William Hogarth** (*Analysis of Beauty*, 1753) on kirjutanud, et naer teeb näo inetuks, nagu alamkihtide tahumatuilt nägudelt on näha. Palju üldisemaltki on häälekat naeru peetud just alamkihtide erijooneks, rahva kollektiivse meelsuse väljendajaks, ning seda on ka kardetud.

On väidetud, et kaasajal on huumor taandumas. Nn. suure või ülla huumori kohta see võibki ehk paika pidada, kuid üldiselt, arvab Knuuttila, on naeru viljelemine tänapäeval suurem kui kunagi varem. Massiteabevahendid, eriti televisioon, on loonud lausa naerukultuse. Angloameerika telefilmitoodangus harrastatakse lisaks naeru enda jäljendamist. See trikk kasutab ära teadmust naeru kollektiivse loomuse kohta (lisaks aitab muidugi organiseerida filmi rütmi). Ka anekdootide rääkimine toimub enamasti just seltskondades ja on iseendast samuti apellatsioon naeru sotsiaalse, kollektiivse loomulaadi poole.

Howard R. Pollio, Rodney Mers, William Lucchesi (*Humor, Laughter, and Smiling: Some Preliminary Observations on Funny Behaviors*, 1972) on katseliselt uurinud naeru auditiivseid komponente. Nad liigendavad naeru 3 etappi: **latents**, **tõus** ja **kestus**. Ka on nad mõõtnud ajahulka, mis kulub anekdoodi viimastest sõnadest naerureaktsiooni alguseni, ja püüdnud selle kaudu hinnata anekdoodi kognitiivset raskust. Kaude on siingi teadvustatud põhimõtteline vahe naeratus ja valju naeru vahel. Ühisnaeru kestus on ühtlasi mingiti nalja sotsiaalse heakskiidu / tagasilükkamise mõõt. Mis on sobimatu, selle üle kaua ei naerda.

Christopher P. Wilson (*Jokes. Form, Context, Use and Function*, 1979) on katseliselt uurinud, mis toimub anekdoodi rääkimise kestel, sh. pauside ja kordusvõtete mõju kuulajate reageeringule. Kuulajate intellektuaalne tähelepanu ja emotsionaalne sütitus algab juba algetapil, mil kuulajad alustamisviisi, stiili, vormelite, konteksti järgi identifitseerivad jutu koomiliseks. Tihti just puändile (*punch line*) järgneva latentsi ajal seostatakse kognitiivsed ja emotsionaalsed faktorid naeruks. Esituse sisu, toon, stiil, taotlus ja situatsioon mõjustavad ka naeru iseloomu: ons see rõõmus, õel, premeeriv või karistav.

Kui naerureaktsiooni ei teki, on nali ebaõnnestunud, lõõgastuse ja naudingu asemel tuntakse pettumust ja piinlikkust.

Knuuttila räägib siin üsna mitmekihilise episoodi oma välipraktikast. Ta intervjueris kedagi vana Põhja-Karjala metsatöölise ja too rääkis talle naljandivestmise stiili ja konventsioone järgides jutu mingist vembust, mille parvepoisid tegid töödejuhatajale. Knuuttila sättis juba suud, et kaasa naerda, kuid jutustaja puhkes enne seda ise nutma. Knuuttila leiab, et situatsioon oli koomiline, kuid humoristlik see polnud. Hetke pärast vanake toibus ja seletas, et tal on vanuigi tekkinud lihtsalt selline tehniline rike, et naer ja nutt lähevad vahel segi, ja palus sellest mitte välja teha.

Huumoriväärtuste ja seisukohtade väljendajana

Huumoriuurimustes on välja töötatud rida teoreetilisi struktuurimalle, kus püütakse tasakaalustatult ühitada

huumori emotsionaalsed või internaalsed mõõtmed;

koomilise kognitiivsed või eksternaalsed mõõtmed;

naeru füsioloogilised või reaktiivsed mõõtmed.

Üks neist mallidest on nn. **leevendus- või kergendusteooria** (*relief theory*).

Kui miski hirmutav, austusväärne või ängistav muutub ühtäkki argiseks ja süütuks või kahjutuks ja arusaadavaks, siis on sellega tekkinud oluline emotsionaalne alus huumori jaoks.

Kergendusteooriat esindavad mingeis eri modifikatsioonides sellised tuntud nimed, nagu **Immanuel Kant, Theodor Lipps, Herbert Spencer, Sigmund Freud, Henri Bergson**.

Kant arvab näiteks, et naeru põhjuseks on pingest tuleneva ootuse luhtumine, mis muude siseelundite kaudu kajastub diafragmas. Vahelihaste pinge ja lõõgastumine surub kopsudest õhku jõnksukaupa välja, mis paneb häälepaelad võnkuma ja tekitab naerule omase heli. Kant ütleb, et naer on tervislik, kuna puhastab kopsu ja viib elundite funktsioonid tasakaalu.

Kergendusteooria põhiidee on see, et kiire meeleoluseisundi muutus on reaktsioon mingis objektis avastatud kokkusobimatusel. Huumor tähendab siis Kanti meelest võimet vaadata asju erandlikest ja vastupidistest vaatenurkadest ning siirduda paindlikult ühest meeleseisundist teise. Inimest, kelle meeleseisundid ja vaatekohad kontrollimatult vahelduvad, nimetatakse *launisch*, seevastu seda, kes oma meeleseisundite ja arusaamade muutumist valitseb ja oskab neid targasti kasutada, kutsutakse *launigt*.

On imeks pandud, et Kanti huumoriteooriat on nii palju ja vihaselt kritiseeritud. Knuuttila arvab, et see johtub sellest, et Kant oli Lääne suurimaid filosoofe, kuid ta huumoriteooria on ilmselt sündinud mingil nõrkusehetkel.

Kanti koomikanäiteid:

indiaanlane imestab, kuidas õllevaht on suutnud tungida pudelisse;

matusele palgatud itkejad muutuvad seda rõõmsamaks, mida enam neile palka makstakse;

mehel, kes varanduse kaotanud, läheb ühe ööga parukas halliks.

On mainimisväärne, et Kanti kergendusprintsip on nimelt neutraalne: ootuse luhtumine ei too kaasa pettumust ega üleolekutunnet.

Huumoriteooriad üldse enamasti ei kummuta üksteist, vaid rõhutavad samas asjas eri külgi. Neis on arendatud välja omalaadne näidetega tõestamise traditsioon (ja siis ka näidetega vastuvaidlemise tava).

Näiteks **vastandumis- v. degradatsioonimalli** pooldajate ja vaidlustajate seas on laialt kasutatud kassi ja äia näidet: keegi kuuleb riidekapist krabinat ja arvab, et kass on kappi kinni jäänud, läheb vaatama ja leiab kapist oma äia või tädi. **Theodor Lipps** on seda episoodi seletanud näiteks nii, et koomiline elamus tuleneb sellest, et teatav väärikas isik on madaldunud kassi tasemele.

On olnud vaidlusi ka selle ümber, mis just mille asemel peab olema: kas n-ö. väike asi oodatud suure asemel või just vastupidi. [Neid variante arutas mäletatavasti ka **Vladimir Propp** — vt. @]

Herbert Spencer on seostanud degradatsiooni naeru füsioloogiaga. Ootuse ja tõe vahekord peab olema nimelt alanev ja naer vallandub pinge ja lõtvumise neurofüsioloogilise reaktsioonina.

Üleolekumall on samuti mitmete autorite poolt esiletõstetud seik. Kui midagi väarikat või väärtuslikku hetkeks oma väärtuse minetab, võib reaktsiooniks olla üleolekutunde teke ja sellest tulenev naer. Peremehe ja sulase naljandid näiteks laseksid end tihti niimoodi lahti seletada (eeldusel muidugi, et nii rääkija kui kuulaja näevad asju sulase vaatevinklist).

Veel on olemas **ambivalentsimall**. Huumoris osalevad samaaegselt vastandlikud tunded. Kassi teisenemine äiaks või vastupidi võib olla ühtaegu naljakas ja õudne.

Huumori teoreetilisi malle läbib omamoodi refleksoloogiline põhimõte: humoristliku suhtumisviisi representatsioonidest võib välja analüüsida faktoreid, mis omal moel väljendavad kultuuri väärtus- ja normisüsteeme, inimeste valmidust seisukohavõttudeks ja reageerimiseks, sootsiumide sotsiaalseid ja hierarhilisi struktuure, maailmapiltide toimemehhanisme.

Teise maailmasõja järel on anglosaksi sotsiaalpsühholoogias palju harrastatud eksperimentaalset huumoriuurimist. Eesmärgiks pole siin olnud mitte uute teoreetiliste mallide arendamine või vanade testimine, vaid püüd mingite koomilisi elemente sisaldavate esemete (nt. karikatuuride) kaudu selgitada inimpsüühikale omaste valmiduste ning reageerimis- ja toimimismallide sotsiaalseid tähendusi ja ühtlasi uurida heameelele vastandlike emotsioonide (ängistus, viha, hirm, eelarvamused) osalust koomilises elamuses. Nende eksperimentide töötlus on tihti toimunud

faktoranalüüsi meetodil: sageduste hajuvuspildist annab välja lugeda teatud faktorite toimet; need faktorid on alul "pimedad", seejärel püütakse neid sisuliselt tõlgendada. Knuuttila leiab, et sellised tõlgendused on üldiselt andnud üsna vähe sellist, mida vanemais spekulatiivseis uurimustes poleks märganud.

Ragnar Johnson (*Two Realms and a Joke: Bisociation Theories of Joking*, 1976), inglise sotsiaalanthropoloog, on arendanud mitmesuguste huumoriteoreetiliste mallide, sh. antropoloogilises pilauurimises nähtuvate refleksoloogiliste põhimõtete metateoreetilist kriitikat. Johnsoni järgi on paljudesse neist uurimustest kätketud omalaadne nn. **bisotsiatiivsuse premiss**, st. huumori ja koomilise kõigis ilminguis on tegu kahe tähendusmaailma ühendi või vaheldumisega. Sellest järgneb Johnsoni arvates, et neil uurimustel on kaks otstarvet:

- 1) "joudutaan panemaan julki ne merkitysmailmat, joita tehdään näkyviksi" [??];
- 2) luua mudeleid neist sootsiumidest ja ühiskondadest, kus koomika need või teised ilmnemismvormid on võimalikud ja käibel.

Johnsoni enda arvates ilmnevad huumor ja koomika hierarhiliste süsteemide kujul. Ja kuna koomilise väljendamistehnikasse loomuldasa kuulub objektiks oleva hierarhilise süsteemi pahupidi käänamine, siis sel pahupidisel tulemsüsteemil peab olema paratamatult ideoloogilisi seoseid objektsüsteemi endaga.

Sigmund Freudi mall on refleksoloogiliste huumoriuurimuste seas eriseisundis. See on iseendast Freudi psühhoanalüütilise teooria instrumentaalne laiendus või aplikatsioon. Freud kuulub põhimiselt leevendusteoreetikute hulka, kuid ta teooria pakub palju erinevaid tõlgendusvõimalusi, nõnda et ta, nagu Knuuttila ütleb, tunneb end mõnusasti muiski seltskondades.

Freudi järgi sünnivad lõbutunne ja naer peamiselt psüühilise energialaengu ja selle kulutamise bilansist. Huumor ja koomika on nagu otseteed, mis võimaldavad psüühilist energiat säästa. Koomiline vallandub taipamise kiirteed mööda ja taipamisrõõm omakorda tugevneb, kuna säästetakse energiat, mis muidu oleks kulunud väljatõrjumisele ja mahasurumisele. Huumor kui meelelaadi aktiveet juhhib tunnete ökonoomset kasutamist. Ta on eriline tundeseisund ja tundeõhutus, mis kannustab meid tõlgitsema isegi ahistavaid olukordi "meelehea lubaduste järgi" ja mööda pääseda valvavast ja nivelleerivast superegost ning kui vaja, isegi omaenda tõekogemustest. "Huumor ei ole resignatsioon, see on mäss. Ja see ei tähenda võitu ainult egole, vaid ka meelehea-põhimõttele, mis suudab end kaitsta ebameeldivate situatsioonide või olusuhete vastu." Anekdoot või nali suudab mööda hiilida indiviidile kohalduvaist kollektiivsetest keeldudest ja tabudest ning vahendada alateadvusliku jooni ka kognitiivse alale. Anekdoodid on Freudi järgi keelatud seksuaalfantaasiate ja vaenuimpulsside ala, mille sotsiaalne struktuur koosneb subjektist, objektist ja publikust. Anekdoodi teravik on alati sihitud psüühiliste ja sotsiaalsete järelevalvemehhanismide poole ja nende vastu.

Psühhoanalüütilises uurimuses on seega tavaline, et huumorit ja koomilist seostatakse viha- ja vaenutundega ning püütakse seda ühendit analüüsida.

Freud on ise öelnud, et ta huvi nalja vastu tuleneb ta unenäo-uuringutest, kuna funktsioonidel, mida täidavad unenäod, ja funktsioonidel, mida täidab vits, on palju ühist: kondenseerimine, siirdamine, vastandite kaudu esitamine. Asja olemus on selles, et n-õ. heameelepreemia ahvatlusel vabaneb hetkeks teatav hulk energiat, mis oli seotud mingi väljatõrjumisega. Kuid vahe on selles, et unesid nähakse üksi, naljad aga on orienteeritud kollektiivsusele.

Freudi pärandi, sh. huumoriteooria ümbert on koondunud lai poolehoidjate ring. Folkoristlikult seisukohalt on ta mõttekaaslastest huvitavamad **Marta Wolfenstein**, **Martin Grotjahn**, **Gershon Legman**, **Thomas** ja **Inger Burns**. Psühhoanalüütilist huumoriuurimise metoodikat on katsetanud ka **Alan Dundes**.

Martin Grotjahn (*Beyond Laughter*, 1957) on püüdnud leida vastust küsimusele, miks naiste ja meeste anekdoodirääkimine on laadilt ja kvantiteedilt nii erinevad. See väidetav tõik, et naistel on kalduvus puant tabamata jätta või ära hajutada, näitab Grotjahni meelest seda, et naised ei taha või ei suuda ilmutada sotsiaalseis situatsioonides agressiivsust.

Mitmed muudki kirjutajad peale Grotjahni on arvanud, et naistele omistatav naljarääkimise vähesus

ütleb midagi olulist nende psühhosotsiaalse suundumuse kohta ja nende asendi kohta kultuuris. See on ilmselt õige. Kuid see seik esitatakse tihti millegi aprioorsena, nagu otse sugupoole enda poolt määratuna. Tähelepanuta on jäänud seik, et maskuliinse mentaliteediga ühiskondades on naiste huumorit ja lõbutsemist püütud igati ohjeldada ja reguleerida. Pealegi on need järeldused tehtud peamiselt juttude endi, mitte aga jutustamise faktide põhjal. Ka on see kujutelm võrsunud eelkõige meespoolele omasest arusaamisest ja on viimse aja uurimustes hakanud hajuma.

Carol Mitchell (*The Sexual Perspective in the Appreciation and Interpretation of Jokes*, 1977) on uurinud naiste ja meeste jutustamistavatu otse ja tõdenud, et mehed räägivad tõesti naistest enam anekdoote ja nalju just avalikes, seltskondlikes situatsioonides. See ei tähenda küll, et mehed teaksid rohkem anekdoote kui naised. Naised räägivad küll ka meelsasti anekdoote jm. keni juhtumisi, kuid eelistatavalt naiste seltskonnas; segaseltskonnas nad pigem ei võta endale seda rolli. Mehed räägivad segaseltskonnas nalju meeleldi ja sel on kaks funktsiooni:

- 1) eksponeerida end vastassugupoolele;
- 2) võistelda teiste meesjutustajatega.

Jutte valitakse igal juhul eelkõige auditoriumi soolise koosseisu järgi. Kõige ropemad jutud räägitakse ühesoolistes seltskondades. Mitchell ütleb, et ta vaatlused näitavad ka seda, et naiste naljad on naeru objekti suhtes üldiselt vähem vaenulikud kui meeste omad. Ka on naiste jutustamislaad ise vähem agressiivne.

Sedalaadi uurimuste tähtsus seisneb muuseas selliste primitiivsete vaadete kummutamises, nagu tähendaks naiste vähene naljarääkimine nende huumorimeele madalat arengut (ja meeste rohke vastavalt kõrget).

Kuidas koomilist paigutatakse? orienteeritakse? (paikannetaan)

Psühholoogiliste ja kollektiivi tasandit järgivate uurimuste kõrval on vaatluse all olnud ka huumori kognitiivsed aspektid. See lähenemisviis oleks siis refleksoloogiale vastandlik ja teda võiks nimetada **aspektoloogiliseks**.

Aspektoloogilise suuna peamine töövahend on olnud **inkongruentsimall** (st. mitteühildumis-, kokkusobimatusmall): koomiline tuleneb kujutelmade või meelepiltide ühtesobimatusest. Vahe on selles, et vastuolu või kokkusobimatuse tajumine on intellektuaalset järku akt, kuid üleolek, kergendus, heameel jm. huumori aspektid on emotsionaalset järku. (Nagu juba öeldud, koomiline on eksternaalne, huumor on internaalne.)

Arthur Schopenhauer on olnud inkongruentsimalli tähtsaim kujundaja (tõsi küll, ka Kanti tühistumisteoorias on inkongruentsi-element). Schopenhaueri järgi tekib koomiline elamus sellest, kui mingi asi või ese ootamatult viiakse võõrasse mõisteringi. Sellise n-õ. tugeva eksternalismi vaatekoht lähtub eeldusest, et objektid liigitatakse ja liigid nimetatakse, nõnda et üks ja sama mõiste ei saa viidata erinevatele objektidele. Inimesele on siiski omane ka võime kujutella, toota ja kajastada mõiste ja ta designaadi kokkusobimatust, nii et selline tugeva eksternalismi positsioon on vaidlustatav.

Inkongruentsimalli on laidetud liialt üldiseks, kuid tähtis heuristiline külg asjast on arusaamine, et koomilisi produkte on võimalik toota põhimõtteliselt mistahes mõisteid ja nende designaate (lihtsamalt öeldes, sõnade ja asjade vahekordi) manipuleerides. Mõiste ja sellega tähistatud asja vastuolu on ka refleksoloogilistes huumoriuuringutes tihti näha.

Maailmakuulus antropoloog **Edmund Leach** (*Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse*, 1963) on vaadelnud kultuuritabude ka nendega liituvate rituaalide kajastusi huumoris. Koomilise tähtsaim faktor rituaalseis seostes on sümboli ja ta objektiga sobivuse vaheline pinge: valesti kasutatud sümbol on koomiline (ta võib olla ka ohtlik ja häbiväärne).

Inkongruentsiprintsiibi toimimist sotsiaalsel tasandil on püütud jälgida vaid väga vähestel kordadel.

Anton C. Zijderveld (*Jokes and their relation to social reality*, 1968) on üks väheseid erandeid.

Tema järgi on pila või nali (*joking*) huumori ja koomilise eksplikatsioon (väljendamine,

avalikukstegemine). See on teadlik või tahtmatu siire või hajumine, deviatsioon ühest tähendusüsteemist teise niiviisi, et käitumise põhilaadi esindavad mallid ei muutu kehtetuks. St. reegel 'Mida järsem vastuolu, seda koomilisem mulje' ei pea paika. Institutsionaalseist tähendusstruktuuridest põikumiseks on 4 moodust:

1) põikumine sotsio-kultuurilise ja poliitilise elu tähendusstruktuuridest (laias mõttes võetuna): "tavalise elu" paroodiad, poliitilised satiirid teatris, karikatuurid;

2) põikumine keelekasutusreeglitest ja keelelistest tähenduskonventsioonidest: sõnamängud, mitmetähenduslikkus (polüseemia, homonüümia), keelte segamine (nn. makaronismid), valestimõistmised;

3) põikumine tavapärasest loogikast: absurdid (nt. elevandi-naljad), argilooikat ületavad teravmeelsused;

4) põikumine traditsioonilistest ja konventsionaalsetest emotsioonidest: õnnetuste üle naermine, matustel naermine, "haiged naljad".

Zijderveld rõhutab, et need põiked ei ilmne puhtal kujul, vaid tavaliselt põimikutena. Samuti ei pea nad olema vahetud, vaid viitavad — kompetentsele vastuvõtjale piisab sellest.

Zijderveldi vaatlusalala on siis väga lai: sotsiaalsed reeglid, keelereeglid, loogikareeglid, tundereeglid. Teisalt on Zijderveldi vaatlusviis selgelt bisotsiatiivne: kaks küsimuses olevat semantilist maailma mitte üksi ei vastandata teineteisele, vaid paratamatult ka seostatakse. Ning veel: tõuseb küsimus, kas koomika eeldab enda tekkimiseks alati midagi "normaalset", kas koomika ei või viidata ka nt. koomikale.

Umberto Eco on samuti käsitlenud koomilist aspektoloogilises vaimus ja küsib normirikkumise kohta: kuidas me teadvustame, et normi on rikutud? St. ta esitab bisotsiatiivsuse kriitika keskse küsimuse. Ja edasi: mis reeglid need on, mida koomika saab rikkuda, ilma et ta tarvitseks neid rõhutada? Sellisteks reegliteks Eco peab **Grice**'i poolt formuleeritud ja lingvistilises pragmaatikas laialt uuritud keelelise suhtlemise reegleid e. nn. **maksiime**, kirjutamata kommunikatsiooniseadusi. Knuuttila kordab üle 4 põhimaksiimi:

1) **kvantiteedi maksiim**: Ära räägi liiga, ära jäta vajaka;

2) **kvaliteedi maksiim**: Ära räägi seda, mida sa ei pea tõeks;

3) **relevantsusmaksiim**: Räägi ainult seda, mis on oluline;

5) **meetodi maksiim**: Anna infot parimal võimalikul viisil.

Oluline on see, et need reeglid on nii tuntud, et nende olemasolu peaaegu ei märgata ja neile pole vaja viidata. Küll aga järgneb siit teisalt ka see, et võõras kultuuris harrastatava huumori tõlgendamine võib osutada vääraks, sest taustreegleid ei tunta. Eco arvab samuti, et koomika tajumine on kognitiivne akt, huumor on selle emotsionaalne tahk.

Juba mainitud **Gregory Bateson** on esitanud samuti oma aspektoloogilise malli. Igal kultuurinähtusel on tähendusväli, mis on laiem kui ta nähtav ala. Nähtus ja ta aluseks olev skematiseerimis- v. kujutlemis- v. geštaltiseerimisviis on tavaliselt omavahel harmoonias, kuid koomiliste vormide puhul on nende vahekord häiritud ja hakkavad tekkima paradoksid. [Paradoks iseendast ei eelda, et ta peaks olema just koomiline.] Bateson on käsitlenud koomilist ka oma uurimustes skisofreenia kohta.

Henri Bergson oma klassikalises essees *Naer* (1911) rõhutab inimliku käitumise ja mehaanilise liikumise vastuolu. Mehaanilise liikumise silmatorkavaim joon on tahtetu kordumine. Inkongruentsi printsiip on ka Bergsonil selgesti olemas: koomika võimalus peitub igas situatsioonis, mida on võimalik liita ühtaegu kahte üksteisest sõltumatusse sündmustesarja ja anda talle mitmeid eri tähendusi, olenevalt tõlgitsemisviisist. Bergsoni "masinamalli" tõendiks on paljudel puhkudel toodud tummfilmikomöödiad, eriti tänuväärased on olnud Ch. Chaplini filmid (ka vanade filmide tehniline küündimatus on nende masinaefekti suurendanud).

Knuuttila kordab üle ka koomilise elamuse kolmanda tähtsa komponendi — see on **üllatus**. Ta arvab küll, et üllatust poleks õige pidada omaette teoreetiliseks malliks, nagu vahel on tehtud.

Anekdootis on üllatus selgelt obligatoorne, nad on rajatudki üllatusele, kuid sama üllatus ei saa olla korduv. Ühtlasi teeb Knuuttila siin vastanduse naljandi ja anekdoodi vahel, mida oleme mitmel

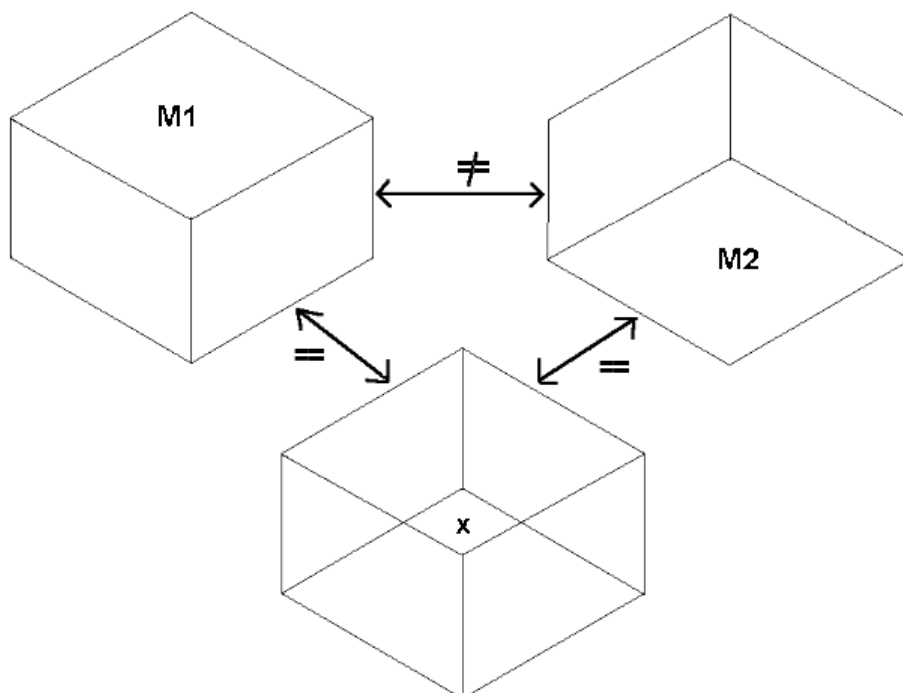
muul puhul juba nimetanud: naljand on küll koomika, kuid ta ei rajane üllatusele, vaid muudele toimumuritele.

Inkongruents ja üllatus on koomilise äratundmise ja orienteerimise? (*paikantamisen*) tähtsad tööriistad, kuid seni puuduvad üldmallid, mille kaudu nende koostööd võiks kirjeldada.

Christopher Wilson (*Jokes. Form, Context, Use and Function*, 1979) ütleb, et pole kuigi kõvu tõendeid selle väite taga, et naljakus sõltub paratamatult kokkusobimatuse avastamisest ja lahendamisest. Koomiline pole mingi konstantne suurus, vaid eeldab ikka meelelisi tähelepanekuid (*havaitemista*) ja tõlgendamist.

Wilson on ise näitlikustanud loogilise paradoksi olemust ja ühtlasi bisotsiatiivsuse ideed nn.

Neckeri kuupide abil, kus vastandlikkuse dünaamika ja vaatenurkade vahetumine esitavad koomilise prototüüpi "laadilt erinevate, kuid käitumisviisilt samatüüpsete elementide abil":



(M1 on siin üks vaatenurk, M2 teine vaatenurk ja x-kuup nende bisotsiatiivne perspektiiv)

Arthur Koestleri (*The Act of Creation*, 1977) järgi põhineb koomiline elamus samuti selliste juhtumite või seikade leidmisel, millel on kaks üksteisega vastukäivat referentsiraami; nad asuvad nende ristumis- või lõikumiskohas, st. on lülitatud korraga justkui kahele lainepikkusele ja viitavad bisotsiatiivselt kahele eri kontekstile.

Knuutilla toob ka tuntud "jänese-pardi" kujundi, mida **Wittgenstein** on kasutanud illustreerimiseks nägemise ja tõlgituse vahekordadest rääkides — me näeme asju, mis "tegelikult" eksisteerivad samaaegselt, ajas järjestatuna: kord on ta jänese, siis parti, siis jälle jänese jne.



Wittgenstein on arutlenud selle ümber, kas tohib öelda, et jänese näib pardina: sellele, kes on näinud jänest, aga mitte parti, on see arvatavasti jänese ja võib-olla miski muu, millele ta esialgu ei oska

nime anda, aga kui ta õpib parti tundma, siis ta ütleb: "Seep see ongi!"

Paljud folkloorsed piltmõistatused ja keerdküsimused on variandid seitsmest probleemist. Näiteks: *Tien toisella puolen kasvaa viisi koivua ja toisella puolella kuusi. Montako puuta yheensä?* — siin on soome sõna *kuusi* (= '(arv) kuus' või 'kuusk') see "jänepart", mille abil võib mõlemad vastused kuulutada vääradeks.

Samuti paradoksid — Knuuttila vaatleb Elektra paradoksi, mille teesid on järgmised:

- 1) Elektra ei tea, et ta ees olev mees on ta vend;
- 2) Elektra teab, et Orestes on ta vend;
- 3) ta ees olev mees on sama, mis Orestes;

st. Elektra justkui teab ja ei tea ühtaegu, et tema ees seisev mees on ta vend.

[Knuuttila vaatleb veel mõnda näidet analoogilistest paradoksides, sh. Ricciardo Minutolo ja Filippello Fighinolfi ja nende naiste üleaisalöömis- ja kiivussuhteid "Decameronist". Selle jutu analüüsi refereerimine ei ole mulle jõukohane, igatahes aga on bisotsiatiivsuse näol selge analoogia koomilise ja metafoori vahel:

Max Black näiteks oli see metafooriklassik, kelle palju kritiseeritud teooria nurgakiviks oli just nimelt seesama "kahe maailma teineteisest läbikumamine".]

Knuuttila meenutab ka **Jaakko Hintikka** mõtteavaldust selle kohta, et inimene on kõigist loomadest ainus, kes eristab, milline on maailm tegelikult ja milline ta peaks olema. [See on paljudes kontekstides puudutatud üliprobleem ja momenti, mil meie primaadist esivanemal tekkis **eesmärgi** kategooria, on loetud pöördeliseks, kuid empiirilisel on raske uskuda ka, et nt. koer, kes näeb peremehe käes leiba ja hakkab saba liputama, suudaks jääda nii üheselt käesolevasse hetke, et tal ei tekiks kujutelmi sellest, et maailm töötab mõne hetke pärast muutuda mõnevõrra meeldivamaks.]

Koomilise tehnikaks on esitada ekstensioonide alusel intensioone puudutavaid väiteid ja otsustada asjade tegeliku seisundi põhjal, milline see **peaks** olema. Kui maailma uuritakse reegleid rikkudes ja konventsioonidest põikudes, alternatiive ja kaksikpilte leiutades ning paradokse arutades, siis opereeritakse teadlikult või teadmatult koomika vahenditega.

Seega on huumori internaalne ja koomika eksternaalne loomus oma ühtsuses ja vastastikusel mõjus umbes samasugune, millisena **Geertz** kujutas eetose ja maailmapildi suhet. Küsimus pole järjestikkuses või esmajärjekorralisuses. Naer, millest ta ka ei lähtuks, on ikka reaktsioon, kaasnähtus.

Kõne all olnud analoogiamallid on ühtaegu niihästi kontseptuaalsed kui ka kultuurilised mallid, kus teadmised, tunded ja motivatsioonid seonduvad üksteisega. Maailmapildi-analüüsi kontekstis toimib huumori ja koomika ühend mõtlemise, arusaamise, alternatiivide otsimise ja üllatavate lahenduste polügonina. Ses mõttes on huumorit loetud võimeks näha "medali kolmandat poolt".

IV. NALJAND FOLKLOORILIIGINA

Muinasjutt, naljand, muistend: määratluste ja kriteeriumide vahed

Senises folkloristikas — olgu selle suund teoreetiline või empiristlik — on ainete liigitamine olnud kogu aeg esmatähtis. See on tähendanud ühtlasi seda, et folkloori kui "väikese traditsiooni" eri liike on nähtud referentsiaalselt eriväärtuslistena suhtes nn. suurte traditsioonidega, nagu mõtte- ja stiilivoolud vmt. See on mõjutanud folkloori korjamist kui ka rõhuasetusi selle uurimises.

Etnograafia kirjutamine on tegelikult samuti valimine, väärtustamine, tõlgitsemine. Paljud kultuuriuurijad alustavad sellega, et kurdavad seniste selleteemaliste uurimuste vähesuse üle. 1960-ndate aastateni oli ka rahvahuumor tervikuna folklooriuurimises "valge laik".

Soome *kasku* on tegelikult vene laen (<КАЗКА). Arhiivipraktikas ja juturegistrates on naljandid justkui muinasjuttude alaliigiks.

Viimase sajandi folklooriuurimises polnud naljanditele ega anekdootidele kohta. Need eraldati pärismuinasjuttudest, neid ei nähtud mingil moel teenivat rahvuse minevikku ega mütoloogiat ega väärtuslike folklooritekstide geograafilis-ajaloolist kulgu uurivate folkloristide vajadusi. Ka

folkloori varasemas kogumistöös on naljandeid, lorilaule jmt. kõlbelistel kaalutlustel välditud ja kõrvale heidetud.

Nt. **Kaarle Krohn** oma väitekirjas *Tutkimuksia suomalaisten kansansatujen alalta. I osa. Eläinsadut* (1887) tsiteerib **J.G. von Hahn**'i teost *Griechische und albanesische Märchen* (1864) ja ütleb: Pilajutt ja muinasjutt on kaks teineteisest põhjalikult erinevat jutuliiki. Muinasjutt toob ikka esile iseendasse sulguva (st. lõpetatud?) sündmustekulu, kus sõlm tõmmatakse umbe ja vallandatakse uuesti... Õige muinasjutu sisu on ikka tõsist laadi, siin ilmnevad koomilised jooned on lisailustused. Muinasjutu ülesandeks on **meele ülendamine**... Pilajutt ei taotle meele ülendamist, vaid rõõmustamist. See ei kuulu puhta kujutlusvõime, vaid nalja ja naeruväärse alale... Pilajutte tehakse veel tänapäevalgi, muinasjutt on inimkonna algusaegadel sündinud. Pilajuttudega, mitte aga muinasjuttudega tavatsevad end lõbustada mehed, kes eelistavad meele rõõmustamist meele ülendamisele. Kuhu vaid mehi koguneb, seal võetakse pilajutte kui häid külalisi vastu... Jne. **Ludwig Felix Weberi** uurimuses *Märchen und Schwank* (1904) on muinasjutu ja naljandi suhe keskne teema. Weber peab naljandeid eelkõige meeste pärimuseks. Ta arvab ka, et naljandid on ehituse ja vormi poolest muinasjutust labiilsemad. Kuid Weber loeb naljandit iseseisvaks jutuliigiks ja eristab seda muinasjutust. Eristamise kriteeriumid on seejuures huvitavad: Muinasjutt ja naljand on täiesti erinevad, sest nad pole mingis geneetilises seoses... Üleloomulik maailm, mis naljandis on pelgalt valeviirastus?, millesse seal ainult rumalad usuvad, on muinasjutu maailm... Muinasjutu maailm on täis sära ja toredust, aga selle aeg ja koht on määratlemata, see on unenäomaailm. Tõeluse maailm kuulub naljandile. Weberi arusaamad ei saanud folkloristikas suuremat vastukaja ning naljandid ja anekdoodid jäid veel kauaks muinasjuttude alaliigiks. Knuuttila ütleb:

Naljandit kui folkloori võib pidada sõnakoomika nähtuseks, mis jutustab kogetud olukorrast, juhtumist või suhtest ja on üles ehitatud traditsioonilistele vormidele ning millele on omane konkreetne sisuline lihtsus. Konkreetne tähendab, et teemad seonduvad rääkijate ja kuulajate eluraamide ja elukogemusega. Lihtsus määratleb naljandi narratiivseid omadusi: nad on valdavalt lühikesed, 1-, maksimaalselt 3-episoodilised, räägitava oluliste külgedele keskendatud ja hoiakute või seisukohtade poolest drastilised (nt. ses mõttes, et mingit objekti väidetakse avalikult naeruväärseks või koomiliseks). Imed, üleloomulikud juhtumid või olendid ei kuulu naljandi väljendusvahendite hulka. Kui naljandis seesuguseid faktoreid nähtub, siis on platsis ikka ka distantsi loovaid vahendajaid, nt. kergeusklikke lollpäid või narrivaid ligimesi, tihti mõlemaid. Veel 1960-ndate aastate folkloristikas peeti muinasjutu ja muistendi tähtsaimaks eristusjooneks **uskumist**: muistendeid räägiti tõe pähe, muinasjutte mitte, muistendeid usuti, muinasjutte mitte. Olgu sellega, kuidas on, igatahes on lokaalsete muistendite ja lokaalseist oludest ja isikuist rääkivate naljandite vahel palju ühist. Kuigi naljand ei püüa eelkõige midagi dokumenteerida, vaid tõlgendada: ülesehitust lihtsustatakse, isikuid tüpiseeritakse ja koomika rastrit suurendatakse. Tähtis on küll see, et naljandis kujutatud seiku võib oletada või kujutella tegelikkuses **võimalikena**. Naljand peab olema nii või teisiti humoristlik ja opereerima koomika vahenditega. Koomika valdaja eriline võime ongi vaadelda maailma ebatavalise nurga alt ja näha enda ümber asjaolusid, mis võivad tegelikkust lasta paista üllataval moel võõrana — "jänese-pardina". Igapäevased nähtused võivad saada harjumuspärase seostesse viiduna ettearvamatuid tähendusi ja varjundeid. Möödunud sajandi lõpul, kui alustati süstemaatilist muinasjutukogumist, pandi küllalt rohkesti kirja ka pilajutte, eriti kilplasnaljandeid. Mida enam kirjapanekuid kogunes, seda suuremaks muutus neis ka naljandite osakaal. Knuuttila loeb suureks õnneks, et Soomes [nagu meilgi] on suur osa vanemaid kirjapanekuid pärit **kohalike kogujatelt**. Tänu sellele on naljandiainese määr folkloorikorjandustes üsna suur, kuna õpetatud kogujad poleks selliseid sallinud ega liiati üles kirjutanud. Kohalikud seevastu ei teinud nii teravasti vahet meelt "ülendavate" ja meelt "rõõmustavate" ainete vahel. Mitmete kohalike saatjate korjandustest nähtub, et folkloorizhanrid segunevad üksteisesse ja vahelduvad, st. siin aimub elavate jutustamissituatsioonide jälgi.

Vitsid kui lihtsuse polüfoonia

Vitsil (~anekdoodil) ja naljandil on palju ühisjooni, aga ka erinevusi.

Vits on naljandist lühem ega ole seotud kindla aja ega kohaga. Naljand on narratiiv, kuid vits võib olla vormilt samahästi ka vanasõna, mõistatus, runo, sõnamäng vm. Nagu muinasjuttudes, nii ka vitsides loomad räägivad, loogikat kääntatakse ja väänatakse, tegutsevad üleloomulikud olendid ja tehakse üleloomulikke tegusid, sündmuskohaks võib vabalt olla taevas või põrgu. **Siegfried Neumann** (*Volksprosa mit komischem Inhalt*, 1967) on öelnud, et naljand elab sündmustest, vits aga keelest ja keele poolt pakutud võimalustest.

Maailepildi-analüüsi vaatevinklist on naljandid ja vitsid koomika kognitiivsed mallid või vormid, mille abil inimesed tõlgendavad eri vaatenurkadest võimaliku ja võimatu, sobiva ja sobimatu, normide ja nende vaheldumise suhteid.

Knuuttila juhib tähelepanu sellele, et saksa *der Witz* on algupäraselt tähendanud just tarkust, mõistust (vrd. ka inglise *wit*).

Vitsi väljendustehnikale on omane lakonism ja piirdumine olulisega. Vits sisaldab printsipiis 2 struktuuriosa:

- 1) sissejuhatus;
- 2) puänt.

Vitsi rääkimine on kiiretempoline, tihti põikena muu konversatsiooni seas. Esitus ei pea olema üksnes sõnaline, võidakse teha ka tegusid, pilte, zheste, ilmeid. Ja taas: **naljandit võib kuulata korduvalt, vitsi üks kord**. Ning veel: võidakse naerda ka ilma rääkimata (Kas oled kuulnud...? — Jah. — /Naer/). Vitsitehnika tavaline vahend on ühendada eri regioonidesse kuuluvaid mõisteid, entiteete, keelemärke.

Alan Dundes (*Cracking Jokes. Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*, 1987) on pööranud tähelepanu suulise anekdooditraditsiooni **lainelisele** ja **tsüklilisele** loomusele ning püüdnud selgitada, millised faktorid ajendavad nende lainete teket ja sama järsku kadu (elevandinaljad, neegrinaljad vm.). Lihtsad ajakohasus- ja küllastumishüpoteesid ei ole ilmselt piisava seletusjõuga (ja Knuuttila arvab, et Dundesi enda poolt toodavad psühhoanalüütilised argumendid samuti mitte). Dundesi üldjuhtnõör on: uurida, mida muud üldisemat maailmas parajasti sellal juhtub, ja püüda neist sündmustest põhjustavaid impulsse leida.

Kuidas vitsid kui folklooriliik maailma kajastavad? Vitside universaalliigitused ei tundu tihti veenvatena. Vitsid reageerivad väga kiiresti sellele, mida maailmas juhtub. Kui naljandid on folkloori minutiosutid, siis vitsid on sekundiosutid.

Lutz Röhrich (*Der Witz*, 1977) on toonud 8 kategooriat, mille abil vitsi keskseid tunnusjooni võidaks liigendada. Nood kategooriad ei moodusta loogilist süsteemi, vaid on pigem aspektide või tunnusjoonte kimbud, kus osaleb vormilisi, struktuurilisi, sisulisi ja funktsionaalseid komponente:

- 1) subjektikategooria (Juku, Tšapajev, tšuktš, Brezhnev jne.);
- 2) jutustaja-kategooria (rääkiva rühma ea-, soo-, elukutse- jm. tunnused);
- 3) teemakategooria (poliitiline, seksuaalteemaline vmt.);
- 4) vormi- ja struktuurikategooria (sõnamängud, mõistatamisnaljad, keerdküsimused, zhesti- ja pantomiiminaljad);
- 5) retseptsioonikategooria (haiged naljad, julmad naljad, kuivad naljad, halvad naljad);
- 6) etnilisus- ja geograafiline kategooria (naabrite-naljad, naljad rahvustest ja muulastest);
- 7) tendentsikategooria (ideoloogilised, agressiivsed, lipitsevad, solvavad, häbistavad naljad);
- 8) (sündmus)koha-kategooria (kooli-, kasarmu-, bordelli-, taeva-, põrgu- jne. naljad).

Üks nali kuulub siis korraka mitmesse eri liigitusklassi või esindab ühtaegu mitut eri liigitusaspekti. Võib teha ka folkloorizhanrist sõltumatuid kontekstuaalseid süsteeme (maailmapiltide ja mentaliteetide uurimustes kasutatakse nt. **kultuuriteemade** mõistet).

Vitsid ei loe asju õigeteks ega valedeks, vaid teevad naerualuseks — seetõttu on neid edukalt kasutatud ka poliitilises propagandas. Vitsil on see omadus, et tema vastu on raske end kaitsta tõe või aususe argumentidega. Sõnavabadust mahasuruvad rezhiimid on seetõttu anekdoote kõigil

aegadel hirmsasti kartnud. **A. Dundes** on arvanud, et ka nt. Ühendriikides, kus on põline pressivabadus, jätab anekdoot enda jaoks ikkagi just need alad, mis on tabu all (brutaalsus, rassism, sekstemaatika).

[See on "ametliku" kultuuriga kõrvuti elavale folkloorile vist üldisemaltki omane, et ta täidab nimelt neid psühholoogilisi ja kultuurilisi funktsioone, mida "ametlik kultuur" ei soovi või ei suuda.]

Anekdoodid vahendavad kindlasti teadmuseid kollektiivseist arusaamadest, uskumustest, püüetest ja hirmudest. Knuuttila arvab, et anekdoot on ses mõttes naljandist väljendusvõimelisem ja nüansseeritum ning on võimeline väljendama selliseidki nägemusi, mida muidu ei tihataks või ei osataks.

Gershon Legman on kirjutanud ulatusliku psühhoanalüütilise huumoriuurimuse *Rationale of Dirty Jokes. An Analysis of Sexual Humor* (1968), kus kasutatakse **analüütilise intervjuerimise** meetodit, mis rajaneb põhimõttel: räägi mulle oma lemmiknali ja ma ütlen, milline sa oled. Legman püüab siis teha vitsirääkijate psühhoanalüüsi.

Üks õnnetus abielus olev naine rääkis nt. jutu, kus mees (juut) läheb rabi juurde ja tahab oma naisest lahku minna, kuid põhjust ei tihka öelda, aga lõpuks siiski ütleb: "Iga kord, kui ma tahan nõudepesuvanni pissile minna, on see musti nõusid täis." St. mees peab omi pahu harjumusi normaalseiks ja teeb etteheiteid naisele. Naisjutustaja peab seega meestegelase skeemi koomiliseks. Legman tõlgendab seda nii, et naine väljendas siin oma alateadlikku seisukohta, et pidev majapidamistöde tegemine ja mehe passimine kurnab teda ülemäära ja muudab pealegi seksuaalselt passiivseks.

Lihtsameelselt või mitte, kuid kaasaegses huumorianaalüüsis jutustamisele vm. esitusele tähelepanu pööratakse, sh. etnometodoloogias ja folkloristikas. Muuhulgas paistab silma nt. **esitamise** ja **esitatava** ajasuhe — kui nt. keegi räägib vana anekdoodi, siis kuidas see liigendub esituseks ja korduseks (sisus, koomikas, zhestides, ilmeis, tähendustes jne.). Igatahes pole kaks esitust iial identsed.

Juturegistritest

Knuuttila räägib juturegistreist alul üldjuttu, mida me juba teame. Mainib ka, et pidevaks probleemiks on olnud naljandite, pilajuttude, novellilaadiliste ja legendilaadiliste juttude eristamine. Eriti uuemasse naljandikihti kuuluvad jutud sobituvad halvasti Aarne-Thompsoni süsteemi lahtritesse [mis on kahtlemata nii]. **Pirkko-Liisa Rausmaa** on koostanud soome naljandeist ja anekdootidest, mis AT-registreis puuduvad, kataloogi *A Catalogue of Anecdotes. — Addenda to the Aarne-Thompson catalogue of anecdotes* (1973).

Kuidas naljandid sünnivad

Varasemad naljandimonograafiad esindavad ajaloolis-geograafilist meetodit, nt. **Aarne** ja **Andersoni** tööd, mida oleme eespool juba nimetanud. Neis tõstatub ka naljandite mono-/polügeneesi probleem. Aarne on polügeneesi (*generatio aequivoca*) suhtunud vähemalt juttude osas enam-vähem eitavalt. Ka Anderson on ühes oma hilistest töödest arvanud, et *generatio aequivoca* tuleb kõne alla vaid lihtsa struktuuriga ja lühikeste juttude puhul.

Knuuttila rõhutab ise, et jutud on **mingid** ammutused inimese mäluvaramust ja inimene ei tarvitse endale hiljem täpselt aru anda, ons seal taga üks kindel kuuldud jutt, mitu juttu, jutt ja tõeliselt läbielatu jne., ning toob näiteks **Paul Ariste** poolt mainitud kummalise kaasuse. 1932. a. murdekogumismatkal Hiiumaal oli ta sattunud osalema tõsielujuhtumis, kus tegu oli autot kartva hobusega ja hobuse omanik tõrjus autojuhi hobusekriitika repliigiga: "Kuule, Karla, kui sina lähksid siin teed mööda ja vastu tulevad püksid ning meest pole pükstes, kas sa siis ei kardaks?" Palju aastaid hiljem oli Ariste sattunud lugema pea täpselt sama sündmustikku esitatuna soome? naljandina. Autosid kartvad hobused võisid ju tõesti ühe ja sama võrdluse korduvalt inspireerida. Saksa folklorist **Will-Erich Peuckert** (*Deutsches Volkstum in Märchen, Sage, Schwank und*

Rätsel, 1938) on samuti muude asjade kõrval vaadelnud naljandite geneesi probleeme ning muinasjuttude ja naljandite vahekordi. Ta loeb naljandeid omaette folklooriliigiks, mis on muinasjutule lähedane, ning püüab leida tegureid, mis muinasjuttude švangistumist põhjustavad. Peuckert arvab, et naljandid on funktsionaalses mõttes muinasjutte korvavad jutud, mis oma mõistuspärasuse ja konkreetseusega sobituvad paremini kaasaegsesse linnastuvasse tööstusühiskonda kuuluvate inimeste maailmapilti. Peuckert arvab ka, et naljandid reageerivad ümbruse muutustele suhteliselt väledasti, on lühikesed ja sõltuvad palju vähem kui muinasjutud jutustaja meisterlikkusest.

Kurt Ranke (*Schwank und Witz als Schwundstufe*, 1955) täiendab ja täpsustab Peuckerti nägemust. Ranke järgi naljandid ja vitsid on tõesti muinasjuttude n-ö. lühendused. Ka on neis märgata eluviiside uuenemisest tingitud innovatsioone. Nähtub ka sünkroonilises plaanis vastuolulisi asju: nt. üks ja sama uskumus võib muinasjutus sisalduda tõemeeli võetuna ja naljandis parodeerituna. Parodeerivad seisukohavõetud väljendavad siis maailmapildi ratsionaalseid aspekte. Ranke seletus juttude põhivormide või -liikide universaalsuse kohta põhineb funktsionalistliku psühholoogia õpetusele inimtarvete kohta. Eritüüpseis juttudes kohatavate samasusjoonte taustaks on Ranke järgi *die Idee* ja *das Grundmotif* [Vrd. Kuusi *idea* ja *ydin* vanasõna-analüüsis!] Huvitav on Ranke poolt vaadeldav põhimotiiv: kui inimene joob õhtul teatud hulga vedelikku, siis ta ärkab nn. loomulikel põhjustel hommikul kindlal ajal. Ranke jääb geneetilise seletuse juurde, kuid Knuuttila kahtleb selle ainupädevuses ja toob omalt poolt soome anekdoodi prof. Lauri Pihkala kohta:

Pihkala oli suusaretkel ja ööbis tuntud spordifanaatiku Veli Lumiala juures. Õhtul Lumiala küsis, kas peaks äratuskella panema. Pihkala ütles, et tal on oma jagu alati kaasas. — ? — "Kui on vaja kell 7 üles tõusta, joon õhtul 2 klaasi vett, ja kui kell 6, siis 3 klaasi." — "Ja kuidas kell on töötanud?" — "Pole viga, ainult vanuigi kipub veidi ette käima."

Pihkala on väitnud, et ta ise kuulis seda juttu **anekdoodina** kunagi 1922. a. sõjaväes ja on seda meeleldi edasi rääkinud ning hiljem on seda hakatud seostama tema enesega.

Max Lüthi (*Märchen*, 1964) on esitanud mõtte, et naljandit võib vaadelda iseseisva jutuliigina, mille tunnused tal tõesti on, kuid lisaks ka muis jutuliikides sisalduva paroodilise võimalusena. Tõepõhjalistes (või siis võimalikest asjust rääkivais juttudes) pannakse maapealsed autoriteedid küsitavaiks ja naerualusteks. Kuid on ka "usundimuistendi-naljandeid", kus esitatakse üleloomulikke jõude lõbusa nurga all, samuti "legendi-naljandeid", kus pühi persoone näidatakse koomilises valguses, "pila-muinasjutte", kus parodeeritakse ja pilgatakse pärismuinasjuttude maailmapilti jne. Lüthi arvab ka, et naljandid võivad lähtuda folkloorsest narratiivist nagu mistahes muust argirutiinist, mida nad mingist erakordsest vaatenurgast vaatavad ja naeravad, aga švank säilitab realiteedi-illusiooni palju enamal määral kui vits ega lähe oma normirikkumistes ja destruktsioonides nii kaugele.

Siegfried Neumann (*Volksprosa mit komischem Inhalt*, 1967) on püüdnud tõmmata švangi ja vitsi vahele kontekstuaalseid piire. Švank elab meelsamini maal ja väikelinnades, kus sootsiumi tüübiks on *Gemeinschaft*, vits aga isikupäratustunud suhetega linnasootsiumides, *Gesellschaft*-sootsiumides. Muinasjutt esindaks siis nagu "vana aega", švank moderni ja vits postmoderni. Knuuttila arvab, et folkloorse liigitasandi ja koomikatasandi segiajamine pole siiski õige: kõik folkloorne, kus leidub koomikat, pole automaatselt naljand või anekdoot, kuigi koomika võib kasutada oma alusmaterjaliks mida tahes, sh. folkloori. Ta peab mõistlikuks seostada naljandit võimalikult paljude relevantsete kultuuriainetega, sh. folkloorivälistega. Elu muutudes folkloor muutub ja kui see on juhtunud, tuleb teha ka uusi distinktsioone, n-ö. leida uusi folklooriliike. [See probleem on eesti uuema folkloori puhul samuti väga aktuaalne.]

Millest naljandid räägivad

1935. a. kogumisvõistlus tõi Kansanrunousarkistosse hulga uusi naljandeid ja *tarina-zhanri* kuuluvaid jutte. Seejärel hakati toimetama **Kansantieto**-nimelt küsitluslehte, kus sooviti

reageeringuid teatud kindlaile naljanditeemadele: eri paikkondade asukad; peremeeste ja palgaliste suhted; kelmid ja vembud; papid, köstrid ja koguduselu; vanatüdrukud; mehe ja naise suhted; miniad ja omad tütreid; leeriskäimine; võimu ja kohtu esindajad; ametimehed jne. Küsiti ka otse mälestusi sellest, kuidas on suhtutud moodsa linnaelu ja tehniliste uuenduste sissetungi. **Lauri Laiho** tegi selle aine põhjal naljandivalimiku *Suomen kansan kaskuja* (1938). Analoogilisi temaatilisi kogumisvõistlusi on Soomes pidevalt korraldatud ka sõja järel. On selgunud, et tegelikkuses on eri pärimusliikide piirid palju segasemad kui folkloristika konstruktsioonides. **Matti Kuusi** on toonitanud, et naljanditraditsiooni aareteks on **omapärased tüübid**, kellega juhtub inspireerivaid tõsieluseiku ja kelle ümber koguneb ka traditsioonilisi jutumotiive. Samuti on vajalik huumorimeelne kuulajaskond.

Folklooriks jääb see, mis on huvitav ja sobiv piisavalt paljudele. Teisalt seostatakse folkloorsed ained konkreetse lokaaliaga. Soome folkloori suurkoguja **Antti Nummi** on arvanud, et pea igas külas näib olevat talu, kus sulane on teinud heeringale tikkudest jalad (AT 1567*).

Halvakspanu ja sõltuvuse teemad

Nali suundub sotsiaalses mõttes üldreeglina alt üles; teisalt on ühiskonna põhjakihid samuti nalja ja pilke traditsioonilisteks objektideks: hulkurid ja kerjused, kes küll kergesti muutuvad positiivseiks najandikangelasteks nagu vargadki, mustlased, venelased, muulased üldse. [Vrd. meie sissejuhatav jutt marginaalide kohta naljandite tüpoloogia juures.]

Etnilisus on naljandi- ja vitsianalüüsis eriti mõistatuslik teema. Etnotsentrismi põhimõte paistab naljandeist eriti markantselt.

Me oleme õppinud tänapäeva kultuurikontekstist, et füüsiline erandlikkus ja füüsilised puudused ei ole sobivad naeruained. Tänapäeva brutaalsete naljade, haigete naljade jmt. juured on mujal kui vanemas naljanditraditsioonis ning massikommunikatsiooni vahendeil on nende naljalainete tekkes oma osa.

NB! Knuuttila arvab, et vanemal **vigasenaljadel** on enamasti pragmaatiline taust. Nt. tuntud pruuditestide või vigaste pruutide sarja kuuluvad jutud on funktsionaalselt ehk n-ö. **hoiatusjutud**, kuna vigaste pruutide peale sattumist oli otse tegelikkuses vaja vältida.

Pastor oli kuju, kellega inimene oma sotsiaalses elus alatasa kokku puutus. Ristimine, leer, laulatus, matused — kõik need on tänuväärsete naljandiained. Pastorite inimlikud nõrkused on teine juhtjoon: joomine, hasartmängud, ahnus, liiderlikkus. Pastori stereotüüpne paariline ja rivaal on **köster**, kel on tihti peiari jooni. Lisaks olid papid maised isandad, nad pidasid teenijaid jne. Knuuttila arvab küll, et naljandite meelsus ei ole nii järgalt ja üheselt papivastane, nagu **Loreida Raudsep** on püüdnud näidata. Pigem on adekvaatne **M. Bahtini** määratlus: püha viiakse jämeda kontaktitsooni. Ebaõiglane **õigusemõistmine** on samuti asi, mis kuulub folkloori universaalide hulka.

Soome sajandi algupoole **politseinik** on siiski n-ö. üks meie hulgast ja tasse suhtutakse küllalt heatahtlikult. Tänapäeval on see kuju üldistatum ja ta nüridus, paindumatus ja tähenärijalikkus täiuseni viidud.

[Vrd. miilitsa kuju nõukogude anekdoodivaras, kus ta põhikarakteristik on ülemastmele viidud juhmus — nt. hästituntud matuse- ja sünnipäevanaljades:

- Miilits on matusel käinud ja jagab teistele muljeid: "Siis muusika hakkas mängima ja kõik vahtisid nagu mölakad, ainult mina läksin ja palusin lese tantsima."
- Keegi miilits oli ära surnud, teised korraldasid talle matuseid ja üks miilits saadeti pärga hankima. Too oli tükk aega ära, lõpuks tuli tagasi ja ütles: "Pärga ei saanud mitte kuskilt, aga ma võtsin tordi."
- Ühel miilitsal hakkas sünnipäev tulema ja miilitsad arutasid, mida talle kinkida. Üks pakkus: "Äkki kingiks raamatu?" Teine tõrjus: "Ei tasu. Ma tean, tal üks juba on."
- Miilitsad leidsid õhtul kohviku eest laiba ja hakkasid protokollki koostama. Tekkis küsimus, kas *kohvik* kirjutatakse *hv*-ga või *f*-iga. Vaidlesid tükk aega, lõpuks üks ütles: "Ah, mis me vaidleme, lohistame ta restorani ette, siis pole probleemi!"]

Isikunaljad on naljaliik, mille kohta eelkõige saksakeelses traditsioonis ongi käibel termin

Anekdote.

Repliikide irdumine naljadest ja iseseisvasse folkloorsesse käibesse minek on samuti sagedane, sh. **vellerismide** teke naljandite põhjal. Vellerisme saadab tihti tekkelugu, kuid pole alati selge, kas see on tegelik ja algne või hiljen *ad hoc* juurde mõeldud.

Folkloor, loovus ja ühiskondlikud suhted

Soome folkloristlikes ringkondades liikus 70-ndate aastate algupoolel jutt üliõpilasest, kes folkloori esitamise analüüsist ja kontekstualismist innustununa oli spontaanselt hüüatanud: "Unustagem kogu tekst ja uurigem konteksti!" Kansanrunousarkisto folklooriaarete keskel oli see väga suur nali, kuid ka nt. **Bronislaw Malinowski** on öelnud, et tekst ilma kontekstita on surnud.

Kontekst on folkloristikas kõige üldisemalt teksti esitamisseosed või -olud või -taust, eelkõige **aeg** ja **koht**.

Linda Dégh on oma varases töös *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft dargestellt an der ungarischen Volksüberlieferung* (1962) arvanud konteksti hulka ka esituse ja vastuvõtu vastastikuse sõltuvuse ja mõju, samuti jutustaja isiksuse ja individuaalse loomeprotsessi.

Nn. kollektiivse loovuse teoreetilis-metodoloogilistel vaatlustel folkloristikas on olnud karm saatus. Kujutlused "rahva vaimu ürgjõulisest liikumisest" on tagasi tõrjutud, kuid ka dogmad folklooritoodete individuaalsest sepitsemisest on olnud ühekülgsed.

Roman Jakobson ja **Pjotr Bogatõrjov** on pidanud naiivrealismi tüüpnäiteks saksa noorgrammatikute teesi, et ainult teatud isiku teatud ajal räägitud keelt võib tegelikult lugeda keeleks. **Emil Nestor Setälä** tõi noorgrammatikute teooria Soome ja oma väitekirjas (1886) on ta väitnud, et "igal rahvalaulul on oma alglooja, olgugi et anonüümne". **Martti Haavio** (*Kansanrunojen sepittäjät ja esittäjät*, 1949) ütleb samuti, et kõik runod on individuaalselt loodud, kollektiivselt loodud rahvalaulu pole olemaski. Kuid **Jakobson** ja **Bogatõrjov** väidavad, et mingi teos või toode ei või iseendast hakata elama folkloorina, kui mingi sootsium seda või osa temast heaks ei kiida. Sõnalisest tootest võib saada folkloor alles pärast seda, kui ta on läbinud nn.

preventiivse tsensuuri v. **kollektiivse kontrolli**. Aeg ja koht pole seega lihtsalt ajaloosündmuste passiivsed raamid, vaid ka kultuuri aktiivsed determinandid.

Ka soome folkloristikas on väidetud, et suulise traditsiooni vormid tekivad erinevais olusuhetes ja arenevad välja eri viisil. **Jouko Hautala** (*Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin I*, 1957) on püüdnud teha kompromissi, väites, et midagi puhtalt sotsiaalset või traditsioonilist ega ka puhtalt individuaalset pole olemas.

Knuutila ise arvab naljandite kohta samuti, et nad ei väljenda esmajoones individuaalseid nägemusi või individuaalset huumoritaju, vaid on määratud paljude välisfaktorite poolt ja siis ka väljendavad neid välisfaktoreid. Nende välisfaktorite hulgas on peale aja ja koha ka ajalooliselt kujunenud ühiskondlikud ja kultuurisuhted, mis rahvapärastes arusaamades ja toiminguis peegelduvad. St. internaalsest aspektist võetuna: kollektiivsed tõekspidamised, mis on rahvapärase maailmapildi argumentideks, väljendatakse muuhulgas ka naljanditena, mis keeleliste nähtuste väljas moodustavad oma eriklassi või -liigi. Maailmapilti kuuluvad kollektiivsed arusaamad siis mitte üksi ei väljenda väärtusi ja norme, vaid loovad aluse ka neid norme **rikkuvale** käitumisele.

Reeglirikkumine (kas või meelegujutluseski) toidab jutustamist asjadest, mida peetakse tavatuiks, võimalikeks või koomilisteks. Aktiivses reprodutseerimises sellised jutuained kristalliseeruvad tavaliselt naljanditeks.

Siegfried Neumann on oma väitekirjas *Soziale Konflikte im mecklenburgischen Volksschwank* (1961) püüdnud näidata sotsiaalseid (klassi-)vastuolusid nihästi naljandite sündi mõjustava faktorina kui ka naljandite kaudu tõlgendatud ajaloo suhetena. Neumanni meelest see, et kõrges sotsiaalses positsioonis olev tegelane pannakse naljandis koomilistesse situatsioonidesse ja tehakse naerualuseks, ei tähenda põgenemist illusioonidesse. Naljandite rääkimine ei tähenda ebavõrdsuse heakskiitu, kompensatsiooni ega taandumist; pigem aitavad sotsiaalset agressiivsust kätkevad naljandid teadmust nende vastuolude kohta mälu hoida ja aktualiseerida.

Nt. ka suur osa nn. ametinaljandeist käsitlevad nii või teisiti ühiskondlikke suhteid, positsioone, toimetuleku eeldusi jne. Peremees ja sulane, tööandja ja töötaja üldse on siin rahvusvaheliselt tuntud antagonistid. Klassikalised peremehe ja sulase naljandid kuuluvad küll agraarsesse minevikku, kuid samad stereotüübid (mentaalsed hoiakud, konfliktide põhjused jne.) on säilinud ka kaasaegsetes juttudes. Võrreldakse kaht näidet:

1) Sulasele anti söögiks putru ja saadeti metsa puid raiuma. Ta tõi leppapuid. Tekkis dialoog peremehe ja sulase vahel: "Leppi sa tõi ki!" — "Putru ma söingi!" — "Kas puder söök pole?" — "Kas lepad puud pole?"

2) Mikko Kosonen pandi raskeid kaste tõstma. Tehasesse tuli võõraid käima ja Kosonen pani demonstratiivselt auru juurde. Direktor saatis pärast töödejuhataja ütlemat, et võõraste nähes ei tasuks nii rabada. Töödejuhataja hakkas rääkima: "Direktor käskis sulle öelda, et..." — "Tean, tean, aga ma lihtsalt ei jaksa kiiremini!"

Knuuttila ütleb, et neil tekstidel pole folkloori tasandil mingit geneetilist sidet, vaid elus endas korduvad analoogiad toodavad analoogilisi skeeme teadvuses. Selliste peiaritempude funktsiooniks naljandis on näidata sootsiumis kehtivate väärtuste, normide ja tabude piire neist üleastumise kaudu (ja seejuures kindlasti vaimukust ilmutada).

Edasi ütleb Knuuttila üsna keerukal viisil midagi, millest ma loeksin välja sõnumi, et naljandites jutustatavad juhtumid võivad minna "ellu" mitte üksnes narratiivse reproduktsiooni vormis, vaid ka mitmesuguste otseste jäljenduste ja järeletegmiste vormis. (Ja siit taas edasi selle juurde, kuidas folkloorseid aineid üldiseltki edasi kantakse, eriti tänapäeval: see edasikanne ei pea toimuma suurte blokkide või tervikute kaupa, vaid inimmeelde salvestatud elementidest ja moodulitest võidakse kombineerida agregaatide, mis salvestuste allikaist vägagi erinevad).

Mimesis ja esitus

Esitamist ennast ja konteksti rõhutav uurimissuund tugevnes eriti Ühendriikides 1970-ndail aastail.

Dan Ben-Amose määratluse järgi folkloor on väikerühmas toimuv kunstiline kommunikatsioon. Sedakaudu jõuab Knuuttila *mimesise* mõiste juurde (see tüvi tähendab lihtsaimalt võttes jäljendamist).

Esituskeskne lähenemisviis ja nn. performance-analüüs on saanud kritiseerida selle eest, et ta on ebaajalooline ja biheavioristlik, kuid performance-analüüsi ühendamine mimesise teooriaga peaks pakkuma huvitavaid perspektiive. Selle ühenduse idee lähtub loova kordamise ja samasugusena kordumatu esituse problemaatikast, mis juba sellisena viitab folkloori püsivuse ja muutuvuse dünaamikale. Performance-analüüsi pooldajad on mimesise teooriasse suhtunud reservatsiooniga, sest performance-analüüs on igati püüdnud rõhutada just loovuse osa folklooriprotsessis.

Knuuttila teeb põgusa ekskursi antiiki ja meenutab, et Platon üldiselt suhtus mimesisesse halvasti ja Aristoteles jälle Platoni mimesise-õpetusse kriitiliselt, ning siirdub **Paul Ricoeur**'i (*Time and Narrative I*, 1984) 3-astmelise mimesise-teooria juurde. Need astmed on järgmised.

1. aste:

Selle astme võtmesõnaks on algmõistmine (*Vorverständnis, esiyymmärrys*). Selleks, et jäljendada ja esitada mingit tegevust (st. jutustada), tuleb kõigepealt mõista, mis inimtegevus kui selline üldse on, milline semantika tal on, millised on selle sümboli- ja viitesüsteemid ja milline ajalisus. Mistahes jutustus eeldab jutustajalt ja vastuvõtjalt teatava ühtse mõistevõrgustiku valdamist (st. mis on tegija, eesmärk, otstarve, situatsioon, abi, vaen, koostöö, edu jne.). Selles mõttes vähim võimalik jutustav tegevuslause on: 'X tegi teatud olukorras teo A, võttes arvesse, et Y teeb samas või teises olukorras teo B'.

Jutustava moodi loogika eeldab teadmust tegemisest, inimkäitumisest praktikast. Võimalus kõnelda tegevusest põhineb sellel, et tegutsemine on esitatud tähenduste ja reeglite ja konventsioonidega. See on kätkevad juba algmõistmisse sümboliliselt, skriptide vahendusel.

Peale mõistevõrgustike ja sümbolilise vahenduse on sel astmel ka küsimus selliste ajaliste konventsioonide tunnistamisest, mis narratiividesse ja jutustamisse vahenduvad. Kordamise ja

esitamise seisukohalt ajalised aplikatsioonid? (*kohdistukset*) suunduvad tulevikku sellisel erilisel viisil, mis eristab nad ettenägemisest või ennustamisest. Kui mingist sündmusest jutustatakse, siis liigutakse mimeetiliselt, aga mitte ettemääratult või ette teada olevalt sündmuste ajas edasi.

2. aste:

Siin me jõuame "just nagu" valdkonda (the kingdom of the *as if*). Seda astet valitsevad mõisted on intriig? süzhee? (*juoni*) ja järjestus. *Juoni*, millel on ühtlasi mudeli ja malli omadusi, on tegevuse ja jutustuse vahendaja (*from into*) ja toimib mitmel eri moel. See ühendab tegutsemise üksikjooned jutu tervikuks, milles detailid ületavad oma singulaarsed tähendused. Jutustuses on rohkem infot kui üksikseikade järjest loetlemises või kordamises.

Juoni kui mimeetiline järjestus tõrjub jutustust ähvardava laialivalguvuse. *Juoni* kätkeb järjestuspõhimõtet, mis siirdab paralleelseid aineid järjestikusteks ja toimib niimoodi ühtlasi mimesise 1. ja 3. astme vahendajana. Jutustuse mõistmine on sh. selle mõistmine, miks ja mismoodi üksikseikade järgnevad elemendid, episoodid viivad jutu ta lõpplahenduse või -tulemuseni. Jutustuse lõpp loob esitusele perspektiivi, millest jutustust tajutakse tervikuna, see kinnistab osade järjestuse. Just jutu jälgitavus lõpplahenduse suunas reguleerib asju, mille nimed on *distention* ja *intention* (st. võsumise ja eesmärgi, teisenemise ja korratavuse vahekordi) ja lahendab nende vastuolu. Kõrvalharudesse eksimine teatavasti hukutab jutustuse (ei teata, kus omadega ollakse).

3. aste:

See tähendab jutustuse kuulmist, lugemist, üldse retseptiooni ja pöördub niimoodi omal moel tagasi 1. astmele. (See spiraali kujutelm on hermeneutikas iseendast mimesise problemaatikast universaalsem.) 3. astmel kohtuvad rääkija ja jutustatava maailmad. See mall tuletab meelde **Neisseri** ja **von Wrighti** mudelit, mis ühendab üheks 1) välismaailma; 2) maailmapildi; 3) tegutsemise ning võimaldab end hästi seostada folkloori performance-analüüsi põhiideega, mille järgi folkloor on elav kultuurinähtus ja sel ei ole mingit olemismoodust väljaspool konkreetseid esitusi.

Ricoeuri mallist tuleb siis välja, et me võtame kõik esitused vastu tõlgenduste poolt töödeldud kihistustena; tekkivad vastuolud ahvatlevad meid ühtaegu kahtlema ja kuulama, vastu sõdima ja nõus olema.

Edasi vaatab Knuuttila paari konkreetset performance-analüüsi Ricoeuri mimesise-malli valgusel.

Harvey Sacks (*An analysis of the course of a joke's telling in conversation*, 1974) on teinud konversatsioonianalüüsi, kus põhitähelepanu on keskendatud keskustelu korraldumisele ja kõnevoorude strateegiaile. Sacksi näitetekst:

Kolm Ameerika teismelist vestlevad: Ken, Al ja Roger.

Ken küsib, kas tahetakse kuulda vitsi, mille ta 12-aastane õde eile rääkis.

Al pistab oma mõistatusvitsi vahele ja püüab asuda jutustaja rolli.

Ken alustab, kuid teda katkestatakse korduvalt; lõpuks saab oma jutuga lõpule.

(Jutt on kolme õe pulmaööst ja lõpeb obstsöönse puäntrepliigiga: mamma ise on õpetanud, et täis suuga on ebaviisakas lobiseda.)

Al ja Roger reageerivad ilmselt liialdatud naeruga.

Keskustelu jätkub Ali õest ja sellest, kas ta ise ka aru sai, millest rääkis.

Sacks jagab kogu vestluse kolme ossa: 1) alustus; 2) jutustus; 3) reaktsioon. Üks ta teese on, et jutu ümber koonduv vestlus järgib jutustamise konventsioone ja jutu enda struktuuri. Kuigi Al ja Roger näivad neid rikkuvat, peab see üldiselt siiski paika. Kogu situatsioon ise on kui "juhtuv jutt", mille süzheed hoitakse koos teise süzhee, vitsi abil. Mimesise seisukohast on huvitav ka see, et arutletakse Keni õe 1. astme teadmisi, st. ka hermeneutiline spiraal töötab. Lisaks on kogu tekstis sõnamänge, naljasõnu, mõistatusvits jm. folkloori, mis Sacksi eraldi ei huvitanud.

Herminia Q. Meñes (*Filipino-American Erotica and the Ethnography of a Folklore Event*, 1975) ütleb, et tema analüüsi raamiks on folkloori esitussituatsioon ja objektiks on nn. folklooriakt. Kontekstiks on filipiini koosviibimine, kus osaleb mehi ja naisi, kes enamasti on põlised tuttavad. Selles kontekstis toimub institutsionaalseks kujunenud naljatamine või pila *riashan*, milles on ühtlasi erootiline laeng või aspekt. Meñesi eesmärk on selgitada välja reeglid, mis Ameerika-

Filipiini erootilise folkloori esitamist juhivad. Folklooriaktiks on Meñesi analüüsis 4-realine seksteemaline naljalaulujupp, mida keegi esitab, mida kooris korratakse ning mille juurest edasiarendusi tehakse. Laulu varasemaks esitussituatsiooniks on olnud **karneval**, kust see olusuhete muutudes on kolinud riashani konteksti. Nii on Meñesil alust rääkida erootilise folkloori üldisemaist seaduspärasustest. Esitus ja humoristlik häälestus on siin ainukordsed, aga laul ise ja ta tähendustega seonduv üldarusaam ja reageeringud sellele traditsioonilised, mimeetilised: osalejais ergastub hulk ühiseid tähendusi, (rikutud) reegleid ja mälestusi. Ka laulu ajalooline kontekst mõjutab tugevasti esitamise reegleid ja tavu.

Jutustused esituste kohta

Jutustuse mõistmine eeldab tegevuse mõistmist. Jutustamine eeldab jutustamisreeglite ja süzheelise tegevuse mõistmist. Jutustamisreeglid sõltuvad konkreetse kultuuri moraalnormidest ja tabudest. Nali on käitumisnormi rikkumine, kuid rikkuda tuleb õigesti. Sobimatu nali sobimatul hetkel, samuti jutustuse vale toon ja laad võivad mõjuda kogu jutustamisatmosfäärile letaalselt. Või kui jutustamissituatsioonis osaleb mitmeist eri kultuuridest pärit konventsioonide kandjaid, võib jutustamine samuti nurjuda.

Nii ka folkloorse jutustamiskonteksti teadmises ei järgne otse midagi juttude sisu kohta, ja juttude tekstidest ei järgne midagi kontekstide kohta. Rahvaliku jutustamiskonteksti kohta on tihti rahuldutud klišeedega umbes "talveõhtuil kaminatule valgel" vms. Ka juttudes endis maaltavad kontekstid või "teated tegelikkusest" on mingi piirini tõde ja mingist piirist alates konventsionaalne suva.

Jutu-uurija on pidevalt probleemide ees: jutud väidetakse tõlgitsevat tõelust; ometi tihti me ei tunne seda tõelust; ja kui arvame tundvat, siis kust allikast? aga kui me ei tunne, siis kust me teame, millised produtseerimise, tõlgitsemise ja esitamise reeglid selles kehtivad?

Folkloristikas on kinnitusi otsitud ka naaberteadusaladest [ju siis etnoloogiast, kirjandusteadusest, lingvistikast]. Paremalt juhul on sel mõtet, halvemal juhul kinnitatakse ühtesid arvamusi teistega. Kui taas kasutada aforismi "Jutt ise loob oma tõeluse", siis pole sellegagi palju öeldud.

St. vajatakse teooriat tegelikkuse kohta. Mimesis ei ole õieti teooria tegelikkuse kohta, vaid jutustuse ja tegelikkuse suhte kohta. Naljandianalüüsi seisukohalt tähendab teooriavajadus selliste kultuurikontekstide väljaeristamist, millega eri naljatüüpidel on vaieldamatu informatiivne seos või ühtsus. Knuuttila ise peab selliseks kultuurikontekstiks **naljatamissuhteid**, mis genereerivad ühest küljest naljandeid ja mida naljandid teisalt tõlgitsevad kui tõelust. Naljatamis- või pilasuhetes, naljatamispraktikas rõhutuvad esitamise, kultuuriliste ja ühiskondlike suhete, traditsiooniliste vormide ning koomilise ja huumori mõõtmised.

Edasi siirdutaksegi naljaTAMISuurimuste vaatluse juurde [so. mittenarratiivne fenomen, ingl. *joking*, praktiline naljatamine].

V. NALJATAMINE NALJANDI KONTEKSTINA

Knuuttila kordab üle:

Naljandid on jutud sellisest tegevusest, mida rahvapärase maailmapildi raames tõlgendatakse võimalikuks, mitte aga ilmtingimata juhtunuks. Naljandite tekstiline ajavorm viitab minevikule, nende jutustamisaeg on aga, nagu Knuuttila ütleb, "etnograafiline preesens", ning nad on suunatud ka tulevikku, kuna kinnitavad või vaidlustavad arusaamu tegelikkuse kohta. Folkloor on siis esindatud folkloorikandjate meeltes kui mineviku kogemuspärane mall (*model of*), mis juhib tulevikku suunatud käitumist (*model for*).

Kognitiivse antropoloogia dihhotoomiad ***models of / models for; representational models / operational models; knowledge that / knowledge how*** jts. on leitud olevat mitmes mõttes piisamatud ja semantika seisukohalt desorienteerivad. Nt. jutustamine ise on ühest küljest tegevuse

representatsioon, teisest küljest on see tegevus **ise**.

On püütud teha vahet folkloori kasutamise ja tähenduse vahel, kuid mitmeis seostes tundub põhjendatuna ka vaadelda folkloori kasutamist ennast tähendusena (st. folkloori esitamist tähenduse kandjana), kusjuures see tähendus pole samane folkloori esitamise eesmärgi või funktsiooniga. Nt. naljandite jutustamise n-õ. pealisfunktsioon on kuulajate lõbustamine, kuid esituse tähendus on märksa laiemad: samameelsuse proov, objekti hindamine, normide rikkumine, tabude käsitlemine jne.

Naljandirääkimine naljatamisinstituutsiooni kontekstis võib olla ühtaegu naljategemise referaat kui ka tegelik naljatamine, mis genereerib omakorda uusi jutustamisi.

Naljatamissuhteid on antropoloogias vaadeldud väga erinevais kultuurivormides, mis on raskendanud tulemuste võrdlust kui ka keskustelu neil teemadel ülepea. Selle sajandi algupoolel uuriti naljatamisinstituutsiooni ja -suhteid nn. mittekirjutavais kultuurides kui **sugulussuhete manifestatsiooni**. 1950-ndaist aastast alates on naljatamise spetsiifilisi avaldusvorme uuritud ka industriaalühiskondades ja leitud, et need kajastavad muuseumisotsioloogiliselt korraldatud vastastikuste mõjusuhete eripära nii üksikisikute kui ka rühmade vahel.

Jim Freedman, *Joking, Affinity, and the Exchange of Ritual Services among the Kiga of the Northern Rwanda: An Essay of Joking Relationship Theory* (1977) on leidnud, et

naljatamissuhted ja -käitumine on määratud inimeste elu-olu ja ökoloogiliste tingimuste poolt. Nt. kui inimestevahelised suhted on juhuslikud ja ajutised ning kontaktipakkumine seejuures rohke, siis on pinnaline naljaheitmine sotsiaalsete suhete loomise ja varieerimise vahendiks. Seevastu ühiskondades, kus inimestevahelised suhted on püsistunud ja sotsiokultuuriliste normidega tugevasti reguleeritud, on ka naljatamissuhted ja -tavad traditsioonipärased, vahel koguni ritualiseeritud.

Seega võib jälle üldistada, et 1. suhtetüüp on omane uueaegsetele ühiskondadele (*Gesellschaft*), 2. suhtetüüp aga mittekirjutavaile kultuuridele ja agraarühiskondadele (*Gemeinschaft*).

Üleminekusituatsioonides võib nende kategooriate eristamine muutuda võimatuks. Need tarkused võivad osalt olla tuletis samadest "model of"- ja "model for"-suhetest e. teadmusest aeglaselt muutuvate kultuurisuhete ja dünaamiliste sotsiaalsete suhete kontrasti kohta. Samasuguse ajalise järjestusena on kujutatud ka nt. naljandite ja anekdootide vahekorda. Knuuttila peab küll vajalikuks teha reservatsioon, et fragmentaarseist folklooriainestikest pole alust konstrueerida tervete ajastute kogupilte.

Naljategemise mõiste laialt võetuna katab siis nii tegutsemise **sõnalised** vormid (nöökimine, pilked, jultumused) kui ka **füüsilised** vormid ning nende kombinatsioonid.

Pilamine võib moodustada ka kindla osa teatavaist rituaalidest, nagu läänemeresoome jm.

pulmalauludes peiu- ja mõrsjapoolsete lauljate võistlus, kus toimub vastaspoole mahategemine.

Mahadev Apte on leidnud, et *joking*-tegevusi on antropoloogilises kirjanduses tähistatud enam kui 50 eri terminiga.

Ning veel: *joking*-uurimused ei seondu pea üldse huumoriuurimustega. Tõsi küll, selle tegevuse laadi ei saagi tihti tõepoolest humoristlikuks pidada.

Teoreetiliste *joking*-uurimuste teerajajaks antropoloogias on **Robert H. Lowie, *Primitive Society*** (1929). Lowie oli indiaanikultuuride uurija, kes juhtis tähelepanu seostele *joking*-käitumise ja sugulussuhteid reguleerivate austusnormide vahel ning nimetas nalja-osapooli "nalja-sugulasteks". Need pilasugulased väitis ta olevat üksteise potentsiaalsed seksuaalpartnerid.

Donald F. Thomson (*The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland*, 1935) tegi välitöid 30-ndate aastate alul Austraalia loodeosas. Thomsoni järgi ilmnevad naljatamissuhted samuti just suguluse kontekstis, nt. vanavanemate ja lastelaste vahel, samuti abielusugulaste vahel. Kuigi naljategemise vormid olid vältimis- ja austamisnormidega tugevasti reguleeritud, pakkusid nad kummati lõbu ja panid naerma. Thomson juhib tähelepanu **rituaalsele häbistamisele**, mille eesmärgiks oli kinnistada sotsiaalseid norme, neid kontrollitult rikkudes. Rituaali hulka käis ka järgnev puhastumine, st. riivatusi öelnud suu pesemine.

Fred Eggan (*The Cheyenne and Arapaho Kinship System*, 1955) on samuti indiaanikultuuride

uurija, kes eelmistest selgemalt on püüdnud arendada selle teema üldteooriat funktsionalistliku suuna raames. Ka tema tõlgendab institutsionaalset naljategemist austamis- ja vältimishormide pruugina. Indiaanikultuurides peab mees osutama austust oma vanemate, õdede ning väimeeste ja miniate vanemate vastu. Äiaga seevastu, eriti aga ämmaga, tuleb otsekontakte vältida. Mees võib kergelt naljatada isa õdede ja ema vendadega (st. tädide-onudega), samuti oma vendade ja vanavanematega, vältides küll nt. seksuaalseid häbitusi. Seevastu mehe naljatamine langude ja kälidega on loomult jäme ja varjamatult otsekohene.

Naljatamis-, vältimis- ja austamispruugid on Eggani järgi sugulussuhetes sisalduvate potentsiaalsete konfliktide reguleerimismehhanismid, mis liigenduvad järgmiselt:

- 1) austamishormid viitavad konflikti võimalikkusele ja sisaldavad sotsiaalset nõuet vältida avalikku tüli;
- 2) kerge naljatamine osutab vastuoludele, kuid ka vähendab ja tühistab neid;
- 3) vältimine on austamise rangem vorm, millega hoitakse ära eriti sugupõlvete ja abielusugulaste vahelisi konflikte;
- 4) samasse generatsiooni kuuluvate abielusugulaste jäme naljatamine rõhutab seksuaalsuhete normatiivsust ning vastutuse jagamisest tulenevaid konfliktipotentsiaale.

Liit, sõprus ja ambivalents

A.R. Radcliffe-Browni (*The Joking Relationships*, 1940) sõnavõttud on olnud antropoloogiliste naljatamisteemaliste uurimuste hulgas teoreetiliselt tähelepanuvamaid ning tekitanud ka palju poleemikat.

Radcliffe-Browni määratluse järgi on naljatamissuhted kahe inimese vahel liitluse vormiks, kus teisel osapoolel on valitseva kultuuripruugi järgi õigus või otse kohustus teist nokkida ja pilada. Kes on pila objektiks, ei tohi sellest solvuda.

Pilasuhetes on 2 põhimalli:

- 1) suhe võib olla sümmeetriline, st. mõlemad pooled pilavad teineteist vastastikku;
- 2) suhe võib olla asümmeetriline: üks tohib, kuid teine ei tohi samaga vastata.

Naljatamissuhe on nõnda sõpruse ja antagonismi, austuse ja mitte-austuse omalaadne liidend, mida ilmestab muuseas füüsilise läheduse ja sotsiaalse eraldatuse vastuolu. Ühine töö ja elu eeldavad vastuolude kontrollimist, kuna taas sotsiaalne erinevus hoiab alal huvide konflikti, kadedust tekitavaid hierarhiaid ja usaldamatust.

Naljatamissuhted on Radcliffe-Browni mallis määratletud sellega, kuidas ja mis alusel ühiskondade sotsiaalsed struktuurid lahutavad inimesi üksteisest. Austus ja vältimine tähendavad konfliktide vältimist, kuid ühtlasi seostavad osapooli teineteisega — vältimissuhetes olivad võivad oma liitlust väljendada nt. kingituste vahetamise teel. Pilamissuhted väljendavad samuti liitlust ja vastastikust mõju ning vahetust.

Marcel Griaule (*L'Alliance cathartique*, 1948), prantsuse antropoloog ja afrikanist, arvustas Radcliffe-Browni üldist kultuuriteooriat, kus seletavaks konstandiks peetakse sotsiaalset struktuuri. Kriitika puudutab ka Radcliffe-Browni naljatamisteooriat, sest seal tehakse fragmentaarsete ja ühismõõduta ainete põhjal liiga laiu üldistusi.

Griaule ise käsitas naljatamist osana laiast müütide, uskumuste ja institutsioonide kompleksist, mida dogonid, keda ta uuris, kutsusid ise *mangou*. Ses mõistes sisaldus ka dogonite ja naaberhõimu bozode pilamisvahekord, mis praktikas kujunes **teotamis**-institutsiooniks. Dogonid elatusid peamiselt maaviljelusest, bozod kalastusest. Rühmad olid sotsio-ökonomilises liidus, mille vastuolud väljendati ja kinnistati omavahelise teotamise ja häbistamise teel. Sellise kohustusliku käitumise funktsiooniks Griaule'i järgi oli elada välja osapoolte vahelist vihkamist ja n-ö. puhastada õhku ning hoida alal liitlassuhteid. Ka elatusvahendite ümber tekkivad vastuolud ja agressioonid kanaliseeriti rituaalsesse pilamisse ning selle naeru ja meelehead toova vormi kaudu juhiti nad katarsisesse ja niiviisi tühjendati.

Griaule'i juures on oluline **intrakultuurilise** vaateviisi esiletõstmine. Vastukaaluks Radcliffe-

Browni võrdlevale suunale rõhutas Griaule uuritava kultuuri võimalikult igakülgselt tundmaõppimist.

Radcliffe-Brown omakorda on toonitanud, et partikulaarteave ei asenda üldteooria arendamist, mis peab olema uurimistöö põhieesmärgiks. Ta suhtub irooniliselt Griaule'i "puhastumis"-teesi ja peab liitluse tõlgendust Griaule'il liiga vabaks.

Griaule'i ja Radcliffe-Browni vaheline diskussioon oli viljakas, nt. ses mõttes, et hakati nägema, et samalaadsused eri kultuurides ei tähenda otsekohe ja automaatselt nende kultuuride geneetilist ühtsust.

Mary Douglas (*Implicit Meanings*, 1968) on naljatamist uurinud antropoloogide hulgas mõneti erandlikul seisukohal. Ta arvab, et Griaule'i ja Radcliffe-Browni vaidlust võib vaadelda ka huumoriuurimuse, nt. Bergsoni ja Freudi teooriate vaatenurgast. Nt. Freudi vaimus võiks pilamist üldse mõista kui kontrollimehhanismidest möödahiilimist. Igal juhul tungib naljatamise juures süsteemi ja kontrolli valdkonda ebatavaline, energiline impulss — olgu selleks Bergsoni *élan vital* või Freudi *libido*.

Douglas ise tõlgendab naljatamist sotsiaalse mänguna, mille reeglid eeldavad põikumist normatiivsest käitumisest (st. ühed reeglid eeldavad teiste rikkumist). Pila tõhususe oluline faktor on see, et selle sisu ja struktuur on analoogiavahekorras kokkusobimatuse tunnustega, mis nähtuvad sootsiumi enda vormis ja struktuuris. Sedakaudu murravad alateadvuse jõud ja energia endid läbi teadvuse kontrollitud alale, st. kognitiivse valdkonda.

Douglas arvab, et teotamist ja häbistamist ei või reservatsioonitult lugeda huumori alale kuuluvaks, kuid teadlikkus sellest, et nood aktid (häbistamine jts.) pole ühitatavad sotsiaalsete konventsioonidega, tekitab kontrollimehhanismidest möödapääsemise elamuse, mis praktikasse viiduna äratav naeru. Pilamine seega mitte ainult ei **näita** inimeste ja rühmade vahelisi suhteid, vaid ka **loob** neid, regulatsioonisüsteemidest mööda minnes.

Pila ja naljatamine kultuuri mallina või vormina eeldab **vastavust** ja ühtaegu teatavat **opositsiooni** sotsiaalses struktuuris või kontekstis. Kuid see suhe on loomult kontradiktoorne, mitte kontraarne, ja jälle ei taandu see oma üksikosadele.

Douglas liigendab pilamise 4 funktsionaalsesse ja kogemuslikku kategooriasse:

- 1) pila ~ vitsi ~ naljandi sisu;
- 2) sotsiaalsete struktuuride ja suhete kajastused nalja ~ pila struktuurides ja suhetes;
- 3) teotsemises ilmnev teadlikkus nende kokkusobimatuste (siis ühiskonnas ja pilas) vastastikusest mõjust;
- 4) vitsitehnika, mis võimaldab kontrollist mööda minna ja kutsub esile heameelt toovad energiasäastu ja mõistmist — see on siis psühhoanalüütikutelt laenatud kujutelm.

Ragnar Johnson (*Two Realms and a Joke: Bisociation Theories of Joking*, 1976) on Douglasega mitmes mõttes sama meelt. Kuigi dihhotoomiad on tõesti pilamisele omane liigendusviis, ei saa mingi nalja-analüüs ega huumori teoreetiline mall toimida ainult üheainsa bisotsiatiivsuspõhimõtte või paradoksi kasutamise varal. Johnson soovib, et antropoloogiline naljauurimine kasutaks mitmekülgsemaid analüüsimalle. Ta peab ka Douglase "sotsiaalse struktuuri" mõistet problemaatiliseks — st. hüpotees pila (~ koomilise) ja ühiskonna struktuuraalse analoogia kohta eeldab mõlemas sisalduvate inkongruentside (kokkusobimatuste) head tundmist.

Douglase vaatekohad on leidnud kriitikat teisteltki antropoloogidest autoritelt, sh. ta pöördumine Freudi poole.

Anne Sharman (*'Joking' in Padhola: Categorical Relationships, Choice and Social Control*, 1969) arvab näiteks, et psühholoogiline internalism ei ole antropoloogilises välitöös pädev tähenduste omistamise vahend. Kui pilamine ongi universaalne kultuurinähtus, pole see sotsiaalsete suhete ja vormisüsteemide selgitaja ega võtmemõiste. Sharman kahtleb, et pilamistavade vaatlemine kontekstist irrutatud käitumisvormidena on kultuurianalüüsi pigem pidurdanud kui edendanud.

Ka **Mahadev Apte** on üldistavais naljatamisteooriates kahelnud. Ta märgib, et nalja puudutavad teoreetilised mallid on pea eranditult esitatud mõne selle või teisesuunalise laiema kultuuriteooria osana, mis pretendeerib üsna reservatsioonitult selgitama maailma kui tervikut.

Empiirikal on antropoloogilises pilauurimuses olnud näidete funktsioon; nende erilise kaudu on sh. püütud üldist vaidlustada (st. sama pilt nagu näidete kasutamise huumoriuurimustes).

Jim Freedman on juhtinud tähelepanu sellele, kuidas on täiesti ilma kriitikata püütud võrrelda omavahel väga erinevaid ajastuid ja olusuhteid esindavaid etnograafiaid ning on ühtede näidete abil vastu vaieldud teooriatele, mis omakorda on üles ehitatud teiste näidete varal. Nt. Radcliffe-Browni Ida- ja Lõuna-Aafrika empiirika põhjal tehtud järeldusi ei tohiks laiendada mistahes suvalistele kultuuridele, aga mitte ka neist muudest kultuuridest võetud näidete abil ta seisukohti kummutada.

Katharine Luomala (*Numscull clans and and tales: their structure and function in asymmetrical joking relationships* (1966); *Humorous narrative about individual resistance to food-distribution customs in Tabiteuea* (1965)) on 1948. a. kogunud Mikroneesias Tabiteuea jt. saartel ainet pilajuttude ja sotsiaalsete suhete vaheliste seoste kohta. Nagu Radcliffe-Brown, nii ka Luomala mõistab naljatamist tülide regulaatorina ja vastuolusuhete väljendajana, kuid rõhutab ka pilamise kommunikatiivset funktsiooni.

Nt. lollpea- või kilplasjutud liituvad kohalike klannide vahelistesse pilasuhetesse, erandina võivad kilplastegelased olla ka omast klannist. Klannide ja rühmade vahel on pidev konfliktsituatsioon, mida püütakse reguleerida mitmesuguste pilamisvõtetega. Regulaarses suhtluses olevat isikute ja rühmade vaheline pila on kerge ja humoristlikku laadi: sotsiaalse ja füüsilise läheduse tõttu võiks raske pila viia tõsiste konfliktideni. Ebaregulaarses kontaktis olijate ja üksteisest kaugel elajate vaheline pila seevastu on tihti ohjeldamatu ja ülepakkuv. Seda Luomala tõlgendab kui püüet kanaliseerida usaldamatust liialdatud tuttavlikkuse abil.

Kilplas- ja triksterijutud kui pilamisinstantsiooni osa on sotsiaalselt reguleeritud kommunikatsiooni elementideks, kusjuures mingi rühma nimetamine kilplasteks ei tähenda selle sotsiaalse prestiiži ega seisundi alanemist. Kui juttude algsed objektid pole enam identifitseeritavad, hakatakse rumalust, teadmatust jmt. liialdama ja jutud tehakse seeläbi lõbustamisvõimelisteks **kui sellised**, väljaspool nende seost konkreetse tegelikkusega. Eriti populaarsed jutukangelased on triksterid, kes mitmesuguste trikkidega hangivad endale, oma perele, oma rühmale toitu. Rituaalsed toidutöötlemise, -jagamise ja -nautimise tavad on juttude olulisteks kontekstideks, kus kordub füüsilise läheduse ja sotsiaalse kauguse teema.

Frank C. Miller (*Humor in Chippewa Tribal Council*, 1967) on üks neid harvu autoreid, kes on pööranud tähelepanu huumori tähendusele konfliktialtites suhtlemisolukordades. Ta on jälginud nelja aasta kestel chippewa-indiaanlaste kogukonnanõukogu istungeid ja sh. nõukogu liikmete, spiikeri ja külaliste vahelisi naljatamisvorme. Seda naljatamist iseloomustavad kaks teineteisesse põimunud stiilitüüpi:

- 1) *ribbing* (st. aasimine, narritamine) ja
- 2) *wisecracking* (teravmeelitsemine).

Esimene kohaldub otse mõnele konkreetsele isikule, teist stiililaadi harrastatakse olukordade arvel. Nõukogu koosolekul oli aasimine üldiselt heatahtlik ja mahe, teravmeelitsemine võis olla agressiivsem ja see sisaldas üldiselt vaidlusaluste asjade kohta käivaid seisukohavõtte. Milleri j. ilmnes neil koosolekul üldse neli huumori kasutamise viisi:

- 1) rühmasisest solidaarsust esindav huumor;
- 2) huumor, mis arendas ja kinnitas sõbralikke suhteid rühmaväliste inimestega;
- 3) huumor kaudse seisukohavõtuna või arvamuse väljendamise vahendina;
- 4) pinget ja pinevat õhustikku leevendav huumor.

Miller kinnitab samuti **Peter Hammond**'i (*Mossi Joking*, 1964) teese selle kohta, et kommunikatsioon, kontroll ja katarsis on huumori kesksemaid protsessuaalseid elemente. Huumor aitab üle konfliktsituatsioonidest ja viib atmosfääri tasakaalu. Huumori kasutamine oli seega kommunikatiivselt tulemuslik ja sel teel suudeti asju juhtida ning omavahelisi suhteid reguleerida.

Väikerühmade pilamisetnograafia

Radcliffe-Brown soovitas sotsioloogidel uurida naljatamissuhteid ja -tavu ka

industriaalühiskondades. Kuid alles 1955. a. avaldas **Pamela Bradney** oma väitekirja *The Status System of a Modern Store* (vrd. ka *Joking Relationships in Industry* (1957)), kus on juttu naljatamissuhetest modernühiskonnas. Uurimisväljaks oli üks inglise suurkaubamaja, kus Bradney oli aasta aega töötanud ja tähelepanekuid kogunud. Bradney kasutab Radcliffe-Browni mõistestikku (*sotsiaalne / füüsiline lähedus / kaugus; sümmeetria / ebasümmeetria*), kuid rõhutab lisaks, et naljatamine ses keskkonnas polnud kindlasti nii formaliseeritud ja reguleeritud kui varastes ühiskondades.

Naljatamissuhted kuulusid Bradney meelest kindlalt personalisüsteemi hierarhilisse ülesehitusse. Samas positsioonis olijate vaheline pilamine oli tavaliselt sümmeetriline, kuna ebasümmeetriline nali taas oli suunatud ülalt alla. Vahel noored praktikandid püüdsid küll naljatada ka vanemate müüjatega, kuid need tavaliselt ei pidanud oma eneseväarikusele soodsaks naljale vastata. Nali oli pea eranditult sõnaline; vempe ega võllanalju ei tehtud. Personal oli valdavalt naissoost. Uustulnukal kulus u. 3 nädalat kohalike naljatamissuhete omandamiseks ja u. samapalju, enne kui ta suutis selles aktiivselt osaleda. Bradney märgib, et see aeg oli talle psüühiliselt eriti raske. Bradney arvates on nali vahend, millega saab premeerida ja karistada ning seega kontrollida sootsiumi liikmete käitumist. See kontroll võib olla kollektiivne või individuaalne ja võib inimesi üksteisega ühendada või ka üksteisest lahutada. Ka Bradney märgib, et naljal oli selge konfliktide lahendamise, kontaktide hõlbustamise ja töörutini koloreerimise funktsioon. Asutuse kõrgemal juhtkonnal ei olnud allpool valitsevaist naljatamissuhetest õrna aimugi.

A.J.M. Sykes (*Joking Relationship in an Industrial Setting*, 1966) on samuti teinud tähelepanekuid "töökohanaljatamise" kohta (ühe Glasgow' trükikoja näitel 4-aastase vaatlusperioodi põhjal; vaatlused toimusid 1960-ndate aastate alul).

Personal jagunes nelja rühma soo ja abielus oleku järgi (viimane korreleerus eatunnusega, kuid oli sellest tähtsam: kui üsna noorgi inimene abiellus, sattus ta sellega "täiskasvanute" rühma). Nali meeste ja poiste vahel ning meeste ja naiste vahel oli sümmeetriline ja üsna ohjeldamatu. Poiste ja naiste vaheline nali oli ebasümmeetriline: naine oli üldiselt algataja, aga poiss võis vastata; füüsilisi vembuvorme nende vahel ei täheldatud.

Tüdrukute ja meeste ning tüdrukute ja poiste vahelised naljatamissuhted olid mitmel viisil jälgitud ja reguleeritud. Mehed ja tüdrukud naljatasid omavahel avatult, jämedalt ja sümmeetriliselt. Mehed tavaliselt alustasid, kuid tüdrukud õhutasid neid sellele. Mehed tohtisid tüdrukuid avalikult musitada, kallistada, näpistada ja patsutada, kuid kõik see toimus nalja varjus. Meeste ja tüdrukute töökoha-armuvahekordi ei kiidetud heaks. Üldse mehed ja poisid rääkisid tüdrukutega väga vähe tõsisel moel.

Tüdrukute ja poiste vaheline nali oli domineerivalt erootilise tooniga, aga suuri jämedusi ja toorest füüsilist kontakti välditi. Erootilise huvi avalikku väljanäitamist ei peetud sobivaks, kuid noorte seksuaalvahekordi printsiibis hukka ka ei mõistetud.

Noored võisid reguleerida oma naljatamissuhteid nt. nii, et kui tüdruk tahtis ilmutada oma soovimatust n-ö. töökoha-vahekordadeks, siis võttis ta naljatamisel naise rolli ja hakkas poistega naljatamisel kasutama kammitsematult rõvedat stiili. Kui poiss abiellus, võttis ta mehe rolli ka naljasuhetes ja signaliseeris sellega, et ta polnud enam erootilise partnerina saadaval.

Sykesi järgi oli rühmadevahelise pila peamiseks funktsiooniks kanaliseerida erootilisi pingeid sotsiaalselt reguleeritud ja seega sobivasse käitumisvormidesse. Nali tähendas ka regulatsiooni avaliku ja privaate vahel, samuti töökoha rohkete kontaktipakkumiste regulatsiooni ja ohjamist.

Sykes on sama meelt kui **Charles S. Brandt** (*On Joking Relationships*, 1948) selles, et seksuaalset aspekti ei saa siiski lugeda sugupoolte vaheliste naljatamissuhete ainsaks või piisavakski generaatoriks.

Mahadev Apte on osutanud, et Sykesi sedastused on selgelt vastupidised varajaste kultuuride kohta tehtud tähelepanekutele, kus seksuaalne laetus ja avalik jäme nali käisid käsikäes. See on viinud küsimuseni, kas nende järsult erinevate ühiskonnatüüpide naljatamissuhted ja -tavad üldse esindavadki üht ja sedasama nähtust.

Sykesi kirjeldus on huvitav ka sellepolest, et tüdrukud ja naised esinevad siin suhteliselt aktiivsete

naljatamispartneritena ja suudavad oma rolli reguleerida. Siin võis kaasa mõjuda ka see, et naised olid trükikoja personalis suures arvulises ülekaalus.

James P. Spradley & Brenda J. Mann (*Cocktail Waitress. Woman's Work in a Man's World*, 1975) on vaadanud naljatamissuhteid ühe Ameerika baari personalis, kus nood näivad olevat täiesti vastupidised Sykesi poolt kirjeldatuile. Meesbaarmänide ja naisettekandjate naljatamissuhe oli selgelt ebasümmeetriline: mehed tegid varjamatult nalja naiste arvel ja nood pidid võtma seda n-ö. huumoriga, sest samaga vastamine oleks end kurjasti kätte maksnud, kuna ettekandjate töökorraldus oli meeste meelevaldas.

Graig C. Lundberg (*Person-Focused Joking: Pattern and Function*, 1969) vaatab naljasuhte sünniprotsessi ja rühmadünaamikat ühes Ameerika tööstuse elektrimootori-osakonnas, kus töötas u. 30 inimest. Lundberg ütleb, et ta oli alul uustulnukana pilaobjektiks, seejärel üks pilatavate hulgast; initsiatsiooniperiood lõppes, kui ta õppis naljades aktiivselt osalema.

Lundberg annab naljatamissuhte analüüsimalli, kus on järgmised operaatorid:

- 1) pilaja, kes teeb algust (vembu, vitsi, häbematus);
- 2) inimene või rühm, kellele pila esitatakse;
- 3) pila objekt (üks või mitu inimest, kes on kohal- või eemalviibijad);
- 4) publik, kes jälgib toimuvat, kuid kellele jutu vm. pila esitust otse ei adresseerita.

Ses raamis tekivad siis kombinatsioonid ja konfiguratsioonid, nagu nali ilma publikuta, pilaja ise nalja objektiks, pila objektiks see, kellele pila adresseeritakse, pila objektiks publik jne.

Lundberg kontsentreerib oma analüüsi nende operaatorite **aspektideks** ja **teesideks**:

Inimene peab aktsepteerima omas rühmas talle suunatud pila ja seda ehk forsseerimagi, et vältida selle muutumist statsionaarseks kiusamiseks.

Rühmadevaheline pila toimub nii, et rühm, kuhu pilaja ise kuulub, on kohal ja moodustab pila adressaadi, objektrühm aga ei ole esindatud.

Kui pila adressaadiks on objektrühm ise, pole pilal šansse õnnestuda, eriti kui see objektrühm on sotsiaalses hierarhias ülalpool.

Kõige sümmeetrilisem ja avatum on pila paarismeeste või üldse samasse rühma kuulujate keskel.

Teisedki autorid peale Lundbergi on tõdenud, et kaasaegseis töökollektiivides alamad suurt ei harrasta avalikku pila ülemuste arvel. (Knuuttila märgib selle juurde, et **naljandite tegevustikus** on asi küll kardinaalselt vastupidi, [ning julgen arvata, et naljandite tegevustikus midagi muud pole mõeldavgi].)

N-ö. võimalike maailmade naljandid (st. ju siis: täisfolkloorseks kristalliseerunud ja rännuvõimelised jutud) elavad kindlas suhtes argiste lokaalsete juturudimentidega ja praktilise pilaga. Kui jutustused pilamissuhetest ja -juhtumest keskenduvad koomiliste momentide ümber, on neil väljavaateid kristalliseeruda naljandi vormi. Kui jutu sisu on algsest prototüübist ajas ja ruumis kaugenenud, esitatakse seda kui killukest minevikust.

Anna-Leena Siikala on märkinud, et nn. aktiivjutustajad, kes esinevad publikule, tavadsevad "võõrandada" naljandi- või muistendipäraseks ka neid aineid, mis pärinevad nende endi lähedalt. Seeläbi sugeneb nende taha justkui "üldiselt teadaolevate tõdede" veenmisjõudu.

[On, tõsi küll, täheldatud (vist veel sagedamini) just vastupidist tendentsi: traditsioonilist, ükskõik kui laialt tuntud süzheed püütakse jutustada mina-vormis, mis samuti peaks jutu muutma kuidagi sugestiivsemaks.]

Pilamine ja jutustamine

Knuuttila toob näiteid olukordadest, kus jutustatavad seigad on juhtunud seikadest n-ö. **eri kaugusel** ning seega **üldise** ja **spetsiifilise** vahekordade poolest erinevad.

Kõigepealt kaks referaati või juttu vempudest, millel Knuuttila arvates POLE šansse naljanditeks kristalliseeruda.

1. Kui N.N. oli istumas toolile, tõmbas selja taga seisnud K.K. tooli tahapoole, mistõttu N.N. kukkus selili, lüües pea vastu eemaletõmmatud tooli nurka. Tagajärjeks lahtine haav peas ja kerge

ajupõrutus.

2. T.T. hakkas naljapäraselt lõikama rihma, mis hoidis J.J. kaevurilampi vöö küljes. Samal ajal küünitas J.J. oma käe tahapoole, mis läbi lõikamiseks kasutatud nuga tegi J.J. kolme sõrme sügavad haavad.

Järgnevad kaks näidet, millel aga selliseid šansse ON, kus pila objekti ja publiku vaatevinklid näivad juba eristuvat ja kõneldud "reeglirikkumise reeglid" selgemini nähtaval.

1. Kui käidi sööklas söömas, oli keegi enne pistnud teise kotti pudeli, kus oli elav madu. See oligi siis tõsine koht, kui sõber võttis kotist piimapudeli söögilauale. Ei seda enam keegi naljaks pidanud ja ussipudeli saanu ähvardas ära tappa, kui saab teada, kes seda tegi.

2. Kui olin esimest korda tööl, siis keegi tegi mulle takkudest saba ja torkas veel karbiidilambiga tule otsa. Teised ütlesid siis küll, et nüüd läks asi liiale. Kogu aeg pidi kobama selga, et saaks võimaliku saba kätte ja võiks selle kellelegi teisele sokutada.

Don Handelman & Bruce Kapferer (*Forms of Joking Activity: A Comparative Approach*, 1972) on nalja vorme uurinud kahes eri kultuuriringis ja jagavad need kahte põhitüüpi:

1) tavakohane;

2) situatsioonikohane.

Esimene märgiks teatud isikute või rühmade vahelisi kindlaskujunenud pilamisvorme, mis pole ainult sallitavad, vaid lausa eeldatavad. Teine esindab spontaanseid pilavorme.

Vaatluskohti oli neil kaks: 1) mingi Jeruusalemma käsitöökoda; 2) ühe plii- ja tšingikaevanduse osakond Sambias. Knuuttila toob näiteks Jeruusalemma naljastseeni, mida autorid ise on lugenud tavakohaseks, kuid teatud hetkest see murdub spontaanseks.

1. Daniel tuleb tagatoast ja hoiab "saba" selja taga. Chai keerab selja ja Daniel kinnitab saba Chai kuuesappa.

2. Chai käib, saba taga. Naistöötajad hakkavad turtsuma.

3. Chai saab asjale pihta. Teised hüüavad: "Eesel, eesel!" ja kõik naeravad.

4. Chai pistab saba Yeminile, Yemini Shimonile. Shimon tabab asja ära, jälle naerdakse ja hüütakse: "Eesel, eesel!" Shimon pistab saba Yeminile tagasi.

5. Saba ripub Yemini piha taga ja ta ei ulata käega seda võtma. Naised juhendavad: "Ülespoole, ülespoole!"

6. Yemini saab saba kätte ja pistab selle Yaakovile, kes on seni istunud töösse süvenenult ega teinud juhtunust väljagi. Nüüd ta kargab püsti ja karjatab: "Sellised laste naljad töö ajal!" Kuid see hüüu upub naerulärmi.

7. Yaakov ühineb mänguga ja paneb saba Yaishile, kes tagatoast tuli.

8. Yaish üritab saba ära võtta, teised hüüavad: "Eesel, eesel!" Ühtaegu hakkab Daniel Yaishi kõditama.

9. Yaish ja Daniel hakkavad klohmima teineteist vastu rinda ja käevarsi. Teised naeravad. Sabamäng lõpeb sellega.

10. Yaish ütleb: "Daniel ja Chai on kindlasti hauaski ühesugused."

11. Zahava naerab ja ütleb: "Jah, ja panevad inglitele sabasid."

12. Rifka ütleb: "Siis keegi ei erista enam inglaid kuraditest." Kõik naeravad. Daniel, Yaish ja Yemini lähevad tagasi ettetuppa tööle.

Sabapaneku-osa on siis traditsionaalne, stseeni lõpuots, kus tulevad hauad, inglid ja kuradid, spontaanne.

Knuuttila toob paralleeliks soome arhiivist teksti, kus on sama tuummotiiv, aga juttu võib kvalifitseerida naljandiks:

Ühe mehe kuuehõlma oli töö juures pandud haaknõelga oravasaba. Kõik naersid, suud kõveras.

Sabamees keerutas ja vaatas enda ümber ja imestas naeru üle. Naer läks seda suuremaks. Ühtäkki sabamees jäi teiste ette seisma, võttis saba rahumeeli ära ja küsis: "Kas aitab või tahate veel naerda?" Mehed olid tõsised kui kirikus. Naer lõppes jalamaid, sest saadi aru, kes keda tegelikult oli narrinud.

Handelmani ja Kapfereri järgi võib öelda, et siingi siirdutakse tavakohaselt pilalt

situatsioonikohasele. Koomika põhineb üllataval aspektivahetusel, kus realiseeruvad reeglirikkumise, tavast põikumise kui ka skeemikonflikti eeltingimused. Võib ka tõdeda, et situatsioonikohase pila vahenditega on võimalik tõhusalt murda tavakohasesse pilasse kätketud sotsiaalse kontrolli vorme. Soome näites puuduvad detailid, mis seoksid räägitavat sündmust konkreetse aja ja kohaga. Detailide ärapudenemine ongi naljandistumise protsessile üldtüüpiline. Tegelaste rollivahetus on seda jõulisem, et juba esimene käik on loomu poolest pila ja teeskleja kasutab selle energia eriti tõhusasti ära. Tegelaste konfiguratsioon "üks kõigi vastu" näib Sykes'i tähelepanekuile vastu rääkivat, kuid eri asi ongi praktilise vembu tegemine ja eri asi vembu kohta käiva jutu jutustamine.

Veel üks soome kirjapanek aastast 1978:

Kuskil tehases keegi tõi kummist nuku töö juurde ja sai tavaks pista seda üksteise toidukottidesse. Õhtul Tauno hakkas pesema minema ja vaatas enne igaks juhuks oma kotti, ja seal see nukk oligi. Tauno torkas nuku Osara kotti ja läks pesema. Osara oli ka pesemas ja ütles: "Saab näha, kes selle nuku täna viib." Tauno sai aru, et nukk oli Osara pandud, ja kiitis järele, et see on mõnus näha küll. Selle jutu zhanriline kvaliteet on ebamäärane. Anekdoot ega naljand ta hästi pole, pigem jutt konkreetseist juhtumest ja inimestest. Teiselt pole see aga ka enam paljas kirjeldus nagu Handelmani ja Kapfereri oma, vaid siin on jutustaja sündmustest justkui jutupäraselt eemaldunud. Jutt väärib rääkimist seetõttu, et siingi on pilgatava ja pilkaja rollid vahetunud (kuigi toimuv ei välju tavapärase skeemi raamest). Silmas pidades inkongruentsi-, konflikti-, üllatus- ja põikumishüpoteese, pole nukupeitmise jutus sellist dramaatilist pinget, mis motiveeriks seda taas ja taas ümber rääkima.

Sellised sünnistaadiumis olevad jutud on vaheala **narratiivse** traditsiooni ja **teolise** traditsiooni vahel. Hea jutustaja vaatab oma ümbrust tähelepanelikult, ta on *bricoleur*, kes käepärastest ainetest oskab uusi asju kombineerida.

Triksterite ja jutustajate rollid näivad just pilamotiivide käsitlemise poolest olevat üsna lähedased või teineteisesse sahtelduvad. Hea jutustaja on probleemiks ses mõttes, et ta suudab teha vahetust kogemusest või meelepildist jutu, mis vastab täiesti folkloorse kristalliseerumuse reeglitele ja traditsioonilistele vormidele.

Igatahes nähtub pila teoreetilistes mallides kui ka empiirikas **tavalisest põikuv käitumine**. See avab uue vaatenurga huumori ja koomilise funktsionaalsetele tähendustele.

Knuuttila meenutab siin **George Herbert Mead**'i tööd *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934), mille keskne tees on, et isikutevahelise kommunikatsiooni osapooled vahetavad pidevalt rolle, arvestavad ja võtavad omaks teiste seisukohti, millel omakorda on seos kollektiivsete representatsioonidega (või Meadi terminites: institutsioonidega). Rollivahetus ja seisukohavõtt on suurelt jaolt teadvustamatud protsessid, millest on raske välja eristada ärritajaid ja reaktsioone. Pilamisinstitutsioonides see rollide ja positsioonide vahetus tehakse nähtavaks ja pealegi rõhutatakse ja liialdatakse nii, et see näib tavalisest põikuva käitumisena. Kui pilkaja ja pilgatav vahetavad rollid, näib see asjana, mida tasub edasi rääkida. Empiirilised näited veenavad, kui mitmekihilised sellised positsioonide ja rollide vahetused võivad olla. Pealegi võib jutustaja ise oma sümpaatiid ja antipaatiid reguleerides mõjustada ka kuulajate suhtumist.

Pilamise tehnikad on muuhulgas **mimeetilised** toimimisvormid, mis ühendavad loovalt traditsioone ja mõistuseleide. Jutu eelis on see, et pila objekt võidakse siin esitada kaastunnet äratava ohvrina või ta pöörab oma nupukusega asjad enda kasuks. Naljandid pole küll mingi sallivuse või erandlikkuse jutlustamise õppematerjal, kuid siin leidub tugevaid solidaarsuse ja kaastunde jooni inimeste vastu, kes — vahel süütult — on sattunud teiste hammaste vahele, ja kui see kaastunne lastakse pöörduda võidurõõmuks, on see psühholoogiliselt väga meeldiv.

Soome näide:

Poisid pilkasid ühesilmset Simola Jussit, et ega see midagi näe, kuna on ühesilmne. Jussi ütles, et näeb enam kui teised oma kahega. Vedasid kihla lõõtspilli peale — kui Jussi võidab, saab pilli, kui teised, maksab pilli hinna. Jussi nägi kõike, mida teisedki, siis ütles: "Mina näen teist rohkem, kuna

näen teie kõigi kaht silma, aga teie ei näe rohkem kui minu ainsat." Teised ütlesid, et nii see on, ja Jussi sai pilli.

VI. ANTAGONISTIDE LIIDUD JA DIALEKTILISED SUHTED

Selles oma raamatu viimases sisupeatükis jõuab Knuuttila oma uurimuse pärisobjekti — soome peremehe ja sulase naljandite — vaatluse juurde.

Peremees ja sulane

Knuuttila meenutab, et ta uurimus on välja kasvanud projektist "Maailmankuvan muutos teollistuvassa Suomessa" (1977) ja **Outi Lehtipuro** märkust, et empiirilise kultuuriuurija raskeim probleem maailmapildi juures on uurimuse operatsionaliseerimine, eriti kui tegemist on muutusega. Folkloor, sh. naljandid, peegeldavad kindlasti rahvapärast maailmapilti ja selle muutumist. Kuid poleks õige eeldada, et maailmapildi muutumine käib üht jalga sotsiaalsete ja kultuuriliste muutustega, mis toimuvad tegelikkuses, või et maailmapildi arenguetapid langeksid kokku ühiskondlike ajastute või formatsioonidega. Teisalt pole ka rahvapärase maailmapildi muutumise paljukõneldud aeglus mingi n-ö. kuhjuv mahajäämus.

Knuuttila meenutab taas **Siegfried Neumanni** väitekirja Mecklenburgi naljandite kohta (1961) ja ütleb, et Neumanni motiivisarjad käivad hästi kokku selle sotsiaal- ja majandusajalooga, mida ta esitab etnograafiana, kuid uurija teab, mis juhtub. Uurimuse mentaalset konteksti iseloomustab tugev "vastuvaidlemise kultuur" ja "vastupanemise esteetika", kuid vaatlus ei välju maailmapildi tasandile, vaid folkloor ja sotsiaal-ajalooline tegelikkus seostatakse kuidagi vahetult.

Kogu klassikalisele folkloristikale üldse on olnud iseloomulik naiivsevõitu pilt folkloori ja ajaloo vahekorra kohta: ajaloo faktid toetavad folkloori ja folkloristlikud tõlgendused järgivad ajaloo uurimise tulemusi.

Ka ühiskond ise pole uuenduste vastuvõtu / tagasilükkamise suhtes homogeenne.

Vastavalt satub koomilisse valgusse see, mis on parajasti alles liiga uus, või see, mis on juba liiga vana. Edu saavutanud muutus tõlgendatakse arenguks ja põhjendatakse mõistuse, tegevuse ja majanduse kaudu. Hukkamõistetud vastupanu dokumenteeritakse folkoorina.

Peremehe ja sulase naljandid lähtuvad kindlasti sotsiaalse süsteemi tasakaalutusest ja sotsiaalsest kriitikast ning nad on sotsiaalsest kontrollist möödapääsu kanaliks. Ning kindlasti viitavad nad vastavale kultuurile omastele **tegelikele** pilasuhetele.

Kuid peremehe ja sulase suhetel on eriline dialektiline loomus. Knuuttila viitab siin lühidalt **G.W.F. Hegelile**.

[Hegeli taust on umbes selline.

Oma *Vaimu fenomenoloogias* (1807) vaatlleb Hegel eneseteadvuse arenguastmeid ning iseendale-olemise ja teisele-olemise dialektikat.

Esimesel astmel on "mina"-teadvuses koos nii teadvus "minust" kui ka teadvus välismaailmast, mida ma samuti ses mõttes iseenda osana tajun.

Edasi "mina"-teadvus kahestub: ma tajun ühelt poolt ennast vahetult kui "mina", teisalt aga seda, et ühtlasi ma olen iseseisev, kõigest muust eristatav objekt tegelikkuses. Selle vastuolu mahavõtmine toimub **tunnustamise** protsessis. See protsess on loomuldas võitlus. Tõeline tunnustus eeldab vastuoluliselt eneseteadvuselt mitte ainult selle tunnustamist, et teine on looduslikult olemas, vaid ka teise kui vaba olendi tunnustamist. St. tõeline vabadus on ainult siis, kui ka minu poolt tunnustatav teine on samuti vaba ja võidakse minu poolt vabaks tunnistada. See vabadusaste seob inimesi tõeliselt, sellal kui **vajadus** ja **puudus** viib neid kokku vaid väliselt. Kuid inimesed võivad leida end üksteises vaid siis, kui nad on vabanenud oma vahetu looduslikkuse võimu alt. St., edasi, et vabadus eeldab, et inimene ei salliks analoogilist vahetut looduslikkust ka teistes. St., edasi, et ta oleks teatud mittevahetuis suhetes teistega valmis selle vabaduse nimel nii omaenda kui teise olemasolu kaardile panema. St. vabaduse võib saavutada vaid võitluse teel; sel astmel võib inimene oma vabadusvõimet tõestada vaid iseennast ja teisi surmaohtu seades.

Siin tekib uus vastuolu: surmaohtu seadmine võitluses tunnustuse eest ei tohi tähendada surma ennast, sest sel juhul häviks ka tunnustuse taotleja (ja ta eneseteadvus) või see, kellelt tunnustust taotleti. Sellistes äärmusvormides võitlus saab käia muidugi n-ö. **looduslikus seisundis** olevate inimeste vahel, inimeste kui **üksikolendite** vahel. Kodanlikus ühiskonnas ja riigis on tunnustamine juba tõsiasjana olemas. Riik loob konstitutsiooni ja seadused ja üksikisik allub üldisele tahtele, mis oleleb iseendas ja iseenda jaoks, st. seadusele, ning seega tunnustab teisi vabade isiksustena ja on nende poolt tunnustatud kui vaba isiksus. Inimese au saab seega juba substantsiaalse, üldise, tühjast subjektiivsusest sõltumatu sisu (ja väljendub nt. ametis, elukutses vmt.).

Hegel rõhutab, et võitlust tunnustuse eest ei tule mõista duellina. Duell on algselt pärit feodalismist, kus rüütel vägivaldselt ja toorelt soovis säilitada oma eneseväarikust, mis ta ka ei teeks.

Elu on sama oluline kui vabadus, seetõttu võitlus tunnustamise eest lõpeb peam. sellega, et üks pool valib elu ja loobub tunnustusest. Võitja pool — selleks et võidust saaks üldse juttu olla — on sunnitud asuma võidetuga isanda ja orja suhetesse.

Nii on eneseteadvuse sisevastuolu sellega maha võetud ainult ühepoolset ja poolikult. Elu looduslikkus säilib mõlemalt poolt, kuid orja omaenda tahe ütleb endast lahti ja andub isanda tahtele, selle sisuks saavad nüüdsest isanda eesmärgid; isanda eneseteadvuse sisuks omakorda ei saa mitte orja tahe, vaid ainult orja füüsilise elutegevuse alalhoidmine.

Hegel märgib, et antiik-kreeklased ja -roomlased ei jõudnud selleni, et inimesel kui sellisel on õigus vabadusele, vaid inimene oli nende jaoks vaba, kui ta oli **sündinud** vabana, ja vastupidi.

Isanda ja orja suhetes on küll ka algmed üleminekuks järgmisele, üleüldise eneseteadvuse astmele, sest ori on isanda eneseteadvusse haaratud vajadusega tema elu füüsiliseks säilitamiseks ja isand orja eneseteadvusse n-ö. nende jaoks ühise tahte generaatorina. St. orja soovid muutuvad laiemaks kui pelgalt ühe konkreetse inimese soovid. Sellega ori tõuseb oma tahteseisundi poolest kõrgemale omaenda minimalisest üksiklusest, kuna peremees jääb oma egoismi võimusesse, mis näeb orja tahtes lihtsalt vahetult omaenda tahet, mis on orja teadvuse poolt vägisi ja formaalselt omaks võetud.

Hegel arvab, et selleks, et saada vabadeks ja võimelisteks iseend juhtima, pidid kõik rahvad läbima selle range distsipliini ja isanda tahtele allumise staadiumi. See tahe ei kujuta orjuse ajal küll veel **üleüldist**, mõistuslikku, iseendas ja iseenda jaoks olevat tahet, vaid **teise subjekti** üksikut, juhuslikku tahet, kuid see on paratamatu etapp teel üleüldise eneseteadvuse juurde.]

Siit konkreetsemaks minnes Knuuttila ütleb, et tõesti naljandites sulane võib kogemata või kättemaksuks tappa perenaise (nt. AT 1536A: "Naine kastis"), kuid mitte kunagi peremeest. [See tähelepanek tundub tähelepanuväärseks, kuigi samas kõrvaltüübis AT 1535 vaene mees rikka mehe võib rahumeeli surma saata, ja naljandite tegelased, nagu nägime, esinevad tavaliselt sünonüümibukettidena.] Sama ütleb saunamehe või vabadiku (*torppari*) kohta ka Knuuttila ise.

Rahvakultuurist on antud rohkesti idealiseerivaid kirjeldusi, kus püritakse harmooniliste, tasakaalustatud piltide poole, ja püütud ajastuist esitada terviklikke mosaiike. Nood pole aga adekvaatsed. Nii võivad reguleeritud ja kontrollitud vastuolud eemalt näida harmooniana ning repressiivsed sotsiaalsed institutsioonid võivad näida nn. ühist huvi teenivatena.

Knuuttila vaatleb seejärel mõnesid temaatiliste ja koomikatunnuste alusel moodustatud soome naljandite sarju, mida ta nimetab **corpusteks**.

Toit, kitsidus ja protest

1. Naljandikorpus, milles käsitletakse peremehe ja sulase suhet toidu ja tööga

1.1. Tegevus toimub vahetult söögilaua taga

1. AT 1568* (Rausmaa 154): lihakausi pööramine repliikide saatel.
2. AT 1568** (Rausmaa 13): "Mis Jumal on ühte pannud, seda ei pea inimene lahutama!"
3. AT 1533 (Rausmaa A:1,14 ja A:2,14): peremees ja sulane võtavad paremaid palu endale, piiblilausetega põhjendades.
4. AT 1561* (Rausmaa 12): sulane on nägemise kaotanud — ei näe leiva peal võid.
5. AT 1562F* (Rausmaa 13): sulane püüab supist hernest.

1.2. Jutud kitsiduse, ahnuse ja laiskuse mentaalsetest vormidest

1. AT 1389 (Rausmaa, lk. 30, Poor food:3,10): kitsi perenaine püüab teha, et sulased vähem sööksid

[Sellise nr-iga juttu Thompsonil ei ole — õige vist 1389*?]

2. AT 1567A (Rausmaa 6): vesi teeb leivatee lahti.

3. AT 1560* (Rausmaa 1560*1,27): kingsepp käsib õpipoisil võid süüa — peremehel kade meel.

4. AT 1560* (Rausmaa 1560*2,6): peremees käsib võid söövat sulast panna nuga tuppe — too jätkab lusikaga.

5. AT 1561 (Rausmaa 102): süüa hommikust, lõunat ja õhtust korraga.

6. AT 1564A*: sulane on kõva tegija "väärässä varressa" (vikat/lusikas).

7. Rausmaa, lk. 31, Poor food:11,3: peremees küsib, kas keegi tahab kala, ja paneb ära, enne kui keegi jõuab vastata.

8. Rausmaa, lk. 31, Poor food:12,4: peremees pakub kõva häälega võid ja sosistab: "Katsu sa puutuda!"

9. AT 1568A* (Rausmaa 18): peremees magab lõunatunnil, üks jalg teise peal.

1.3. Halvast toidust ajendatud protestid

1. AT 1567C (Rausmaa 6): sulane küsib silgult kahe aasta eest uppunud venna kohta — silk ütleb, et ta polnud siis enam vees.

2. AT 1567G (Rausmaa 5): sulane laulab halvast toidust.

3. AT 1562E*=AT 1567* (Rausmaa 90): sulane teeb silkudele tikkudest jalad ja saadab võid otsima.

4. AT 1575** (Rausmaa 37): sulane ronib puusse ja manitseb sealt halva toitumise kohta.

5. Rausmaa, lk. 30, Poor food:1,9: sulane ütleb tapetavale seale: "Hüvasti siis, rohkem me omavahel ei kohtu!"

6. Rausmaa, lk. 31, Poor food:14,7: sulased peeretavad piimalähkrisse, protesteerivad haisu pärast ja saavad uue.

Knuuttila kirjeldab üsna tavapäraselt, mis neis juttudes toimub:

et pilasuhe maskeeritakse teiste tegevuste vormi;

et ilmnevad vastuolud sõnade ja tegude, usulise ja argise vahel jne.;

et nende naljandite käigus tekib omamoodi toitumise pingeridu nende eelistatuse järgi;

et liha ja rasva söömisel on ühtlasi sümboolika, mis puudutab maskuliinsust ja etnosenrismi: mitte-oma etnilist rühma, keda naljandid ja vitsid pilkavad, kujutatakse väga üldiselt kõige muu, mitte aga liha sööjatena.

Nähtub n-ö. diferentseerimine seespool üht ja sedasama: toidud jagunevad kvaliteedi, hulga ja sümboolsete tähenduste järgi. Kuid sellest väljapoole ulatuvat, nt. härrade või teiste etnoste poolt söödavaid imeasju (koeri, konni vmt.) ei pidanud kumbki pool söödavaks.

Knuuttila märgib toidualaste normide murdmise kontekstis ka solkimist hea toidu endale saamise võttena [kuid see on ilmselt üldisem ning peremehe ja sulase vahekordadest eemalseisev motiiv].

2. allrühma kohta on tähelepanek, et ihnsust ja ahnust esitatakse kui sama omaduse teineteist täiendavaid ilminguid. Vastaspoole kitsidust/ahnust rõhutades püütakse omi nõudeid ja tavu serveerida normaalsusena.

Knuuttila ütleb AT 1561 (Ettepanek süüa kolm sööki järjestikku) kohta sedasama, mida oleme juba rääkinud: selle ebatavalise söömise initsiaatoriks võib olla nii peremees kui ka sulane — 1. juhul on motiiviks kitsidus (aja ja toidu kokkuhoid), 2. juhul laiskus (leitakse loogiline ettekääne "pärast õhtusööki" mitte enam tööle minna).

3. allrühma kohta:

Siin sulane ütleb või teeb halva toidu puhul harilikult midagi ümbernurga pilkavat. Mingit kollektiivset klassiteadlikku protesti need naljandid ei väljenda, aga teisalt pole see ka lihtsalt n-ö. indiviidide ühisnaer üksikjuhtumite puhul, vaid ajastuid ületav mentaalne moodustis, pidev valmisolek näha asju teisiti. Selles naerus on ühtaegu võidurõõmu, pilke ja häbistamise aktid. Sulane kasutab halva toidu strateegilise vastena võimalust peremehe maine pilamiseks, n-ö. kohalikku avalikustamist, häbenetava väljaütlemist jms.

Tihti öeldakse naljandi lõpul, et sulase ütluse või teo järel toidu kvaliteet paranes, ja Knuuttila arvab taas, et see on peremehe ja sulase naljandite ühisjoon tekke- ja seletusmuistenditega. Teisalt ei

likvideerita mingeid vastuolusid üldisemas plaanis. [Tegelikult vist folkloor üldse (sh. nt. vanasõnad, mis loomuldasa püüavad olla elutarkus) ei taotle anda mingeid juhiseid selleks, kuidas muuta maailma, vaid paremal juhul ainult selle kohta, kuidas tulla toime maailmas, mis on selline, nagu ta just on.]

Knuuttila ütleb uuesti, et peremehe ja sulase toidukorpus puudutab "**ühetaolisuse erinevusi**". Ning nagu naljandeis üldse, nii ka siin tuleb ette **karnevalile** omaseid aineid: inimesed pannakse käituma loomadena, mehed ja naised vahetavad rolle, sakraalne argistatakse.

Sümmeetriliselt, bukvaalselt

2. Sümmeetrilisi pilasuhteid esindav korpus

Ses korpuses on 10 tüüpi. Naljand koosneb kahest episoodist, kus peremees teeb esimese käigu ja sulane selle loogikast või metafoorist lähtuva vastukäigu. Selles ilmneb Knuuttila järgi siis pilasuhete sümmeetria.

1. AT 1560 (Rausmaa 127): moe pärast süüa — moe pärast niita.
 2. AT 1572* (Rausmaa 12): sulasel laiskusetõbi, peremehel peksutõbi.
 3. AT 1565** (Rausmaa 50): sulane peab kutsuma silke lõhedeks, peremees kassi karuks.
 4. AT 1562B (Rausmaa 12): "Seda polnud lepingus!" (peremees keeldub sulasele viljaseemet laenamast, sulane peremeest jääaugust päästmast).
 5. Rausmaa, lk. 30, Poor food:2,45: peremees ei lase alustada uut leiba, kuna "lambad magavad"; sulane ei alusta uut puuriita sama põhjendusega.
 6. Rausmaa, lk. 30, Poor food:4,12: teenijaile antakse ainult kalapäid; sulane lõikab kalapüügil olles kaladelt pead ja viskab kehad vette tagasi.
 7. Rausmaa, lk. 30, Poor food:6,5: peremees põhjendab silgusöömist vanasõnaga "Silakka miehen tiellä pitää" — sulane pole "suuteline" teelt metsa tööle minema.
 8. Rausmaa, lk. 30, Poor food:7,6: peremees ei raatsi söögi juures valgusallikat pidada — sulane viskab putru põrandale.
 9. Rausmaa, lk. 31, Poor food:9,5: "Kas puder pole toit?" — "Kas lepad pole puud?"
- Knuuttila ütleb: koomika tekib siin sellest, et viiakse kokku asju, mis loomuldasa kokku ei kuulu: võinuga ja vikat, viljaseeme ja surmaoht, puder ja lepapuud jne. St. leitakse raskesti leitavaid ühisosi või analoogiaid.

Knuuttila refereerib ses seoses **Fredrik Barth**'i kirjutist *Models of Social Organization* (1966), kus räägitakse kalalaeva kapteni ja kalastuspealiku rollidest ja nende vahetumisest. Kapten on laevas juht, välja arvatud kalastusajal, mil on juhiks kalastuspealik. Nende vahel valitsevad statsionaarsed pilasuhted, mille funktsiooniks pole aga teise poole positsiooni vaidlustamine, vaid nende rollide komplementaarsuse rõhutamine.

Analoogilist võib märgata naljandeis: jõudeajal peab sulane järele andma, kuid ta esitab oma vastulause kiirel tööajal, mil peremees temast sõltub ning on kaitsetu. St. pidevalt nähtub liitluse ja antagonismi dialektikat: osapooled on konfliktis, kuid ei tule toime teineteiseta.

Suhete struktuur on siis selline:

- 1) peremees püüab ekspluateerimist maksimeerida;
- 2) sulane tõrjub selle püüde.

Sulase trump on on üldisemalt **töö**, peremehe trump on üldisemalt **söök**.

Knuuttila meenutab seejuures taas **Ricoeur**'i mimeetilisi astmeid ja kuulaja vahepealset hingeseisundit: peremehe käigu järel kuulaja aimab, et nüüd tuleb vastukäik, aga ta ei tea, milles see seisneb.

Probleem, mida lahendatakse neis naljandites, polegi ainult üksikjuhtu puudutav, vaid ka üksikjuhu korral mitte rollide või eesõiguste muutmine, vaid pigem hälvete või fluktuatsioonide mahasummutamine, "keskmise" või "nullseisu" taastamine.

Nii klassilise kui etnilise huumori alal toimib umbes sama mall:

samale nähtusele antakse erinevaid tõlgendusi ja hinnanguid oma rühma positsioonilt; asjad, mida rühm oma identiteedi seisukohalt peab tähtsaimateks, tunduvad loomulikena, kuigi

muulased neid ka pilkavad.

Knuuttila imestab sel puhul küll, et põhikategooriaid, millest etnilise huumori viljelejad naljandites ja vitsides iseenda ja oma objektide juures kinni hakkavad, on lõppkokkuvõttes üsna vähe:

nupukus/ rumalus;

korralikkus? (*reiluus*)/kitsidus;

seksuaalsust puudutavad omadused (st. ala-, homo- ja hüperseksuaalsus).

Ka täpselt sama jutt võib eri rühmade juures saada risti vastupidiseid tõlgendusi (nt. ses plaanis, et kes on see, keda jutus nimelt naerdakse).

Repliikide, sh. käskude meelega või kogemata teisititõlgendamine on naljandites igapäevane ja inkongruentsi see tekitab igatahes. Otsest võidakse mõtestada ka luuleliselt, kuid tavaliselt mõistetakse kujundlikku või fraseoloogilist tähtsusest (või siis viiakse käsk täide üldisemas mõttes arutult ja automaatselt). Vääritimõistev tegelane kas ongi nii rumal või ta teeskleb [peremehe ja sulase naljandis sulane küll vist enamasti teeskleb]. Jutu sees on sulane siis peremehe meelest loll, kuid kuulajad saavad aru, et tegelikult vägagi kaval. Knuuttila meenutab, et samasugust näiva valemimõistmise malli kasutatakse rohkesti ka rumala kuradi juttudes ning et bukvaalne mõistmine ja arutu käsutäitmine esindavad **Bergson**'i automaatse toimimise või tegevuse mehhaniseerumise malli. Samuti juhib ta tähelepanu sellele, et õnnestunud metafooride saatuseks on tihti muutuda esma- või otsetähendusteks, e. teisiti: see, mis alul oli mõeldud kujundina, saab hiljem tõsiseltvõetava mudeli kvaliteedi.

Naljand, jutustamine ja referentsid: kolm näidet

Knuuttila siirdub taas juttude aktualisatsioonide ja jutustamise juurde ja kordab üle, et üldse on vähe teavet ehedaist naljandirääkimise situatsioonidest ja kontekstidest. Toob 3 näidet soome erinevate jutustajaisiksuste kohta.

1. **Annikki Kaivola-Bregenhøj** (*Kertomus ja kerronta*, 1988) järgi:

Jutustaja **Juho Oksanen**, kelle repertuaarist Kaivola-Bregenhøj vaatab kolmest naljandist koosnevat sarja.

Oksanen on armastanud rõhutada eriti peremeeste kitsidust.

Ühest jutust on 3 eri üleskirjutust. Varaseim on vormi poolest primitiivseim: kitsi peremees lihtsalt vaatab kadedalt, et sulane on väle kalu sööma. Hiliseim versioon on arendatud nii, et peremees soolab kalad nii tulisoolaseks, et neid pole võimalik väga aplalt süüa.

[See on üks alljuht, ütleksin, hüperboolinalju. Naljandites on vist sagedasimad rumalushüperboolid, kuid ka kitsidus- ja ülekohtu-hüperboolid on kindlasti esindatud. Dissonants on eriti tajutav, kui eduka kavalusaktiga saab maha sotsiaalselt ülemal seisja, kes harilikult on naljandis naeru objekt: sellised episoodid mõtestuvad võib-olla tihti just ülekohtu-hüperboolidena.]

Oksase ülejäänud kaks juttu on tavalised AT-numbritega naljandid.

AT 1568* (kauspööramise-jutt), millest on samuti 2 varianti Oksaselt. Selle juures on tähele pandud, et kui lauda katab perenaine, siis lihad satuvad alul peremehe poolele ning kaussi keeratakse kolm korda ja öeldakse kolm repliiki; kui katja on teenijatüdruk, satuvad lihad sulase poolele ja pööramisi ning repliike on kaks. Igatahes sulane võidab alati.

AT 1560* on kolmas ja huvitava topeltakti-vormiga, mille sees on ka meelega valesti mõistmise lüli:

1) kingsepp lubab sellile talu nahast pooltallad, kui too kogu lauapandava või nahka paneb;
2) poiss pistabki nootsaga võid ja peremees ütleb: "Poiss, võta lusikas!", mis tähendab: hakka suppi sööma! Poiss vastab: "Saan noagagi toime!" Kingsepp ütleb: "Küll sa saad!" Peremees mõtleb, et kingsepp mõtles peksasaamist, ja ütleb: "Kulubki ära!", kuid kingsepp mõtles pooltallu. Knuuttila mõtiskleb siin, mis mõttes jutusari on hea uurimisobjekt ja mispärast jutud üldse sarjadeks liituvad.

Üks taust võib olla see, et **küsiteljale** esitatakse sarjadena jutte, mida sel jutustajal on kombeks saanud üksteise järel esitada, või siis jutte, mida tal üldse on kombeks rääkida teatud temaatika

kohta. Igatahes aga hakkavad järjest räägitud jutud ka omavahel informatiivseid lisakõlasid andma: lokaalsed embrüonaaljutud aitavad oma ümbrusega kodustada ja lokaliseerida "numbrijutte", viimased taas aitavad oma ümbrusega liita embrüojutte fokloorsesse protsessi.

Knuuttila puudutab põgusalt ka **kunstile-individuaalse versus spontaan-kollektiivse** dünaamikat juttudes. Akadeemiline esteetika loeb heaks teatud vormi- ja stiilitunnustega puhtmonoloogilist esitust, kus kuulajad on passiivsed. Folkloori tähendused oma rikkaimal kujul avanevad Knuuttila arvates aga pigem sellises jutustamises, mis on nimelt segatud, katkendlik ja mitmehäälne (st. kus kuulajad samuti kaasa elavad ja osalevad).

2. **Anna-Leena Siikala** (*Tarina ja tulkinta*, 1984) järgi:

Jutustaja **Arvo Kulmala**, kellelt on ka sari **Soutajan Perttu**-nimelise sulase ümber koondunud naljandeid. Kulmala väljendab igal viisil kaasaelamist ja sümpaatiat oma tegelase suhtes. Ja Kulmala on öelnud ka seda, et jutud tavatsevad tulla eri osavõtjailt sarjana, kui hakatakse meenutama jututegelase prototüüpi, või kui nt. meenutatakse mõnd head jutustajat, siis räägitakse ühtlasi üle ka tema räägitud jutte.

Kulmala on Soutajan Perttu külge kodustanud ka üldtuntud "numbrijutte".

Kulmala korpuse võtmeteemaks on teenistuskotade võrdlus. Leidub aga ka peremehe käskude bukvaalse mõistmise motiive.

Üldiselt on neil kahel jutustajal rõhud pandud niimoodi, et Oksanen räägib, millised pahad "nemad" (st. kitsid isandad) on, Kulmala aga, millised head "meie" (st. nutikad ja töötegitajana asendamatud) oleme.

3. jutustaja on Knuuttila enda erilemmik **Antti Nummi**.

Nummi jutud on eriti tugevasti seotud konkreetse aja, koha ja tegelastega.

[Nummi esindab ilmselt seda tüüpi fenomeni nagu Eestis **Jaan Sandra**: ta on ise oma juttude kirjapanija ja saatja, ta on vaata rohkem kirjanik kui lihtsalt reprodutseerija. Minu meelest võib ka Nummi üleskirjutuste puhul tõstatada rahvaehtsuse probleemi.]

Nummi joonistab hästi eredaid isikupilte ühe tehase mehaanikatöökoja ülematest, alamatest ja vahepealsetest ning nendevahelistest pilasuhetest. Ta on oma kirjapanekute saatesõnas ise märkinud, et ta on sealt lausa spetsiaalselt püüdnud välja rookida "konstantnaljandeid", aga ei oska öelda, kui edukalt. Nummi on enda kogutud ja kirjapandud motiivid ümber stiliseerinud, ümber struktureerinud ja ümber järjestanud. Jutud on keskendatud teatud isikute ümber ja seega nagu väikesed elulood, kus leidub niihästi üksikjuhtumeid kui ka üldtaustu.

Nummi jutustusi läbib tegelaspaar — musterpuusepp **Jalonoja** ja tehaseomanik **Ranni**. Jalonoja on viimase peal töömees ja ühtlasi väga n-ö. heade lõugadega. Nad on Ranniga vanad partnerid ja Jalonoja võib Ranni suhtes lubada palju sellist, mida teised ei või. Nende suhtes on nii konfliktsuse kui ka lojaalsuse elemente.

Kõige teravam kriitika alla satub Nummil just sotsiaalne vahekiht — tööjuhatajad. Siin Knuuttila meenutab ühtlasi vanemas folklooris nähtuvat **naiivse monarhismi** põhimõtet: põhilised pahad on keskastme võimumed (härrad, sundijad, peremehed), kellega alamail on püsikontaktid ja kelle kohta neil on teadmused. Kuningas või tsaar on seevastu hea ja õiglane, aga ta on kaugel ja ei tea kohapeal valitsevast ülekohtust. Jalonoja-sarja juttudes esindavad tööjuhatajad ühtlasi uut aega ja uuendusi, millega vanal töömehel on raske harjuda.

Niilo Ranni, töökojaomanik, on samuti ere, väarikas ja absolutistlik monarh, tema keel on rahvapärane ja üldiselt ta n-ö. teab, mida tahab. Rannil on suu samuti väga õige koha peal ja ta võib pahvatada sarkastilisi, kuid õiglasi repliike. Ta ei salli meelitamist ja pugemist. Ta respektierib tööoskust ja peab tähtsaks kutsesolidaarsust. Ta oskab hinnata ka põhjendatud ja sõnakat vastuhakku.

Knuuttila teeb kolmest jutustajatüübist kokkuvõtte.

Kõigepealt, siin nähtub ses või teise vormis ühelt poolt traditsiooniliste ainete kodustamine ja teisalt huumorimeelne võimekus teha jutte tagasihoidlikest lokaalainetestki.

Edasi, jutustaja võib reguleerida oma rõhuasetusi ja väljendada oma suhtumisi traditsioonilisi aineid **valides**: nii tekivad Oksase rõhutatult kitsid peremehed ja Kulmala hüpersulase Soutajan-Perttu

kuju, kus on rohkem folkloorse tüübi kui tegelikult olemasolnud prototüübi jooni. Liialdamine ja ühe kindla omaduse külge keskendumine on isikunaljanditele väga üldomased. Neidsamu võtteid ekspluuteerib kaasajal edukalt ka nt. viitetelevisioon. Antti Nummi jutud iseloomustavad oma tegelasi mitmekülgsemalt ja mitme nurga alt, kuid tuleb arvestada, et need jutud ongi loomuldasa **kirjalikud** tooted, kus folkloorset ja tõsielulist tooret on kunstiliselt töödeldud ja ühendatud.

Klassi-eros

Knuuttila konstateerib seksuaalmõõtmelise läbivat iseloomu koomilises folklooris üldse ja püüab täpsustada oma ainevalla taustal erootika ja seksi mõisteid. Ta toob u. sellise käsituse: on kaks terminipaari — 1) erootiline huumor; 2) seksuaalkoomika.

Esimene on asjaomane meeleseisund või mentaalne dispositsioon, teine on seda stimuleeriv tegevus ja selle kirjeldused. Erootiline huumor on eetose mõõde, mis saab oma väljenduse ja tooni seksuaalsust puudutavate maailmapildiliste arusaamade ja kujutelmadena.

Kultuuriuurimuses on üldiseltki kaldunud pidama erootikat nagu huumoritki teatud **vaimsust** esindavaks nähtuseks, mis on lähedane pigem ülevale kui grotesksele.

Knuuttila refereerib lühidalt erootika ja pornograafia eristamise katseid ja arvab, et sellised esteetilis-normatiivsed käsitused naljandite maailmapildi analüüsi vahenditeks ei sobi.

Huumori ja erootika emotsionaalse ühtsuse teeb problemaatiliseks see, et nad teatud määral ka tõukuvad teineteisest või põlgavad teineteist. Lühidalt öeldes, see tõik, et erutavast on vaid lühike tee naeruväärseni ja vastupidi. St. mingis mõttes võib erootika ja huumori vahekordsa lugeda kontradiktoorseks.

[Siinkohal ma ei saa aru: Knuuttila nagu püüab tuua argumentina seda, et rääge obstsöönne pila ja obstsöönseist ainetest lähtuv naer võivad pärssida erootilisi impulsse, kuid kas sedalaadi naer esindabki tingimata erootilist huumorit?]

Seksuaalkoomika baasiks on **kõrvalepõiked** seksuaalsuse tavalistest tähendusstruktuuridest: rikutud reeglid, üksteisele vastukäivad motiivid jne. Seksuaalkoomika on valdavalt maskuliinse dominandiga ja siin domineerib siis ka **fallilise ülemvõimu** kujutelm: koomika vahenditega on võimalik projitseerida mittetõeseid käsitusi tõelähedasse konteksti ilma põhjendusteta.

Seksuaalkoomika on freudistlike huumoriteooriate musterala: nende teooriate järgi on sekskoomika vahend teatud kultuuriliste ja psühholoogiliste tõkete murdmiseks ja teatavate agressiivsete pürgimuste väljaelamiseks.

Folklooris on seksuaalmõõde selgesti seotud sotsiaalse mõõtmega. Ülalpool seisjate seksuaalne või analne häbistamine on folklooris üks sotsiaalse protesti vorme.

Seksuaalkoomikal on selge korrelatsioon meeskultuuriga ja sellele vastavalt agressiivne ja rivaliteeti rõhutav iseloom.

Edasi arutab Knuuttila veidi selle üle, kuidas mõista jutte, kus naine edukalt petab oma meest ja on seega kavala tegelase rollis. Knuuttila vist püüab väita, et sellisedki jutud tegelikult sobivadki meeste repertuaari, kuna räägivad **teise** mehe, st. rivaali pettasaamisest.

Meeste võistlus fallilise dominatsiooni saavutamiseks on seksuaalkoomika kesksemaid teemasid ning see nähtub ka peremehe ja sulase juturühmas ja üldse sotsiaalselt ülema ja alama suhteid kujutavais juttudes. Stereotüüpne motiiv on siin võitlus kõrgemalseisja naise või tütre või mõlema seksuaalseks omandamiseks. Naistel endil, arvab Knuuttila, on neis võitlustes pelgalt objektide või panuste funktsioon.

Nähtub muidki stereotüüpe:

noor võidab siin vana;

korratus võidab siin korra või süsteemi;

mees alistab siin mehe.

Naise kui sellise, kui tundva ja tahtva inimolendi vallutamine, mis on kirjanduses püsiprobleemiks,

pole naljandis üldse mingiks probleemiks.

Fallilise valdamise koomika

Knuuttila iseloomustab seksuaalaspekti, mida naljandeis nähakse läbi klassisuhete prisma, terminiga **klassi-eros** (*luokkaeros*). Analüüsiaineks on siin 15 jututüübigi koosnev korpus, mis on liigendatud veel allrühmadeks.

3. Seksuaaltemaatikale keskendatud naljandikorpus

3.1. Rollivahetused

1. AT 1379 (Rausmaa 18): naine kuuleb sulaselt, et mehel on kohtamine teise naisega, ja korraldab nii, et satub ise tolle naise asemele.
2. AT 1441* (Rausmaa 40): peremees tahab minna öösel noore naise kõrvale, kuid see on vana naisega kohad vahetanud.
3. Rausmaa, lk. 29: Other anecdotes about a clever man: sulane maskeerub naiseks ja magatab peretütret.

3.2. Ebaseksuaalsuse nõue

4. AT 1543A* (Rausmaa 62): peremees tahab sulast, kel poleks genitaale ("ihukamm" või "suga").
5. AT 1545 (vrd. 1541 ja 1363) (Rausmaa 104): mees mitme nimega (Kuuvalgus jts.).
6. AT 1545B (Rausmaa 15): mees teeskleb seksuaalset võhiklikkust ja magab perenaise ja tütrega.

3.3. Trikid perenaise ja/või tütardega magamiseks

7. AT 1563 (Rausmaa 99): "Nad ei anna!" — "Andku aga!" — "Kas mõlemad?" — "Mõlemad!"
8. Rausmaa, lk. 33: Tramps, travelers, beggars, 24: perenaisega armatsemine lambaõnne tagamiseks.
9. AT 1544 (Rausmaa 1544:2,23): öömajaline laseb talu hobused lahti ja kuni peremees neid püüab, magab perenaisega.
10. AT 1542** (Rausmaa 32): tütre au "õmmeldakse kinni" (vmt. ettekäänded).

3.4. Paralleelstruktuurid

11. AT 1726* (Rausmaa 71): papp ~ peremees võrgutab sulase naise, too vastab samaga.
12. AT 1781 (Rausmaa 17): papp ja köster loendavad kirikuuksel naisi, kellega nad maganud.

3.5. Seks kui vahetusväärtus

13. AT 1731 (Rausmaa 95): poiss ja ilusad saapad.
14. AT 1733A* (Rausmaa 36): poiss veab papi ~ peremehega kihla, et armatseb põllul papi naisega.
15. AT 1825A (Rausmaa 70): joodik papp ja revident-piiskop: piiskop magab papi naisega, papp vihjab sellele jutluses "läbi lillede" ja pääseb vallandamisest.

1. allrühma juures meenutatakse taas Elektra paradoksi, mida eespool vaadeldi. Taolisi asendusvahetusi võib vaadelda ka seksuaalmoraali kontrollmehhanismina, kuna nad kirjeldavad abielurikkumiskatsete nurjumisi. Neis juttudes on sulane tihti sündmustikku vallandav päästik, kes räägib peremehe kavatsused ta naisele välja — st. kavala tegelase roll poolitub kuidagi sulase ja perenaise vahel, mis pole naljandile eriti tüüpiline. Neid jutte võib siis vaadelda ka teises koordinaadistikus — **mehe ja naise** vaheliste pilasuhete väljendusena, nii et sulasel oleks siin vaid statisti või vahendi roll.

Vahendeid, mida kasutatakse 2. ja 3. allrühmas:

hüpernaiivsus; maskeerumine; nime- ja sõnamängud, nende bukvaalmõistmised — neis võib näha ka karnevali elemente.

Knuuttila mainib siin **Victor Raskini** (*Semantic Mechanisms of Humor*, 1985) käsitlust huumori semantiliste mehhanismide kohta. Raskini järgi on seksuaalsuse/mitteseksuaalsuse vastandus seksuaalhuumori põhimõõtmel.

[Raskin eristab mitmeid seksuaalkomponenti kätkevate opositsioonide liike, näiteks:

1. Seksuaalse/mitteseksuaalse avatud spetsifitseerimata (*overt, unspecified*) variant: siia kuuluvad nt. järgmised skriptid:

- 1) varjavad parafrasid ja eufemismid;
- 2) näiliselt süütud kahemõttelisused;

- 3) seksterminite kasutused mitteseksuaalseis tähendustes (tihti hüperboolsed, aksioloogilise märgistusega).
2. Seksuaalse/mitteseksuaalse avatud spetsifitseeritud (*overt, specified*) variant, mida esindavad nt. skriptid:
 - 1) genitaalide suuruse skript;
 - 2) seksuaalse südikuse skript;
 - 3) seksuaalse eksponeerituse (ekshibitsiooni) skript;
 - 4) seksuaalse võhikluse ~ kogenematuse skript;
 - 5) keelatud seksi skript.

3. Non-sexual opposition in explicitly sexual humor.

4. Specific sexual opposition in explicitly sexual humor.]

Sekshuumorile on omane mitmesuguste hüperboolide tekitamine, võimaliku ja võimatu piiride ületamine jmt. Nii ka naljandites:

genitaalide nimetamine esemete nimedega;

genitaalide "valmistamine" või "töötlemine";

sekstoimingute tõlgendamine muude toimingutena;

obstsöönsete sõnade ja lausekatkendite kasutamine pärisnimedena jne.

Knuuttila imestab [nagu minagi AT 1540-ndaid jutte refereerides], kuidas nii tahumatud vahendid ja nii väevõimuga kokkumonteeritud situatsioonid folklooris eluõiguse saavutasid ja säilitasid. Teisalt muidugi kasutatakse ka vastupidise suunaga teisendust: tegelikult mitteseksuaalne skript võidakse mõtestada seksuaalseks — nt. AT 1563 ("Kas mõlemad?"). Knuuttila näeb siin ka ironiat selle reegli üle, et isanda sõna on seadus, st. autoritaarsuse kriitikat.

Seksuaalteemaliste naljandite pilasuhted võivad väljenduda nii ebasümmeetriliste kui ka sümmeetrilistena — eriti papi ja köstri juttudes, nt. AT 1781, kus papp ja köster loendavad noogutustega kirikusse sisenevaid naisi, kellega nad on maganud: köstri naise juures noogutavad mõlemad, papi naise ja tütre puhul noogutab papp korra, köster kaks korda.

Üks alltekste on samuti härrasmeeste seksuaalse võimekuse vaidlustamine. Naljandeis on tihti viiteid sellele, et nende naised on seetõttu sulaste vm. alamate meeste jaoks üsna tuldvõttev materjal.

Eriti pastori puhul on üks taustu ka tema staatusest tulenev sisevastuolu (või liiati otse tsölibaadist tulenevad sisepinged), mis kergesti viivad kaksikmoraalini.

Knuuttila tuleb uuesti tagasi seksteemaliste naljandite naistegelaste juurde ja viitab **Michael Mulkay**'le, kes on toonud välja 4 tunnusoont, mis iseloomustavad meeste poolt soositud seksuaalkoomikat:

- 1) seksuaalakti domineerimine;
- 2) naise seksuaalne kättesaadavus ja kasutatavus;
- 3) naine kui objekt;
- 4) naise kõne, diskursuse alistamine.

Knuuttila leiab, et need dominandid kattuvad otse hämmastava täpsusega vastava soome naljandikorpuse omadega. Seega näivad nad tulenevat tugevalt maskuliinsest mentaliteedimallist üldse ja selle pikast kestusest üldse ega ole mitte maskuliinsele **talupojakultuurile** eriomane tunnus.

Etnoeros

Etnilisus avaldub naljandites etnotsentrismina. Juba teatava rahvuse nimesildi panek naljandi tegelaskujule lubab ennustada, kuidas see tegelane naljandis hakkab käituma. Etnilisuse kategooria on folkloorses naljandianalüüsis suhteliselt uus ja AT-tüüpi registrid seda ei tunne (st. rahvuste nimedega tähistatud tegelaskujud on hajutatud muudesse aineklassidesse).

Knuuttila vaatleb kaht etniliste naljandite korpust, kus soomlase antagonistideks on 1) mustlased ja 2) kotivenelased (*laukkuryssät*), ning ütleb, et ta ise on kogunud väikese mustlasnaljandite korpuse.

4. Mustlasnaljandite korpuse

1. Mustlastele söödetakse koera, hundi vmt. liha; seepeale läheb neil süda pahaks (ja nad lahkuvad perest). 36 var.

2. Mees ~ peremees pistab nõela mustlase seale sappa ja ütleb, et seal on tiirud (*pyörimistauti*), saab

liha endale. 41 var.

3. Mustlased saavad suure tüki liha; arvavad, et ei saa olla hea liha, kuna seda anti nii palju. 7 var.

4. Mustlaspoiss. "Ma leidsin noa." Isa: "Kas keegi nägi?" — "Ei." — "Pista kotti." 14 var.

5. Mustlane kiidab hobust: "See on hea nelja-aastane, kaheksa aastat kirikumõisas olnud." 7 var.

6. Mees määrib magava mustlase käe roojaga ja kõditab mustlase suud kõrrega; mustlane pühib käega üle suu. 11 var.

7. Mees sõidutab mustlasi üle jõe; jätab noore naise viimaseks ja teeb talle vägivalda. 7 var.

8. Soome mehed vägistavad mustlasnaise.

9. Mustlaspoiss küsib papilt, kui lähedased sugulased võivad abielluda: ta tahaks oma õega abielluda. 2 var.

10. Mustlase armastus (kurameerimine) kestab suvise öö.

11. Soome poisi ja mustlastüdruku armastus.

Soome mustlasnaljandite keskne näitelava on maatalu, kuhu mustlased tulevad öömaja või toitu küsima või kaupa tegema. Juba siitpeale ilmneb neis naljandites pilasuhete ebasümmeetrilisus: soomlane naerab mustlase aadressil, tol pole aga õigust ega võimalustki samaga vastata. Juba nn. mangumise akti ennast kujutatakse alandavalt koomilisena, sellesse ei suhtuta kui tavalisse kerjamisele. Soomlase pila lähtubki mustlase palvetest: talle pakutakse söögiks midagi mitteröödavat või sunnitakse sööma liiga palju või pakutakse öömajaks tuba, kus väidetakse hoitavat surnut (ja mustlasi väidetakse hirmsasti kartvat surnuid). Huvitav motiiv on see, kus mustlastele pakutakse palju liha ja nad hakkavad pettust kartma (Knuuttila arvab, et taustaks võis olla stereotüüp, et kui mustlastele midagi anti, siis üldjuhul väga vähe).

Mustlased on siis soome naljandi-stereotüübi järgi

umbusklikud, ühtaegu aga ka kergeusklikud;

valelikud ja petised, samal ajal lapsemeelsed;

ebausklikud;

laisad;

mustad.

Mustlased üritavad varastada ja petta, aga soomlane petab lõpuks neid ja see on väga õigustatud (ning eriti auväärne, kui jutt on nt. hobustekauplemisest, sest mustlasi loeti headeks hobustetundjateks). [Ka eesti folklooris on *mustlase hobune* täiesti kindla sisuga pejoratiivne stereotüüp: see on "mittestatsionaarne" hobune, kronu, kellega tehakse mitmesuguseid eksperimente ja kes tihti on ühtlasi peru.]

Mustlased on omas folklooris soomlasi samuti pilganud. Enamus- ja vähemuskultuuridel on eri spetsiifika nendevahelistes pilasuhetes, kuid printsipiis on iga ethnose maailmapilt etnotsentristlik ja teise ethnose arvel tehakse pila.

Seksuaalteema on soome mustlasteemalistes naljandites üsna vähese ainega esindatud. Igatahes mustlasmehe ja soome naise suhe on siin täiesti olematu.

Martti Grönfors (*Suomen mustalaiskansa*, 1981) on selgitanud, et mustlastel endil on asjast täiesti erinev arusaam: mustlasmees on suur võrgutaja ja objektiks on nimelt valge naine, kelle moraal pole nii tugev kui mustlasnaisel, ning mustlasmees on nende silmis partnerina kõrges hinnas. Mustlasmehe ja soome naise suhetest vaikimine väga üllatav ju polegi, kui arvestada, et naljanditraditsiooni kandjad Soomes, nagu üldiseltki, olid peamiselt mehed ja selliste asjade rääkimine oleks nende väärikust solvanud. Soome mehe ja mustlasnaise suhetest seevastu jutte on. Seejuures paistab silma selle akti erandlik brutaalsus: see võib olla nt. kollektiivne vägistamine, mida naise omakseid sunnitakse pealt vaatama.

Knuuttila märgib, et sulase pila ja võidud peremehe üle on palju ilmsemalt põhjendatud kui mustlaste mõnitamine. Kui pilatav ei kehasta endas mingit vastujõudu, jätab pila neutraalse mulje. Soomlastel on mõned naljandid ka mustlaste abielusuhete kohta: need näivad neile endilegi segased olevat, ka väidetakse mustlasi harrastavat verepilastussuhteid ja polügaamiat.

Soomemustlaste endi naljandiaines seevastu laseb justkui endast välja lugeda kaht selgemat normi:

1) mustlastüdruk ei tohi valge mehega last saada;

2) ta ei tohi üldse liiga vara meestega suhteid alustada.

Lõpuks arvab Knuuttila, et naljandeis leiduvate seksuaalsete ja anaalsete koleduste mahavaikimine käsitlustes iseendast nende olemust analüüsida ei aita.

5. *Laukkuryssä*-naljandite korpus

1. Lr-d (= *laukkuryssät*) kohtuvad. "Mida Aunuksel kuulda?" — "Kirik põles maha". — "Mis jumalatest sai?" — "Suured ronisid puusse, väikesed tallati jalge alla." 105 var.

2. Lr-d käivad luteri jumalateenistusel; kuulevad räägitavat ülestõusmisest, arvavad: "Küllap leiva hind tõuseb." 45+11 var.

3. Lr. käib asjal toa (esiku) nurgas, kolksatab uksega: "Uhh, küll on väljas kõva pakane!"

4. Mees ronib puusse ja laseb sealt lr-le kaela, see kommenteerib: "Lämpimällä vedellä ripsehtii ja taikinalla muksehtii." 4 var. [Meenutab kangesti juttu AT 1653]

5. Lr. sööb õhtul naerihautist, nagu jaksab, ja kiidab, et hea; saab kõhuvalu ja sõimab hommikul naereid. 13 var.

6. Lr. tuleb perre: "Tere päevast, perenaine, nüüd vahetame kaupa kauba vastu. Ah et peremees kodus, nägemist, nägemist." 11 var.

7. Lr. läheb öösel perenaise juurde. Perenaine ei oska teda vene keeles tõrjuda. Peremees läheb külast tõlki otsima (perenaine arvab, et enam pole nagu vaja). 13 var.

8. Lr. petab perenaist ja lubab armatsemise tasuks siidi, kuid kasseerib hinna peremehelt sisse. 5 var.

9. Lr-d vestlevad. Räägivad, kus nad on ööd olnud ja mida naistele andnud. 5 var.

10. Lr-d teevad hundile "igavest häbi". 8 var. [Tüpoloogiliselt kattuv vist eesti naljandiga, kus räägitakse hiidlaste "hundijõgutamisest"]

Laukkuryssät identifitseeritakse soome folklooris, sh. naljandeis karjalasteks, venelasteks või vienalasteks. Nende tüpaazhides on küll ka mustlastega ühiseid jooni: nad on lapsemeelsed, neid on kerge narriks teha; nad on ebaausad ja mustad; nad ei mõista luterlikke usukombeid, nad on ortodokssed; nad on kas käsitöölised või rändkaupmehed; nad räägivad karjala või vene keelt. Nagu mustlaste puhul, nii ka siin on pilasuhted ebasümmeetrilised ja ühesuunalised: peremehe ja sulase naljandeile tüüpilised löök-vastulöökö-paralleelstruktuurid puuduvad. Knuuttila rõhutab, et klassisuhetest ja etnilistest suhetest lähtuvas naljandeis on palju analoogiat motiivides ja struktuurides. Sellest hoolimata nende tähendusväljad ei lange ühte.

Laukkuryssät on aga soome naljandeis pandud mustlastega võrreldes palju soodsamasse valgusse. Need on "naerusilmsed naistemehed", ning seda imidzhit toetab ka soome kirjanduslik taust juba Runebergist alates. Nad müütavad pudi-padi ja juba seetõttu satuvad üha naistega kontakti.

Laukkuryssä-naljandeist ei nähtu kindlakskujunenud pilasuhteid, sest kontaktid lr-dega olid selleks liiga põgusad ja juhuslikud, et ebasümmeetrilisedki pilasuhted saanuksid välja kujuneda.

Soome meeste ja lr-de naiste vahel seksuaalkontakte ei lavastata. Raskini skriptiteooria terminites võiks öelda, et lr-de seksmotiivid järgivad potentse sulase või rännumehe skripti, millega on opositsioonis etnilise võõrastuse skript.

Knuuttila suundub siin uuesti tõeväärse teadmuse ja kujutelmade (st. eelarvamuste) vahekorra probleemi juurde.

J.C. Brigham (*Ethnic Stereotypes*, 1971) räägib nn. **tõeseemne-hüpoteesist** (*the kernel of truth hypothesis*), mille järgi kogemuslikud ja tõekspeetavad arusaamad tugevdavad vastavasuunalisi oletusi ja kujutelmi. See on rahvapärase maailmapildi tüüpiline tööriist ja võib töötada nt. niimoodi: kui mingi kõlakas osutub alusetuks, hakatakse arutama, miks see jutt ikkagi tekkis, ja esitatakse argument, et midagi selle taga ikka pidi olema (n-ö. "Kus suitsu, seal tuld"), seejärel püütakse neid kinnitavaid tõeteri leida jne. Tõeseemne-otsinguis on kaks viga:

1) hüpotees lubab faktidest tuletada väärtusi;

2) ta lubab välise (ekstensioonide) teadmisesest tuletada seisukohavõtte sisemise (intensioonide) kohta.

Needsamad vead on ka koomika tööriistaks.

Knuuttila toob näitena 10. tüüpi korpusest, kus laukkuryssad teevad kinnipüütud hundile "igavest häbi" — so. sama motiiv, mida Eestis kõneldakse hiidlaste "hundijõlgutamise" kohta. [Ma ei taba ära seost eelnevaga, kuid seletus suubub folklooriski nähtuvasse vaatekohta, et vägistamise ohvriks langeda on häbi, vägistamist sooritada ei ole.]

Folkloristlikult seisukohalt on oluline, et tõeseemet testitakse kollektiivselt. Identiteedirühmades, kus inimestel on samasuunalised kogemused, arusaamad ja huvid, võib tõeseemneks sobida mis tahes, nt. peremehe ja sulase naljandid, etnilised naljandid vm. Miks aga siis nii silmapaistvate võimetega sulane jääb ikka sulaseks? Folkloristid teavad, et naljanditest ei siirdu ajalukku mingit kuhjuvat teadmust: ühe naljandi sulane ei õpi midagi teise naljandi sulaselt ega tegelane tegelaselt ülepea.

Edasi Knuuttila lubab vaadelda peremehe ja sulase naljandite kunstilist külge. Ta vaatleb kõigepealt sotsiaalsete ja erootiliste impulsside konflikti Brechti näidendis "Härra Puntila ja tema sulane Matti", Joseph Losey filmi "Teenija" (*The Servant*), Vadim Abdrasitovi filmi "(Mees)teenija" (*Слуга*), mustade ja valgete meeste füüsilisi erinevusi ja alamklasside seksuaalse võimekuse muid kinnitusi maailmakultuuris, D.H. Lawrence'i "Leedi Chatterley armukest", Odüsseuse armuseiklusi, Bernardo Bertolucci filmi "1900" (*Novecento*), Mario Camus' filmi "Pühad süütud" (*Los santos inocentes*) jne., ning soovib, et kirjanduse, kunsti ja folkloori uurimine toimuks intergreeritumalt, kui see seni on toimunud, ning ka folkloori enda piire mõistetak laiemalt, kui seni on mõistetud.

VII. NALJAND, MINEVIK JA TULEVIK

Kogemuste vahendumine maailmapilti

Alustuseks meenutab Knuuttila oma mitmeid teoreetilisi taustu:

naljandite vahekorda tegelike pilasuhetega;

folkloori ja ajaloo vahendatust;

seda, et uuemad folklooriained ei taandu tervenisti vanematele;

teksti kui mineviku ja esituse kui oleviku suhteid;

seda, et rahvapärases maailmapildis võib sisalduda omavahel vastuolulisi arusaamu;

seda, et folklooris asjade suhted väljuvad nn. konkreetse realismi piiridest: suulises narratiivis ehitatakse minevikku üles üha ja uuesti, mis tähendaks nagu pidevat alternatiivset valetamist.

Naljandites vahetatakse siis modaliteete. Peremehe ja sulase pilasuhted tegelikkuses projitseeruvad rahvapärases maailmapildis narratiivina, sotsiaalse tõsiasi, enne kui nad realiseeritakse teatavate naljanditena. Jutustajad ja kuulajad ei küsi, kas räägitavad asjad tõesti kuskil juhtusid või ei.

Knuuttila kordab, et rahvapärase maailmapildi muutumine on aeglane ega lange kokku sotsiaalajalooliste murrangute ega epohhidega. Seda kinnitavad folkloori ja mentaliteedi uurimused.

Folkloristika ja mentaliteediuurimise probleemiasetustest on paljud samad. Hea näide on maailma loomist ja maailma lõppu puudutavad kujutelmad ja ennustused, mille ümber koondub hirme, lootusi jm. emotsioone ning hauatagust elu jmt. käsitlevaid motiive. Samuti nt. alguse ja lõpu, sünni ja surma fundamentaalsed eksistentsiaaltemad, vast isegi mitte niivõrd universaalide otsingu kui just erinevuste ja vastuolude analüüsi plaanis.

On tähtis teada kaht asja:

1) teadmise ja kogemuste realism ei tee tühjaks elamuste realismi;

2) parajasti aktuaalsed õpetused, märgid ja ennustused ei ole veel tõelus ise.

Knuuttila meenutab, et ta on püüdnud harrastada analüüsi, kus "mõtlemise, tundmise ja teotsemise kognitiivsed, emotsionaalsed ja konatiivsed väljendused paistaksid süsteemipäratuse ja vastuolulisuse dünaamikana".

"Meelehea on elamuste realismi see ala, kuhu viib nii süütuid kui ka tapvaid radu." Rahvajutud on tavakujutelmade järgi osa minevikust, kuid naljandid ja anekdoodid võivad kiiresti reageerida sellele, mis tegelikkuses juhtub. Jutud üldse, sh. naljandid juhivad meid mõtlema asjust, mida enam

pole või veel ei ole.

Jutt on jutustatuna omamoodi minevik minevikus, sest kuulaja saab ainult jutu edenedes teada, mis juhtus. Teisalt on jutustamise ajavorm ikka esituslik preesens, kuigi jutud viitavadki minevikule. Ka ootusi, soove ja unistusi on võimalik lokaliseerida või projitseerida ainult minevikku, kui neist rääkida tahame. Näideteks on müüdid paradisiist, kuldajastust, kangelaste ajast vmt. Seda võtet on **M. Bahtin** nimetanud **ajalooliseks inversiooniks**.

Knuuttila tsiteerib **Freudi** kujutelma sellest, kuidas hing töötab ajatasandite vahel:

"...fantaasia justkui hõljub kolme ajahetke vahel. Psüühiline töö liitub mingi momendi muljega, mingi nüüdishetke situatsiooniga, mis on suutnud inimeses äratada mõne ta suurtest soovidest. Sellest situatsioonist psüühiline töö pöördub tagasi ja pärib mälust varasema, tihti infantiilse kogemuse, kus see soov täitus. Ja nüüd psüühiline töö loob tulevikku suunatud situatsiooni, mis näitab seda soovi teostununa. Nõnda minevik, olevik ja tulevik põimuvad üksteisesse justkui läbi nende kulgeva soovi palmikuna."

Naljandites saab unistused realiseerida läbi koomilise prisma. Koomika ja huumor on niisiis ka mäletamise ja aktiivse unustamise faktorid.

Harjumustest põikumise, normide rikkumise ja tähenduste vahetumise koomikas on enamiku tõlgitsetajate meelest sisaldunud ajas liikumise põhimõtte, mille Ricoeur on operatsionaliseerinud oma 3-astmeliseks mimesise-malliks.

Knuuttila vaatab lõpuks,

- 1) kuidas grotesk kui koomika aspekt ja stiililaad võistleb üleva huumoriga;
- 2) kuidas koomikale omased inversioonid on mimeetiliselt ühtelangevad teatud meeleheallikatega;
- 3) kuidas humoristlik jutustus võib väljendada selliste arusaamade ja kujutluste dünaamikat, mis "soovipalmikuna" suunduvad teatud viisil tulevikku.

Groteskist

Knuuttila meenutab omaaegset huumoriteoreetilist tõekspidamist, et rahvahuumor pole üldse tõeline huumor. Ja alatihti ongi ilmnenud, et grotesk ja banaalsus on nimelt rahvahuumori tunnused. Nood pole aga pelgalt millegi endise reliktid, vaid teisalt aktiivse valiku ja eraldumise märgid. See on omamoodi tungimine võimalikku teistsugusesse minevikumaailma, mis jutu kaudu tehakse tõeliseks.

Tsiviliseeritud enese- ja vastastikune kontroll on meie käitumist üha enam pärssinud. Knuuttila väidab, et rahvahuumor on vastandina sellele olnud väga lahtine ja avameelne ega ole groteski peljanud.

Näitena toob Knuuttila töötusi naljandimotiivist, kus keegi on taevas ja tal on sedehyäired ja Peetrus juhatab talle hea koha kätte; juhataja vaatab august alla, näeb, et seal on tohutu kari inimesi, ja küsib: "Kuidas ma neile niimoodi kaela lasen?" — "Lase aga käia," vastab Peetrus, "need on ...-d" — olenevalt sellest, millise rühma esindajaid auku soovitakse panna. Kusjuures lugu võib olla esitatud allolijate suhtes kriitikana kui ka iroonilise protestina.

Elamuste realism

Naljandis on nii või teisiti üha olemas küsimus n-ö. teise tegelikkuse võimalikkusest. Freud ongi huumori ja purjusoleku psüühilised toimed otse ühte viinud: mõlemad lõdvendavad pidureid ja lasevad tõkendatud heameeleallikail välja voolata.

"Teise tõeluse" juures tõuseb küll juba tuttav bisotsiatiivsuse eeltingimus: peaks nagu tuntama "esimest tõelust". Teise tõeluse elamusi võib ammendada ka usust, kunstist, armastusest, maagiast, spordist jne., ja muidugi ka jutustamisest. Aga huumor ja alkohol on omavahel ülejäänust loomulähedasemad.

Knuuttila mainib nende suhtest üht külge — selle keskne idee on **meelehea ja õnne piiratuse**

põhimõte: valitseb tasakaaluprintsiip ja naerule järgneb nutt ja naudingule kannatus ja head on maailmas piiratud konstantne hulk. Selle põhimõtte ümber käis 1960-ndate aastate lõpupoole antropoloogias vilgas keskustelu, mille alustas **George M. Foster** (*Peasant Society and Image of Limited Good*, 1965), keda eespool juba kohtasime. Foster ütleb, et tema uuritud mehhiko talupojakultuuri maailmapilti valitses arusaam kogu õnne ja maiste hüvede piiratuses: rikkus, armastus, sõprus, tervis, au, edu jne. — mingil juhul ei jätku neid kõigile. Hüvede summa on null ja teise võit on teise kaotus.

Michael Kearney seevastu juhib tähelepanu sellele, et seda mehhiko talupojakultuuri domineeriv kasinuse vangla siiski murdub ajuti — nimelt pidustuste ajal meesseltskondades, kui toimub märul, mis irrutab inimesed korraks argitegelikkusest. Kearney rõhutab, et neid elamusi ei "varastata", see ei toimu kellegi teise arvel, aga ärakukkumine ja järgnevad piinad on teisalt taas kompensatsiooniks. [Vrd. ka nt. **Vladimir Propi** analoogilisi märkusi karnevaliorgiate kohta, mis tehtud nn. pillerkaarinaeru käsitluse kontekstis.]

Knuuttila meenutab repliiki, mille ütles kuskil poetrepil maganud joodik, kel soovitati valida parem magamispaik: "On siin uhkeid maju. On puumaju ja on kivimaju ja keegi on nende omanik. Ja need omanikud on rikkad, aga kõvemad jokki nad ei saa, kui minul praegu on, olgu nad nii rikkad kui tahes!" — ja magas edasi. Siit järeldab ta, et nii joobe kui koomika väljunditeks on seostumatu seostamine ja ootamatud mõttekäigud. Ning küsimus ei ole kummagi puhul mõtlemisvigades, vaid **elamuste realismis**. Elamused aga on samuti tegelikkus.

Soovmõtete menetlemine

Konkreetsuse loogika puudutab ka konkreetseid utoopiaid, mille põhiline funktsionaalne vorm kontsentreerub **otsimisele** ja **soovile** ~ **lootusele** (*toivo*). Utopilist mõtlemist ajendab see, et miski puudub. Puuduse likvideerimise võimalus ehk ongi see, mis konkreetseile utoopiatele folkloorises narratiivis jõulise tugikoha annab, olgu kujutletav meelehea põnevus või eros või koomika või nende mingi ühend.

Soovunelmate struktuur on seejuures ikka analoogiline tegelikkuse omaga ja ses mõttes on nad mingiti analoogilised paroodiatega. Ka esindavad mõlemad rahvapärast kodustamistehnoloogiat. Veel meenutab Knuuttila, et folklooris ja kunstis on põrgu kujutelmad reeglina eredad ja jõulised, taeva kujutelmad aga kahvatud ja rammetud. Ja et kujutlused taevast võivad üldse peale minna vaid tänu sellele, et kujutelmad põrgust on nii veennvalt ja jõuliselt jubedad.

Ka paistab silma see, et folkloorsete utoopiate sotsiaalne mõõde on ainelisega võrreldes hästi tagaplaanil.

Huumor kui teadmishimu

Naljandis on nii või teisiti esmane asi kogetud seigad, nõ elusid: kuidas nad olid ja kuis pidanuksid olema. See ei tähenda küll mingit kasvavat mõistuspärasust, sest huumori meel avaneb eelkõige modaliteetide suunas: naljandites tuuakse tavalisest põikuvaid lahendus- ja teotsemismalle ja -stsenariume. Silgud on lõhed ja kassid on karud, aga mõlemad rääkijad teavad, et see on jama. Vitsides on normide ja konventsioonide rikkumine mõistuslikum, nad on selgemini orienteeritud loogikale. Naljandid räägivad, kordab Knuuttila veelkord, **võimalikest** juhtumitest.

Ning taas: rahvapärased arusaamad on loomult vastuolulised, omavahel konfliktised ega moodusta hierarhilist süsteemi. Ka naljanditest ei peegeldu mingit ühtse maailma kirjeldust. Maailmapildidki ega mentaliteedidki pole valmishitatud süsteemid, vaid täienevad folklooriväliste ainetega, ning folkloristid peaksid nende ainete vastu huvi tundma.