

Juudi huumori “müüt”¹

Käibelolev kontseptsioon juudi huumori kohta – nagu mitmed muudki moodsad ideed – seostub Sigmund Freudiga. Tema oli esimene, kes tõstis esile “enesekritika” kui juudi huumori unikaalse tunnuse. See omadus tuleb otseselt ilmsiks jutustaja ja tema anekdootide ainestiku suhetes. S. Freudi arvates on juudi naljades esitaja ühtlasi oma loo märklauaks. Tendentslike naljade (*tendenziösen Witz*) vaenuliku, agressiivse iseloomu üle arutlemise kontekstis kommenteerib ta ettevaatlikult:

*Eriti soodne juhus tendentslikeks teravmeelsusteks avaneb siis, kui trotslik kriitika on suunatud subjekti enda vastu, või ettevaatlikumalt sõnastades, selle vastu, kellega sel subjektil on ühisosa – seega kollektiivse isiku vastu (nt subjekti enda rahvus). Enesekritika esinemine determinandina võiks seletada, miks on nii, et hulk eriti tabavaid nalju [...] on võrsunud juutide rahvapärase elu pinnalt. **Need on lood, mis on juutide loodud ja suunatud juutide endi loomuomaduste vastu** (Freud 1960: 111–12; D. B-A. rõhutus).*

Hiljem võtab S. Freud lõigu kokku, kommenteerides:

Õigupoolest ma ei tea, kas on veel näiteid rahvast, kes heidab nii suurel määral nalja omaenda iseloomu üle (Freud 1960: 112).

¹ Originaal: Ben-Amos, Dan 1973. The ‘Myth’ of Jewish Humor. *Western Folklore* 32: 2, lk 112–131, mis on mõningate täiendustega versioon heebreakeelsest esseest: Jewish Humor – The Concept from a New Viewpoint. *Meh-querê ham-Merkâz le-Ḥēqer haf-Fôlqlôr = Folklore Research Center Studies* 1 (1970), lk 25–34.

See juhuslik märkus, mis ilmus trükis esmakordselt 1905. aastal, on saanud nurgakiviks enamikule hilisematest populaarteaduslikest ja teaduslikest kontseptsioonidest juudi huumori olemuse kohta. Mitte ainult S. Freudi andunud jüngrid, vaid ka kirjanduskriitikud, sotsioloogid ja kunstnikud on kõhklematult omaks võtnud "iseenda naeruvääristamise" kui juudi huumorile omase kvalitatiivse tunnuse. Enne kõnealuse teose *Nali ja selle seos alateadvusega* ilmumist oli huumori tegelik olemasolu juutide hulgas küsimärgi all. Veel 1893. aastal näis mõttekas võidelda Ernest Renani ja Thomas Carlyle'i väljendatud arvamuste vastu, et juutidel puudub huumor (Renan 1863: 11–12). Ometi on S. Freudi kommentaaridest tänapäevani pidevalt domineerinud tema kontseptsioon juudi vaimukusest, mida on aktsepteeritud kui üldteada asja ja meie kultuuri aksioomi. *Praeguseks teab igaüks, et juba ammu enne grammofooni leiutamist oli juudi huumori spetsiifiliseks omaduseks võime süüvida enda kriitilisse naeruvääristamisse*, kirjutab üks heliplaatide arvustaja (Sheffer 1967: 58). Nii entsüklopeedistid kui ka folkloristid on seda arvamust ühteviisi toetanud (Kohn & Davidsohn 1943; Schwarzbaum 1968: 26–27, 92–93). Kui naljadest ja anekdootidest juhtumisi teistsugused, isegi vastupidised omadused läbi kumavad, on kirjanduskriitik kiire korrigeerima niisugust muljet kui ekslikku. Näiteks tundub järgnev nali olevat vastuolus kujutelmaga juudi enesepilkamisest:

Sa räägid talupojale nalja ja ta naerab kolm korda: siis, kui sa räägid, siis, kui sa selle ära seletad, ja siis, kui ta sellest aru saab.

Maaomanik naerab ainult kaks korda: siis, kui ta nalja kuuleb, ja siis, kui sa selle ära seletad. Sellepärast, et ta ei saa sellest kunagi aru.

Sõjaväehvitser naerab ainult ühe korra: siis, kui sa nalja räägid. Ta ei lase sul seda kunagi seletada ja see, et ta ei ole võimeline naljast aru saama, on ütlematagi selge.

Kui sa aga hakkad rääkima nalja teisele juudile, katkestab ta sind: "Lase edasi! See on vana nali," ning näitab sulle, kui palju paremini ta ise oskab seda rääkida (Howe 1951: 211–212).

Kummatigi kommenteerib kirjanik ja kirjanduskriitik Irving Howe seda järgmiselt:

See anekdoot tundub esmapilgul väljendavat vaid ebameeldivat grupilise üleoleku tunnet: juut on targem kui ükskõik kes teine. Kuid heida sellele teistkordne pilk ja sa näed, et see sisaldab midagi varjatumat ja komplitseeritumat. Anonüümne jutustaja teeb tõepoolest nalja oma rahva nõrkuse üle; nende intellektuaalse kärsituse ja liigse enesekindluse üle. Kuigi enamasti varjatud, on see juudi huumori pidev eneskriitika mõnikord enese hukkamõistmise piiril (Howe 1951: 212).

Hiljem võtab ta selle mõtte kokku üldisemas laadis:

Kuigi nali sisaldab tavaliselt torget kellegi teise pihta, on juudi huumor sageli torge juutide eneste pihta. Täbar olukord, mida naeruvääristatakse, on sageli just see, milles on jutustaja, kellega kuulajaskond saab ennast nii kergesti samastada (Howe 1951: 217).

Psühhoanalüütik Martin Grotjahn jätkab samas vaimus:

Endale suunatud agressioon tundub olevat tõelise juudi nalja olemuslik tunnus. See on, nagu ütleks juut oma vaenlastele: “Sa ei tarvitse meid rünnata. Me oskame seda ise teha – ja isegi paremini” (Grotjahn 1957: 12).

See arusaam juudi huumorist on tänapäevases mõtlemises niivõrd sügavalt juurdunud, et isegi nii populaarne tegelane nagu Philip Rothi bestselleri kangelane Alexander Portnoy, kes elab juudi naljade keskel, võib enesestmõistetavusega väita: *Lõpuks on enda hukkamõistmine juudi huumori klassikaline vorm* (Roth 1969: 265). Teised kirjanikud tunnustavad seda juudi huumori spetsiifilist omadust ühena neist kultuuri iseloomustavatest joontest, mis võimaldas juutidel üle saada katsumustest, mis neid ajaloo vältel pidevalt kimbutasid. Maurice Samuel on hiljuti seda arusaama ilmekalt väljendanud:

*Selles viletsuses, mis needusena lasub miljonitel juutidel jidišit rääkivas maailmas, polnud midagi lõbusat ja rõõmustavat; ning oleks groteskne kirjeldada Šolom Aleichemi ja Mendele kaptsonimisid (kehvikuid) ja evyonimisid (puudustkannatajaid) kui “vaeseid ja õnnelikke”. Nad olid armetud ja teadsid seda. Kuid küsimus, mis meid ajaloolises plaanis painab, on: miks nad ei murdunud intellektuaalselt ja moraalselt? Kuidas olid nad võimelised hirmsa rõhumise ja näriva puuduse käes, pideva nälja käes – heeringa saba oli söögiks – hoidma paremate päevadeni elus seda vaimu, mis inimesse algselt puhuti? **Vastus on enesepilkamises, millega nad olid üle oma olukorrast, et näha kaugel eemal tulevikulootust** (Samuel 1971: 210–211; D. B.-A. rõhutus).*

Erinevalt Portnoy-sugustest väljamõeldud tegelastest ei piirdunud teadlased S. Freudi tõlgenduse eksliku faktikspidamisega, vaid jätkasid hüpoteeside arendamist selle näiliselt unikaalse huumoritüübi esmaste põhjuste kohta. Nad tegid seda, seadmata hetkekski kahtluse alla S. Freudi nägemuse – selle eelduse, millel nende teooriad põhinesid – paikapidavust. Juudi huumori enesepilke peamist põhjust otsiti kahest asjaolust: juudi psüühika oletatavalt unikaalsest naturist ja sotsiaalsest keskkonnast, milles juudi rahvas elas. Theodor Reiki järgi tõuseb juudi rahva käitumine ajalooliselt esile masohhistlike ja paranoiliste tendentside vahel kõikumise poolest.

Iidse Iisraeli masohhistlik hoiak oli äratuntav vähemalt nende suhetes jumalaga, kelle karistust nad võtsid kui ärateenitut, ilma selle üle kaebamata. Nad pidasid ka julmust, millega nende võimsad naabrid neid kohtlesid, karistuseks pattude, eriti jumala hülgamise eest. Suurhullustuse vormis paranoiline hoiak ilmneb juutide väites, et nad on "äravalitud rahvas". Idees, mille järgi jumal nuhtleb neid, keda armastab, on isegi varjatud side masohhistliku ja paranoilise hoiaku vahel. Nüisugusele erandlikule positsioonile on juudi rahvas pretendeerinud juba iidsetest aegadest saadik (Reik 1962: 230–231).

Teisisõnu öeldes on huumor T. Reiki järgi ainult juudi rahva üldise psühhopatoloogia väljendus. Nii nagu oma üldises käitumismudelil, pendeldavad juudid ka oma naljades *masohhistliku enesealanduse ja paranoilise üleolekutunde vahel* (Reik 1962: 233). Psühhoanalüütiliselt ei seletata *ebameeldivat grupilise üleoleku tunnet*, mis I. Howe'd häirib, pinnapealse muljena. Pigem peetakse seda joont juudi huumori loogiliseks ja olemuslikuks aspektiks. Masohhism ja selle verbaalne väljendumine enesepilkes sobib kokku paranoia ja üleolekutundega kui nende vastaspooluse ja peegelpildiga. T. Reiki selgituse juures on otsustava tähtsusega S. Freudi väited *kollektiivse teadvuse ja psüühiliste eelsoodumuste pärilikkuse* kohta. Sigmund Freud ise postuleeris vastumeelselt *kollektiivse teadvuse olemasolu, milles mentaalsed protsessid ilmuvad täpselt samamoodi nagu üksikindiviidi teadvuses* (Freud 1955: 157). Nagu S. Freud hiljem tunnistas, oleks ta eelistanud toetuda mõnele empiirilisel paremini kontrollitavale teesile ja tugines *kollektiivse teadvuse* mõistele vaid ühegi tõestatava teooria puudumise tõttu. T. Reik aga omalt poolt võtab selle hüpoteesi avasüli vastu ja rakendab kliinilisi tähelepanekuid verbaalsele käitumisele sotsiaalsetes situatsioonides, mille hulka kuulub ka naljatamine, arvesse võtmata analüüsitavaate andmete erinevaid tüüpe. Pole ime, et ta pealkirjastas oma raamatu *Jewish Wit* viimase peatüki "Psychology and Psychopathology of Jewish Wit", oletades, et sotsiaalsete "kollektiivsete" väljenduste dünaamika on identne individuaalsete fantaasiate omaga.

Kuigi moodsate geneetikateooriate seisukohalt paikapidamatu, on teine fundamentaalne postulaat, *psüühiliste eelsoodumuste pärilikkus*, kohasem nende S. Freudi mõtete ja ideedega, mida ta arendas teoses *Tootem ja tabu* (Freeman 1969: 63–65). Ehkki S. Freud ei arendanud neid ideid oma teaduslikes kirjutistes, hellitas ta kirjavahetuses õpilastega mõtet Jean-Baptiste de Lamarcki printsiipide rakendamisest psühhoanalüüsis. Ta mõtles näidata, et J.-B. de Lamarcki '*vajadus*'

[---] [mis] loob ja muudab organeid, pole midagi muud kui alateadlike ideede jõud indiviidi enese keha üle (Abraham & Freud 1965: 261). T. Reik nii kaugele ei lähe. Kuigi ta oletab, et psüühiliste eelsoodumuste pärilikkus on tegelik protsess, ei väida ta tegelikult oma juudi huumori kohta käivaid ideid arendades, et see leiab aset bioloogilisel alusel. Pigem muudab oletus juutide ja teiste rahvaste sotsiaalsete suhete järjepidevusest tema silmis loogiliselt võimalikuks 19. ja 20. sajandi juudi naljade interpreteerimise selle psüühilise mudeli põhjal, mida ta oletuslikult täheldas vanas Iisraelis. Kõhkluseta võrdleb T. Reik iidsete heebrealaste positsiooni oma naabrite seas sellega, mis juutidel on Euroopa rahvaste hulgas, jättes arvesse võtmata poliitilisest sõltumatuses ja tugevusest tuleneva võrdsuse, mida nad nautisid esimesel juhul, ning vähemusrühma sotsiaalse alaväärsuse, mille all nad kannatasid teisel juhul. See järjepidevus, mida oletati sotsiaalsetes suhetes, muudab psüühiliste eelsoodumuste pärilikkuse nii funktsionaalseks kui ka võimalikuks. Ajalooliselt ilmutas ainult religioon kõikumist masohhismi ja paranoia vahel; käesoleval ajal avaldub ka huumori puhul sama mudel.

Teistel psühholoogidel, sotsioloogidel ja folkloristidel on dünaamilisem arusaam ajaloost, juudi ühiskonnast ja selle *kollektiivsest teadvusest*. Nad märkavad radikaalset erinevust suhetes, mis olid iidsetel Iisraelil naaberrahvastega, ja positsioonid, mis on juutidel Euroopa ühiskonnas. Seetõttu peavad nad juudi huumorit ja eriti selle ennastpilkavat omadust uuema aja fenomeniks ning otsivad selle otsest põhjust Euroopa ja Ameerika juutkonna sotsiaalmajanduslikust olukorrast. Vaatenurga nihkumine viitab otsustava tähtsusega teoreetilisele muudatusele. Juudi huumor ei ole enam sünnipäraselt juudilik, see ei ole postuleeritud *psüühiliste eelsoodumuste pärilikkuse* väljendus, vaid teatavate kindlate sotsiaalmajanduslike keskkonnafaktorite peegeldus. Sarnased tingimused peaksid looma enese naeruvääristamise tunnuse suvalise etnilise rühma huumoris. Niisiis, vastavalt sellele pigem sotsiaalsele kui psühholoogilisele determinismile pole juudi huumor mitte juudi rahva vaimu väljendus, vaid pelgalt üldise sotsioloogilise printsiibi konkreetne näide.

Ent mis on need tingimused, mis on põhjustanud enesepilke aspekti kujunemise juudi huumoris? Selle joone võimalike peapõhjustena on esile tõstetud kahte vastandlikku sotsiaalmajanduslikku situatsiooni. Psühhoanalüütik Edmund Bergler oletas, et elu Euroopa getodes ja väikelinnades sigitas huumorisse iseenda naeruvääristamise.

Eraldatus, vaesus, võimaluste puudumine ja getoelu kibedus soodustasid kindlasti psüühilist masohhismi, samuti nagu tagakiusamine ja eelarvamused, millega pörgati kokku väljaspool getosid (Bergler 1956: 111).

Vastupidiselt E. Berglerile peavad Dov Sadan (1951), Salcia Landmann (1962a, 1962b) ning Bernard Rosenberg ja Gilbert Shapiro (1958) juudi huumori enesevihakjaliku joone peamiseks põhjuseks juutide tegeliku vabanemist oma suletud kogukonna köidikutest ja integreerumist sotsiaalse enamiku linlikku ellu. Järelikult on huumoris esineva enesepilke allikaks kultuuriline kahestumine ja assimileerunud või vähemalt haritud juutide ambivalentne identiteet. Iisraeli folklorist ja kirjanduskriitik D. Sadan väidab, et masohhism ei ole üldse juudi huumorile loomuomane. Vastupidiselt E. Bergleri teesile puudub see joon getodes ja *shtetle*'ites elanud Euroopa traditsioonilise juutkonna naljades. D. Sadan peab seda spetsiifiliselt "üleminekujuudi" folkloori osaks. Selle all mõtleb ta inimest, kes oli väljunud getost, kuid polnud hüljanud selle kultuuri, ja tegutses mõistuslikus linlikus ühiskonnas, mille lahutamatu osa ta aga veel ei olnud. Enesepilge huumoris on niisuguse kultuuridevahelise hämartsooni produkt. Õigupoolest on see üks verbaalse instrumendi vorme, mis toimib just uude ühiskonda assimileerumise ja integreerumise protsessis. Naerdes traditsiooniliste juutide üle tahaks üleminekutüüp ennast samastada sotsiaalse enamikuga. Somers Maugham esitab kirjandusliku näite seda tüüpi juutide kohta, kelle ümber D. Sadani arutlus keerleb. Oma loos "Võõras vilj" kirjeldab ta moodsat linlikku juuti, kes spetsialiseerus traditsiooniliste juutide pilkavale järeleaimamisele Londoni sotsiaalsetes ringkondades. S. Maugham lisab pildile sellest tegelaskujust kirjaniku kommentaari: *Ma ei saanud täit selgust huumorimeelest, mis tegi niisugust õela nalja oma rahva kulul* (Maugham 1931: 195).

Salcia Landmann arendab seda väidet ja oletab, et sotsiaalkultuuriline üleminekuolukord ei ole mitte ainult juudi huumori põhjus, vaid selle ainus allikas. Enne emantsipeerumist olid juudid peaaegu huumorita rahvas. Samamoodi kaotasid nad huumorimeele pärast poliitilise iseseisvuse saavutamist. S. Landmanni järgi ilmnisid juudi huumori tõus ja langus 18. ja 20. sajandi vahel. Nende kronoloogiliste piiride kitsus lubab S. Landmannil arutleda *juudi huumori surma üle* mitte ainult metafoorilises, vaid ka otseses tähenduses. Kui ta nendib kategooriliselt, et *uus Iisrael on seega sama naljatu nagu Piibel* (Landmann 1962a: 122), eksib ta empiiriliselt mölema osas – piibliühiskonnas oli huumorit ja tänapäeva Iisraelis on teravmeelsust (vt

Baumgartner 1896; Lang 1962; Kohn & Davidsohn 1943).² Paraku eksib ta selles asjas seetõttu, et peab reaalsuseks sellist abstraktset mõistet nagu huumorimeel ja vaatleb seda konkreetse naljarepertuaari seisukohalt. See võimaldab tal tuvastada otsese ja kõike muud välistava sotsiaalkultuurilise keskkonna ja juudi huumori olemuse vastastikuse sõltuvuse. Niipea kui need peamised tingimused kaovad, haihtub ka juudi huumor kui liik.

Lääne-Euroopas ja Ameerikas ei ole juutide integratsioon rahva enamiku kultuuri lõplik protsess, sest seni, kuni juudi ühiskond nendes maades eksisteerib, tagab see kui mitte primaarse, siis vähemalt sekundaarse tähelepanu rahvuslikule identiteedile. Seepärast oletavad sotsioloogid B. Rosenberg ja G. Shapiro, uurides juudi huumorit Ameerika Ühendriikides, et enesevihkamise põhjus juudi huumoris pole mitte üleminekuprotsess, vaid *elu psüühiline kahetähenduslikkus marginaalses sotsiaalses positsioonis* (Rosenberg & Shapiro 1958: 72). Praegu leiavad Ameerika juudid end olevat püütud sotsiaalsesse topelt-püünisesse: *Kui varem vihkasime ennast selle eest, et oleme juudid, siis nüüd vihkame ennast sageli selle eest, et me ei ole juudid* (Rosenberg & Shapiro 1958: 74). Teisisõnu, nad defineerivad oma rahvuslikku identiteeti duaalsete polaarse võrdluste abil: ühelt poolt mõõdavad nad end normatiivse Ameerika kultuuri mõõdupuuga, teiselt poolt seavad endale traditsioonilise judaismi standardid. Et nad ei vasta kummalegi, annavad nad voli ennast halvustavale huumorile.

Vahest ainuke paikapidavus juudi masohhismi teesis on selle massiline aktsepteerimine juudi intellektuaalide poolt, sest tegelik tõendus, mis tuleneb naljadest endist, seda ei toeta. Et pidada S. Freudi oletuslikku märkust veenvaks arusaamaks, vajab see empiirilist tõestamist, mis põhineks mitte huumori kirjanduslikel esitustel, vaid rahvapärasel naljatamisprotsessil endal. Milton Barron jõudis samasugusele järeldusele enam kui kakskümmend aastat tagasi, kui ta keskendus etnilise huumori probleemile üldse. Oma uurimuse kokkuvõttes esitas ta mõned lahendamata probleemid, millest üks oli järgnev küsimus: *Milline alus on oletusel, et rahvusliku vähemuse 'ohvrid' võivad mõningatel juhtudel nii välja mõelda kui ka edasi rääkida selliseid ennastalandavaid nalju iseenda kohta? Talle tundus, et vastuse võib leida ainult suulise kommunikatsiooni alal tehtava em-*

² Iisraeli naljade kohta on mitmeid antoloogiaid (nt heebreakeelsed Sadan 1949, 1952; Davidson 1958).

piirilise uurimise teel (Barron 1950: 94). Mis puutub juudi huumorisse, siis puudub niisugune uurimus siamaani.

Isegi enam, erinevad teooriad, mis üritavad leida seletust juudi huumori sissepoole suunatud agressiivsusele, on tekkinud just vastava empiirilise vaatluse puudumise tõttu. Põhiliselt tulenevad need juudi naljade kirjandusliku ja sotsiaalse reaalsuse nägemisest freudistlikust perspektiivist.

Eriti oluline on antud juhul *kollektiivsuse* mõiste ise, mis on määrava tähtsusega S. Freudi juudi huumori kontseptsiooni seisukohalt. Nagu Abraham Kaplan märkis, on *kollektiivsete mõistete kõige tõsisem puudujääk pidevalt nende poolt pakutav kiisatus teha nende reaalseks pidamise pattu* (Kaplan 1964: 81). Juudi huumor ja juudi kogukond läksid selle peibutise õnge. Analüüsi käigus hakkasid teadlased neid mõisteid väga kergesti käsitlema kui objektiivseid, reaalseid olemusvorme, mitte kui inimteadvuse konstruktsioone ja kirjandusliku loovuse produkte. Kogu juudi huumori niisuguse mõtestamise, nagu see kujunes välja 20. sajandil, tekstiliseks aluseks on isiklikud mälestused või naljade kirjanduslikud kogumikud. Selliste teoste publitseerimine algas Lääne-Euroopas täie hooga 1920. aastate alguses ja keskpaigas (nt Olsvanger 1920; Block 1920; Loewe 1920; Moszkowski 1923; Rawnitzki 1922; Druyanow 1922) ning jätkus hiljem Ameerika Ühendriikides (Richman 1926; Mendelsohn 1935; Learsi 1941).³ Enamik selliste antoloogiate toimetajaid kuulus kasvava juudi haritud eliidi hulka, kes ei elanud enam traditsioonilise juudi kogukonna kammitsais. Nendele ja nende lugejatele esindasid need raamatud juudi huumori kollektiivset väljendust, juudi kogukondade ühtekogutud teravmeelsust. Selle hiljuti konstrueeritud terviku raames on jutustajatel ja nende naljade tegelastel tööpoolest samasugune etniline päritolu: mõlemad, nii jutuvestjad kui anekdootide tegelaskond, on juudid. Lõppjärelus, mille kohaselt enese naeruvääristamine ja seda peegeldav psüühiline mudel – masohhism – on selle huumori olemuslikud omadused, on vältimatu.

Lisaks on vihje enesepilkamisele *kollektiivse isiku* mõiste kasutamise abil peale surutud tervele kogukonnale. Idee terviklikust ühiskonnast kui *juudi* ainsast olemusest *annab ontoloogilise ja totaalise staatuse liigitusele, mis on inimese loodud ja mis isegi siis, kui see on omaks võetud, esitab vaid üht osa asjast enesest* (Berger & Luckmann

³ Viiteid vt ka Schwarzbbaum 1968: 26–27, 87–89, 92, 96, 403–405.

1966: 91). Pole kahtlust, et need moonutatud vaatenurgad tulenevad ajaloolistest ja sotsiaalsetest tingimustest ning isegi teadlaste rajatud analüütilistest raamidest. Ometi pole need kunagi mõjutanud naljade jutustajaid endid. Nendele on juudi ühiskond keeruline heterogeenne sotsiaalne keskkond, milles kõik üksikisikud täidavad seksuaalseid ja religioosseid rolle, kuuluvad erinevatesse vanuserühmadesse ja kutsealastesse ühendustesse ning määratlevad ennast majandusliku klassikuuluvuse põhjal. Nagu iga teine ühiskond, koosneb juudi kogukond arvukate vastastikuste seoste ja liitumiste võrgustikust. Vaadelda seda kui kollektiivset isikut, kui holistlikku olemusvormi, mis on mõõtetelt suurem kui mis tahes üksikisik, kuid kvaliteedilt siiski tema sarnane ning millega iga rühma liige ennast samastab, tähendab jälle *reaalseks pidamise patu* tegemist, mida kollektiivsed mõisted võimaldavad.

Viimaks on enese naeruvääristamise pidamine huumori omaduseks mõisteliselt kokkusobimatu. Kui huumor on abstraktne mõiste, siis enesepilge on verbaalse tegevuse omadus. Rahvuslik huumor on mõiste, enese naeruvääristamine on käitumismudel. Seega on viimase omistamine esimesele reaalse omaduse abstraktsele mõistele ülekandmine.

Niisiis, kontrollimaks empiirilisel mõtet, et juudi huumoris leidub enesekriitikat ja masohhism on selle iseloomulik omadus, pole vaja analüüsida nalju nende akumuleeritud kujul kirjanduslikes antoloogiates, eraldatult nende kontekstilisest taustast, vaid neid tuleb vaadelda selliselt, nagu neid räägitakse naljatamise kommunikatiivsete sündmuste ajal juudi kogukonnas. Peale selle tuleks nägemus juudi ühiskonnast muuta ühendatud terviku kujutelmast realistlikuks pildiks keerulisest ja osadeks jagunenud rühmast, mis on kihistunud vastavalt sotsiaalsetele ja majanduslikele klassidele ning milles inimesed identifitseerivad üksteist sotsiaalsete rollide ja alarühmadesse kuuluvuse järgi. Selleks, et tees juudi huumori masohhismist kehtiks, peaks jutustaja ja tema nalja objekti vahel esinema sotsiaalse samastumise otsene suhe. Kosjasobitaja peaks pilkama kosjasobitajaid, *mohele* peaks naeruvääristama *mohele*id ning ämm peaks naerma ämmade, mitte mõnede teiste kogukonnaliikmete üle. Lühidalt – selleks, et enesepilge saaks olla juudi huumori omadus, peaks see olema eelkõige mõjutegur juutide tegelikus naljategemisprotsessis.

Ideaaljuhul peaks sellist probleemi uurima kultuuriliselt naljade rääkimiseks ette nähtud kommunikatiivsete sündmuste raames ilma neis sündmustes osalejate tavakäitumist katkestamata. Praktikas on

see harva võimalik. Folkloristi ja tema magnetofoni juuresolek toob jutustajate käitumisse mõningast kunstlikkust. Naljade rääkijad võivad oma lugusid tsenseerida ja jätta välja kahtlased anekdoodid kui lindistamiseks sobimatud. Teistel juhtudel võivad nad hakata konkureerima magnetofoni "tähelepanu" pärast. Pealegi, vaatamata sellele, et on mõningaid võimalusi sissetungija kohaloleku mõju vähendamiseks kogumissituatsioonis, on folkloristil vaevalt võimalik kohal olla kõigil neil ühiskonna kommunikatiivsetel sündmustel, kus inimesed spontaanselt üksteisele nalju räägivad.⁴

Niisiis on andmed, mille põhjal tahame kontrollida S. Freudi hüpoteesi juudi huumori kohta, kogutud kunstlikus situatsioonis, milles folkloristid ja jutustajad olid tähtsaimad kohalolevad inimesed. Need naljad on kogutud Richard M. Dorsoni (1960a, 1960b) poolt aastatel 1954–1959 juudi tudengitelt ja noortelt õppejõududelt (Ameerika Ühendriikidesse ümberasunute teiselt põlvkonnalt) ning minu poolt 1963. aastal neljalt Indianapolise juudi jutustajalt, kellest kaks olid rabid. Naljade hulk on võrdlemisi väike. R. M. Dorsoni kogus on 92 ja minu omas umbes 150 anekdooti, salvestatud kokku üheksalt juudi jutustajalt. (R. M. Dorsoni kogu sisaldab lisaks ka mõned mittejuudist informantide räägitud naljad, mis näitab koguja ja tema informantide arusaama sellest, mis üldse on juudi naljad.)

Vaatamata naljade ja jutustajate väikesele hulgale antud juhul ning hoolimata salvestussituatsioonide kunstlikkusest võimaldavad need andmed meil vähemalt esialgselt vaadelda jutustajate ja nende lugude suhteid ning kontrollida, kas enesekriitika ja naeruvääristamine tööpoolest on või ei ole juudi huumori olemuslikud omadused või koguni eristavad tunnused ning kas need on või ei ole psüühilisele masohhismile sümptomaatilised. Selle läbiviimine nõuab korrelatsiooni loomist jutustaja sotsiaalse positsiooni ja tema nalja vahel ning kui see on tehtud, variseb S. Freudi teooria juudi huumori kohta otsemaid kokku. Selgub, et juudi ühiskonnas ei ole nalja rääkimise kommunikatiivses

⁴ Üks informantidest selgitas mulle oma repertuaari kuuluvate naljade pikkust: *Varem, kui töötasin restoranis, oli mul kombeks klientidega nalju vahetada. Näiteks inimene tuleb ja istub laua äärde ja mina hakkas talle mingit lugu rääkima ja tema vastab teise anekdoodiga ning meil oli aega pikki lugusid rääkida. Nüüdsel ajal on meie ainus naljade rääkimise võimalus juudi organisatsioonide koosolekul, tavaliselt siis, kui seistakse meeste tualetis pissuaaride ääres.*

aktis mingit sotsiaalset samastumist naeruvääristaja ja naeruvääristatava vahel. Jutustaja ei ole oma loo märklaud ja enesehalvustamine ei saa kuidagi olla juudi huumori klassikaline vorm. Pigem toimib naljatamine verbaalse agressiooni vahendina nende suhtes, kellest jutustaja ennast ühemõtteliselt eristab. Kindlasti ei tähenda see, et jutustajad ei tunneks nalju, mida räägitakse nende sotsiaalsete rühmade kohta, millega nemad end samastavad. Kuna nalja rääkimise protsess sisaldab valikute tegemist laiema repertuaari hulgast, mida jutustajad kas teadlikult või alateadlikult teevad, tõendab just fakt, et nad ei räägi nalju, milles nad pilkaksid enda omadusi, enese naeruvääristamise puudumist juudi huumoris.

Võib-olla on murdelood parimaks näiteks naljade kasutamisest sotsiaalse eristamise vahendina. See on jutuzanr, mis areneb immigrantide rühmades. Kuigi enamasti on jutustamissituatsioon juba ise lõbus, lisavad jutustajad koomilist efekti, rääkides uut keelt vana keele intonatsiooni ja häälikusüsteemiga. Ühendriikides on need naljad üldiselt tuntud mitmete immigrantide rühmade, sh ka juutide seas (Dorson 1948). Ometi väljendasid juudi kirjanikud ja isegi koomikud sellise huumori suhtes erilist tundlikkust. Nathan Ausubel väitis, et *'juudi murde' naljad ei ole üldse juudi naljad, vaid kokkusepitsetud antisemitistide poolt, kes naudivad juutide naeruvääristamist ja häbistamist* (Ausubel 1948: 265). Pärast Teist maailmasõda seostati selliseid nalju niivõrd kergesti poliitilise antisemitismiga, et juudi koomikud olid avaliku surve tõttu sunnitud loobuma raadioesinemistest või vähemalt rakendama enesetsensuuri. Juudi koomik Sam Levenson on selgelt konstateerinud: *[...] oma töös jätsin ma vabatahtlikult kõrvale murdelood* (Levenson 1952: 168; vt ka Popkin 1952). Nagu sellest ja teistest samalaadsetest väidetest ilmneb, oli probleem otseselt seotud enese naeruvääristamise kui juudi huumori eristava tunnusega. Kui igas teises kontekstis oleksid samad kirjanikud tõenäoliselt toetanud ideed, et eneseviljele on juudi huumorile omane tunnus, protesteerisid nad ägedalt igasuguse naeruvääristamise vastu, kui see puudutas üht joont, mille osas juudid – nagu ka kõik muud immigrandid – on väga tundlikud, nimelt kõnet. Niisugused naljad ei esita mitte enese-kriitikat, vaid antisemitismi ilminguid. Siiski näitavad R. M. Dorsoni kogu ja minu enda uurimistöös igasuguse kahtluseta, et murdelood ei ole tingimata “antisemitistide usutunnistus”. Juudid ise, kuigi kindlasti mitte kõik, räägivad selliseid nalju. Juudi kogukonna raames on võimalik eristada selget sotsiaalset või ealist jaotumist, mis on korrelatsioonis murdelugude rääkimisega. Need kaks rühma erinevad

teeneteisest Ameerika Ühendriikidesse immigrerumise koha pealt. Esimese põlvkonna immigrandid, kes räägivad inglise keelt aktsendiga ja jidiši intonatsiooniga, mõistagi ei räägi murdenalju. Need lood on ainult teise põlvkonna immigrantide repertuaari osa, sest nende inglise keel on nõuetekohane, kuid nad samal ajal on kuulnud kodus oma vanemate aktsendiga rääkimist. Ainult nemad räägivad nalju, muutes w-d v-deks, suffiksi *-ing* suffiksiks *-ink* ning tuues sisse teisi foneetilisi ja intonatsioonilisi muudatusi. See oli kolme minu salvestatud jutustaja naljade rääkimise mudel, kõik nad olid keskealised teise põlvkonna immigrandid. Neljas jutustaja jõudis Ameerika Ühendriikidesse kümneaastase lapsena ja eelistas rääkida enamiku oma lugudest kas täiesti või osaliselt jidišis. R. M. Dorsoni informandid, kes olid nooremad, olid kõik sündinud juba sellel maal immigrantidest vanemate lastena. Kogumistöö käigus sattus R. M. Dorson olukorda, mis illustreerib põlvkondade erinevust dialekti kasutamisel. Ta teatab:

Juhuslikult ilmnes ilus näide kontrastist murdelise ja dialektivaba jutustamise vahel siis, kui salvestasin üliõpilast Herschel Stroymani koos tema isa Bernardi, Indianapolise juristiga, kes oli sündinud Venemaal ning saanud hariduse Iisraelis ja Harvardis. Stroyman senior rääkis traditsioonilisi juudi naljandeid, kuid eelkõige sellepärast, et ta rääkis mõningase aktsendiga, ei saanud ta ega teinud katsetki võrtsitada neid dialektiga. Ometi võis tema poeg, kes rääkis situatsioone esitades laitmatult, äkki üle minna tugevasti liialdatud nasaalsele kõnele, et karkeerida juudi immigranti, ületades kaugelt oma isa loomulikku aktsenti (Dorson 1960a: 114).⁵

Niisugune murdega naljategemise põlvkonnaline jaotumine juudi kogukonnas näitab, et need jutud pole ei antisemitistlikud ega kujuta endast ka enesepilget. Oma anekdootidesse aktsendi lisamisega jutustajad mitte ei naera enda üle üldiselt, vaid pigem naeruvääristavad üht juudi kogukonna sotsiaalset rühma, millest nad tahavad ennast eristada. Need naljad varustavad teist põlvkonda kahekordse võimega: loovad verbaalsed vahendid sotsiaalseks eristumiseks vanemate rühmast ja liitumiseks Ameerikas sündinud noorte eakaaslaste ühiskonnaga.

Naljad, mida räägivad rabid ja ilmikud teineteise kohta, võiksid olla teiseks näiteks vastastikuse ja enesekohase kriitika kohta juudi

⁵ Hiljutist arutelu juudi murdelugude ja nende funktsiooni kohta Ameerika juudi kogukonnas vt Katz & Katz 1971.

huumoris. Ameerika rabi on mõnevõrra kahetähenduslikus positsioonis. Ta sõltub kogukonnast, mida ta juhib. See võib ta palgata või lahti lasta. Ta peab sellele andma religioosset juhatus, mida see talub, kuid vaevalt imetleb. Tema mõjukas positsioon nõrgenes drastiliselt materiaalse väärtuste poole püüdlamise valguses, mis juhatas immigrantide lapsed keskklassi maale. Traditsiooniline judaism, mille kohta teda oli õpetatud uskuma, et see on kogukonna elu aluseks, osutus parimal juhul sotsiaalse kogunemise ja meelelahutuse ettekäändeks (vt Carlin & Mendlovitz 1958). Selle pettumuse tulemusena on rabi isegi kibestunud ja vaenulik oma kogukonna liikmete vastu ning kritiseerib neid jätkuvalt – vähemalt oma naljades – traditsiooniliste väärtuste mahasalgamise pärast.

Üks rabi rääkis mulle järgmise loo:

Seda lugu räägitakse preestri ja rabi kohta, kes [--], ja kirikuõpetaja kohta, kes jalutavad tänavat pidi ja näevad uut perekonda kolimas uude majja äärelinnas. Ja nii nad ütlesid: “Mmmm, uus perekond. Huvitav, mis usku nad on, kes nad endale saab, milline kirik?” Nii nad ütlesid: “Kardinad on üles tõmmatud, lähme heidame pilgu peale ja vaatame, kas me tunneme maja järgi ära, tead, kelle oma see on.”

Siis vaatab katoliiklane majja, piilub sisse ja ütleb: “Oi ei, minu karja hulgast nad ei ole.”

Siis vaatab kirikuõpetaja sisse ja ütleb: “Noh, ma ei näe ühtegi piiblit, mille ma ära tunneksin, minu karja hulgast nad ei ole.”

Rabi ütleb: “Olgu, laske ma vaatan.” Rabi vaatab ja ütleb siis: “Oh jaa, nad on minu karja hulgast.” Nemad ütlevad: “Mispärast? Kas näed juudi tähte või menoraad või midagi selletaolist?”

“Ei,” ütleb ta, “seinast seinani ulatuvat vaipa.”

Sama nalja variandis rääkis üks tudeng R. M. Dorsonile, et katoliiklaste, protestantide ja juutide vahel tehakse vahet neegritüdruku vaatepunktist. Loomulikult ei nimeta tüdruk vastandina seinast seinani ulatuvale vaibale juudi sümbolitena Taaveti tähte ja menoraad. Kontrast silmapaistva tarbijalikkuse ja traditsioonidest kinnipidamise vahel väljendab seda vastuolu, mida rabid tunnevad oma koguduse suhtes.

Teistes naljades võivad rabid üsna otseselt kritiseerida kogukonna juhte nende võhikluse pärast traditsioonilise juudi tarkuse osas. Sama rabi rääkis mulle järgmise nalja:

On üks hästi lõbus [nali] rabist, kes tuli klassi koos komiteega, koolikomiteega – see tegeleb Ameerika ilmikute üldise võhiklusega (amuratzes), tead, juudi kultuuri suhtes – ning nad kuulavad üht last. Rabi tahab

tundi jälgima sundida üht lastest, kes ei ole eriti tähelepanelik, üht vallatut poissi, ja kõita tema tähelepanu, teda siiski laitmata. Nii ta ütleb talle: “David, kes lõhkus käsulauad? Kes lõi tahvlid puruks?” Ning David, kes ei olnud arutelule tähelepanu pööranud, hüppas püsti ja ütles: “Mina ei teinud!” Siis läks ta näost punaseks ja rabi jätkas tundi. Kui nad ruumist välja läksid, pöördus koolikomitee esimees rabi poole ja ütles: “Rabi, ma ei tea”, ütles ta, “aga mulle tundub, et te olete naiivne.”

Tema ütles: “Mida te sellega mõtlete?”

Too ütles: “Kui te, vaadake, kui te esitasite Davidile süüdistuse selle kohta, kes lõhkus tahvlid.”

Tema ütles: “Ja siis?”

Too ütles: “Kas nägite, kuidas ta punastas, kui vastas, et tema ei teinud?” ütles too. “Ma tõesti arvan, et tema tegi, ma arvan, et tema on süüdi” (Dorson 1960b: 137).

Sellal, kui rabid pilkavad kogukonna juhte nende võhikluse eest, ei saa viimased naeruvääristada oma usulisi autoriteete nende eruditsiooni pärast. Peale kõige muu on õpetatus juudi kogukonnas ihaldatud saavutus ja osa fundamentaalsetest traditsioonilistest väärtustest. Niisiis valivad nad teisi rabiga seotud märklaudu, nagu seda illustreerib järgnev lugu:

[...] Sellel rabil oli kogudusega sedavõrd palju tülisid, et lõpuks oli ta sunnitud pidama palvusi omaenda kodus. Ja kombeks oli kõõluda aknal ja vaadata, kas keegi läheb mööda, kes näeb juudi moodi välja ning kelle sa saaksid kutsuda sisse endaga koos palveid lugema, ja ükski hea usklik juut ei keelduks, sest peeti patuks keelduda moodustamast minyanit⁶ – aitamast moodustada minyanit ehk kvoorumit.

Nõnda siis lõpuks ühel õhtul sai see rabi enda majja üheksa inimest kokku, tema ise kaasa arvatud. Tal on vaja kümnendat meest. Ja ta ütleb oma naisele, et see vaataks aknast välja ja kutsuks kellegi sisse. Ja tema naine on vana inetu moor. Hambad puudu, ainult hambatüükad suus, juuksed ripnemas üle kogu näo. Kongus nina ees. Lihtsalt kohutav. Ja mees oli leidnud ta ühe kosjaagentuuri kaudu, sest ta ei olnud eriti huvitatud armastusest ja ta pidi endale leidma mingi naise. Ükski rabi pole ilma naiseta täiuslik. Nii ta ütleb naisele, olgu. Tal oli see naine, nii ta ütleb talle, olgu, vaata aknast välja ja kutsu keegi üles, et minyan kokku saada. Nii ta siis vaatab aknast välja, just see kohutava välimusega olend, ja ta näeb kedagi habemikku mööda minemas ja ta hüüab: “Uu, teie! Herra! Uu, teie!” Ning mees vaatab üles. Naine ütleb [valjult, kraaksatades]: “Kassa tahap kümnes olla?”

⁶ Nynm ‘minyan’ (aramea k) – arv. Siin tähendab palvuse pidamiseks vajalikku kvoorumit, kümnet meest (toim).

Ja mees vaatab üles ja näeb seda inetut nägu ja läheb edasi: “Ptüi, isegi esimene mitte” (Dorson 1960b: 145–146).

Rääkija suhe oma lugudega on neis juttudes järjepidev. Rabid kritiseerivad ilmikuid materiaalsete väärtuste poole püüdlemise eest, koguduse liikmed aga naeruväärivad rabide iseloomujooni ja perekondlikku olukorda. Need teemad ilmuvad naljades korduvalt vastavalt sellele, mis tüüpi jutustajad lugusid räägivad. Ümberpööratud suhet, mille kohaselt kogukonna juhid naeraksid iseenda võhiklikkust juudi asjades ja rabid pilkaksid enda isiklike omadusi, meile kättesaadavas materjalis juudi ühiskonnas naljade rääkimise võimalusena ei esinenud.

On ainult üks jutuliik, milles rabide repertuaar kattub ilmikute omaga. Need on jutud, mis keerlevad olukorra ümber, milles rabi on vastuolus teiste religioonide funktsionääridega. Ed Cray nimetas nende juttude juudist kangelase tabavalt *trikster rabiks* (Cray 1964). Nende naljade narratiivne situatsioon seisneb etnilises konfliktis, milles rabi on juudi rahva esindaja ja seega taandub kogukonnasisene antagonism üldisema rühmaidentiteedi ees. Enamikus sellistes naljades on konflikt valdavalt verbaalne ja rabile jääb viimane sõna. See saab vaevalt olla masohhistliku huumori näide. Järgnev lugu võiks illustreerida seda naljatüüpi:

See on üks, mida räägitakse, kui nad on rongiga tagasiteel. Neil on neid mitmeid – ma ei tea, miks nad alati norivad preestrite kallal. Kuid alati tunduvad preester ja rabi vaidlevat. Seekord on mehed tagasiteel ülemerereisilt. Nad mõlemad elavad New Yorgis ja nad tulevad Vaikselt ookeanilt ja esimesel päeval jõuavad nad rongi peale ja toidud sõjaväerongides on üsna ühesugused. Hommikusöögiks on peekon ja munad ja lõunaks on sealiha või sealihavorstid, õhtusöögiks on seasink. Esimesel päeval muidugi rabi ei söö üldse midagi. Preester küsib temalt, milles asi on. Too ütleb: “Ma ei saa seda süüa, sest see käib minu usu vastu. Ma ei tohi süüa sealiha.”

Ja teisel päeval ta muidugi läheb üsna näljaseks ning see on üks äärmiselt palav päev. See sõjaväerong on üsna tüüpiline, liikudes umbes kaksteist miili tunnis – ning rabi hakkab näljaseks minema, kuid peab vastu.

Kolmandal päeval jõuavad nad aga Colorado mägedesse ja ta on väga nälginud. Ja preester ütleb: “Tule, võta natuke minu sinki,” ja seda ta muidugi teeb, ja oh sa poiss, kuidas see talle meeldib ja ta sööb selle ära. Ja ta käib ringi kõigi sõdurite juures ja igaihel on sinki järele jäänud; ja tema muudkui sööb ja sööb ja sööb.

"Oh sa poiss, on see vast hea; oh sa poiss, on see vast hea!"

Lõpuks jõuavad nad New Yorki, nad jõuavad raudteejaama ja rabi kiirustab välja ja üks ilus, imekaunis naine tuleb tema juurde, suudleb teda, paneb oma käed talle ümber.

"Jake, on imetore, et sa oled jälle tagasi. Lähme otsekohe koju."

Ta ütleb: "Oota üks hetk, Sarah, ma tahan sulle tutvustada oma head sõpra isa O'Reillyt. Tule lähemale, Pat."

Pat tuleb lähemale ja tema – rabi – ütleb: "Isa O'Reilly, ma tahan sulle tutvustada oma naist Sarah't."

"Tere, isa."

"Ütle, isa, kus sinu naine on?" küsib rabi.

[Pehmelt] "Oh, ei, ei, mul, mul, mul ei tohi naist olla. Tead, see on, see on minu usu vastu."

"Oh," ütleb rabi [entusiastlikult], "Sa peaksid seda proovima, see on parem kui sink!" (Dorson 1960a: 145–146).

Kui üks rabi rääkis mulle teise versiooni sellest jutust, arendas ta neid episoodide sel viisil, et nalja kangelane tegelikult ei söönudki keelatud liha.

Kaks näidet korrelatsioonidest jutustaja sotsiaalse positsiooni ja tema jututeema vahel näitavad selgelt, et juudi ühiskonnas ei sisalda naljatamine otsest ega kaudset enesepilget. Pigem on naeruvääristamise objektiks alati selline rühm, millega jutustaja ennast ei seosta. Nalja rääkimine on verbaalne väljendus, mis manifesteerib sotsiaalselt eristumist. Asjaolu, et juudid räägivad üksteise kohta nalju, ei näita niivõrd enesevihakamist kui ühiskonna sisemist killustumist. Nende anekdootide korduvad teemad osutavad pigem pingetele juudi ühiskonnas endas kui suhetele väljaspool seisvate rühmadega. Ilmselt tekitab juudi perekonna ja ühiskonna üldtuntud sotsiaalne sidusus hulgaliselt sisemist hõõrumist ja vastastikust kriitikat, millest suurt osa väljendatakse huumori kaudu.

Alles jääb küsimus Somerset Maughami kirjanduslike kommentaaride kohta juudist, kes spetsialiseerus traditsiooniliste juutide pilkamisele nende kõne ja žestide jäljendamise teel. Eelneva arutelu valguses tundub S. Maughami mulje, nagu oleks selline käitumine näide *enesevihkamisest oma rahva suhtes*, ekslik. See juudist pidude naljahammas ei näidanud üles vihkamist oma iseloomujoonte suhtes, vaid võimet ütelda lahti oma traditsioonilisest minevikust. Temale oli pilkamine pigem sotsiaalse distantsi kui hõimluse, pigem sadismi – kui soovite – kui masohhismi proklamatsioon. Näidates enda erinemist

teistest juutidest, edastas ta oma Londoni pidutsejatest sõpradele sõnumi, milleks oli palve võtta teda vastu nende ringkonda. S. Maugham, kes oli juudi ühiskonnas võõras, ei interpreteerinud seda sõnumit paraku adekvaatselt. Et ta liigitas kõik juudid üheksainsaks rühmaks, jäid talle märkamata niisuguse käitumise varjatunud aspektid ja ta tõlgendas seda enesevihkamisena. Nagu näitasime, oli vaevalt tegemist millegi niisugusega.

Nagu iga negatiivse uurimisjärelduse puhul, on muidugi alati teoreetiline võimalus, et tuleviku uurimused avastavad juudi, kes pilkab iseennast. Pealegi ei ole masohhism psühhopatoloogia, millest juudid vabad oleksid. Siiski saab see kujuteldav situatsioon vaevalt kinnitada arvamust, et enesepilge on juutide huumoris ilmnevate kultuuriliste ja ajalooliste muutuste eriline omadus. Teoreetiliselt on üsna võimalik, et enese naeruvääristamine oli juudi naljade peamine joon Ida- ja Kesk-Euroopas ning et see kadus nende ühiskonnast, kui nad rändasid üle Atlandi ookeani Ühendriikidesse. Ometi sobib ainuke minu lindistatud Euroopas sündinud informant, kes rääkis oma nalju *shtetle*'ielust sageli jidišis, õigupoolest nende printsiipidega, mis ma ülalpool visandasin.

Kokkuvõtteks: juudi huumori etnograafia, mille poole käesolev uurimus astub vaid esialgse sammu, ei pea vaatlema mitte ainult seoseid jutustaja ja tema naljade sisu vahel, vaid ka kaardistama pilkamise suuna kogukonna enda võrgustikus. Et rühmi, millega iga jutustaja ennast samastab, on vähem kui neid, millest ta end eristab, pole vaja välja selgitada mitte ainult seda, kelle vastu ta oma humoorikad märkused sihib, vaid ka seda, kelle kritiseerimisest ta hoidub. Ainult niisugune uurimine saab adekvaatselt kirjeldada huumori dünaamikat juudi kogukonnas ja pakkuda empiirilist alust juudi huumori olemuse üldistamiseks.⁷

⁷ Niisuguse uurimuse teoreetiliseks raamistikuks ja metodoloogiliseks mudeliks võiksid olla Dell Hymesi (1964, 1972) uurimused.

Kirjandus

- Abraham, Hilda C. & Freud, Ernst L. (toim) 1965. *A Psycho-Analytical Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907–1926*. The International Psycho-analytical Library 68. New York: Basic Books.
- Ausubel, Nathan (toim) 1948. *A Treasury of Jewish Folklore: Stories, Traditions, Legends, Humor, Wisdom and Folk Songs of the Jewish People*. New York: Crown Publishers.
- Barron, Milton L. 1950. A Content Analysis of Intergroup Humor. *American Sociological Review* 10: 4, lk 88–94.
- Baumgartner, A. J. 1896. *L'Humor dans l'ancien testament*. Lausanne.
- Ben-Amos, Dan 1970. Jewish Humor – the Concept from a New Viewpoint. *Mehqerê ham-Merkāz le-Ĥēqer haf-Fōlqlōr = Folklore Research Center Studies* 1, lk 25–34.
- Berger Peter L. & Luckmann, Thomas 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City (New York): Doubleday.
- Bergler, Edmund 1956. *Laughter and the Sense of Humor*. New York: Intercontinental Medical Book Corp.
- Block, Chajim 1920. *Ostjüdischer Humor*. Berlin: Harz.
- Carlin, Jerome E. & Mendlovitz, Saul H. 1958. The American Rabbi: A Religious Specialist Responds to Loss of Authority. Sklare, Marshall (toim). *The Jews: Social Patterns of an American Group*. Glencoe (Illinois): Free Press, lk 377–414.
- Cray, Ed 1964. The Rabbi Trickster. *Journal of American Folklore* 77, lk 331–345.
- Davidson, Efraim 1958 *Sehok le Israel = Šehok le-Yišra'el: Yalqut le-folklor havai, humor u-vediḥah 'al medinat Yišra'el*. [Ramat Gan]: Hotsa'at Maṭmonim.
- Dorson, Richard M. 1948. Dialect Stories of the Upper Peninsula: A New Form of American Folklore. *Journal of American Folklore* 61, lk 113–150.
- Dorson, Richard M. 1960a. Jewish-American Dialect Stories on Tape. Patai, Raphael & Utley, Francis Lee & Noy, Dov (toim). *Studies in Biblical and Jewish Folklore*. Indiana University Folklore Series 13. Memoir Series of the American Folklore Society 51. Bloomington: Indiana University Press, lk 111–174.
- Dorson, Richard M. 1960b. More Jewish Dialect Stories. *Midwest Folklore* 10, lk 133–146.
- Druyanow, Alter 1922. *Sefer na-bedihah ve-ha-hidud* [Book of Jokes and Wit]. Frankfort.
- Freeman, Derek 1969. Totem and Taboo: A Reappraisal. Muensterberger, Warner (toim). *Man and His Culture: Psychoanalytical Anthropology after 'Totem and Taboo'*. London: Rapp and Whiting, lk 53–78.
- Freud, Sigmund 1955. *Totem and Taboo and Other Works*. Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud 13. London: Hogarth Press.

- Freud, Sigmund 1960. *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume 8. London: Hogarth Press = Saksakeelne originaalväljaanne: Freud, Sigmund 1905. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. Leipzig & Wien: F. Deuticke.
- Grotjahn, Martin 1957. *Beyond Laughter*. New York. Blakiston Division.
- Howe, Irving 1951. The Nature of Jewish Laughter. *The New American Mercury* 72, lk 211–219.
- Hymes, Dell 1964. Introduction: Towards Ethnographies of Communication. Gumperz, John J. & Hymes, Dell (toim). *The Ethnography of Communication*. American Anthropologist eriväljaanne 66: 6: 2, lk 1–34
- Hymes, Dell 1972. Models of the Interaction of Language and Social Life. Gumperz, John J. & Hymes, Dell (toim). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston, lk 35–71.
- Kaplan, Abraham 1964. *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Sciences*. Chandler publications in Anthropology and Sociology. San Francisco: Chandler Pub. Co.
- Katz, Naomi & Katz, Eli 1971. Tradition and Adaptation in American Jewish Humor. *Journal of American Folklore* 84, lk 215–220.
- Kohn, Jacob P. & Davidsohn, Ludwig 1943. Jewish Wit and Humor. Cohen, Simon (koost) & Landman, Isaac (toim). *The Universal Jewish Encyclopedia ... an authoritative and popular presentation of Jews and Judaism since the earliest times* 10. New York: The Universal Jewish encyclopedia, lk 545–547.
- Landmann, Salcia 1962a. *Der jüdische Witz: Soziologie und Sammlung*. Olten & Freiburg Br.: Walter-Verlag.
- Landmann, Salcia 1962b. On Jewish Humour. *The Jewish Journal of Sociology* 4, lk 193–204.
- Lang, Dov B. 1962. On the Biblical Comic. *Judaism* 11, lk 249–254.
- Learsi, Rufus [= Goldberg, Israel] (koost) 1941. *The Book of Jewish Humor: Stories of the Wise Men of Chelem and Other Tales Assembled and Retold*. New York: Bloch Publishing Company.
- Levenson, Sam 1952. The Dialect Comedian Should Vanish. *Commentary* 14 (August), lk 168–170.
- Loewe, Heinrich 1920. *Schelme und Narren mit jüdischen Kappen*. Die Weltbücher: Eine jüdische Schriftenfolge 8. Berlin: Weltverlag.
- Maugham, W. Somerset 1931. *Six Stories Written in the First Person Singular*. Garden City (New York).
- Mendelsohn, Samuel Felix 1935. *The Jew Laughs: Humorous Stories and Anecdotes*. Chicago: L. M. Stein.
- Moszkowski, Alexander 1923. *Der jüdische Witz und seine Philosophie*. Berlin: Ersler.

- Olsvanger, Immanuel 1920. *Aus der Volksliteratur der Ostjuden: Schwänke, Erzählungen, Volkslieder und Rätsel*. Schriften zur jüdischen Volkskunde 1. Basel: Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde.
- Popkin, Henry 1952. The Vanishing Jew of Our Popular Culture: The Little Man Who Is No Longer There. *Commentary* 14 (August), lk 46–55.
- Rawnitzki, Joshua (= Yehoshua) Hana 1922. *Yudische vitsen*. Berlin: Moriyah.
- Reik, Theodor 1962. *Jewish Wit*. New York: Gamut Press.
- Renan, Ernest 1863. *Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques* 1. Paris: Imprimerie impériale.
- Richman, Jacob 1926. *Laughs from Jewish Lore*. New York & London: Funk & Wagnalls Company.
- Rosenberg, Bernard & Shapiro, Gilbert 1958. Marginality and Jewish Humor. *Midstream* 4 (Spring), lk 70–80.
- Roth, Philip 1969. *Portnoy's Complaint*. New York: Random House.
- Sadan, Dov (koost) 1949. *Ka'arat Tsimukim*. Tel-Aviv.
- Sadan, Dov 1951. Additional Notes. Davidson, Efraim (toim). *Shehok Pynu (Our Mouth's Laughter): Anthology of Humour and Satire in Ancient and Modern Hebrew Literature = Shehok pinu: Otsar le-humor ule-satirah ba-sifrut ha-Ivrit mi-reshitah ve-'ad yamenu*. Tel-Aviv: Hotsa'at Maṭmonim, lk 513–515.
- Sadan, Dov (koost) 1952. *Ka'arat Egozim*. Tel-Aviv.
- Samuel, Maurice 1971. *In Praise of Yiddish*. New York: Cowles.
- Schwarzbaum, Haim 1968. *Studies in Jewish and World Folklore*. Fabula: Supplement-Serie: Reihe B: 3. Berlin: de Gruyter.
- Sheffer, Isaiah 1967. You don't Have to Be Jewish. *Midstream* 13 (February).

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