

Žanrieristused *haggadas*¹

Kirjaoskusel on traditsioonilistes ühiskondades kahetine, vastuoluline toime, see põhjustab suuliste esituste vähenemist ja samal ajal ka folkloori säilimist.² Kui ajaloolised ühiskonnad välja surevad, säilib nende sõnakunst mitmesuguste dokumentaalsete ja kirjanduslike tekstidena. Need ulatuvad religioossetest, eetilistest ja õiguslikest kompilatsioonidest draamade ja novellide, ajalooliste teadete ja isikli-

¹ Originaal: Ben-Amos, Dan 1980. Generic Distinctions in the Aggadah. Talmage, Frank (toim). *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1–3, 1977*. Cambridge (Massachusetts): Association for Jewish Studies, lk 45–71.

Haggada (heebrea k “jutustus”) on rabiinliku kirjanduse narratiivne miteseadusandlik osa, mis sisaldab jutustusi, rahvatarkusi, legende, mõistatusi jms ning käsitleb juudi ajalugu, filosoofiat, folkloori, meditsiini, astronoomiat, vagaduskirjandust jms. Selle kõrval seisavad halakistlikud tekstid, mis sisaldavad ja tõlgendavad judaismi seadusi. *Halaka* (heebrea k “seadus; reegel; norm; käitumisjuhised”, tuletatud verbist “käima, kõndima”) on rabiinlik termin traditsioonilise seaduse normatiivse tõlgenduse kohta, mis kätkeb endas laias plaanis kogu juudi religiooniseadust (toim).

² Üldisemat arutlust vt Jack Goody (1968). Folkloori mõistet on kasutatud kogu kirjutises selliselt, nagu on defineerinud Dan Ben-Amos (1971).

ku, administratiivse, isegi ärilise kirjavahetuseni. Mišna,³ *midrašid*⁴ ja talmud⁵ on parimate ning asjakohaseimate näidete seas neist töödest, milles suulisi jutte ja ütlemissi on kasutatud religioossete ja eetiliste eeskirjade kinnistamiseks ning õiguslike pretsedentide loomiseks. Muistsed kirjutajad tsiteerisid oma raamatutes suulisi jutte⁶ või lisasid

³ Mišna (heebreakeelne sõnajuur *šnh* tähendab “kordama”, “õppima”) tähendab ühelt poolt kirjapandud toora ehk “Õpetuse” (kitsamalt tähistab see termin viit Moosese raamatut, laiemalt kogu heebrea piiblit ehk vana testamenti, vt ka märkus 17) kõrval esinenud suulist õpetust ehk algselt suulisel teel edasi antud *halakad* ning *haggadad*. Teisalt sisaldab see ka kirjaliku toora seletusi ja tõlgendusi (*midraš*, vt allpool). Aastaks 200 pKr anti sellele heebreakeelne kirjalik kuju, mis koosneb kuuest osast (*seder*), mis jagunevad kokku 63 traktaadiks. Ühtlasi moodustab mišna talmudi (vt märkus 5) vanema osa (toim).

⁴ *Midraš* (heebreakeelsest sõnajuurest *drš* “otsima,” “uurima,” “küsimata”) on kitsamas tähenduses heebrea piibli tõlgendamise meetod. Laiemalt on *midrašid* või *midraši* raamatud toora kommentaaride ja tõlgenduste kogumikud. Esimesed sellised tõlgendused esinevad juba heebrea piiblis endas ent suurem osa *midraše* tekkis rabiinlikul ajastul, s.o pärast aastat 70 pKr. *Midrašid* jagunevad üldjoontes halakistlikeks ehk eksegeetilisteks ehk tannaistlikeks (*tanna*, pl *tannaim* tähendab aramea keeles “õpetama”). Tannaistid olid suulise religiooniseaduse õpetajad mišna väljakujunemise perioodil, s.t aastatel 20–200 pKr, kellele teeneks peetakse ka mišna kirjapanemist.) ja haggadistlikeks ehk homileetistlikeks. Ajalises plaanis tekkisid *midrašid* ühes heebrea piibliga, ent suurem osa neist pärineb 3.–6. sajandist (toim).

⁵ Talmud (heebreakeelne sõnajuur *lmd* tähendab “õppima,” “õpetama”) on oluliselt teine teos judaismis heebrea piibli järel. See hõlmab rabiinliku ajastu õpetlaste arutelusid juudi seaduse, eetika, ajaloo jms üle. Talmud koosneb kahest osast: mišnast (vt ülal) ja mišna traktaatide valdavalt arameakeelsetest kommentaaride kogumist ehk gemarast. Kuigi enamasti räägitakse talmudist ainsuses, on tegelikult olemas kaks talmudit: esiteks Palestiina ehk Jeruuslaemma talmud (u 4.–5. saj) ja teiseks eelnimetatust mahukam ja terviklikum Babüloonia talmud (u 5.–6. saj). Tavaliselt mõeldakse talmudile viidates just Babüloonia talmudit (toim).

⁶ Näiteks Petronius esitab oma *Satyriconis* variandi jututüübist 1510 “Efesose (Vidua) matroon” ühena lugudest, mille on jutustanud Eumolpus, kes selleks, et hoida meie rõõmsameelsust tuhmumast kannatamatuse soovis heade lugude järele, hakkas rääkima pilkelugusid naiste heitliku meele kohta (Heseltine 1913: 229 (lõik 110–111)). Juudi allikates võib kohata üht varajast viidet sellele loole Babüloonia talmudi traktaadis *Kiddušin* 80b (Tosafot). Üldisemalt jutuveestmise ja kirjanduse vahekordade küsimuse kohta Vana-Kreekas vt Sophie Trenkner (1958) ja Herbert Jennings Rose (1959: 286–304).

draamadesse ja novellidesse narratiive, nagu seda tegid klassikalised Kreeka draamakirjanikud⁷ või Tobiase raamatu anonüümne autor (vt Zimmermann 1958). Ajaloolased omistasid rahvajuttudele sageli teadetega võrdse tõeväärtuse (Aly 1969). Vanasõnad ja mõistujutud ilmuvad avaliku elu tegelaste kirjades ja kõnedes viisil, mis sarnaneb nende esinemisele vestluses (vt nt Lambrecht 1960: 280–281).

Ent erinevus sotsiaalsete kontekstide vahel, milles sõnakunst eksisteeris, ja dokumentaalsete kontekstide vahel, milles see on praegusel hetkel kättesaadav, tekitab tõsise metodoloogilise raskuse. Ükskõik, kui palju kirjalikus tekstis esinevad murdepärasused sarnanevad kunagisele kõnekeelele või kui vormellik ja seega suulist levimist peegeldav on nende stiil (Lord 1960)⁸ või kui palju nende teemad vastavad teistes keeltes esinevatele rahvaluuleteemadele,⁹ sarnanevad säilinud narratiivid ja vanasõnad vaid ligikaudselt rahvajuttudega nende sotsiaalsetes kontekstides, kuid dubleerivad neid harva. Folkloori rekonstrueerimine kirjutatud teksti põhjal kannatab paratamatult infolünga tõttu. Kuigi sageli leidub nii sisemist kui ka välist tõendusmaterjali selle kohta, et tegemist on selgelt suulisest kultuurist pärit juttude ja vanasõnadega,¹⁰ on need meieni jõudnud

⁷ Mitmekülgse, selle artikli kirjutamise ajaks vaid käsikirjaliselt kättesaadava uurimuse *The Ancient, the Medieval, and the Modern Oedipus* traditsioonilise Oidipuse loo kohta on kirjutanud Lowell Edmunds.

⁸ Albert B. Lordi eeskujul kujunes kirjanduse uurimise suund, mille peamiseks eesmärgiks oli välja selgitada vormelilisi (ja seega suulisi) elemente kesk-aegsetes eepostes (teemakohast bibliograafiat vt Haymes 1973). Kaks uuemat selleteemaliste tööde kogu on kokku pannud Benjamin A. Stolz ja Richard S. Shannon: (1976) ning Joseph J. Duggan (1975). Meetodi kasutamisest piiblitekstide juures vt Robert C. Culley (1967) ning varajaste *pijjutide* käsitlust “suulise teooria” valguses Joseph Heinemann (1973).

Heebreakeelne sõna *pijjut* (mitm *pijjutim*) tuleneb kreeka sõnast *poietes* ‘poet’) ja tähendab juudi liturgilist luuletust, mis enamasti on mõeldud laulmiseks, skandeerimiseks või retsiteerimiseks jumalateenistuse ajal. *Pijjutid* on kirjutatud templite perioodil. Need on valdavalt heebrea- või arameakeelsed ning järgivad sama poeetilist skeemi, kujutades endast akrostihhoni, mis järgib heebrea tähestikku või moodustab autori nime.

⁹ Richard M. Dorson peab paralleelsete folkloorimotiivide olemasolu veenvaks tõendiks folkloorsete teemade esinemisele kirjanduslikus kontekstis (vt Dorson 1957).

¹⁰ Üldisemat arutelu vt Birger Gerhardsson (1961).

siiski sekundaarses kontekstis, mis võrreldes nende dünaamilise kasutusega ühiskonnas on juhuslik. Järelikult tuleb folkloori ajaloolisel rekonstrueerimisel ühiskonnas lähtuda juhuslikest juhtlõngadest, kaudsetest kirjeldustest ja võrdlevatest uurimustest. Tekstid ise on üleminekul sekundaarsesse, dokumentaalsesse konteksti teinud läbi mitmesuguseid vältimatuid muudatusi.

Vana ja uue testamendi vormikriitika on katse avastada traditsioonilisi suulisi elemente, mida kirjutajad ja toimetajad on pühakirja sisse võtnud. Seda on tehtud suulise kirjanduse vormide (tüüpide) ja nende stiilide võrdlemise teel.¹¹ Jacob Neusner leiab, et seda uurimisviisi peaks laiendama ka rabiinlikule variseride kohta käivale pärimusele ajast enne 70. aastat pKr. Ta on veenvalt näidanud vormide, vormelite ja tüüpide sarnasust kõnealuses juudi traditsioonis ja selle kaasaegsetes sünoptilistes evangeeliumides (Neusner 1972, 1971: 5–143).

Siiski ei vabane vormikriitika, vaatamata oma voorustele ja saavutustele, kirjalikus rüüs suuliste vormide topeltkammitsast. See meetod ei saa ulatuda kaugemale kirjalike tekstide sekundaarse konteksti dokumentaalsetest piiridest. Enim, mida vormikriitika saab teha, on selgitada suulise kirjanduse kirjutatud kirjandusse põimimise viisi. See on olnud *Formgeschichte*-koolkonna suur saavutus.

Ometi tuleb selleks, et rekonstrueerida talmudi ja *midrašide* perioodi ajaloolise ühiskonna folkloori tegelikkust, jõuda formalismist kaugemale, jäädes samas sõnakunsti uurimise piiridesse. Üks teid selle ülesande täitmiseks on vaadelda žanrieristusi, mida rääkijad on teinud ning mis on meile kättesaadavad otseselt žanriterminite ja kaudselt žanristruktuurides.

Selline käsitlusviis erineb vormikriitikast kahes mõttes. Esiteks on vormikriitika aluseks analüütiline žanrisüsteem, mis pakub välja deduktiivse mudeli vormide liigitamiseks. Vastupidiselt sellele püüame meie luua talmudi ja *midrašide* folkloorižanride süsteemi induktiivselt, tuletades selle rabiinlikes tekstides esinevatest žanriterminitest ja liigitusskeemidest.¹² Teiseks on enamikul juhtudest vormikriitika aluseks vähemalt kahe iseloomuliku joone korrelatsioon kolmest

¹¹ Uurimuste kohta vt John H. Hayes (1974) ja Klaus Koch (1969). Olulised tööd uue testamendi vormikriitika kohta on kirjutanud Martin Dibelius (1965 [1919]), Rudolf Bultmann (1963) ning Rudolf Bultmann ja Karl Kundsin (1934).

¹² Arutelu analüütiliste ja rahvapäraste žanride eristamise kohta vt Dan Ben-Amos (1976a).

järgnevast: stiil, teema ja paralleelsed võrreldavad objektid. Suuliste traditsiooniliste vormide identifitseerimine põhineb sarnaste teemade olemasolul teistes kultuurides või vastavate stilistiliste tunnuste taasesinemisel pühakirjas endas. Vastupidiselt sellele püüame meie avastada narratiivide sisemisi struktuurilisi erisusi. See tähendab, et me oletame rabiinlike tegelaste ja nende tegevuste erinevat levikut eri vormides. Isikute ja tegevuste suhted eristavad *haggada* jutuzanre üksteisest. Järelikult on isegi nendel juhtudel, kui žanriterminate nominaalset süsteemi ei eksisteeri, siiski olemas žanrieristused, mille järgi jutustajad võisid mõista loo tähendust. Et need eristused on olemas jutu süžees ega sõltu stilistilistest tunnustest, ületavad need meile kasutada olevates kirjalikes tekstides jutu konkreetse esituse piirid ja võivad tõenäoliselt osutada talmudi ja *midrašide* perioodi juudi ühiskonnas käibinud arusaamale folkloorivormidest.

Žanrieristused on vajalikud pädevaks kommunikatsiooniks folklooris ja kirjanduses. Need annavad tähendustele raamid, paigutades iga jutu või laulu rääkimise kultuurilistesse paradigmadesse, mis võimaldab kuulajatel seda adekvaatselt interpreteerida. Nagu ma juba mujal olen väitnud:

Kultuuri žanrisüsteemi enesestmõistetavaks osaks on rahvaluule kommunikatsiooni ja esituse grammatika. Žanridel on ettekirjutav võime, mille abil nad visandavad erinevad teemad, struktuurid ja stiilid kui antud vormile ja koosesinemiseks sobivad. Ka on neil eristav võime. Žanride lähemad tunnused märgivad piire folkloorsete väljenduste tõlgendamise vahel, luues uskumise, huumori või meelelahutuse suhte jutustatud või lauldud teatesse. Lõpuks on žanridel taksonoomiline võime, mis seostab individuaalsed folkloorsed väljendused suulise traditsiooniga ning paigutab iga järgmise folkloorse väljenduse kindlakskujunenud kultuurilise süsteemi kunstilise kommunikatsiooni raamidesse.

Kultuuris funktsioneerivad žanrid kognitiivsel, pragmaatilisel ja väljenduslikul tasandil toimivate eristavate tunnuste kogumite abil. Taksonoomilised tunnused, mõistelised kategooriad ja nende nimetamiseks kasutatavad terminid osutavad rahvaluulevormide kultuurilistele kontseptsioonidele ning rõhutavad nende sümboolset tähendust. Pragmaatilisi žanriomadusi hõlmab esitamine erilistes sotsiaalsetes kontekstides, ühiskondlikult määratud isikute poolt, seoses sobilike sündmuste ja olukordadega või nende raames. Žanride tõeline substant, nende teemad, konkreetne sõnavara, sisu ja esituse stilistilised omadused ning struktuurilised suhted jutu sündmustikus, vanasõnalised ja metafoorsed ütlused moodustavad väljenduslike vahendite kompleksi žanri kirjeldamiseks ja defineerimiseks. Kõigi kolme – kognitiivse, käi-

tumusliku ja väljendusliku – tasandi eristavad jooned kokku moodustavad tunnustekobara, mis on kultuuris iga žanri sümboolset tähendust piiritlevaks märkide ja tähenduste kogumiks (Ben-Amos 1976b: 40).¹³

Juhul, kui tegemist on ajaloolise rekonstruktsiooniga (vrd Jauss 1971; Strohm, 1971a, vt ka Strohm 1971b, 1975), nagu seda on käesolev uurimus, ei ole kõik žanritunnused kontrollimiseks ja analüüsimiseks kättesaadavad. Talmud ja *midrašid* pakuvad meile vaid põgusaid pilguheite folkloorivormide sotsiaalsesse kasutusse, mis on ebapiisavad tervikliku esituskontekstidega seotud žanride süsteemi rekonstrueerimiseks. Dokumentaalse konteksti olemus kehtestab omad piirangud. Mišna, *midrašide* ja mõlema talmudi usulised ja eetilised kirjutised toetuvad jutustustele, mis olid käibel jumalateenistuse ja õppimise sotsiaalsetes kontekstides, nagu näiteks sünagoogis ja *bet-ha-midrašis*.¹⁴ Järelikult sisaldavad need teosed viiteid ja näiteid nende kohtade jutustamistegevuse kohta, kuid vaevalt ühtki teadet jutuvestmisest ilmalikes paikades, nagu kodus, turuplatsil või koguni tolleaegsetes joogitubades.

Talmudid ja *midraši* raamatud hõlmavad enam kui 500 aasta pikkuse perioodi, mille jooksul juudi ühiskonnas leidsid aset suured kultuurilised muudatused. Nimetatud ajastu pikkus ja tekstide täpse dateerimise võimatus paneb folkloorisüsteemi ajaloolisele rekonstrueerimisele teisegi piirangu. Žanrid, nende klassifikatsioon ja eristamine allusid variatsioonidele ja modifikatsioonidele. Folklooris, nagu ka iga muu ühiskonna aspekti puhul, avaldavad järjepidevus ja järjepidevusetus teineteisele mõju. Mõned suulise traditsiooni piibllilised vormid võisid vabalt püsida ka piiblijärgsel perioodil, teised seevastu kaduda. Isegi talmudite ja *midrašide* pika ajajärgu jooksul võisid žanrid kord esile kerkida, kord tagaplaanile vajuda.

Kolmandaks, tolleaegsed juudi, hellenistliku ja kristliku ühiskonna vastastikused mõjud nurjavad sageli igasuguse katse formuleerida *haggada* loogiliselt järjekindlat žanrisüsteemi. Juba juudi ühiskond ise oli heterogeenne, sellesse kuulus erinevatest piirkondadest ja koolkondadest pärit inimesi. Kõik see on kokku segatud vigadega,

¹³ Viidatud artikli tõlge on avaldatud käesolevas kogumikus, vt “Žanrikontseptsioonid folklooris”, lk 117–138 (toim).

¹⁴ Heebrea k, “õpingute maja”. Sünagoogi juures asuv kool, kus palvetatakse ja õpitakse peamiselt rabiinlikku kirjandust. Nimetust kasutatakse ka kõrgema rabiinliku kooli tähenduses (toim).

mida kirjutajad on aegade jooksul tekstidesse teinud. Kindlasti aitaavad kõik nimetatud raskused kaasa käesoleva uurimuse üldistavale ja katselisele iseloomule. Loodetavasti on tulevikus võimalik seda sissejuhatavat tööd täiendada.

Pärimuse taksonoomilised terminid

Rahvapärane liigitus on etniline korrastussüsteem. See paljastab sotsiaalse ja loodusliku tegelikkuse mõistelise organiseerituse kultuuris. Mõisted, mida mingi keele kõnelejad kasutavad niisuguste valdkondade nagu tervis, sugulussuhted, floora, fauna jms kirjeldamiseks, peegeldavad nende alade kultuurilist korrastatust. Ühiskond süstematiseerib reaalsust kategooriate valimise, nende tähenduslike tunnuste ja nende sissearvamise ja vastandamise kaudu organiseerimise abil. Abstraktsed kategooriad seostuvad madalama taseme kategooriatega sissearvamise ja väljajätmise teel, sama astme kategooriad on aga üksteisega vastanduvates suhetes.¹⁵ Keele- ja žanriterminid peegeldavad seega folkloori süstemaatilist korrastatust ühiskonnas.

Etnograafid, kes tegelevad kultuuri tunnetamisega, on loonud erinevaid uurimismeetodeid rahvapäraste liigituste väljatoomiseks. Õnneks varustavad talmudi ja *midrašide* tekstid meid sageli sellise liigitatud pärimusega, kirjeldades ühe või teise rabi teadmiste ulatust ning viidates mingile konkreetsele pärimuskorpusele.

Põhiline liigitus juudi pärimuses sisaldab teksti edastamise iseloomu, tehes vahet suulise ja kirjaliku toora vahel.¹⁶ Jacob Neusner (1980) on juba välja toonud, et kuigi see eristus on tõenäoliselt varajane, esineb tegelik terminoloogia ainult hilisemates allikates, ehkki juttudes varasemate tegelaste kohta, ning tavaliselt poleemilises kontekstis.

¹⁵ Sellel meetodil põhinevat antropoloogilist uurimissuunda tuntakse kognitiivse antropoloogia ehk etnoteaduse nime all. Mõned tähtsamad tööd on ilmunud Stephen A. Tyleri (1969) ja James P. Spradley (1972) toimetatud raamatutes. Bibliograafia kohta vt Harold C. Conklin (1972).

¹⁶ Pärimuse kohaselt andis Jumal Moosesele Siinai mäel kaks toorat. Üks, mida nimetatakse kirjalikuks tooraks, koosneb viiest Moosese raamatust. Suuline toora on aga hiljem koondatud Mišnasse, Gemarasse, Toseftasse (Mišna halakistlik lisa) jne (toim).

Lugu Hilleli¹⁷, Šammai¹⁸ ja loodetava usulepõrduja kohta on nüüdseks üks klassikalistest näidetest.

Meie rabi õpetasid, et kord tuli keegi pagan Šammai ette ja küsis: “Kui palju toorasid sul on?” “Kaks,” vastas ta, “kirjutatud toora ja suuline toora.” “Ma usun sind kirjutatud toora osas, kuid mitte suulise toora osas. Tee minust usule pöördunu tingimusel, et sa õpetad mulle (ainult) kirjutatud toorat.” [Kuid] ta [Šammai] hakkas tõrelema ja tõukas ta vihaga eemale. Kui ta läks Hilleli ette, võttis too ta vastu kui proselüüdi. Esimesel päeval õpetas ta talle Alef, bet, gimel, dalet,¹⁹ järgmisel päeval liikkas ta [need] tema silmis ümber. “Aga eile sa ei õpetanud neid mulle niimoodi,” protesteeris ta. “Kas sa siis ei pea minu peale lootma? Looda siis minu peale ka [suulise] toora osas” (Babüloonia talmud, Šabbat 31a).²⁰

Suulise ja kirjutatud toora eristamine esineb esmakordselt Aleksandria Philoni²¹ ja Josephus Flaviuse (Josephus 1943: 377) kirjutistes ning on arvatavasti sellest ajast peale olnud – nagu väidab David Daube – üleüldine nii juudi kui ka hellenistlikes retoorikates.

Hilleli arusaamad kirjutatud ja suulisest toorast meenutavad kangesti sõnaraari νόμοι εγγραφοί ja νόμοι αγραφοί või ius scriptum ja ius non scriptum (või per manus) traditum. On ülearune esitada tõenduseks viiteid, kuid märkimist väärib ehk asjaolu, et mõisted νόμοι αγραφοί ja ius non scriptum ei tähenda alati kõigile inimestele ühist loomulikku õigust. Sageli märgivad need ühe kindla ühiskonna traditsioonilist tavaõigust vastandatuna kirjutatud seadustele (Daube 1949: 248).

¹⁷ Hillel (Vanem) (u 1. saj eKr) oli juudi õpetlane ja koolkonna (*Bet Hillel*) rajaja. Tuntud oma vabameelsema ja mõõdukama pühakirja tõlgendamise poolest. Talle omistatakse 7 heebrea piibli tõlgendamise meetodit ja nn kuldne reegel: “Ära tee teistele seda, mida sa ei taha, et sulle tehakse” (Babüloonia talmud, Šabbat 31a). Talmudis esitatakse sageli paralleelselt (ka vastandavalt) nii rabi Hilleli kui ka rabi Šammai (vt alljärgnev märkus) koolkonna seisukoht vaadeldava küsimuse osas (toim).

¹⁸ Šammai (u 1. saj eKr), rabi Hilleli kaasaegne, juudi õpetlane ja koolkonna rajaja (*Bet Šammai*), mis oli tuntud rangema pühakirja tõlgendamise poolest.

¹⁹ Heebrea tähestiku neli esimest tähte (toim).

²⁰ Teist varianti sellest loost vt *Avot de Rabbi-Natan*, A, 30b. Vrd looga rabi Šmueli ja Ravi kohta raamatus *Midraš Rabba Koguja raamatu kohta* 7: 8.

²¹ Arutelu suulise traditsiooni kasutamise ja mõiste kohta Philoni teostes vt Isaac Heinemann (1927: 152–153) ja Harry A. Wolfson (1947: 188–194).

Nagu D. Daube edasi näitab, on olemas piisavalt heebreakeelseid fraase, mis võiksid arvesse tulla selle idiomaatilise väljendi alusena ning et see ei tarvitsenud olla suguluses kreeka sõnaga. Kuigi heebreakeelseid termineid toora *še-beal peh* ja toora *še-bi-ktav* (suuline toora ja kirjalik toora) esineb tekstides harva, on paralleelsed mõisted *mikra*²² ja *miš-na*²³ üsna üldtuntud, väljendades sedasama kontrasti, kuid rõhutades siiski tunnustena vastavalt kas kirjutatud teksti avalikku lugemist või kordamist ja õppimist ilma kirjasõna abita. Kõige üksikasjalikum teadmise vormide liigitus seostub rabi Johanan ben Zakkaiaga:

*Nad rääkisid rabi Johanan ben Zakkai kohta, et ta ei jätnud (uurimata) pühakirja, Mišnad, Gemarad, halakad, haggadad, Toora üksikasju, Kirjatundjate üksikasju, järeldusi a minori ad majus, analoogiaid, kalendrilisi arvestusi, gemaatriat,²⁴ teenivate inglite kõnet, vaimude kõnet ja palmipuude kõnet, vanutajate mõistujutte ja rebasevalme, suuri asju või väikseid asju; “suurte asjade” all mõeldakse Ma’ase merkavad,²⁵ “väikeste” all Abaje ja Raba arutelu; – eesmärgiga viia täida seda, mille kohta on öeldud: Et anda jõukust neile, kes mind armastavad, ja et täita nende varakambreid! (Õp 8,21) (Babüloonia talmud, *Sukka* 28a).²⁶*

Selle liigituse (jättes kõrvale nii väitlemise ja õppimise meetodid kui ka žanrid) ja teiste talmudites ja *midrašides* leiduvate žanriskeemide põhjal on võimalik luua mudel, mis väljendab talmudi ja *midrašide* perioodile iseloomulikku žanriliigitust (vt skeemi). Sulgudes on analüütiliselt tuletatud mõisted, mida tolle perioodi kirjanduse rahvapärastes

²² Heebreakeelne sõna *mikra* tuleneb sõnajuurest *qr* “hüüdma, nimetama, lugema”. *Mikra* tähistab judaismis juudi pühakirja ehk heebrea piiblit. Samast semiidi sõnajuurest pärineb ka sõna koraan (toim).

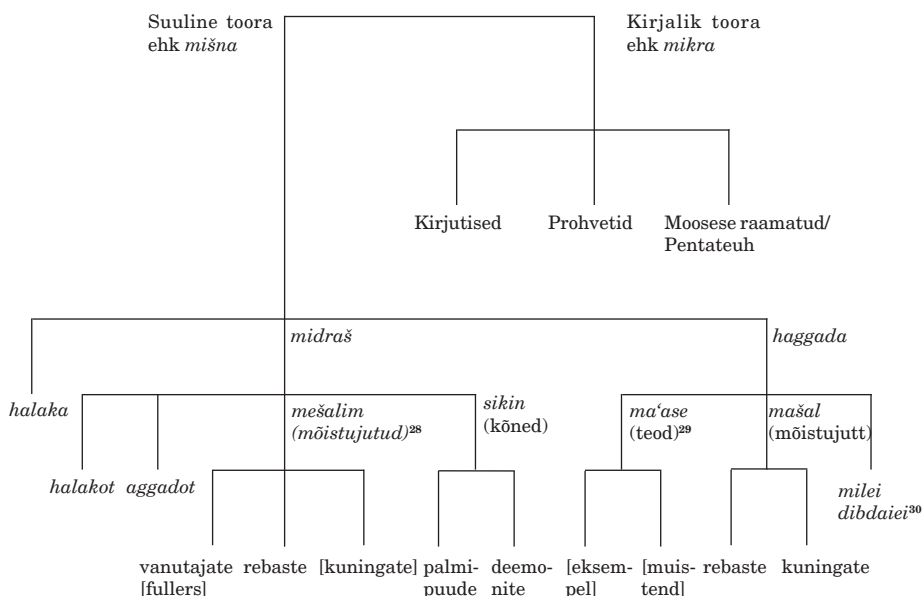
²³ Vt kommentaari nr 3 (toim).

²⁴ Gemaatria on laen kreeakeelsest sõnast *geōmetriā*. Tähenas algselt geomeetriat ja ka matemaatikat, hiljem aga judaismis (eriti juudi müstikas) kasutust leidnud sõnade tähenduste tuletamist tähtede arväärtuste kaudu (heebrea keeles nimelt puuduvad eraldi tähistused numbrite jaoks, selle asemel kasutatakse tähti: tähestiku esimene täht *alef* tähistab ühtlasi number ühte, teine täht *bet* number kahte jne) (toim).

²⁵ Heebrea piibli Hesekieli raamatu esimesele peatükile tuginev esoteeriline arutlus, mille keskmes on Jumala trooni ja kaarikuga (*merkava*) seotud Hesekieli nägemus. Ühtlasi *Merkava*-müstika alustekst.

²⁶ Vrd ka väiteid rabi Meiri kohta (*Sanhedrin* 38b) ja Hillel Vanema kohta (*Maseket Sofrim* 17: 9).

liigitussüsteemides ei esine. Kõige üldisemad kategooriad *mikra* ja *mišna* vastanduvad teineteisele esitamise poolest: esimest loetakse kirjast valjusti ette, teist aga esitatakse kirjutatud teksti abita, see on suuliselt õpitud teksti kordamine. Edasi jagatakse *mikra* kolmeks vana testamendi osaks²⁷ ja see ei puutu edaspidi rohkem meisse. *Mišna* on nendes liigitussüsteemides üldkategooria, mis on abstraktsem kui *midrašid*, *halakad* ja *haggadad*.



Skeem. Traditsiooniliste žanride liigitus

²⁷ Heebrea piibel jaguneb kolmeks suuremaks osaks: toora ehk Pentateuh (viis Moosese raamatut), Prohvetiraamatud (*nevi'im*) ja Kirjutised (*ketuvim*). Nende kolme osa esitähetest moodustub heebreakeelne heebrea piibli nimetus Tanak.

²⁸ *Mašal* (pl *mešalim*) heebrea k "näide; mõistujutt" on moraalse sisuga või religioosset allegooriat kasutav lühike mõistujutt (toim).

²⁹ Heebrea k sõnajuure *'sh* ("tegema") tuletis *ma'ase* tähendab "tegu". Kirjanduses on tegu vagaduskirjanduse žanriga, mis sisaldab eetilise ja moralistlikku kallakuga jutustusi (toim).

³⁰ Tähistab *bedaia* žanrit ehk luiskelugusid (ingl k *tall tale*) (toim).

Midraš ise moodustab omaette liigi, mis on eristatav kirjandusliku laadina. Addison Wright pakkus hiljuti välja, et tegemist on *kirjandusega kirjanduse kohta* (Wright 1967: 143).³¹ Funktsionaalselt lähtub eksegees – mida *midraš* ju ongi – loomuldasa mingist varasemast tekstist. Talmudite liigitussüsteemid ja *midraši* raamatud tunnevad kaht *midraši* vormi – halakistlikku ja haggadistlikku –, mis erinevad teineteisest teemade tähtsuse ja sotsiaalse tähenduse poolest. Haggadistlikud tekstid viitavad enamasti rahvajuttudele ja metafooridele ning neil puudub religioosne siduv jõud, halakistlikud tekstid aga viitavad tavale ja õigusele ning on nii religioosnes kui ka sotsiaalses mõttes siduvad. Nendes liigitustes kasutatakse pigem mitmuse vorme *aggadot* ja *halakot* kui abstraktnoomeneid *halaka* ja *haggada*, kuigi teistes kontekstides esinevad abstraktnoomenid. Mõistujutte nimetatakse *aggadot* ja *halakot* kõrval harva, ometi tuleb neid ette seoses rabi Johanan ben Zakkai teadmistega. Abstraktnoomeneid *halaka* ja *haggada* kasutatakse esitatud liigitussüsteemis *midraši*ga samatähenduslike kategooriatena, aga mitmuse vormidega märgitakse ainult *midraši* kirjanduslikus vormis – st narratiivse või õigusliku seletuse eksegeetilises laadis – *aggadot'* ja *halakot'* tekste.

Kuigi abstraktne termin *haggada* esineb talmudites ja *midrašides*, ei ole õigupoolest päris selge, kas see piirdub *midrašlike aggadot'* tekstidega või laieneb – nagu hilisemad põlvkonnad seda on kasutatud – ka ajaloolis-biograafilist laadi lugudele ja mõistukõnedele. Ajaloolis-biograafilised lood, mis on seotud piiblijärgse perioodi rabide, poliitiliste juhtumite ning sotsiaalse reaalsusega, esitati (ja eeldatavasti võeti vastu) tõeste teadetenä tegelikult toimunu kohta. Termin *ma'ase*, mitte niivõrd žanrinimetuse kui algusvormelina, peegeldab jutustajate ja kuulajaskonna suhtumist jutusse. Nad pidasid seda teateks ajaloolise sündmuse kohta. Selles narratiivse *haggada* tekstikogus, mis ei lähtu pühakirja tekstidest, näivad puuduvat žanriterminid, mis peegeldaksid selget teadlikkust ajalooliste narratiivide vormidest ja temaatilisest ulatusest. Ainult fiktsionaalsetel ja metafoorilistel žanridel on nimed. Siiski näitab reaalsete juttude struktuurianalüüs, et eksisteeris kultuuriline teadlikkus iga žanri erinevatest võimalustest ja igal vormil on oma spetsiifilised teemavaldkonnad ning tegevuste ja tegelaste seosed.

³¹ *Midraši* mõistet on käsitlenud ka Roger Le Deat (1971), Jakob Z. Lauterbach (1915–1916), Solomon Zeitlin (1953), Meir Gertner (1962), E. Margalio (1956) ja Isaac Heinemann (1946).

Haggadistlik muistend

Talmudistliku ja midrašliku kirjanduse kogumis võib märgata üht narratiivivormi, mis on süžeelt unikaalne ja erineb teistest haggadistlikest lugudest. Vormide kirjeldamisega korrelatsioonis eksisteerib vaid piiratud ja spetsiifiline hulk teemasid ning tegelasi, mida on seostatud selle žanriga. Selle *haggada* žanri nimetamine muistendiks on tingitud tollest perioodist pärit heebreakeelse termini puudumisest ja kokkusobivusest mõiste tänapäevase kasutusega folklooriuurimustes. Loodetavasti hõlbustab analüütilise žanritermini appivõtmine teistes keeltes esinevate sarnaste narratiivide võrdlevat-strukturalistlikku uurimist.

Haggada muistendite süžeedes on võimalik vahet teha kolme juuakti vahel: sissetung, vahendamine ja tagajärg. Muistendi peamine eesmärk on jutustada piiri kadumisest üleloomuliku ja argimaailma vahel, mille põhjustab ühe reaalsuse sissetung teise. Kuigi kahe reaalsuse kontakti peetakse võimalikkuse piiridesse kuuluvaks ja seetõttu ka usutavaks, on see erakorralise mastaabiga oluline sündmus ning järelikult jutustamisväärne.

Vahendamist loomuliku ja üleloomuliku maailma vahel teostavad tavaliselt inimolendid. Juudi usu seisukohalt on võimatu omistada ükskõik millist üleloomulikku väge imetegijaile endile. Nende ainuke erakordne võime on jumaliku ja inimliku aktiivse vahenduse rajamine, mis enamasti toimub palve abil. Ringijoonistaja [Circle-Drawer] Honi³² (Mišna, *Ta'anit* 3: 8; Babüloonia talmud, *Ta'anit* 23a; Palestiina talmud, *Ta'anit* 3: 9–10) ja Hanina ben Dosa³³ (Babüloonia talmud,

³² Ringijoonistaja Honi (Honi ha-Me'aggel) oli juudi õpetlane ja imetegija (nt magas ta legendi kohaselt 70 aastat). Tema eluaega märgivad talmudid erinevalt. Kui Babüloonia talmudi (kust ka äratoodud lugu pärineb) järgi elas Honi ajal, mil Simon ben Šeta oli Suurkohtu ehk Süneedriumi esimees (1. saj eKr), siis Jeruusalemma talmudis tegutseb ta templi hävitamise ajal (seega kas 6. saj eKr või 1. saj pKr). Nimetus Ringijoonistaja viitab tavale palvetamise ajaks enda ümber maha ring joonistada ja sealt enne mitte väljuda, kui Jumal on palvele vastanud (toim).

Kombe kohta tõmmata palvetamise ajal enda ümber ring vt Judah Goldin (1963).

³³ 1. sajandi (pKr) tannaiit (vt märkus 4), elas Alam-Galileas, oli Johanan ben Zakkai õpilane ja kolleeg. Traditsioon omistab talle erilise vagaduse ja alandlikkuse (toim).

Berachot 34b) ei tekita vihma ega ravi haigeid iseenesest, vaid on ainult vahendajateks jumala ja abivajajate vahel. Kolmas narratiivne akt, kahe reaalsuse vahendamise konkreetne tagajärg, tekitab olukorra, mis vastandub jutu algsituatsioonile. Põua ajal hakkab sadama vihma, haiged tervenevad, surnud ärkavad ellu (vrd Bremond 1970, 1973; Paulme 1972). Ainukeseks neutraalseks elemendiks jääb legendis argimaailm, millel ei ole iseeneslikku väärtust. Ainult jutu lähtesituatsioonil on ajutine väärtus, mis on muutlik. Kõikidel ülejäänud jutuelementidel – sissetungi, vahendamise ja tagajärje aktidel ning üleloomuliku maailma sfääril – on võime sõltuvalt jutust esineda kas positiivsetes või negatiivsetes seostes. Sissetung võib olla kas positiivne või negatiivne, vahendustegevus hea- või pahatahtlik, tagajärjeks võib olla olukorra paranemine või halvenemine, üleloomulik maailm võib olla nii jumalik kui ka deemonlik. Ühe või kõigi jutuelementide valentsi muutumine ei põhjusta žanri struktuurilist muutumist, sest muutub ainult valents, kuid ei muutu jutuelementide suhted. Seega määrab struktuur žanri temaatilised piirid: jutud nii deemonitest kui ka inglitest, nii imetegijatest kui ka nõidadest, nii lunastusest kui ka hukatusest võivad kõik olla muistendid. Pealegi sõltub hinnangu andmine kangelastele ja nende tegevusele enamasti jutustaja vaatenurgast ja suhtumisest ning see ei mõjuta tingimata põhilist narratiivset struktuuri. Pigem peegeldavad valentside muutused *haggada* muistendite temaatiliste ja struktuuriliste võimaluste ulatust.

Võimalik on visandada muistendi neli peamist struktuurimudelit, mis erinevad üksteisest üleloomuliku ja loomuliku maailma teineteisesse sissetungi laadi ja suuna poolest:

- 1) vahendaja kaudu toimuv üleloomuliku sissetung loomulikku reaalsusesse;
- 2) vahendaja kaudu toimuv loomuliku maailma sissetung üleloomulikku reaalsusesse;
- 3) üleloomuliku sissetung loomulikku reaalsusesse oma agendi kaudu;
- 4) üleloomuliku sfääri sissetung loomulikku reaalsusesse ebaõnnestub.

Esimene struktuurimudel. Esimese mudeli sisuks on üleloomuliku sfääri tungimine loomulikku reaalsusesse inimliku vahendaja kaudu ja selle tagajärjeks on jutu lähtesituatsiooni ümberpööramine. Antud mudel hõlmab kolme alarühma, mis erinevad üksteisest valentside poolest, mille iga jutuelement omandab.

Esimesse alarühma kuuluvad jutud, milles kõigil kolmel aktil ja ühel sfääril on positiivne väärtus. Selle mudeli näideteks sobivad jututsüklid heatahtlikest imetegijatest, kelle palved mõjuvad, nagu näiteks lood Ringijoonistaja Honist, Nakdimon ben Gorionist³⁴ (Babüloonia talmud, *Ta'anit* 19b–20a) ja teistest.

*Kord juhtus, et nad ütlesid Ringijoonistaja Honile: "Palveta, et vihm võiks sadada." Tema vastas: "Minge välja ja tooge paasapihade leivaahjud sisse, et need vihma ei saaks." Ta palvetas, kuid vihma ei hakanud sadama. Mida ta tegi? – Ta joonistas ringi ja seisis selle sisse ning lausus Tema ees: "Kõiksuse isand, sinu lapsed on pööranud oma palged minu poole, sest et mina olen kui perepoeg sinu ees. Ma töotan sinu kõigeväelise nime juures, et ma ei liiguta end enne, kui sinus tärkab kaastunne su laste vastu." Vihma hakkas tibutama. Tema ütles: "Ma ei palvetanud mitte niisuguse vihma pärast, vaid vihma pärast, mis täidaks paagid, süvendid ja augud." Vihma hakkas raevukalt kallama. Tema aga ütles: "Ma ei ole palvetanud mitte niisuguse vihma pärast, vaid hea, õnnistava ja armuliku vihma pärast." Vihma valas nende tahtmise kohaselt seni, kuni israellidid olid sunnitud vihma pärast minema Jeruusalemmast üles Templimäele. Nad tulid tema [Honi] juurde ja ütlesid: "Nii, nagu sa palvetasid selle eest, et vihma hakkaks sadama, palveta nüüd ka selle eest, et see lakkaks." Ta vastas neile: "Minge ja vaadake, kas Eksiläinute kivi on minema uhutud." Simon ben Šetah³⁵ saatis talle sõna: "Kui sa ei oleks Honi, oleksin ma su vande alla pannud! Kuid mida ma saan teha sinuga, kui sa oled Jumala ees tujukas ja Ta täidab su tahtmise nagu isa, kellele poeg nii kaua peale käib, kuni see tema soovi täidab?" (Mišna, *Ta'anit* 3: 8; Babüloonia talmud, *Ta'anit* 23a; Palestiina talmud, *Ta'anit* 3: 9–10).*

Selles loos esineb jutustruktuuri kahekordne kordumine ja vihmahoost saab negatiivne algsituatsioon teisele episoodile, mis vajab teistkordset vahendustegevust, enne kui tasakaal taastatakse.

Selle alarühma tekstid koonduvad kindlate tegelaste ümber, nagu Hanina ben Dosa (Babüloonia talmud, *Ta'anit* 24b, 25a, *Joma* 53b,

³⁴ Üks kolmest jõukast mehest, kes varustasid Jeruusalemma selle piiramise ajal roomlaste poolt. Talmudi järgi nii rikas, et võis oma varast kogu linna kümme aastat toita (*Gittin* 56a). Seostatakse uue testamendi Nikodeemusega. Nime Nakdimon arvatakse tulenevat verbist *nkd* "särama, paistma"; "kuna päike tuli välja tema pärast" (*Ta'anit* 20a), st tema palve peale (toim).

³⁵ Suurkohtu ehk Süneedriumi esimees 1. sajandil eKr (toim).

Berakot 33a, 34b), Simeon ben Johai³⁶ (*Midraš Rabba Exoduse raamatu kohta* 52: 3), Simeon ben Halafta³⁷ (*Midraš Rabba Ruti raamatu kohta* 3: 4) ja Nakdimon ben Gorion, keda tuntakse kui heatahtlikke vahendajaid inimliku ja jumaliku maailma vahel. Nad teevad vihma, ravivad haigeid ja toovad mõnikord vaestele rikkust. Need vagad mehed võivad sama muistendi erinevates variantides üksteist välja vahetada ning kõnesoleva perioodi folklooris on neid kujutatud ühtmoodi alandlike ja pühendunutena. Teisisõnu esineb siin kultuuriliselt tunnustatud temaatiline korrelatsioon kõnesoleva žanri vormi, teemade ja tegelaste vahel.

Teine alarühm sisaldab jutte, milles üleloomulikul sfääril on negatiivne valents. Ometi ei nõua positiivse väärtuse asendumine negatiivsega järgnevat kahe ülejäänud varieeruva elemendi muutumist. Vaga mees võib sellegipoolest olla vahendajaks vaimude maailma ja inimliku reaalsuse vahel. Näiteks:

Kord läksid rabi Eliezer, rabi Jošua ja rabi Gamliel Rooma. Nad jõudsid ühte kohta, kus nad nägid mängivaid lapsi kuhjakesi tegemas. Lapsed rääkisid sealjuures: "Nii teevad palestiinlased ja ütlevad: "See on annetus, see on kümnnise and." Rabid rääkisid omavahel: "Näib, et siin elavad juudid!" Nad läksid ühte külalismajja ja kui nad lauda istusid, [märkasid nad], et iga viimane kui toit viidi ühte väikesesse kambrisse, enne kui seda neile serveeriti. Nad kahtlustasid, et nad võivad süüa surnule toodud ohvritoite. Nad ütlesid peremehele: "Miks sa viid iga toidu sinna kambrisse, enne kui sa seda meile serveerid?" Tema ütles neile: "Mul on vana isa, kes andis endale lubaduse mitte lahkuda sellest kambrist enne, kui tal õnnestub kohata juudi tarkasid." Nad ütlesid talle: "Mine ütle talle: "Tule välja, sest nad on siin." Ta tuli välja nende juurde. Nad küsisid temalt: "Milles on asi?" Tema ütles neile: "Palvetage minu poja eest, sest tal pole lapsi." Rabi Eliezer ütles rabi Jošuale: "Olgu, Jošua ben Hanina, ole ettevaatlik, ükskõik mida sa ka ei teeks." Too ütles teistele: "Tooge mulle üks linaseeme." Nad töid

³⁶ Tannaiit, kes elas 2. sajandi keskel pKr. Pärimuse kohaselt kabalistlikku müstika peateose *Zohar* (Kirkus) autor. Väidetavasti peitis Simeon ennast koos pojaga pärast Bar-Kohba ülestõusu (aastal 135) roomlaste eest 13 aastat kaevus, kus nad olivat mõtisklenud Jumala müstiliste aspektide, käsuõpetuse ja univerversumi üle (*Berešit Rabba* 79.6) (toim).

³⁷ 2. sajandil elanud rabi, kes sai pärimuse kohaselt kuulsaks sellega, et otsis empiirilisi tõestusi mitmetele piibli väidetele. Näiteks läks ta *Õp* 6,6–7 kohaselt sipelgapessa, et vaadata, kuidas sipelgas elab nii, et *tal ei ole pealikut, ülevaatajat ega valitsejat* (toim).

talle ühe linaseemne. Neile tundus, nagu külvaks ta seemne laua peale ja kastaks seda. Seeme näis kasvavat ning tema oleks justkui sikutanud, kuni ta tõstis üles naise, hoides tollel juustest. Ta ütles naisele: "Päästa lahti, mis sa ka iganes tegid." Naine ütles: "Ma ei saa, ma viskasin nad merre." Rabi Jošua kutsus Merede Valitseja kohale ning too viskas nad välja. Nad palvetasid ta eest ja ta oli ära teeninud selle, et ta pojaks oli rabi Juda ben Betera. Nad ütlesid: "Kui me oleksime siia tulnud ainult selle vaga mehe pärast, oleksime me rahul" (Palestiina talmud, Sanhedrin 7: 13).

Arusaadavatel põhjustel leidub talmudites ja *midraši* raamatutes ainult üksikuid tekste, mis sisaldavad deemonite ja nõidade negatiivset üleloomulikku reaalsust. Seetõttu on võimatu tuvastada nende alarühmade struktuuriliste ja temaatiliste joonte ning nendes esinevate tegelaste seoseid.

Esimese mudeli kolmas alarühm võiks olla muistend, milles kõigil kolmel aktil – sissetungil, vahendamisel ja tagajärjel – ning üleloomuliku maailma sfääril oleksid negatiivsed valentsid. Jutud kurjade, maailmale hävingut toovate nõidade kohta oleksid nendele narratiividele sobivad teemad. On üsna võimalik, et niisugused jutud olid kõnesoleva perioodi folklooris tõepoolest käibel. Juudid uskusid nõidust ja selle seoseid naistega (Babüloonia talmud, *Sanhedrin* 67a, *Erubin* 64a, traktaat *Sofrim* 6),³⁸ kuid talmudites ja *midraši* raamatutes selliseid legende ei leidu. Sekundaarse kirjandusliku kontekstina ei kajasta need siiski folkloori täit ulatust nii, nagu see kõnesoleval perioodil eksisteeris. Vähemalt teoreetiliselt võime selliste struktuuri poolest muistenditeks peetud juttude olemasolu oletada.

Teine struktuurimudel. Teine muistendi struktuurimudel sisaldab sissetungi suuna muutumist: inimeste maailm sekkub üleloomulikku sfääri ja avaldab mõju sealsele olukorrale. Tegevused, mida inimesed sooritavad maa peal vastusena teisest maailmast lähtuval nõudmisele, muudavad algselt negatiivse seisundi paremaks. Näiteks:

Rabi Akiva oli ühest teatud kohast mööda minemas. Ta kohtas meest, kes kandis õlal põletuspuude laadungit, mis oli nii raske, et ta ei suutnud kõndida ning nuttis ja ohkis. Rabi Akiva ütles talle: "Miks sa seda tööd teed?" Too vastas: "Teises maailmas"³⁹ polnud ühtegi keelatud asja,

³⁸ Uuemaid uurimusi nõiduses süüdistamise kohta vt Mary Douglas (1970). Mitmed nendest uurimustest käsitlevad naiste süüdistamist nõiduses.

³⁹ St maies ilmas, sest edasisest selgub, et mees oli surnud (toim).

*mida ma poleks teinud, nüüd nad valvavad mind ega lase mul puhata.” Rabi Akiva ütles talle: “Kas sinust jäi poeg järele?” Ta ütles talle [rabile]: “Ära pea mind kauem kinni, muidu löövad inglid mind hõõguvate piit-sadega, öeldes: “Miks sa ei tule kärimesti.”” Ta [rabi] ütles talle: “Kuidas ma saan su kannatust kergendada?” Mees ütles rabi Akivale: “Minust jäi maha rase naine.” Rabi Akiva läks tema kodumaale. Ta ütles sealsetele inimestele: “Kus on selle ja selle mehe poeg?” Nood ütlesid talle: “Et tema nimi maa pealt kaoks, et tema kondid pulbriks jahvatataks.” Tema küsis neilt: “Miks?” Nemad ütlesid talle: “See võllaroog! Ta röövib ja kurvastas inimesi. Lisaks sellele vägistas ta Jom Kippuril⁴⁰ ühe kihlatud tüdruku.” Rabi Akiva löikas ta [selle lapse] ümber ja kasvatas ta üles. Rabi Akiva läks samast kohast mööda ja see mees ilmus tema ette. Ta ütles rabi Akivale: “Sa võid nüüd tunda meelerahu, sest sa andsid mulle meelerahu” (traktaat *Kalla Rabbati* 2).*

Täenduslik on see, et selle jutu vahendaja pole imetegija, vaid rabi Akiva,⁴¹ kes ei esine üheski esimese mudeli tekstis. Sellesse rühma kuuluvaid tekste on kasutada olevas kirjanduses liiga napilt, et järeldada mingisugust olulist teemade, tegelaste ja mudelite seost. Tekstide vähesus ei võimalda välja selgitada ka võimalike muistendimudelis esinevate valentside ja transformatsioonide ulatust. Tundub siiski märkimisväärne, et positsioon, mille käesolevas variandis hõlvab rabi Akiva, täidetakse hilisemas juudi rahvapärimeses Bešti-taoliste⁴² imetegijatest mediaatoritega (vt Ben-Amos & Mintz 1970: 183–184).

Kolmas struktuurimudel. Kolmandas *haggada* muistendite struktuurimudelis on vahendamistegevus kõrvale jäetud. Üleloomulik maailm tungib tavareaalsusesse otse enda esindaja või ime läbi. Niisuguse

⁴⁰ Jom Kippur ehk lepituspäev on juutide kõige suurem püha iganädalase sabati kõrval. See on paastumise, kahetsuse ja meeleparanduse päev. Olulisimaks palveks sünagoogis on sel päeval *Kol nidre* (“kõik töötused”), millega tühistatakse kõik mõtlematult või teadmatult antud lubadused.

⁴¹ Rabi Akiva (ben Josef), 90–135 pKr, Jabne Akadeemia president. Oli seotud Bar Kohba ülestõusuga (suurima tollase religioosse autoriteedina kuulutas, et Bar Kohba on messias). Roomlased hukkasid ta varsti pärast ülestõusu mahasurumist, sest Akiba astus üle keelust külastada Jeruusalemma (toim).

⁴² Bešt on akronüüm nimest Baal Šem Tov (heebrea k “Hea Nime Isand”) ehk Israel ben Eliezer (1698/1700–1760). Bešt oli Ukrainast pärit juudi müstik, hasidismi liikumise vaimne juht ja rajaja. Tema õpetus põhines suuresti kabalal, millele lisandus individuaalse lunastuse poole püüdlemise põhimõte (toim).

transformatsiooni järele on narratiivne vajadus. Pikem negatiivne algsituatsioon puudub, selle asemel on erakorraline olukord, mida võib otsustavalt muuta ainult sissetung otsese sekkumise abil. On kolm peamist üleloomulikku agenti, kes võivad tavareaalsusse sekkuda vastavalt positiivsete, negatiivsete või neutraalsete valentsidega: need on inglid, deemonid ja elutud objektid. Ingel on üleloomuliku maailma osa ja muistendis ilmub ta maa peale mingi kindla, vahetu eesmärgiga. Näiteks:

Ükskord nägi rabi Hanina ben Dosa oma linna elanikke töötatud ohvreid ja vabatahtlikke ohvreid üles Jeruusalemma viimas. Ta hüüdis: “Kõik viivad töötatud ohvreid ja vabatahtlikke ohvreid üles Jeruusalemma, ainult mina ei vii midagi!” Mida ta tegi? Ta läks välja oma linna jätmaale ja nägi seal üht kivi, mida ta raius, tahus ja poleeris. Siis ta ütles: “Ennäe, ma võtan enda peale selle Jeruusalemma viimise.” Ta tahtis töömehi palgata ja viis meest juhtusid tema teed mööda tulema. Ta küsis neilt: “Kas te kannaksite selle kivi minu jaoks üles Jeruusalemma?” Nead vastasid: “Anna meile viis selat ja me kanname selle üles Jeruusalemma.” Ta tahtis neile selle raha anda, kuid tal ei olnud parasjagu raha kaasas; nii jätsid nad ta sinnapaika ja lahkusid. Püha, olgu Ta õnnistatud, korraldas nii, et viis inglit ilmusid talle meeste kujul. Ta küsis neilt: “Kas te kannaksite selle kivi minu jaoks üles?” Nad vastasid: “Anna meile viis selat ja me kanname su kivi üles Jeruusalemma, kuid tingimusel, et sa paned oma käe ja sõrme [selle külge] koos meie omadega.” Ta pani oma käe ja sõrme [kivi külge] koos nende omadega ja nad leidsid ennast seismast Jeruusalemmas. Ta tahtis neile töö eest maksta, kuid ei suutnud neid leida. Ta astus Tahutud Kivi saali ja päris nende järele. [Mees saalis] vastas talle: “Arvatavasti töid teenivad inglid sinu kivi üles Jeruusalemma” (Midraš Rabba Kogu ja raamatu kohta 1:1; Midraš Rabba Ülemlaulu kohta 1: 4).

Hanina ben Dosa on küll üks positiivsetest vahendajafiguuridest piiblijärgse perioodi folklooris, kuid selles konkreetnes jutus toimub üleloomulik sekkumine ilma tema teadliku vahendamispüüdluseta. Õigupoolest saab antud muistendis tema olulisimaks omaduseks pigem vaesus kui vagameelsus ning just see joon teeb temast sobiva isiku vahetu jumaliku sekkumise vastuvõtmiseks.

Kui inglid on jumala agendid, siis deemonid esindavad kurjade vaimude maailma; neil on negatiivne valents ja järelikult on ka nende sekkumise tagajärg hävitav. Nii nagu nõialugude puhulgi, leidub terviklikke lugusid deemonlike sekkumiste kohta talmudites ja *midrašides* võrdlemisi harva. Enamik vihjeid deemonitele esineb mitte täielikult väljaarendatud muistendites, vaid hoiatustes ja manitsustes.

Need aga, nagu Linda Dégh ja Andrew Wázsonyi (1976) on teises seoses osutanud, võivad viidata oletatavale loole, mida informandid või antud juhul toimetajad pole tahtnud oma teadetesse või kogumikesse kaasata. Rabiinlikud ettevaatusabinõud joogivee suhtes teatud päevadel peegeldavad tegelemist deemonliku sissetungiga tavamaailma.

*Meie rabid õpetasid: Inimene ei tohi vett juua ei neljanda päeva [kolmapäeva] ega sabati öödel ja kui ta joob, on tema veri ohu tõttu tema enese pea kohal. Mis oht see on? Kuri vaim [---] Meie rabid õpetasid: Inimene ei peaks öösel jooma jõgede ja tiikide vett ja kui ta joob, on tema veri ohu tõttu tema enese pea peal. Mis oht see on? Pimeduse oht.⁴³ Aga kui ta on janune, mis on siis abinõu? Kui temaga koos on mõni mees, peaks ta tolele ütlema: “Sina see-ja-see selle-ja-selle poeg, mul on janu vee järele.” Aga kui pole, las ta ütleb iseendale: “Oo, see-ja-see, minu ema ütles mulle, hoia end Šabrire eest: Šabrire, berire, rire, ire, re⁴⁴, ma tahan juua valges klaasis olevat vett” (Babüloonia talmud, *Pesahim* 112a).*

Kolmas liik tavamaailma sekkuvaid üleloomulikke agente on neutraalsed objektid. Need agendid on liikumatud ja neil puudub isiklik tahe. Nende sissetungi efektiivsus sõltub sellest, kuidas inimolendid neid kasutavad. Tavaliselt leiavad neid pühaklike või deemonlike omadusteta lihtinimesed, kes tarvitavad neis peituvat maagilist väge kogemata. Tihti toob nende tahtlik kasutamine kaasa äraarvatuid tagajärgi. Näiteks:

Ükskord juhtus, et keegi inimene tuli Babülonist ja istus teele puhkama, ja siis ta nägi kahte lindu teineteisega võitlemas ja üks neist tappis teise ära. Ellujäänud lind läks ja tõi mingi taime ning seda teise [linnu] peale pannes äratas tolle jälle ellu. See saab olema hea asi, mõtles mees, kui ma võtan natuke seda taime ja elustan sellega Iisraelimaa surnuid. Edasi minnes nägi ta surnud rebast tee peal roiskumas. See saab olema hea asi, mõtles ta, kui ma proovin seda selle rebase peal. Ta pani taime rebase peale ja elustas ta. Ta läks edasi, kuni jõudis Tüürose Redelini.⁴⁵ Kui ta jõudis Tüürose Redelini, nägi ta tapetud lõvi teel roiskumas. See saab

⁴³ Talmudis seisab siinkohal sõna *šabrire*. *Šabrire* on tuletis sõnajuurest *brr* “selge”. Tegu on “pimeduse” eufemisimiga. *Šabrire* kujutab endast pimeduse deemonit (toim).

⁴⁴ Tegu on *abrakadabra* laadis loitsuga pimeduse deemoni (*šabrire*) vastu.

⁴⁵ Tüürose Redel – tänapäeval Roš Ha-Niqra nime all tuntud valgest lubjakivist 70 m kõrgune rannikuastang Galilea piirkonnas Iisraeli ja Liibanoni piiril. Tüürose Redeli nime kandis koht Akkost Tüürosesse (praegune Šūr) kulgeva tee tõttu, mis läks üle kaljuastangu (toim).

olema hea asi, mõtles ta, kui ma proovin seda lõvi peal. Ta pani tema peale natuke taimet ja too ärkas uuesti ellu ning pani mehe nahka. See kinnitab tuntud ütlemist: "Kui sa oled teinud halbadele head, oled sa teinud halba asja! Ära tee halbadele head ja sind ei taba ükski häda!" (Midraš Rabba Leviticuse kohta 22: 4; Midraš Rabba Koguja raamatu kohta 5: 5; Midraš Rabba Numeri kohta 18: 22).

Teoloogilises mõttes on see taim jumalik agent ja täidab jumala tahet, narratiivses mõttes on taimet sekkumine juhuslik ning loo tagajärg sõltub mehest ja sellest, kuidas ta agenti kasutab – või õigemini väärkasutab. Neid neutraalseid agente aktiveerivad enamasti anonüümsed tegelased, kellele viidatakse kui "ühele mehele", ning selles suhtes erinevad need muistendid teistest, mis sisaldavad ajalooliste või vähemalt folklooris nimetatud isikute tegusid. Tegelaste anonüümsus ja sündmuste ettearvamatu kulgu teevad sellest alarühmast koomilise muistendivormi.

Kolmanda struktuurimudeliga muistendite hulgas on unikaalne Eelija jututsükkel. Piibli traditsioonis täidab Eelija heatahtliku imetegija rolli. Ta tekitab vihma (1 Kn 18,19–46), varustab vaeseid toiduga (1 Kn 17,8–16) ja elustab surnud lapse (1 Kn 17,17–24). Eelija sarnasust piiblijärgse perioodi heatahtlike vahendajatega on uurinud juba Gad Ben-Ami Sarfatti (1956), kes näitab nendes lugudes esinevaid sarnasusi tegevuste ja väljendusvahendite osas. *Haggadas* omandab Eelija siiski täiesti teistsuguse rolli. Oma maa peale ilmumisega on ta muutunud vahendajast jumaliku maailma agendiks. Rahvapärastes lugudes (mitte messiaanlikes ega müstilistes mõtteavaldustes ja narratiivides) ilmub Eelija häda korral erineval kujul rabisid päästma.

Teised räägivad: rabi Šimi ben Aši neelas mao alla; selle peale tuli Eelija, ilmus talle ratsaniku kujul, laskis tal süüa võrmi soolaga ja joosta kolm miili enda ees (ning) see tuli temast tükkidena välja (Babüloonia talmud, Šabbat 109b).

Teistes lugudes ilmub Eelija Rooma ametniku, hoora või araabia kaupmehena. Mõnikord on tema teod ettearvamatud, nagu näiteks järgmises muistendis.

Kord oli üks mees, kes palvetas sünagoogi taga ega pööranud oma nägu sünagoogi poole. Eelija läks mööda ja ilmus talle araabia kaupmehe kujul. Ta ütles mehele: "Kas sa seisad seljaga oma Issanda poole?" ja tõmbas mõõga välja ja lõi ta maha (Babüloonia talmud, Berakot 6b).

Eelija karistav tegevus paneb maksma normatiivse käitumise. Negatiivne tagajärg, mida seloodid⁴⁶ võivad pidada positiivseks, muudab ainult tegevuse valentsi, mitte aga jutustruktuuri ennast. Eelija äkiline ja ootamatu ilmumine on üleloomuliku sissetung argimaailma (vt ka Silverman Weinreich 1965). Arusaam imedest ja jutud nende kohta moodustavad neljanda vormi ilma vahendamiseta toimuvast üleloomulikust sissetungist tavamaailma. Imed on jumaliku avaldumised maa peal mingi erakordse teo sooritamise läbi. Et juttude paikapidavus sõltub valdavalt usust, võisid imede objektid seostuda tuntud ajalooliste seikadega, nagu näiteks hanuka⁴⁷ lugu või selgitused Tituse surma kohta. Ajaloolised sündmused moodustavad narratiivse konteksti imesid käsitlevatele muistenditele, mis seletavad üldteada fakte inimese ja looduse maailmas jumaliku sissetungi tundmatute mõjudega.

Neljas struktuurimudel. Märtrimuistendid moodustavad selle žanri neljanda struktuurimudeli. Tõttõelda näivad selleteemalistes tekstides esimesel pilgul puuduvat peamised muistendile omased valdkonnad ja tegevused. Süžeeikäik leiab aset maa peal ja mingit üleloomulikku sekkumist ei toimu. Lähem vaatlus aga näitab, et jumal pole siiski täiesti ükskõikne oma usklike kannatuste suhtes ega arva ka nemad ise, et ta oleks nende saatuse suhtes hoolimatu. Kogu märterlusakt on suunatud jumalale ja seda saadab lootus, et veel viimasel minutil toimub jumalik sekkumine. Seda usku väljendab üks Talmudi traditsiooniline ütlus: *Isegi siis, kui terav mõök lebab mehe kaelal, ei tohiks ta lakata palvetamast* (Babüloonia talmud, *Berahot* 10a). Ka üks rabiinlik otsus peegeldab seda ootust:

[Kui] keegi annab end [roomlaste] kätte selleks, et talle saaks osaks ime, siis talle imet ei juhtu. Ja [kui] keegi annab end kätte mitte ime pärast, [siis] see juhtub (*Sifra, Emor*, 9. ptk).

Teoloogilistel põhjustel judaism muidugi eitas otsese jumaliku sekkumise võimalust märterluse puhul ja seetõttu on ka narratiivides

⁴⁶ Seloodid olid võitlusliku kallakuga puristlik ja Rooma-vastane judaismi sekt, mis ootas, et saabub messias (kuningas), kelle valitsusaeg pidi kestma tuhat aastat. Seloodid alustasid tegevust pärast Herodes Suure surma 4. aastal eKr. Messia kuningriigi pealinnaks pidi saama Jeruusalemm. Aastal 66 sooritas üle 900 seloodi enesetapu, et mitte langeda Rooma võimude kätte. Tõenäoliselt kuulus selootide parteisse ka Juudas (toim).

⁴⁷ Templi puhastamise ja taaspühitsemise päha (toim).

jumalik sekkumine edasi lükatud seni, kuni hukkamine on möödas. Siis kuulatakse jumalikku häält, mis annab teada igavesest elust, mille märter ära teenis. Seega on tegemist pigem märtri vaimse kui füüsilise päästmise ja hilinenud sekkumisega, mille tagajärge pole mitte pealt nähtud, vaid narratiivselt avaldatud:

Räägitakse, et varsti pärast seda, kui rabi Akiva vahistati ja vanglasse heideti, võeti ka Pappus ben Judah kinni ja vangistati tema kõrvale. Tema ütles talle: "Pappus, kes su siia tõi?" Too vastas: "Sa oled õnnelik, rabi Akiva, et sind on kinni võetud Tooraga tegelemise pärast!" Häda Pappusele [Alas for Pappus], kes oli kinni võetud tühistate asjadega tegelemise pärast! Kui rabi Akiva viidi välja hukkamisele, oli parasjagu Šma⁴⁸ lugemise aeg, ning sel ajal, kui nad sugesid tema liha rauast sugadega, tunnistas ta ise taeva kuninglikkust. Tema jüngrid ütlesid talle: "Meie õpetaja, isegi praegusel hetkel?" Ta ütles neile: "Kogu elu on mind vaevanud sõnad "kõigest oma hingest" [mida ma tõlgendan] "isegi siis, kui Ta su hinge võtab". Ma ütlesin: "Millal avaneb mul võimalus seda täita?" Nüüd, kui mul on see võimalus, kas ma siis jätan selle täitmata?" Ta jätkas sõna eh,⁴⁹ lausumist seni, kuni ta seda öeldes hinge heitis. Kostis bat kol,⁵⁰ mis kuulutas: "Õnnelik oled sa, Akiva, sest sinu hing lahkus koos sõnaga ehad!" Teenijad inglid ütlesid Kõigevägevama ees, olgu Ta õnnistatud: "Niisugune toora⁵¹ ja niisugune tasu?" [Ta oleks pidanud olema] nendest, kes surevad sinu käe läbi, oh Issand (Ps 17,14). Tema vastas neile: Nende osa on siin elus (Ps 17,14). Kostis bat kol, mis kuulutas: "Õnnelik oled sa, rabi Akiva, et sa oled määratud tuleva maailma eluks" (Babüloonia talmud, Berahot 61b).

⁴⁸ Šma' Jisra'el ("Kuule, Iisrael!") on juudi usutunnistus ja kõige tähtsam palve, mis tugineb kirjakohale 5Ms 6, 4–9: "Kuule, Iisrael! Issand, meie Jumal Issand, on ainus. Armasta Issandat, oma Jumalat, kõigest oma südamest ja kõigest oma hingest ja kõigest oma väest! Ja need sõnad, mis ma täna sulle annan, jäägu su südamesse! Kinnita neid oma lastele kõvasti ja kõnele neist kojas istudes ja teed käies, magama heites ja üles tõustes! Seo need märgiks oma käe peale ja olgu need naastuks su silmade vahel! Kirjuta need oma koja piitjalgadele ja väravatele!" (toim).

⁴⁹ Heebrea k "üks; ainus" – siin tähenduses ainus, Šma sõnadest meie Jumal, Issand on ainus.

⁵⁰ Heebrea k: taevane hääl, sõnasõnalt 'hääle tütar' (toim).

⁵¹ Toora tähendab heebrea keeles "õpetus; juhised". Sõna tähistab kitsamalt viit Moosese raamatut või laiemalt heebrea piiblit. Tõlgitakse sageli ekslikult "seaduseks". Siin samuti ilmselt tähenduses 'õpetus' (toim).

Isegi muistendižanri piirides esineb kaudne selektsioon teemade ja tegelaste jaotumisel nende nelja jutumudeli vahel. Esimeses mudelis esinevat vahendajat kohtab ülejäänud muistendites harva. Vormeliko-
haselt sisaldavad märtrilood kümnet tegelaskuju, kuid nende arv ja konkreet-
sed tunnused muutuvad. Ometi ei esine märtrimuistendites ühtegi talmudi ja *midrašide* perioodi imetegijat. See vastastikune välistatavus võib olla tingitud ajaloolistest põhjustest: Ringijoonistaja Honi ja Hanina ben Dosa on tegelaskujud, keda arvati olevat elanud 1. sajandil pKr, aga märtrilugusid räägitakse 2. sajandi ajalooliste sündmuste taustal. Ometi pole kogu kõnesoleva perioodi juudi ajaloos olnud sellist aega, mil imed oleksid olnud üleliigsed või märterlus poleks olnud potentsiaalne tegelikkus. Jutustajad võisid omistada vahendustegevust ja eneseohverdust hulgale tegelastele, säilitades ometi selge korrelatsiooni jutustruktuuride ja isikute vahel. Igal muistendimudelil on oma temaatiline valdkond ja sobivad tegevused, mis kõik, tõi küll, on esitatud antud žanrilise struktuuri üldises raamistikus.

Eksempel

Tundub, et *haggada* muistendi ja eksempli vahel pole mingeid silmanähtavaid stilistilisi erinevusi. Algusvormel *ma'ase b...* või aramea-keelne *'uvda b...* on muutumatu element ja ehkki see pole kohustuslik, esineb seda enam-vähem ühevõrra sagedasti mõlemas vormis. Struktuuri ja teemade poolest on need žanrid siiski täiesti erinevad. *Haggada* eksemplil on jutuvorm, mille sisimas peitub kas eetiline, sotsiaalne või religioosne väärtus. Erinevalt teistest folkloorižanridest, millest saab väärtusi tuletada, mängib kultuuriline väärtus eksemplis dünaamilist rolli jutustruktuuris eneses.⁵² Väärtus ei ole jutu moraaliks ja seda ei tooda ära jutu koodas,⁵³ vaid see on pigem süžee lahutamatu osa. Sageli on väärtus enesestmõistetav ja nii jutustajad kui ka kuulajad on sellest teadlikud kui kultuurilisest faktist, mis ei vaja verbaalset avaldamist.

Väärtused avalduvad jutus teadliku valiku tegemise kaudu kahe alternatiivse käitumisviisi vahel. Niisugune tegevus võib olla kas selgesti

⁵² Ühe teise žanri kohta, milles kultuurilisel väärtusel on keskne tähtsus, vt Dan Ben-Amos (1963).

⁵³ Arutelu kooda üle narratiivides vt William Labov (1972: 365–366).

vaba valik kahe võimaluse vahel või teatud väärtusega motiveeritud kõrvalekalduvus senisest elukäigust. Kõiki edasisi narratiivseid arendusi, näiteks kangelase tulevast edu või allakäiku, peetakse selle tegevuse otsesteks tagajärgedeks.

Kesksel kohal olev näitlik tegu on konkreetne toiming, mis võib olla korduv käitumismudel, näiteks sabati pühitsemine või õpingutele pühendumine.

Võimalik on vahet teha *haggada* eksempli kahe peamise mudeli vahel. Esimene sisaldab sündmuste rida, milles alg- ja lõpusituatsioon vastanduvad teineteisele. Teine mudel koondub üheainsa proovilepanekuepisoodi ümber. Õnnestumine taastab tasakaalu, mis oli häiritud katsumuse tõttu, ebaõnnestumisel aga on traagilised tagajärjed ja algne tasakaal kaob lõplikult.

Eksemplite esimene struktuurimudel. Selle žanri lähtepunktiks on kultuurilis-ajalooline teadmine kangelase saavutatavast sotsiaalsest positsioonist. Järelikult on antud struktuurimudelis kaks alarühma. Esimese teemaks on kuulsad isikud ja viis, kuidas nad on oma maine saavutanud. Teine käsitleb madalast soost inimesi, kellele tasu kõrgema staatusena on alles saabumata. Mõlema rühma kangelased alustavad madalalt lähtepositsioonilt, ainult et esimeses rühmas on lugu suunatud minevikku ja jutustatakse varasematest sündmustest, mis põhjustasid kangelase staatuse muutumise, teises rühmas on aga jutt orienteeritud tulevikule, rääkides alles saabumata suursugususest. Lisaks sellele on olemas isikute ja väärtuste selgelt eristuv jagunemine nende kahe rühma vahel.

Esimese eksemplirühma kõige tuntumad lood on biograafilised jutud tuntud rabidest. Nende maine, juhistaatus ja õpetajaoskused on üldtuntud ajalooline teave, kuid seda pole nende lapsepõlv ja varasem areng. Traditsiooniliste juttude valguses ei kujuta rabide saavutused mitte nende varasema tegevuse otsest jätku, vaid on väärtustatud tagajärjeks teadlikule lahtiütlemisele senisest elukäigust.

Biograafiline eksempl on oma kangelasest lahutamatu. Kuigi võrdse staatusega isikud võivad paralleelsetes versioonides üksteist asendada, kaasneb iga eksempli jutustamisega kõhklematu teadmine kangelase kujust ühiskonnas. See informatsioon toimib otsustava narratiivse situatsioonina, mis sageli ei vaja tegelikkuse sõnalist väljendust.

Jututsükkel rabi Akivast on selles luguderühmas ehk kõige üksikasjalisem. Mittejutuline talmudi traditsioon viitab teda ütlevat: *Kui*

ma olin am ha-arets,⁵⁴ siis ma ütlesin: “Ma tahaksin, et (minu ees) oleks õpetlane ja mina tümitaksin teda nagu eeslit” (Babüloonia talmud, Pesachim 49b). Jutud on üsna otsesõnalised selle tegevuse valimise suhtes, mis muutis tema sotsiaalset positsiooni.

Millised olid rabi Akiva algusajad? Räägitakse: kui ta oli nelikümmend aastat vana, ei olnud ta veel midagi õppinud. Üskord seisis ta kaevusuu juures. “Kes küll uuristas augu sellesse kivisse?” imestas ta. Talle öeldi: “See on vesi, mis iga päev pidevalt selle peale langeb.” Talle öeldi: “Akiva, kas sa ei ole kuulnud, et vesi kulutab kive?” (Ii. 14,19) Sellest tegi rabi Akiva järelduse enda kohta: kui see, mis on pehme, kulutab ära kõva, siis kui palju enam peavad suutma toora sõnad, mis on kõvad kui raud, õonestada minu südant, mis on lihast ja verest! Sellest ajast peale asus ta toorat õppima (Avot de Rabbi-Natan I: 41).

Tema tegelikul koolidesse minekul on romantilisi aspekte, mis on kooskõlas tema kui rabi mõtetega (vt Goldin 1976).

Rabi Akiva oli Ben Kalba Sabua juures karjaseks. Viimase tütar, nähes, kui kombekas ja õilis on [karjane], ütles talle: “Kui ma oleksin sinuga kihlatud, kas sa siis läheksid minema, et akadeemias [õppida]?” “Jah,” vastas ta. Seejärel oli ta temaga salaja kihlunud ja ta minema saatnud. Kui tüdruk isa kuulis [mida too oli teinud], ajas ta tema majast välja ja keelas tal vandega saada igasugust toetust ta varast. [Rabi Akiva] lahkus ja veetis kaksteist aastat akadeemias. Kui ta tagasi koju pöördus, tõi ta endaga kaasa kaksteist tuhat jüngrit. [Olles tagasi oma kodulinnas] kuulis ta üht vana meest sellele naisele lausumas: “Kui kaua sa kavatsed pidada elava mehe kõrval lesepõlve?” “Kui ta mind kuulda võtaks,” vastas naine, “kulutaks ta [õppimiseks] veel kaksteist aastat.” [Rabi Akiva] ütles: “Niisiis toimub see, mida ma teen, tema nõusolekul,” ja ta lahkus jälle ning veetis veel kaksteist aastat akadeemias (Babüloonia talmud, Ketuvot 62b–63a).

Kontrast ilmetute alguste ja hilisemate saavutuste vahel iseloomustab mitmeid rabiinlikke eksemplilisi biograafiaid. Hillel Vanem koges õpiajal vaesust (Babüloonia talmud, Joma 35b), rabi Eliezer ben Hyrcanus⁵⁵ lahkus oma rikka isa juurest ja läks toorat õppima (Avot

⁵⁴ Heebreakeelsetest sõnadest ‘am “rahvas” ja ‘erets “maa”; järelikult maa-rahvas; maainimene. Siin maamees, üks maarahva seast. Sellega sõnaga tähistatakse harimatut inimest (toim).

⁵⁵ 1. sajandi lõpu ja 2. sajandi alguse tannaait, üks viiest Johanan ben Zakkai õpilasest (Avot 2.8) (toim).

de Rabbi-Natan I: 43–44) ning rabi Johanan⁵⁶ müüs selleks, et pühenduda õpingutele, maha oma varanduse (*Midraš Rabba Leviticuse kohta* 30: 1). Niisiis vastandavad rabiinlike tegelaste kohta käivad biograafilised eksemplid nende hilisemad saavutused enesestmõistetavalt tagasihoidlike algusaegadega, seostades ülemineku ühest faasist teise teadliku ja visa ustavusega õppimise ideaalile.

Vastupidiselt nendele juttudele on teisele eksemplite rühmale oma-ene tegelaste anonüümsus. Nad pole saavutanud ühiskonnas sotsiaalset tunnustust ega õiglaste eluviisidega inimese mainet. Nende vagadusest saab narratiivse ilmutuse objekt, tuues päevavalgele salajased teguviisid, mis on vastuolus nende välise käitumise või elukutsega.

Rabi Beroka Hoza'ah tavatses tihti käia Be Lapati⁵⁷ turul, kus talle sageli ilmus Eelija. Ükskord küsis ta [prohvetilt]: "Kas siin turul on kedagi, kellele on osa tulevases maailmas?" Tema vastas: "Ei." Vahepeal märkas ta vilksamisi meest, kes kandis musti kingi ja kelle rõivaste nurkades ei olnud näha ühtegi sinist niiti⁵⁸ ning teatas: "Sellel mehel on osa tulevases maailmas." Tema [rabi Beroka] jooksis talle järele ja küsis temalt: "Mis on sinu elukutse?" Ja mees vastas: "Mine ära ja tule homme tagasi." Järgmisel päeval küsis ta temalt uuesti: "Mis on sinu elukutse?" Ja tema vastas: "Ma olen vangivalvur ja hoian mehi ja naisi lahus ning ma asetan oma voodi nende vahele, et nad ei saaks patustada. Kui ma näen juudi tüdrukut, kellele paganad silma heidavad, riskin ma eluga ja kaitsen teda. Ükskord oli meie seas üks kihlatud tüdruk, kellele paganad silma heitsid. Seepärast võtsin ma [punase] veini pära ja piserdasin seda tema riietele ning ütlesin neile, et ta on ebapuhas. [Siis rabi Beroka] küsis mehelt: "Miks pole su rõivastel tutte ja miks sa kannad musti kingi?" Ta vastas: "Et paganad, kelle hulgas

⁵⁶ Johanan ben Zakkai, Hilleli viimane ja tuntuim õpilane, keda kutsutakse "tarkuse ja (õpetlaste) põlvkondade isaks", sest ta sai keiser Vespasianuselt loa asutada pärast Jeruusalemma vallutamist ja Teise templi purustamist aastal 70 pKr toora õppimiseks kool. Rajas Hilleli koja jäänuste ja mõnede Šammai õpilaste baasil Jabne akadeemia, millest sai tähtsaim autoriteet juutide usuelu korraldamisel templijärgsel perioodil (toim).

⁵⁷ Võib-olla Bet Lapat, linn kunagiste Pärsia kuningate talveresidentsi Susa lähedal, kirju rahvastikuga linn, kus näiteks aastal 484 tuli kokku Idakirikiku sinod, et arutada nestoriaanliku konfessiooni omaksvõtmist (toim).

⁵⁸ Mõeldud on tutte (*tsitsit*) rõivaste (palvemantli ehk *talliti*) nurkades vastavalt 4 Ms 15, 38 (*Räägi Iisraeli lastega ja ütle neile, et nad põlvest põlve teeksid enestele tutid oma kuue hõlmadele ja paneksid hõlmatuttide külge purpurnise nõöri*) ja 5 Ms 22,12 (*Tee enesele tutid oma kuue nelja hõlmatipu külge, millega sa ennast katad*) (toim).

ma pidevalt ringi liigun, ära ei tunneks, et ma juut olen, et niipea kui [juutide vastu] karm määrus tehakse, saan ma sellest rabidele teatada, ning nemad paluvad [jumalat] ja määrus tühistatakse.” Ta küsis edasi: “Kui ma sinult küsisin, mis on su elukutse, miks sa siis ütlesid mulle: mine ära ja tule homme tagasi?” Ta vastas: “Nad olid just karmi määruse välja kuulutanud ja ma ütlesin: “Mma lähen kõigepealt ja teatan sellest rabidele, et nad saaksid jumalat paluda”” (Babüloonia talmud, Ta’anit 22a).⁵⁹

Kui biograafilise eksempli puhul on keskses narratiivses positsioonis õppimise väärtustamine, siis teise alarühma eksemplites on tegelaste tunnuseks tagasihoidlikkus, heategevus ja sabati austamine. Kahe juturühma eristamine lähtub osalt sellisest mittekirjanduslikust faktorist nagu rabide maine. Siiski võib vähemalt teoreetiliselt oletada, et jutustajad võisid rabidele omistada teistegi eetiliste väärtuste järgimist. Ometi leiab selline käitumine talmudistlikus *midraš*likus kirjanduses vaid harva narratiivset väljendamist, arvatavasti sellepärast, et usujuhtide puhul oli õiglane käitumine oodatud ega väärinud seega jutustamist.

Eksemplite teine struktuurimudel. See mudel sisaldab katsumuslikku situatsiooni, milles vastanduvad rabid ja õpilased. Üldine arusaam ideaalsest õiglasest käitumisest on hädavajalik igasugusele katsumusest jutustamisele, seetõttu on selle eksemplimudeli tegelasteks enamasti tuntud isikud või vähemalt nende õpilased või sugulased. Kangelane satub vastamisi kiusatusega kalduda kõrvale kultuurilistest väärtustest. See on väljakutseks tema ideaalidest kinnipidamisele. Tema reaktsioon määrab katsumuse tagajärje. Kangelase maailmale võõra ahvatluse tagasilükkamine taastab häiritud tasakaalu, kuid ebaõnnestumine põhjustab kogu ta maailma segipaiskumise.

Temaatilisel katsumuse valdkonnad vastuolus rabiinliku ühiskonna ideaalidega ning sisaldavad ahvatlust materiaalsete hüvede ja seksuaalsete naudingute kujul.

Kui (rabi Akiva) läks Rooma,⁶⁰ laimati teda kellegi hegemooni ees. Too saatis tema juurde kaks kaunist naist. Nad olid kümmelnud ja õlitatud ning riietatud nagu pruudid. Ja öö otsa olid nad tema suhtes

⁵⁹ Selle eksempli kirjanduslikku ajalugu on uurinud Bernhard Heller (1927).

⁶⁰ Rabi Akiva käis koos mõnede teiste tuntud rabidega Roomas aastal 95 pKr. Visiidi põhjus talmudi tekstidest ei selgu, kuid on oletatud poliitilisi eesmärke (toim).

pealetükkivad, kord ütles üks: “Pööra ennast minu poole,” kord ütles teine: “Pööra ennast minu poole.” Kuid tema istus seal tülgastust tundes ega soovinud nende poole pöörduda. Hommikul läksid nad minema ja kaebasid hegemoonile ning ütlesid: “Ennem sureksime, kui laseksime end sellele mehele anda!” Hegemoon laskis ta kutsuda ja küsis: “Aga miks sa ei teinud nende naistega nii, nagu mehed tavaliselt naistega teevad? Kas nad pole ilusad? Kas nad pole samasugused inimolendid nagu sa isegi? Kas ei loonud siis Tema, kes Ta sinu lõi, ühtlasi ka neid?” “Mida ma sain teha?” vastas rabi Akiva, “ma ei suutnud taluda nende hingeõhku keelatud liha tõttu, mida nad söid!” (Avot de Rabbi-Natan I: 84).⁶¹

Kõige sobivam näide selle žanri traagiliste lugude vallast ei ole õigupoolest võetud talmudist endast, vaid Raši⁶² kommentaarist sellele. Seega pärineb see hilisemast ajast, kuigi Raši võis selle olla saanud varasemate perioodide suulisest traditsioonist.

Ükskord halvustas Beruria⁶³ rabiinlikku ütlust “naised on kergemeelsed” (Babüloonia talmud, Kiddušin 80b) ja tema abikaasa [rabi Meir] hoiatas teda, et naise enda lõpp võib siiski tõestada nende sõnade tõele vastavust. Ta käsutas ühe oma õpilastest üritama teda võrgutada. Pärast korduvaid ponnistusi andis naine alla ja siis ajendas häbi teda enesetappu sooritama. Süümepiinast vaevatud rabi Meir põgenes kodunt (Rashi Babüloonia talmudis, Avoda Zara 18b).

Kokkuvõte

Haggada jutustajad eristasid muistendit ja eksemplit nii struktuuriliselt kui ka temaatiliselt teistest folkloorižanridest ja teineteisest, vaatamata sellele, et neil polnud terminit nende kui spetsiifiliste jutuvormide tähistamiseks. Spetsiifilise keelelise žanriterminoloogia

⁶¹ Eksemplit rabist, kes loobub materiaalsest kasust, vt *midraš Rabba Deuteronomiumi kohta* 3: 3.

⁶² Rabi Solomon ben Isaak, tuntud Raši nime all, elas 1040–1105 Prantsusmaal Troyes's. Tema kommentaar, mis hõlmab peaaegu kogu Babüloonia Talmudit, on lisatud kõigile Talmudi trükkidele (toim).

⁶³ Naissoost juudi õpetlane, elas 2. sajandil Palestiinas. Üks vähestest juudi naistest, kelle arvamus oli talmudis aktsepteeritud. Teda kiusati taga Hadrianuse juudivastase kampaania ajal, väidetavasti sunniti pealt vaatama ka oma isa hukkamist. Beruria mees rabi Meir oli kuulus õpetlane, talle omistatakse rabi Akiva poolt alustatud rabiinliku suulise pärimuse üleskirjutamise jätkamist, st mišna tekstide kirjapanemist (toim).

puudumine võib olla tingitud asjaolust, et kui mitte faktiliselt, siis põhimõtteliselt peeti mõlema žanri raames räägitud sündmusi tõeliselt ajaloolisteks. Paljudele juttudele omane algusvormel *ma'ase b...* või *'wda b...* peegeldab seda suhtumist. Niisiis näitab algusvormel usku nende žanride ajaloolisusse. See on samuti üks nende ühiseid jooni.

Seevastu fiktiivsed žanrid on äratuntavalt märgistatud. *Haggada* mõistujutu algusvormel *mašal, mašal le-ma-hadavar dome* annab kuulajatele märku loo väljamõeldud loomusest ja selle metafoorsest seotusest tõsieluga. Nende lühikeste juttude tegelasteks on loomad või stereotüüpsed tegelaskujud, näiteks kuningas, pruut, peigmees (vt Meir 1974).

Hüperboolsed jutud erinevad ajaloolistest teadetest ka teema, struktuuri ning – vähemalt varasema perioodi puhul – termini poolest. Teravmeelne dialoog Ateena tarkade meeste ja rabi Jošua ben Hanania⁶⁴ vahel (2. saj) võiks näitlikustada niisugust juttu ja vajadust fiktiivsete narratiivide terminoloogilise eristamise järele.

Nad ütlesid talle: "Räägi meile mõned jutud."

Tema ütles neile: "Ükskord oli muul, kes poegis, ning ta kaelas oli ürik, millele oli kirjutatud: "Minu isa majale on esitatud võlanõue ma-hus [sada] tuhat zuzit.""

Nemad küsisid temalt: "Kas siis muul võib poegida?"

Tema vastas neile: "See on üks nendest lugudest" (Babüloonia talmud, Bekorot 8b).

Kasutatud mõiste on *milei dibdaiei*, mis viitab teate fiktsionaalsele või isegi valelikule iseloomule. Hilisemast perioodist pärinevad hüperboolsed talmudi jutud seostati rabi Bar Bar Hana.⁶⁵ Fiktiivsus on saanud nende keskseks kommunikatiivseks jooneks, sest jutustaja pidi osutama nende väljamõeldusele, teeseldes samal ajal ja võimaldades ka kuulajatel teeselda uskumist nende tööle vastavusse. Selle eesmärgi saavutamiseks räägivad kõik need lood kaugetest maadest ja meredest, mis n-ö takistab jutustajat ja kuulajaid nende paikade elu-olu tõelist olemust näitamast. Samaaegselt areneb jutustus astmeliselt edasi,

⁶⁴ Johanan ben Zakkai õpilane (*Avot* 2.8), elas 1. ja 2. sajandil pKr. Lisaks vestlusele Ateena tarkadega omistab talmudi pärimus talle ka kohtumise(d) keiser Hadrianusega (näiteks *Ta'anit* 7a-b, *Šabbat* 119a).

⁶⁵ Babülonis sündinud ja Palestiinas õppinud 3.–4. sajandi juudi õpetlane, vt ka järgmist artiklit (toim).

kuni kirjeldus saavutab sellised mõõtmed, mis ei või enam mingil juhul reaalsed olla, reetes seega jutu põhiliselt fiktiivse olemuse.⁶⁶

Vastupidiselt *mašalile* ja *bedaiale*, mõistujutule ja luiskeloole, ei vajanud tõeluse jutustamine eraldi nime. See ei ole märgistatud verbaalne tegevus. Rabid väitsid end jutustavat fakte minevikust. Ometi ilmneb nende lugudes jutustruktuuride selge eristamine korrelatsioonis täiendava teemade jagunemisega, mis näitavad iga jutuvormi tähendust ja võimalusi.

Tõlkinud Reet Hiemäe

Näitetekstid

Avot de R. Natan = *Aboth de Rabbi-Nathan* I. 1955 = *The Fathers according to Rabbi Nathan: Translated from the Hebrew by Judah Goldin*. Yale Judaica Series 10. New Haven: Yale University Press.

Babüloonia talmud = Epstein, Isidore (toim) 1935–1952. *The Babylonian Talmud: Translated into English with notes, glossary, and indices under the editorship of I. Epstein* 1–35. London: Soncino Press.

Babüloonia talmudi traktaadid: *Avoda Zara* (“ebajumalateenistus”), *Berachot* (“õnnistused”), *Eruvin* (“segamised”), *Gittin* (“abielulahutused”), *Ketuvot* (“abielulepingud),] *Kiddušin* (“pühitsemised”), *Pesachim* (“paasapühad”), *Sanhedrin* (“Suurkohus (ehk Süneedrium)”), *Šabbat* (“sabat”), *Sukka* (“lehtonn”), *Ta’anit* (“paast”), *Joma* (“lepituspäev”)

Piibel 1989. 1968. aasta tõlge. Soome Piibliselts.

Berešit Rabba Genesisi⁶⁷ raamatu kohta.

Kalla Rabbati

Maseket Soferim

Traktaat Soferim

Midraš Rabba Deuteronomiumi kohta

Midraš Rabba Koguja raamatu kohta

Midraš Rabba Exoduse kohta

Midraš Rabba Leviticuse kohta

Midraš Rabba Numeri kohta

Midraš Rabba Ruti raamatu kohta

⁶⁶ Selle žanri analüüsi vt Ben-Amos (1976c).

⁶⁷ Pentateuh – 5 Moosese raamatut; Genesis = 1. Moosese raamat (1Ms); Exodus = 2. Moosese raamat (2Ms); Leviticus = 3. Moosese raamat (3Ms); Numeri = 4. Moosese raamat (4Ms); Deuteronomium = 5. Moosese raamat (5Ms).

Midraš Rabba Ülemlaulu kohta

Sifra, Emor (3Ms 21,1–24,23)

Mišna

Ta'anit

Palestiina (Jeruusalemma) talmudi traktaadid: *Ta'anit, Sanhedrin*.

Kirjandus

- Aly, Wolf 1969. *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*. 2. tr Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Ben-Amos, Dan 1963. The Situation Structure of the Non-Humorous English Ballad. *Midwest Folklore* 13, lk 163–176.
- Ben-Amos, Dan 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. *Journal of American Folklore* 84, lk 3–15.
- Ben-Amos, Dan 1976a. Analytical Categories and Ethnic Genres. Ben-Amos, Dan (toim). *Folklore Genres*. Publications of the American Folklore Society: Bibliographical and Special Series 26. Austin: University of Texas Press, lk 214–246.
- Ben-Amos, Dan 1976b. The Concepts of Genre in Folklore. Pentikäinen, Juha & Juurikka, Tuula (toim). *Issue of Folk Narrative Research: Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*. Studia Fennica: Review of Finnish Linguistics and Ethnology 20. Helsinki: Finnish Literary Society, lk 30–43.
- Ben-Amos, Dan 1976c. Talmudic Tall Tales. Dégh, Linda & Glassie, Henry & Oinas, Felix J. (toim). *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson*. Bloomington: Indiana University, Research Center for Language and Semiotic Studies, lk 25–44.
- Ben-Amos, Dan & Mintz, Jerome R. (toim) 1970. *In praise of the Baal Shem Tov [Shivhei ha-Besht]: The Earliest Collection of Legends about the Founder of Hasidism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bremond, Claude 1970. Morphology of the French Folktale. *Semiotica* 2, lk 247–276.
- Bremond, Claude 1973. *Logique du récit*. Collection Poétique. Paris: Éditions du Seuil.
- Bultmann, Rudolf Karl 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. New York: Harper & Row.
- Bultmann, Rudolf & Kundsinn, Karl 1934. *Form Criticism: A New Method of New Testament Research; Including The study of the Synoptic Gospels*. New York: Willett, Clark & Co.
- Conklin, Harold C. 1972. *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References through 1971*. New Haven (Connecticut): Department of Anthropology, Yale University.

- Culley, Robert C. 1967. *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Daube, David 1949. Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric. *Hebrew Union College Annual* 22, lk 236–264.
- Deat, Roger Le 1971. *Apropos a Definition of the Midrash*. *Interpretation* 25, lk 259–282.
- Dégh, Linda & Vizsonyi, Andrew 1976. Legend and Belief. Ben-Amos, Dan (toim). *Folklore Genres*. Publications of the American Folklore Society: Bibliographical and Special Series 26. Austin: University of Texas Press, lk 93–124.
- Dibelius, Martin 1965. *From Tradition to Gospel*. The Scribner Library SL124. New York: Charles Scribner's Sons. (Esmatrükk saksa keeles: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr 1919.)
- Dorson, Richard Mercer 1957. The Identifications of Folklore in American Literature. *Journal of American Folklore* 70, lk 1–8.
- Douglas, Mary (toim) 1970. *Witchcraft Confessions & Accusations*. A.S.A. (=Association of Social Anthropologists of the Commonwealth) Monographs 9. London: Tavistock Publications.
- Duggan, Joseph J. (toim) 1975. *Oral Literature: Seven Essays*. New York: Barnes & Noble Books.
- Edmunds, Lowell. *The Ancient, the Medieval, and the Modern Oedipus*. Käsikiri.
- Gerhardsson, Birger 1961. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22. Uppsala: C. W. K. Gleerup.
- Gertner, Meir 1962. Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, lk 1–27.
- Goldin, Judah 1963. On Honi the Circle Maker: A Demanding Prayer. *Harvard Theological Review* 56, lk 233–237.
- Goldin, Judah 1976. Toward a Profile of the Tanna, Aqibal Ben Joseph. *Journal of the American Society* 96, lk 38–56.
- Goody Jack (toim) 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: University Press.
- Hayes, John H. (toim) 1974. *Old Testament Form Criticism*. Trinity University Monograph Series in Religion 2. San Antonio: Trinity University Press.
- Haymes, Edward R. 1973. *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Publications of the Milman Parry Collections: Documentation and Planning Series 1. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Heinemann, Isaac 1927. Die Lehre vom Ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum. *Hebrew Union College Annual* IV, lk 149–171.
- Heinemann, Isaac 1946. The Development of the Terms of Biblical Interpretation. *Leshonenu* 14, lk 182–189.

- Heinemann, Joseph 1973. Remnants of Ancient *Piyyutim* Palestiina Targum Tradition. *Ha-Sifrut* 4, lk 362–375.
- Heller, Bernhard 1927. Gott Wünscht das Herz: Legenden über einfältige Andacht und über den Gefährten im Paradies. *Hebrew Union College Annual* 4, lk 365–404.
- Heseltine, Michael (tlk & toim) 1913. Petronius. Heseltine, Michael & Rouse, William Henry Denham (tlk & toim). *Petronius: With an English translation by Michael Heseltine and Seneca apocolocyntosis: With an English translation by W. H. D. Rouse*. The Loeb Classical Library 15. London: William Heinemann & New York: Macmillan Co.
- Jauss, Hans-Robert 1971. Littérature médiévale et théorie des genres. *Poétique* 1, lk 79–101.
- Josephus Flavius 1943. Jewish Antiquities XIII, 10: 6. Marcus, Ralph (tlk). *Josephus: In Nine Volumes 7: Jewish Antiquities XII–XIV: With an English Translation by Ralph Marcus*. London: Heinemann.
- Koch, Klaus 1969. *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*. Scribner Studies in Biblical Interpretation. New York: Charles Scribner's Sons.
- Labov, William 1972. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, lk 365–366.
- Lambrecht, Wilfred G. 1960 *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Lauterbach, Jakob Z. 1915–1916. Midrash and Mishnah. *Jewish Quarterly Review* 6, lk 23–95, 303–323.
- Lord, Albert Bates 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Margaliot, E. 1956. The Term *drs* in Talmud and Midrash. *Leshonenu* 20, lk 50–61.
- Meir, Ofra 1974. The Wedding in Kings' Parables (in the Aggada). Ben-Ami, Issachar & Noy, Dov (toim). *Studies in Marriage Customs*. Folklore Research Center Studies 4. Jerusalem: Magnes Press, lk 9–52 [heebrea keeles].
- Neusner, Jacob 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3: Conclusions*. Leiden: E. J. Brill.
- Neusner, Jacob 1972. Types and Forms in Ancient Jewish Literature: Some Comparisons. *History of Religion* 11, lk 354–390.
- Neusner, Jacob 1980. Oral Tradition and Oral Torah: Defining the Problematic. Talmage. Frank (toim). *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1–3, 1977*. Cambridge (Massachusetts): The Association for Jewish Studies.
- Paulme, Denise 1972. Morphologie du conte africain. *Cahiers d'Etudes Africaines* 45, lk 131–163.
- Rose, Herbert Jennings 1959. *A Handbook of Greek Mythology: Including its Extension to Rome*. New York: Dutton.

- Sarfatti, Gad Ben-Ami 1956. Pious Men, Men of Deeds, and the Early Prophets. *Tarbiz* 26, lk 126–153 [heebrea keeles].
- Silverman Weinreich, Beatrice 1965. Genres and Types of Yiddish Folk Tales about the Prophet Elijah. Weinreich, Uriel (toim). *The Field of Yiddish: Studies in Language Folklore and Literature*. The Hague: Mouton, lk 202–231.
- Spradley, James P. (koost) 1972. *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*. Chandler Publications in Anthropology and Sociology. San Francisco: Chandler.
- Stolz, Benjamin A. & Shannon, Richard S. (toim) 1976. *Oral Literature and the Formula*. Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan.
- Strohm, Paul 1971a. Some Generic Distinctions in the *Canterbury Tales*. *Modern Philology* 68, lk 321–328.
- Strohm, Paul 1971b. *Storie, Spelle, Geste, Romance, Tragedie*: Generic Distinction in the Middle English Troy Narratives. *Speculum* 46, lk 348–359.
- Strohm, Paul 1975 *Passioun, Lyf, Miracle, Legende*: Some Generic Terms in Middle English Hagiographical Narrative I–II. *Chaucer Review* 10, lk 62–75 & 154–171.
- Zeitlin, Solomon 1953. Midrash: A Historical Study. *Jewish Quaterly Review* 44, lk 21–36.
- Zimmermann, Frank (tlk & toim) 1958. *The Book of Tobit: An English Translation with Introduction and Commentary by Frank Zimmermann*. Jewish Apocryphal Literature. New York: Harper and Brothers.
- Trenkner, Sophie 1958. *The Greek Novella in the Classical Period*. Cambridge: University Press.
- Tyler, Stephen A. (toim) 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Wolfson, Harry Austryn 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* I. Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza 2. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Wright, Addison G. 1967. *The Literary Genre Midrash*. Staten Island (New York): Alba House.

Kommunikatsioon ja folkloor

Dan Ben-Amos

<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator9/>

ISBN 978-9949-490-30-1

Tartu 2012

Trükis ilmunud: Dan Ben-Amos. Kommunikatsioon ja folkloor.
SATOR 9.

Tartu 2009

Sarja toimetaja: Mare Kõiva

Toimetaja: Aado Lintrop

Keeletoimetaja: Asta Niinemets

Tõlkijad: Reet Hiiemäe, Kairika Kärсна, Maris Leponiemi,

Kait Tamm, Liisa Vesik

Konsultant: Anu Põldsam

Kaane kujundus: Andres Kuperjanov

Küljendus: Maris Kuperjanov

HTML: Diana Kahre

Sarjas Sator 2009. a ilmunud eestikeelset trükist toetas Eesti Kultuurkapital. Väljaanne on seotud sihtfinantseeritava temaga SF0030181s08.

E-raamatu valmimist toetas: EKRM04-29 Eesti keele, kultuuri ja folkloori kasutusvalade laiendamine ja tutvustamine elektroonilistel infokandjatel.

© 2012 EKM Teaduskirjastus & Eesti Folkloori Instituut
EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm