

Natsionalism ja nihilism: kahe heebrea kirjaniku suhtumine folkloori¹

A. Folkloor ja kirjandus: neli lähenemist

Folkloor ja kirjandus on seotud mõisted, kuid senini puudub teooria, mis selgitaks nende suhete olemust. Neid on püütud ühendada ajaloo, evolutsiooni, kommunikatsiooni ja sotsiaalsete süsteemide kaudu. Ajaloolise käsitluse kohaselt koosneb folkloor elementaarsetest vormidest, mille formaalne ja semantiline keerukus suureneb, kuni nad muutuvad kirjanduslikeks žanrideks (vt Jolles 1930). Hector Munro ja Nora Kershaw Chadwick väljendasid üldiselt aktsepteeritud seisukohta, kui nad kirjutasid, et *mingil kujul tulenes kirjalik kirjandus sellest “kirjutamata kirjandusest”* (Chadwick & Chadwick 1932: 2). Sellise ajaloolise arengu aluseks on kirjanduse dünaamilised seadused, mille kohaselt teemad, žanrid ja struktuurid arenevad lihtsatest keerulisemateks mustriteks. Kuigi loomingulist kirjutamist motiveerivad inimõtted

¹ Originaal: Ben-Amos, Dan 1981. Nationalism and Nihilism: The Attitudes of Two Hebrew Authors Towards Folklore. *International Folklore Review* 1, lk 5–15. Artikli algne, heebreakeelne versioon ilmus Tel-Avivis ajakirjas *Ha-Sifrut* [Kirjandus] 29 (1979). Täna toimetajaid loa eest avaldada see artikkel inglise keeles. Täna ka Paula Ben-Amos, Henry Glassiet, Galit Hazan-Rokemi, Hagit Matrast, Tikva Merozi, John Szwedi, Gershom Scholemi ja Gideon Toury'd, kes aitasid bibliograafilistes küsimustes ja tegid muid olulisi märkusi. Hagit Matras juhtis mu tähelepanu Joseph Hayyim Brenneri artiklile “Excursions to the World of Fable and Legend” ja Tikva Meroz luges heebreakeelset artiklit, tehes tänuväärseid märkusi.

ja -tunded, on autorid sellest seisukohast lähtudes vaid kirjanduse tööriistad, ümmardajad. Samad teemad korduvad erinevates mudelites, muutudes vastavalt ajaloolistele ja sotsiaalsetele oludele, ent säilitades teatud psühholoogilised ja metafüüsilised elemendid, mis on samavõrd ajaloolised kuivõrd nad on inimesele igiomased. Need teemad esinesid juba iidsetes eepostes ja rahvajuttudes, mõistatustes ja vanasõnades, ning nüüd kerkivad uuesti esile kirjalikus luules, proosas ja draamas. Ajaloolise käsitluse kohaselt on kirjandus oma põhiolemuselt müüdi ja folkloori lühikokkuvõte. Seetõttu valitseb folkloori ja kirjanduse vahel fundamentaalne afiniteet: olud muutuvad, kuid sõnakunsti peamised omadused jäävad samaks. Seepärast saavad tänapäeva kirjanikud viidata, vihjata ja kaasata oma töödessa varasema suulise või kirjaliku kirjanduse teemasid ja vorme.

Kontrastina on evolutsioonilisest perspektiivist lähtudes folkloori ja kirjanduse vahel kvalitatiivne erinevus. Folkloor esindab algelisi, kirjandus arenenumaid sõnakunsti staadiume. Arhailine folkloor peegeldab inimese piiratud vaimseid võimeid, mis ei lubanud veel abstraktselt mõelda ega üldistada. Selles arengujärgus kasutab inimene keelt mütopoeetiliselt, see tähendab, et ta viitab esemete ja tegevuste peamistele tunnustele ning kasutab neid jutu detailiseerimiseks (vt Crick 1976: 15–35; Dorson 1955; Müller 1868: 1–146). Ernst Cassirer väidab, et müütiline mõtlemine ja müütiline formuleerimine objektiveerivad subjektiivset inimlikku kogemust. Müütiline mõttelaad püüdleb maksimaalse keskendatuse poole ja eemale abstraktsioonist, võrdlusest ja teaduslikust analüüsist. Selline on mõtlemiskvaliteet, mille pinnalt arenevad kunst ja kirjandus (Cassirer 1946: 32–33). Tema arvates:

[---] sünnivad müüt, keel ja kunst kui konkreetne, jagamatu tervik, mis alles järk-järgult liigendatakse iseseisvate vaimse loomingu liikide triaadiks. Järelikult on needsamad müütiline animeerimine ja hüpostatiseerimine, mida inimkeele sõnadele on omistatud, algsest vastanud kujutistele, igat liiki kunstilisele kujutamisele. Eriti maagiasfääris kaasneb sõnamaagiaga alati pildimaagia. Ka kujutis saavutab oma puhtalt esitava, spetsiifiliselt "esteetilise" eesmärgi vaid siis, kui on katkenud maagiline ring, millega müütiline teadvus seda ümbritseb ning seda võetakse mitte kui müütilis-maagilist vormi, vaid kui teatud liiki kujundust.

Ent kuigi keel ja kunst emantsipeerusid sel viisil müütilise mõtlemise mullast, ilmneb nende kahe ideeline vaimne ühtsus kõrgemal tasemel uuesti. Kui keelest peab saama mõtlemisvahend, mõistete ja arusaamade väljendaja, on seda võimalik saavutada vaid vahetu kogemuse rikkusest

ja täielikkusest loobumise hinnaga [---]. Kuid on üks intellektuaalne valdkond, kus sõna mitte ainult ei säilita oma algset loovat jõudu, vaid isegi uuendab seda; kus talle saab osaks teatud liiki pidev palingenees, ühtaegu nii meeleline kui ka vaimne reinkarnatsioon.

See regeneratsioon saavutatakse siis, kui keelest saab kunstilise väljendamise vahend. Siin taastab ta oma elukiülluse, kuid see ei ole enam müütiliselt seotud ja kammitsetud elu, vaid esteetiliselt vabastatud elu (Cassirer 1946: 98).

Evolutsiooniline protsess on seega muutus müüdist ja religioossetest uskumustest kunstiks ja esteetikaks. Susanne Langer arendab seda lähenemist ja rakendab kirjanduslike vormide uurimises:

Muistendid ja müüt ja muinasjutt ei ole iseenesest kirjandus; nad ei ole üldse kunst, vaid väljamõeldised, aga sellistena on nad kunsti loomulik algmaterjal. Olemuse tõttu pole nad seotud mingite kindlate sõnade ega isegi keelega, kuid neid võib jutustada või maalida, näidelda või tantsida, ilma et nad kannataksid moondumise või degradeerumise all. Kuid tõeline kirjandus on keele kasutamine virtuaalse ajaloo või elu loomiseks mnemoonilisel teel – mälu, kuigi depersonaliseeritud mälu imitatsioon. Jutuna esitatud muistend on sama uus looming kui mis tahes pala, mille süžee on äsja leiutatud; [---] see ei loo täielikku ega organiseeritud illusiooni millestki, mis on läbi elatud, kuid on kirjandusele sama mis armatuur või umbmäärase kujuga plokk skulptuurile – esmane kuju, ideede allikas (Langer 1953: 274).

Paratamatult seostab evolutsiooniline lähenemine esteetilise hinnangu filosoofiliste oletustega kirjanduse arengu kohta. Mida vabam on kirjanduslik töö religioossetest uskumustest, seda kõrgem on selle esteetiline väärtus. Selline standard peegeldab läänelikke klassi- ja etnotsentristlikke hoiakuid. Et kirjanduse algsed staadiumid on säilinud muistsete ühiskondade ja tänapäeva mittekirjutavate rahvaste verbaalses kunstis ning “arenenud” žanrid esinevad kirjutavates ühiskondades, omistab evolutsiooniline lähenemine viimastele kõrgema esteetilise väärtuse kui esimestele.

Kommunikatsiooni seisukohast sõltuvad folkloori ja kirjanduse erinevad omadused pigem puhttehnilistest arengutest, mitte mingist kognitiivsest, religioossetest või esteetilisest hinnangust. Need arengud võivad siiski mõjutada kirjandusliku väljenduse olulisimaid kvaliteete. Žanride, struktuuride ja stiilide kujunemine oleneb sellest, kas kommunikatsiooni vahendav meedium on kirjalik või suuline. Seega muutub see, mis esmapilgul näib olevat väline ja tehniline tunnus, kommunikatsiooni seisukohalt esmatähtsaks teguriks, mis määrab sõ-

nakunsti kirjanduslikud kvaliteetidid. Kuid see lähenemine ei väärtusta mingit laadi tehnilist keerukust ning jääb esmajoones relatiivseks, käsitledes folkloori ja kirjandust kui seotud, ent erinevaid sõnakunste (vt Goody 1977; Havelock 1963; Innis 1972; Ong 1971, 1967). Kirjanduslike uurimuste raames esinevad folkloor ja kirjandus tihti kui tervikliku süsteemi kaks komponenti. Neid käsitletakse vastavalt kui *Volksliteraturi* ja *Hochliteraturi* (Lüthi 1970), projitseerides sel viisil sõnakunsti sotsiaalsete klasside hierarhia. Kuigi selle astmestiku aluseks on ainult ühiskonnakorraldus, kaasneb sellega vältimatult esteetiline hinnang, milles folkloor saab negatiivse vastukaja osaliseks. Selle probleemi lahendamiseks on kirjandusteadlased püüdnud eraldada hinnangu andmist kirjeldamisest, nii et kogu heterogeense ühiskonna kirjanduslikku tegevust võib pidada süsteemiks või multisüsteemiks (vt Èjxenbaum 1971; Even-Zohar 1978; Guillén 1971; Jakobson & Bogatyrev 1971; Kreuzer 1967; Lowenthal 1961; Toury 1974; Tynjaniv 1971). Siiani on enamik nende diskussioone tegelnud peamiselt kunstilise kirjanduse ja rahvakirjanduse suhetega, kuid neid on võimalik laiendada folkloorile. Sel juhul on folkloor ja kirjandus kaks sõnakunsti süsteemi, mis eksisteerivad samas ajas ja ruumis, kuid mida kasutavad erinevad sotsiaalsed klassid. Nende suhtlus toimub peamiselt kirjandusliku kontakti või kultuuriliste mediaatorite tegevuse kaudu, kes kuuluvad samaaegselt mõlemasse rühma või liiguvad nende vahel.²

² Folkloori dokumenteerimine kirjanduses on omaette probleem. Richard M. Dorson (1957) on sõnastanud standardid, mille alusel peaks saama hinnata kirjanduses esineva folkloori valiidsust. Lahkarvamused tema ja Daniel Hoffmani vahel tulenevad nende eesmärkide erinevusest. Kui D. Hoffmann (1957) rõhutab folkloristlikke kvaliteete kirjanduses, siis M. Dorson uurib kirjandust kui folkloori ajaloolist dokumenti. Sellisel uurimisel on kahtlemata empiiriline väärtus selles osas, et see näitab, kuivõrd on autor olnud folkloorile avatud. Lisaks sellele on M. Dorsoni poolt kirjanduse jaoks pakutud mõrul folkloristliku sisu hindamise testil ka teoreetiline väärtus ja võib vaid kahetseda, et tänapäeva õpetlased, kes kirjanduse sotsioloogiliste aspektidega tegelevad, nagu näiteks Jeffrey L. Sammons (1977), ei ole kursis tema väidetega. M. Dorsoni arutelust ja kirjeldusest võib järeldada, et need autorid, kellel on olnud vahetu kontakt folkloori esitustega ja kes on kirjeldanud neid oma teostes, on leidnud vaid kohaliku lugejaskonna ega ole pälvinud üleriigilist kuulsust. See fakt jääb muutumatuks ka juhul, kui kirjanduskriitikud avastavad need tagantjärele ja vaatavad ümber oma esteetilised hinnangud selliste autorite töödele. M. Dorson (1976) toob välja mõned juhud sellisest hinnangumuutusest.

B. Autorite suhtumine folkloori

Kahtlemata väljendavad need teooriad erinevaid folkloori ja kirjanduse suhte aspekte. Kuid nad esitavad asju kahe abstraktse mõiste suhetele keskendudes, ignoreerides seejuures sedasama sotsiaalset ja ajaloolist reaalsust, mida need teooriad püüavad selgitada. Kirjanduse ja folkloori suhete uurimine peaks keskendumas eeskätt sotsiaalsele ja ajaloolisele dünaamikale, milles nad eksisteerivad. See tähendab, et enne sel teemal abstraktsete seisukohtade kujundamist tuleb uurida kirjanike tegelikke suhtumisi suulisse kirjandusse. Need suhtumised moodustavad muutuja, mis oleneb eluloost, ajaloolistest oludest ja intellektuaalsetest suundumustest antud ühiskonnas või perioodil. Loomulikult on siinjuures oluline koht kultuurilis-sotsiaalsetel arusaamadel folkloori mõistest.

Erinevad püüded hinnata folkloorižanre eelnesid isegi termini *folkloor* loomisele 1846. aastal. Näiteks Natalie Davis on uurinud prantsuse intelligentsi suhtumise muutumist vanasõnadesse 16.–18. sajandini, romantilise perioodi alguseni. Ta toob välja, et *16. sajandil* [---] *intensiivistus akadeemiline huvi vanasõnade vastu sel määral, millega võrreldavat võis Euroopas jälgida uuesti alles rahvusromantilise liikumise ajal 18. sajandi lõpul ning 19. sajandil; ja kogujateks polnud mitte ainult tagasihoidlikud vaimulikud, vaid tihtipeale tähtsad humanistid* (Davis 1975: 233). Vastupidi aga muutus *17. sajandil* [---] *akadeemiline suhtumine “rahvasse” kriitilisemaks ja huvi vanasõnade vormi stilistilise potentsiaali vastu hakkas vähenema. Kuidas saanukski vanade ja vulgaarsete ütluste autoriteet juhtida rumalaid lugusid põlgavaid valgustatud libertiine, kartesiaanlikke ratsionaliste või teisi “ebausu” ja kergeusklikkuse vastaseid* (Davis 1975: 245–246).

Parry-Lordi hüpoteesi tulemusena tekkinud koolkond esindab teist suunda folkloori ja kirjanduse kontakti dokumenteerimisel. Paljusid neist töödest on nimetanud Edward R. Haymes (1973). See tekstiline uurimus põhineb eeldusel, et vormel on ainumas folkloristliku esituse vahend. Seega vormelite leidumine kirjanduslikes töodes on lõplik tõestus nende rahvalikust päritolust. Kriitikat sellele lähenemisele vt Ruth Finnegan (1976).

Erinevalt sõdade ajaloost on mõtteloos raske määrata täpselt kuupäeva, millal mingi mõte tekkis või kontseptsioon muutus. Sellegipoolest võib pidada Giambattista Vico *Principi di una Scienza Nuova* avaldamist 1725. aastal pöördepunktiks suhtumises rahvajuttudesse ja rahvalauludesse. Varem peeti neid žanre pelgalt väljamõeldud lugudeks, millel pole ei tähendust ega alust, sellest ajast peale hakkasid inimesed neid nägema “rahvusliku vaimu” väljendusena. G. Vico on “tõelise Homerose” otsingul ajaloolisi muistendeid allegoriseerides esitanud mõtte (vt Birney 1969), *et põhjus, miks Kreeka piirkonnad võistlesid üksteisega tema isamaaks olemise pärast ja miks peaaegu kõik väitsid teda oma kodaniku olevat, peitub selles, et kreeka rahvad ise olidki Homeros* (Vico 1961: 270). G. Vico arvates on Homerose eeposte tegelik ja algne autor kreeka rahvas. See arusaam muutis kardinaalselt rahvajuttude mõttelist väärtust. Need polnud enam ignorantsuse ja kirjaoskamatusse väljenduseks, vaid muutusid rahvusliku vaimu sümboliks. Needsamad asjad – väljenduse lihtsus, stiili ja kujutlusvõime tahumatus, terve mõistuse ja järjepidevuse puudumine –, mis varem olid rahvakirjandusele negatiivset valgust heitnud, muutusid väärkuse märkideks, sest need väljendasid rahva kollektiivset loovust. G. Vicol oli äärmiselt suur mõju ja tema kirjutis pakkus välja uue ühiskonnateaduse (vt Berlin 1976; Tagliacozzo & White 1969; Tagliacozzo & Verene 1976). 19. sajandil mängisid rahvajutud ja rahvalaulud kesket poliitilist rolli rahvuslike liikumiste ja kirjanduste tekkes (vt nt Wilson 1976). Ning intellektuaalsetes ja akadeemilistes ringkondades muutusid need vormid osaks rahvaluuleteadusest, eraldiseisvast teadusharust.

Kuid selline asjade käik muutis folkloori mõistet, eriti rahvuslike huvidega kirjanike seas. Rahvusluse kontseptsiooni keskseks osaks ei saanud mitte lihtsalt rahvajutud ja rahvalaulud, vaid folkloor üldse; rahvakultuur ühes sellele omistatud ja tegelikult olemasoleva antiikuse ja maakeskusega muudeti rahvuslikuks sümboliks. Linnaintelligents suhtus endiselt hukkamõistvalt harimatusesse ja vaesusesse, nad pidasid neid endiselt ühiskonna negatiivseteks teguriteks. Kuid talupoegliku eluviisi muutumine romantiliseks sümboliks lõi intellektuaalide suhtumisele maaelu reaalsusesse uue taustsüsteemi. Mõtled ja kirjutajad hakkasid talupoegadesse suhtuma oma romantilise ideoloogia kohaselt, mitte lähtuvalt reaalsusest, mida nad vahetult jälgida võisid. Nad sümboliseerisid “rahvalikku elu” ning võõrandusid ja eraldusid selle tagajärjel veelgi enam sellesama sümboli tegelikust

sisust. Teisisõnu oli “rahvaliku elu” reaalsus nende kirjanike silmis varjatud sümboliga, mille nad sellest olid loonud. Lisaks muutus rahvaluuleteadus ise võõrandavaks elemendiks, mis eemaldas teadlase oma uurimisobjektist. Üksikisik kaotas tähtsuse ja muutus kõigest printsiibi näiteks, üldkehtiva reegli üksikjuhukuks.

Sellel dualismil, mis on iseloomustanud suhtumist folkloori nii sümboli kui ka realiteedina, on ajalooline mõõde, st et see peegeldab eri põlvkondadesse kuuluvate autorite suhtumist folkloori mõistesse. William Butler Yeatsi ja James Joyce'i vastasseis on ilmekas näide sellisest ajaloolisest muutusest suhtumises folkloori. Kui W. B. Yeats käsitles folkloori iiri rahvusliku vaimu väljendusena, siis J. Joyce otsis otsest seost kirjanduse ja elu vahel. Temale oli folkloori idee takistus, mis tuli eemaldada või ületada. Iiri renessansi juhina töötas W. B. Yeats ümber rahvajutte ja muistendeid, mis ta varasematest kogumikest välja valis (Yeats 1888, 1892, 1957).³ Tema arvates esindasid need iiri rahvusliku vaimu olemust ning ta kasutas neid oma luules ja näidendites. 1902. aastal, kui W. B. Yeats oli 37- ja J. Joyce 20-aastane, kohtusid nad esimest ja viimast korda. W. B. Yeatsi kirjelduse kohaselt kritiseeris J. Joyce tema suhtumist folkloori. W. B. Yeats kirjeldab, kuidas J. Joyce loeb oma luulet ja jätkab:

Ma kiitsin ta tööd, kuid ta ütles: “Ma tõesti ei hooli sellest, kas sulle meeldib see, mida ma teen, või mitte. See ei muuda minu jaoks midagi. Tõepoolest, ma ei tea, miks ma sulle ette loen.”

Siis, pannud raamatu käest, hakkas ta selgitama kõiki oma vastuväiteid kõigele, mis ma eales olin teinud. Miks olin ennast koormanud poliitika, folkloori, sündmuste ajaloolise tausta ja muuga [---].

Ma olin kirjutanud mõned väikesed näidendid meie iiri teatri jaoks ja need kõik põhinesid emotsioonidel või lugudel, mis ma olin saanud folkloorist. Nende vastu protesteeris ta eriti ja ütles mulle, et ma mandun. Ütlesin talle, et kirjutasin need näidendid üsna kerge vaevaga ja tema ütles, et üks mis kindel, tema enda väike raamat ei võlgne millelegi midagi peale tema oma mõistuse, mis on jumalale palju lähemal kui folkloor (Ellmann 1964: 86–87).

Kuigi tüli teemaks olid poeedi loomingulised võimed, keskendus see folkloorile. Kui J. Joyce'i seisukohta tagantjärele tõlgendada, polnud ta folkloori kirjandusse kaasamise vastu *per se*; ta tegi seda hiljem isegi

³ Ülevaate W. B. Yeatsist ja tema suhtest folkloori on pannud kirja Edward Hirsch (1979).

(vt Dundes 1965; Gifford & Seidman 1974: 543, 549–557). Kuid ta oli vastu üldistustele, mis paratamatult kaasnevad sellise kasutamisega, st folkloori muutmisele iiri rahvusliku vaimu sümboliks.

20. sajandi keskpaigaks on ülekaalus pigem J. Joyce'i kui W. B. Yeatsi arvamus. Koos rahvaluuleuurimise rajamise ja suurenenud avaliku teadlikkusega selle sümboolsest tähendusest heitsid mõned kirjanikud sihikult kõrvale maaelu reaalsuse sümboliseerimise. Luuletaja Patrick Kavanagh oli näiteks vastu külaelu muutmisele "nunnuks", tema arvates peegeldas see hindamisest ja imetlusest ajendatud protsess võõrandumist. Luuletuses "The Great Hunger" (Suur nälgahäda) kirjeldab ta Patrick Maguire'i ihasid, üksildust ja agooniat, kelles maailm näeb pelgalt sümbolit:

*The world looks on
And talks of the peasant:
The peasant has no worries;
In his little lyrical fields
He ploughs and sows;
He eats fresh food,
He loves fresh women,
He is his own master
As it was in the Beginning
The simpleness of peasant life.
The birds that sing for him are
eternal choirs,
Everywhere he walks there are flowers.
His heart is pure,
His mind is clear,
He can talk to God as Moses and
Isaiah talked –
The peasant who is only one remove
from the beast he drives.
The travellers stop their cars
to gape over the green bank
Into his fields.*

*There is the source from which
all cultures rise,
And all religions,
There is the pool in which the poet dips*

*Maailm vaatab talupoega
ja räägib temast:
talupojal pole muret,
oma väikestel lüürilistel põldudel
ta künnab ja külvab;
ta sööb värsket toitu,
ta armastab värskaid naisi,
ta on enda peremees,
nagu oli Algasajal
talupojaelu lihtsus.
Talle laulvad linnud on igavene
koor,
kõikjal, kus ta kõnnib, on lilled.
Ta süda on puhas,
ta mõte on selge,
ta võib kõneleda Jumalaga nii,
nagu rääkisid Mooses ja Jesaja –
Talupoeg, kes on vaid sammu
kaugusel elajaist, keda ta juhib.
Reisijad peatavad autod, et üle
rohelise kalda
ta põlde jõllitada.*

*Seal on see läte, kust
kõik kultuurid tõusevad
ja kõik religioonid,
seal on see vesi, kuhu kastab end
poet*

*And the musician.
Without the peasant base
civilisation must die,
Unless the clay is in the mouth
the singer's singing is useless.
The travellers touch the roots of grass
and feel renewed
When the grasp the steering wheels again.*

*The peasant is the unspoiled
child of Prophecy.
The peasant is all virtues –
let us salute him without irony.
The peasant ploughman
who is half a vegetable –
Who can react to sun and rain
and sometimes even
Regret that the Maker of Light
had not touched him more intensely.
(Kavanagh 1942: 28–29).*

*ja muusik.
Talupoegliku põhjata
sureks tsivilisatsioon,
ilma savita suus
on laulja laulmine kasutu.
Reisijad katsuvad rohujuuri
ja tunnevad end uutena,
kui taas roolirattad pihku haara
vad.
Talupoeg on prohvetite
rikkumata laps.
Talupoeg on üleni vooruslik –
andkem talle tõsiselt au.
Talupojast kündja,
kes on pooleni taim –
kes reageerib päiksele ja vihmale
ja vahel isegi
kahetseb, et Valguse Looja
teda tugevamalt ei puudutanud*

Selles fragmendis suunab Kavanagh oma salvavad värsid mitte ainult kirjandusele, vaid kogu linnaelanikele ja kõigile, kes näevad talupoega läbi 19. sajandi rahvaluuleteaduse ja antropoloogilise teooria prillide. Tema arvates püstitavad nende arusaamad tara reaalsuse ümber. Need muudavad linlastest kõrvalseisjad ja romantilised autorid intellektuaalseteks turistideks, kes imetlevad omaenda ideid ja jälgivad stseeni ning on sellegipoolest suutmatud reaalsuse pulssi tajuma.

C. Kahe heebrea autori suhtumine folkloori

19. sajandi lõpul ja 20. sajandi algul polnud Ida-Euroopa heebrea autoreil mingit heebrea talupoega, keda nad võinuks imetleda ja rahvuslikuks sümboliks muuta. Nende suhe folklooriga oli täis ambivalentseid hoiakuid, mis erinesid ja muutusid nii ajaloolises kui ka geograafilises plaanis. Nende nurjumise allikaks olid vastuolulised mudelid, millest lähtusid folkloor ja sionistlik liikumine. Kui folkloor seostus nende kaasaegse talupojaeluga, siis juudi natsionalism pöördus matkimiseks mudeleid otsides vana testamendi kujude ja lugude poole. Ida-Euroopa juudi rahvalik elu ja kirjandus sümboliseerisid eksiili ja allakäiku, millest sionism püüdis vabaneda. Isegi heebrea keeles kirjutamine oli

nendele kirjanikele sümboolne akt, mis tõi esile erinevuse “rahva” keele ja ideaalse, taaselustatud rahvusliku keele vahel. Sel kirjanduslikul revolutsioonil oli edaspidi otsustav mõju heebrea keele ja kirjanduse arengule (vt Even-Zohar 1970).

Algul pakkus sionistlik natsionalismikontseptsioon juudi rahvuslikku vaimu otsivaile kirjanikele vaid üht valikut: nad pidid lähtuma vana testamendi keelest, teemadest ja tegelastest, millel oli sama sümboolne väärtus kui talupoegadel ja nende lauludel teiste Euroopa rahvaste kirjanike silmis. Ida-Euroopa juudi folkloori tõrjuti esmalt kui eksiili vaimsust kandvat. Hiljem, 20. sajandi alguses muutsid mõned, eeskätt romantiliste kalduvustega kirjanikud meelt ja hakkasid austama oma kaasaegset juudi folkloori, lastes oma taasleitud romantismil domineerida sionistliku ideoloogia üle.

*Erets Israeli*⁴ (Palestiinasse) rändamine muutis autorite suhtumist folkloori. Tagasipöördumine oma uuele, kuid iidsele asualale tähendas, et kirjanikud võisid hakata taastama folkloori rollis, mis sellel oli teistes rahvuslikes liikumistes, et sellest võiks saada rahvusliku vaimu sümbol isegi sionismi puhul – kuigi mineviku tavade ja kommete peegeldamise asemel sai sellest tulevikulootuste sümbol. Juba selle väljakujunemine *Erets Israelis* pidi näitama rahvuslike liikumiste edukust ja heebrea folkloori kristalliseerumine oleks omakorda oluliseks aluseks kirjanduse väljakujunemisel.

a) *Folkloor ja natsionalism: Joseph Hajjim Brenner*. Üks kirjanikke, kes selliseid vaateid väljendas, oli Joseph Hajjim Brenner (1881–1921). Ta oli 20. sajandi kahe esimese kümnendi olulisimaid heebrea autoreid. 1904. aastal tuli ta pärast Vene armeest deserteerumist Londonisse ja emigreerus 1909. aastal *Erets Israeli*. Seal oli ta tegev nii kirjaniku kui ka toimetajana, omandades heebrea autorite ja kasvava juudi kogukonna seas mõjukuse.⁵ Ta uskus, et kirjandus peab peegeldama ja väljendama reaalsuse dünaamilisi protsesse ja keeli, seega peaks ka folkloor reaalsuse osana olema kirjanduse lahutamatu osa. Kirjanikud, kes ei oska oma kirjutistes kasutada kõneldavaid keeli ja kõike seda, mida need tähistavad, jätavad kahe silma vahele olulise osa

⁴ Sõnasõnalt “Iisraelimaa”. Siin kasutatuna tähistab Iisraeli enne juudi riigi rajamist (toim).

⁵ Hillel Halkin on tõlkinud inglise keelde tema olulisima romaani *Breakdown and Bereavement* (Ithaca 1971). Heebrea keeles on J. H. Brenneri kohta äärmiselt palju käsitlusi (nt Bakon 1975).

elust, mida nad väidavad kirjeldavat. Heebrea folkloori puudumine oli seega puudjääk kirjanduses. Eesõnas ülevaatlikule folkloorialasele artiklile pealkirjaga “Excursions in the World of Fable and Legend”, mis avaldati esmakordselt ajakirjas *Ha-Ahdut* 1914. aastal, väljendas ta oma vaateid folkloori rolli kohta kirjanduses, kritiseerides samas sionistliku liikumise peaideoloogi Ahad Ha-Ami⁶ (1856–1927) kirjanuslikku lähenemist.⁷

Vaid loogiline ja ratsionaalne õpetlane, nagu seda on Ahad Ha-Am, vaid autor, kelle suhtumine elusse on pigem mehhanitsistlik kui orgaaniline, vaid inimene, kellele inimhinge peidetud sügavused ja peamised instinktid on tundmatud – ainult tema võib väljendada rõõmu ja rahulolu selle üle, et meie heebrea kirjandusest puuduvad “nilbed ja räpased laulud”, “mis on täis mõttetusi” nagu jidišikeelsed rahvalaulud. [Meie kirjanud] on, tänu jumalale, läbinisti tarkusest, pühadusest, õppimisest ja igavikust. Ma ei suuda täpselt, sõna-sõnalt meenutada neid väljendeid artiklis “Rivaalitsevad keeled” [Riv ha-lešonot],⁸ kuid ma mäletan selgelt seda täielikku põlgust meie rahva suulises keeles elava rahvaliku poeesia vastu. On oluline märkida, mil määral selline kirjanik, kellel on suur usaldus Iisraeli igikestvusse ja suur usk endasse ja oma arvamusse, ei suutnud taibata, et kui oleks olnud võimalik, et meie heebrea kirjanduses oleks natukenegi folkloori [rõhk originaalis], rahva kõneldavas keeles veidi rahvalike muinasjuttude ja muistendite poeesiat, oleks see andnud meie kirjandusele kindlama, tugevama ja igikestvama aluse, kui seda on näiteks sellised kolm raamatut nagu Juhatus meie ajast segadusse sattunule,⁹ ning see oleks meie kirjandusele lisanud rohkem tugevust, jõudu ja vitaalsust kui kõik neli kogumiku Ristteedel¹⁰ osa kokku (Brenner 1937, VIII: 262).

⁶ Kirjanikunimega Ašer Ginsberg. Sündinud Ukrainas Kiievi lähedal hassiidi perekonnas. Vaimse sionismi liikumise keskne tegelane. Pseudonüüm Ahad Ha-Am tähendab “üks rahva hulgast; nagu iga teine” (toim).

⁷ Tema kirjutiste valikut ja uurimusi temast vt Leon Simon (1946, 1960) ja Norman Bentwich (1927).

⁸ Tõlkena vt Leon Simon (1946: 222–230).

⁹ Nachman Krochmal (1785–1840) oluline töö juudi filosoofiast, avaldatud postuumselt 1851. aastal. N. Krochmal filosoofia analüüsi vt Julius Guttman (1964: 365–391) ja Nathan Rotenstreich (1968: 136–148).

¹⁰ Ahad Ha-Ami kogutud esseed heebrea keeles *Al Parashat Derakhim* 1–4 (Warsava 1904).

Kui J. H. Brenner oli sõnastanud folkloori tähtsuse heebrea kirjandusele üldiselt, võttis ta vaatluse alla spetsiifilisemalt *Erets Israeli* heebrea kirjanduse ja selle tulevase suhte folklooriga.

Parimad heebrea kirjanikud ei saa Ahad Ha-Ami põlguses kümmelda; parimad heebrea kirjanikud, kes kirjutavad praegu heebrea keeles ainult seetõttu, et nad ei taha mitmes keeles kirjutamisega lisada veel üht räiget mõra oma niigi mitmeks kistud elule; oma südameis on nad sellegipoolest teadlikud oma tragöödiast, tragöödiast, et nad kirjutavad keeles, mida ei räägita. Võimalus, et ühel päeval sünnib loomulik heebrea folkloor, on kõigest kuldne unistus, mis on neist kaugel eemal. Suure kadedusega ja täies teadmises oma tragöödiast, heebrea kirjanduse tragöödiast, vaatavad nad isegi selliseid antud teemale pühendatud kogumikke, nagu hr Noah Prilutski Varssavis räägitavas jidišis avaldab.¹¹ Ent kui meil puudub folkloor selle sõna täielikus tähenduses ja on võimatu, et meil see ka lähitulevikus olema saab, isegi kui heebrea keel areneb Erets Israelis rohkem kui see seni on arenenud [---] kui meil endiselt puudub rahvalik poeesia, mis kerkib rahva sügavustest ja kujundab sellele järgneva teadliku loomingu suundi, isegi kui me paratamatult ilma sellise poeesiata oleme [---] ja see on puudus, mida ei saa asendada [---] on meil siiski rahvalikus vaimus muinasjutud ja muistendid. Need on muinasjutud ja muistendid, mis loodi, mida jutustati ja hoiti alal põlvest põlve rahva õpetatud liikmete poolt. Meil on neid peaaegu alati olnud, läbi meie pühas keeles kirjutatud kirjanduse paljude perioodide (Brenner 1937, VIII: 263).

Selles sissejuhatuses arutleb J. H. Brenner kahe erineva, kuigi seotud probleemi üle. Ühelt poolt käsitleb ta heebrea folkloori kui utopistlikku ideed, *kuldset unistust*. Tema arvates on folklooril sümboolne väärtus, sest see on osa juutide püüdlustest rahvusliku taassünni poole. Teiselt poolt vaatlleb ta folkloori kui verbaalset väljendust, mis on reaalsuse lahutamatu osa ja seega dünaamilise kirjanduse loomise lisategur. Kirjandus võidaks esteetiliselt otsesest kokkupuutest rahvalaulude, rahvajuttude ja nende keelega, nende puudumine on tõsine puudujääk, mis mõjutab kirjanduse kvaliteeti. Sellest seisukohast ei käsitle J. H. Brenner folkloori mitte kui ideed, vaid kui kirjandusliku loome olulist alust, ilma milleta ei saa kirjanik reaalsust adekvaatselt kirjeldata. Rahvalikud vanasõnad ja kõne on tööriistad, mis võimaldavad

¹¹ Noah Prilutski (1882–1941); tema folkloristikaalaste kirjutiste bibliograafia on koostanud Uriel ja Beatrice Weinreich (1959).

autoril tabada ja kirjeldada sotsiaalsel elu. Nende puudumine heebrea kirjandusest illustreerib seda, et *Erets Israelis* pole sidusat sotsiaalset elu. Isegi siis, kui J. H. Brenner kirjeldab folkloori kirjanduse materjalina, on ta teadlik selle sümbolsest väärtusest juudi rahvuslikus uuestisünnis. Tema arvates märgib folkloori tulevane olemasolu sellise heebrea ühiskonna moodustumist, mis on lõpuks ometi arendanud välja oma kultuurilise ja keelelise identiteedi.

Kui kirjutise "Excursion in the World of Fable and Legend" eessõnas käsitleb J. H. Brenner folkloori mõtet, siis artikli sisuosa on populaarne käsitus rahvaluuleteadusest. Et iga ülevaade on paratamatult valikuline, näitab tema teemavalik ta enda suhtumist folklooriga seotud küsimusteringi kui teadusesse. Ükski ta seisukohtadest pole jahmata-mapanevalt uuenduslik, kuid ta valdab teemat ja selle põhiküsimusi imetlusväärselt hästi. J. H. Brenner rõhutab folkloori universaalsust, vaadeldes teemade ja motiivide levikut erinevatel rahvastel. Ta toob välja, et segunemine toimub kultuurivahendajatena toimivate kaupmeeste ja valitsusametnike isikliku kontakti ja suhtlemise kaudu. Samal ajal ei jäta ta tähelepanuta ka folkloori rahvuslikku aspekti. Teatud teemad omandavad unikaalsed lokaalsed ja rahvuslikud tunnused vigade, alateadliku muutmise või traditsiooniliste kultuurimudelitega kohanemise teel. J. H. Brenner on teadlik teoreetilisest konfliktist, mis valitseb folklooriuurijate natsionalistlike suundumuste ja nende uurimistulemuste vahel, mis näitavad teemade üleilmset levikut. Ta rõhutab arhailisi elemente rahvakirjanduses, mida ta käsitleb kui jäänukeid, mida tänapäevane haritud ühiskond alal hoiab. Tema arvates peegeldavad need jäänukid iidset kunsti ja usku. Ühelt poolt näitavad need tänapäeva inimese irratsionaalsust, teiselt poolt primitiivse inimese ratsionaalsust, kes otsis müütidest vastusi kosmilistele küsimustele. Kuigi artiklis domineerib teemade segunemise küsimus, näitab J. H. Brenner, et ta on teadlik rahvajutualgete polügeneesi teooriast, mida ta õigesti nimetab antropoloogiliseks lähenemiseks.

Artikkel pakub populariseerivat informatsiooni. Kuid J. H. Brenneri tähtsuse tõttu heebrea kirjanikuna peitub selles rohkem kui ainult informatsioon, mida see vahendab. See essee peegeldab tema vaateid folkloori olemuse kohta, mille teket *Erets Israelis* ta ennustas. Tema ootused on realistlikud ja hästi tasakaalustatud ning samal ajal kooskõlas usuga heebrea rahvuslikku taassünni. J. H. Brenner oletab, et heebrea folkloor sisaldab jäänukeid varasematest evolutsioonilistest etappidest ja varasematest ajaloolistest perioodidest, aga ka teistelt

rahvastelt laenatud elemente. Juudi heebrea folkloori kujunemine kui protsess on pikaldane, ometigi on see pideva püüdluse objekt. Kord moodustununa on selle mõju kirjanikele positiivne.

J. H. Brenneri arvates ei oleks positiivse mõjuga mitte ainult folkloori lõpptulemid, vaid ka välitööde korraldamine ise avaldaks kogukonnale konstruktiivset mõju. Ta illustreerib seda näitega õpetlasest, kes oli ühenduses inimestega, keda ta uuris, ja kellele mõjul üks traditsioon taastus.

Kord rääkis mainitud egiptoloog Maspero¹² rühmale Egiptuse algkooliõpetajatele loo kahest vennast,¹³ mis avastati 3000 aasta vanuselt päpüüruselt. Selgus, et egiptlased olid juba ammu selle legendi unustanud, ent kui nad olid seda Masperolt kuulnud, hakkasid nad seda rääkima oma õpilastele, kes omakorda rääkisid seda vanematele. Ja nii juhtuski, et tänapäeval räägivad Egiptuse talupojad üksteisele lugu, mida nende esiisad rääkisid 3000 aasta eest ning mis oli eri variantidena levinud teistele rahvastele, kuid mis selle sünnipaigas oli unustatud (Brenner 1967, III: 454).

J. H. Brenner tsiteerib seda lugu kui näidet viisist, kuidas tänapäeva elu võib kaasa aidata juttude levimisele ja uuestisünnile. Nagu järgnevalt näeme, saab loos peituv keskne probleem, õpetlase ja traditsiooni suhe, peamiseks Šmuel Josef Agnoni rahvaluulesse suhtumisel ja ta arutleb selle üle filosoofilisest transtsendentaalsest vaatenurgast lähtudes.

b) *Folkloor ja nihilism: Šmuel Josef Agnon.* Šmuel (Samuel) Josef (inglise keeles on kasutusel nimekuju Shmuel Yosef) Agnon (1888–1970), 1966. aasta Nobeli kirjanduspreemia laureaat, on üks olulisemaid tänapäeva heebrea kirjanikke.¹⁴ Nooruses sai ta sõbraks J. H. Brenneriga, kes julgustas nooremat kirjanikku, sest pidas tema kirjanduslikku annet paljulubavaks (vt Agnon 1961, 1976: 391; Weiser 1978). Isiklikest suhetest ja vastastikusest kirjanduslikust lugupidamisest hoolimata erinesid nende jutustamismeetodid ja kirjanduslikud

¹² Gaston Maspero (1846–1916) oli 19. sajandi juhtiv egiptoloog. Vt tema *Popular Stories of Ancient Egypt* (1915 = 1967).

¹³ Jututüüp 318 "Truudusetu naine". Selle egiptuse teksti ingliskeelset tõlget vt G. Maspero (1915: 1–20), William Kelly Simpson (1972: 92–107) ja Miriam Luchtheim (1976: 203–211).

¹⁴ Inglisekeelsete uurimuste kohta Š. J. Aganonist vt Arnold J. Band (1968) ja Harold Fisch (1975).

seisukohad folkloori suhtes. Mis veelgi olulisem, kolmkümmend või nelikümmend aastat pärast J. H. Brenneri surma ei olnud tema nägemus algupärasest heebrea folkloorist täitunud. Vähemalt teoreetiliselt oleks Š. J. Agnon võinud folkloori kirjanduslikel eesmärkidel kasutamise kõrval käsitleda heebrea folkloori väljakujunemist kui *Erets Israeli* ja hilisema Iisraeli riigi rahvusliku vaimu sümbolit. Praktikas aga pikkis ta oma novellidesse ja romaanidesse pigem Ida-Euroopa juutide, mitte Iisraeli ja heebrea folkloori. Tema arvates ei sümboliseeri folkloor mitte natsionalismi, vaid sotsiaalset kriisi, pärimuse kokkulangemist, eraldumist ja tänapäeva inimese sotsiaalset võõrandumist. Pärimuse muutumine uurimuste üldistuste objektiks tähendab tema arvates igasuguse kultuurilise aluse täielikku kaotamist. Erinevalt J. H. Brennerist näeb Š. J. Agnon ennast kui kirjanikku, kes lähtub rahvalikest allikatest. Kirjanduslikes töodes jutustab ta tihti ümber hassiidi ja teisi juudi rahvajutte, tema jutud on täis vihjeid traditsioonilistele juudi teemadele nii Ida-Euroopast kui ka varasemast haggadistlikust rahvakirjandusest. Paljudel juhtudel pole jutu pinge arusaadav ilma viiteta novellidesse kätketud rahvajuttudele. Kirjanduskriitikud samastasid Š. J. Agnoni algusest peale tema rahvalike teemadega. Näiteks P. Lachower kirjeldas tema esimesest raamatut (avaldatud J. H. Brenneri poolt 1912. aastal) *Ve-haja he-'akov le-mišor* (*And the Crooked Shall Be Made Straight*)¹⁵ kui “täielikku rahvajuttu” (Lachover 1912: 3)¹⁶ ja pealkirjastas hiljem oma retsensiooni kui “Rahvajuttude vestja” (Lachover 1938).¹⁷ Teised kirjanduskriitikud käsitlesid Š. J. Agnoni suhet rahvajuttudega ning otsisid tema jutudest motiive ja kombeid (Band 1968: 93–125; Ganuz 1977; Wilner

¹⁵ Pealkirja aluseks on Js 40,4, mis U. Masingu tõlkes on *konarlik saab ta-sandikuks*, kuid heebrea k 'qb tähendab eelkõige kõverat, petlikku, valelikku ja *jšr* sirget, õiget, siirust. Nii et algse mitmetähenduslikkuse säilitamiseks tuleks pealkiri antud juhul tõlkida *Ja kõver saagu õigeks* nagu seda teevad ka teose inglise- ja saksaakeelset tõlket (vastavalt *And the Crooked Shall Be Made Straight* ja *Und das Krumme wird gerade*) (toim).

¹⁶ Hiljutist võrdlust selle jutu ja tema võimaliku jidiškeelse allika vahel vt Sarah Halperin (1980).

¹⁷ “Rahvaliku jutuvestja” kujund on kriitikute ja lugejate teadvusse niivõrd sügavalt sööbinud, et aega-ajalt tullakse välja arvamusega, et ta laenas traditsioonilistest rahvajuttudest lõike, mille autor on ta tegelikult ise (vt Tamar).

1939). Š. J. Agnon oli teadlik oma avalikust reputatsioonist autorina, kes kasutab rahvapärimust, ja ta kirjutab oma "Vabanduses", mis ilmus lühijuttude kogumiku *Tuli ja puu* lõpus:

Las ma ütlen siinkohal midagi enda kohta. Jutuvestjale, kes suudab kirjeldada asju, mida ta ise on näinud, on tõeline katsumus jutustada hassiidi rahvajutte ja muud selletaolist. Kuid ma loodan nende peale, kes suudavad teha vahet minu juttudel ja neil, mida kõik teised kirjutavad (Agnon 1968, VIII: 336).

Ruumipuudus ei luba lähemalt uurida Š. J. Agnoni keerukaid hoiakuid folkloori suhtes ja traditsiooni komplitseeritud kasutamist kirjanduses. Need teemad vajavad eraldi uurimust. Kuid võime märkida, et mida enam Š. J. Agnon kasutab rahvajutte ja suulist traditsiooni, seda küünilisemaks muutub tema suhtumine folkloori ja folkloori uurijaisse. Järgnev vestlus leiab aset tema romaanis *Šira* pärast seda, kui autor on kirjeldanud selle tegelast Taglichti valme vestmas:

Herbest ja Weltfremd istusid ja mõtisklesid mõnda aega selle üle, kumb on valm ja kumb moraal. Järsku hüppas Weltfremd püsti, kaelustas Taglichti ja ütles: "Sa oled nii hea, et söö või ära. Ma annaksin tuhat aastat oma elust sellele, kes läheks ja ütleks õpetlastele, et nende raamatud on kirjutatud täpselt nagu selle jutlustaja mõistujutud; tõendusi kuhjatakse tõenduste otsa ja viimased pole sugugi rohkem väärt kui esimesed. Kallis Taglicht, sa oled tõeline varandus. Iga asja kohta on sinul öelda midagi, mis on kõnealusest teemast parem. Ma vahetaksin kõik meie folkloristid ühe su väikese mõistujutu vastu. Taglicht, sa peaksid oma sõnad raamatusse kirjutama. Ma olen kindel, et see oleks hea raamat ja ma leiaksin seal häid asju." Taglicht sõnas: "Seal, kus me Galiitsias elasime, oli kombeks öelda: "Narr on see, kes on kõigest apteeker." Weltfremd ütles: "Ma oletan, et sa mainisid apteekrit, sest sul on tema kohta midagi öelda. Nojah, seal, kus sa Galiitsias elasid, oli kombeks öelda: "Narr on see, kes on kõigest apteeker." Aga miks?" Taglicht sõnas: "Inimene, kes veedab nii palju aastaid ülikoolis ja on selle kõige järel rahul apteekritööga ega õpi meditsiini, kas ei ole ta narr? Nõnda on ka see folklorist, kellel on nii palju materjali ja kes on rahul sellest folklooriuurimuse objekti tehes ja mitte jutustust luues..." Weltfremd ütles: "Kui asi on nii, siis miks sa ei kirjuta lühijutte?" Taglicht sõnas: "Samal põhjusel, miks filosoofiaprofessorid ei saa olla filosoofid" (Agnon 1971: 315–316).

Sellest naeruvääristamisest saab välja lugeda Š. J. Agnoni positiivset suhtumist folkloori. Nagu tema enda näide demonstreerib, eelistab Š. J. Agnon rahvajuttude puhul kirjanduslikku keerukust ja nende

kaasamist autori loodud maailma. Selles suhtes täiendab tema lähenemine J. H. Brenneri arusaama folkloori panusest kirjandusse. Siiski, erinevalt J. H. Brennerist eeldab Š. J. Agnon kirjanike ja õpetlaste vastuolu. Kirjanikud jätkavad traditsiooni, sellal kui õpetlased seda jäädvustavad ja sel viisil elujõust tühjaks imevad.¹⁸

Š. J. Agnoni sarkastiline suhtumine õpetlastesse ja jutukogujaisse ei ole juhuslik, see ilmneb ka ühes selgelt satiirilises kirjutises. “Riigi raamatus” muudab ta folkloristi, naljade koguja, iseenda paroodiaks; temast saab naljade koguja, kelle teod on üks suur nali:

Nimetati komitee, mis tuli laekuri juurde. Laekur oli naljade koguja ja ta teadis, et pole kedagi, kes ei suudaks mõnd nalja jutustada; ja kui ta ei suutnud, oli see iseenesestki naljakas. Ta tervitas komitee liikmeid, nagu tooksid nood talle naljade kollektiooni. Ka tema ise rääkis neile mõned anekdoodid, selgitades, milline neist on sugupuuga ja milline sohik, ebaseaduslik või leidlaps. Naljalt naljale liikudes hakkas ta huumori loomust seletama [---].

Nii istus laekur koos komitee liikmetega, vahetades viisakusi ja nalju. Ta ei jätnud mainimata ühtki suurt riigimeest ega rääkimata ühtki neist naljadest, mida kodanikud armastasid nende kohta rääkida. Ta sõnas: “Küllap meenutavad need naljad meie sõprade mälestust rohkem kui nende teod, isegi kui nende teod on vaid üks nali puha” (Agnon 1959: 278).

¹⁸ Käsitlusi Š. J. Agnoni suhtumisest teadlastesse ja uurimisse vt Gabriel Moked (1977, III: 176–177) ja Gershon Shaked (1973: 283–289). Vastuseks minu järelepärimisele kirjutas Gershom Scholem, et Agnoni negatiivne suhtumine folkloori ei seganud teda suure huviga juudi folkloori uurijate kirjutisi jälgimast. Ta ei “eitanud” folkloori tegelikku tähtsust, vaid ainult seda, mida ta nimetas materjaliga tegelejate ignorantsuseks ja pealiskaudsuseks (Scholem 1979). W. B. Yeats oli samuti kriitiliselt meelestatud folkloori uurimise suhtes, kuid teistsugustel põhjustel. Sissejuhatuses raamatule *Irish Folk Stories and Fairy Tales* kirjutas ta, et erinevail iiri folkloori kogujail on meie silmis üks suur teene ja teiste silmis üks suur süütegu. Nad on teinud oma tööst pigem kirjanduse kui teaduse ja rääkinud meile pigem iiri talupoegadest kui inimkonna algelisest religioonist või mida iganes muud folkloristid üldse jahivad. Et neid teadlasteks peetaks, oleks neil tulnud oma jutte rühmitada koloniaalkaupade arve vormis – artikkel haldjakuningas, artikkel haldjakuninganna. Selle asemel on nad kinni püüdnud rahva enda hääle, elu enda pulsi, pakkudes igauks seda, mis oli kõige tähelepanuväärsem tema päevil (Yeats 1957: xv).

Š. J. Agnon naeruväärastab kaudselt folkloori uurimismeetodeid ja kogumist, klassifitseerimist ning ajalooliste algete otsimist. Tema satiir on kahe teraga mõök. Ühelt poolt muudab ta tõsiste majanduslike probleemide arutelu naljade sessiooniks, mis pilkab bürokraatide ebakompetentsust. Teisalt aga muutub folkloori uurimine ise tema satiiri märklauaks, sest see on sobimatu olukorra tähtsuse hindamiseks. Sellises olukorras pole folklooril kohta ning see saab olla vaid asendustegevus tõsisele diskussioonile, retooriline vahend vältimaks keerulist olukorda ja selle tulemusi.

Š. J. Agnon on tihti huvitunud folkloori uurimise meetoditest. Ta tutvustab teemat teises allegooriliste sugemetega jutus, kuigi seekord pole tema lähenemine satiiriline, vaid asjalik ja kirjeldav. Ta kirjutab jutus "Seina sees":

Ühel sabatiõhtul kleepis üks uurija end mulle külge. Ta kogus igasuguseid viise, psalme ja laule kõigist Lähis-Ida riikidest ja kohtadest. Kui me sünagoogist lahkusime, oli ta morn. Viimaks ütles ta mulle: "Mul on 10 000 salvestist kõigi rahvaste kõigist palvetest. Ma olen kuulnud paljusid palveid ja laule, kuid kunagi pole ma kuulnud ilusamat, pühamat palvet kui see." Ja ta lisas: "Ma annaksin talle kümme Erets Israeli naela, et ma saaksin salvestada iga palvet, mis ta loeb." Sabati järel läksin ma rabi Abraham Hajjimi juurde head uudist teatama. Kui ma tema koju jõudsin, ei näinud ma teda, sest ta elas pimedas majas. Kui ta mind nägi, palus ta mul istuda katkisele voodile. Ma rääkisin talle, et viie minutiga võiks ta teenida oma kümne kuu palga, palvetades kolm korda päevas ja neli korda päevas päevadel, kui mussaf [lisapalve] on vajalik. Ta vastas mulle: "Ma ei saa." Ma ütlesin talle: "Mis sa mõtled selle "ma ei saa" all? Kas selles osas on mingid piirangud?" Ta ütles mulle: "Mul ei ole meloodiline hääl." Ta mõistis, et olen üllatunud ja sõnas: "Kui ma seadustelaekale lähenen, annab Püha, olgu Ta õnnistatud, mulle meloodilise hääle ja ma palvetan tema poole" (Agnon 1975: 32).

Etnograafilises kirjanduses on paralleele sellisele laulmisvõime kontseptsioonile. Preestrid või lauljad palvetavad või laulavad transis olles ja omistavad oma muusika üleloomulikele jõududele. Kuid selle löigu uurimine, eriti arvesse võttes Š. J. Agnoni üldist suhtumist folkloori, ei too esile mitte etnograafilist täpsust, vaid hoopis rõhutatult teadusliku uurimise eitamist. Ta on vastu kogumisele kui mõistmismoodusele. Võõramaine õpetlane näeb palveid ainult nende kunstilise väärtuse seisukohalt, samas kui nende esitaja kogeb religioosset inspiratsiooni. Ernst Cassirer'i (1946) käsitluse järgi muutub koguja ise katalüsaatoriks müüdi kunstiks muutmise protsessis. Ühiskonna

enda seisukohalt on uurija negatiivne ja destruktiivne element, kes oma kohaloleku ja tegudega raputab religioosse usu alustalasid ja hävitab traditsioonilise kultuuri. Ta ei suuda mõista palve enda ega selle meloodia mitmetähenduslikkust ja käsitleb ainult nende muusikalist väärtust. Palvete sügav sisemine tähendus jääb talle häguseks; ta on tundlik ainult esteetilisele ja – religiooni seisukohast – jumalateenistuse pindmistele aspektidele.

Selles kirjelduses peitub tõsine süüdistus rahvaluule uurimisele. Kultuuri uurija on võõras vaatleja, teaduslik turist, kes on varustatud objektiivsete uurimismõistete ja vahenditega, mis muudavad steriilseks tema suhtumise reaalsusesse, mida ta uurib. Tema enda vaated elule määravad ta ebaõnnestumisele. Ta on võõras nende kultuuriväärtuste keskel, mida ta uurib; ta enda teaduslik taust hoiab teda teisi täielikult mõistmast. Stilistiliselt viitab termini “Lähis-Ida” kasutamine antud kontekstis selgelt õpetlase võõrapärasele, analüütilise olemusele. Seega esitab Š. J. Agnon kirjanduslikus vormis gnoseoloogilisi probleeme, millest teiste kultuuride õpetlased alles hakkavad teadlikuks saama (vt nt Geertz 1973).

Loos “Seina sees” on folklorist passiivne tegelaskuju, kes ei suuda pärimust mõista. Teises loos “Edo ja Enam” võimendab Š. J. Agnon süüdistust uurimisele. Õpetlast esitatakse kui destruktiivset kuju, kes purustab kultuuri, mida ta püüab mõista, päästa ja säilitada.

Jutustuses “Edo ja Enam”¹⁹ teeb Š. J. Agnon ühe keskse tegelase Gabriel Gamzu suu läbi järgmise avalduse:

“Kuidas peaks ta seda teadma? Kui selline ese satuks juhuse läbi minu kätte ja keegi ei ütleks mulle, mis see on, kas ma teaksin? Pealegi on kõik need õpetlased tänapäevased inimesed; kui sa neile amulettide omadused paljastaksid, nad vaid naeraksid su üle; ja kui nad neid ostavad, siis ainult kui folkloori näidiseid. Ah, folkloor, folkloor! Kõike, mis ei kõlba teaduslikuks uurimiseks, koheldakse kui folkloori. Kas pole nad meie püha toorat üheks või teiseks teinud? Inimesed elavad oma elu toora järgi, nad loobuvad oma elust isade päranduse eest; ja siis tulevad teadlased ning muudavad toora “uurimisaineseks” ja meie esiisade eluviisi [---] folklooriks” (Agnon 1966: 210).

Lühijutt “Edo ja Enam” on üks Agnoni keerulisimaid jutte ning pälvitud paljude kirjanduskriitikute ja tõlgendajate tähelepanu (vt Band

¹⁹ Enam on nähtavasti Piiblis mainitud Juudamaa linn. Edo võiks olla seotud Idumea ~ Edomi nimega (toim).

1968: 382–396; Ganuz 1977; Moked 1977; Kurzweil 1953; Rosenberg, 1978; Schachter-Shalomi 1966; Schaked 1970; Tochner 1958; Zemach 1968). Peategelasteks on traditsiooniline õpetlane Gabriel Gamzu, tema naine Gemula ja moodne õpetlane dr Ginat. Gamzu külastab juudi kogukonda ühes idamaa riigis ja abiellub selle juhi tütrega, kes on uneskõndija. Ta toob naise Jeruusalemma, kus too ei leia oma haigusele ravi. Et dr Ginat on spetsialiseerunud edo keelele ja enamiitide ülistuslauludele, on Gamzu naine Gemula üks ta peamisi informante. Kuid nende suhe ei ole puhtalt teaduslik. Gamzu kahtlustab, et naise pidev dr Ginati juurde pagemine tähendab, et neil on vahekord. Suhted jõuavad traagilise lõpuni, kui Gemula ronib katusele ja dr Ginat püüab teda päästa: mõlemad kukuvad ja saavad surma, kui kaitserinnatis kokku variseb.

See visand on vaevalt õiglane novelli täitva sümbolite, vihjete ja metafooride koe suhtes. Kirjanduskriitikud on püüdnud desifreerida seda sümbolite ja pingete süsteemi, mis jutu tegelaskujude vahel valitseb, kuid nad kipuvad ignoreerima selles peituvat folkloorikontseptsiooni tähtsust. Isegi need, kes viitavad sellele, et Š. J. Agnon rakendas folkloristikat, näevad seda kui näidet akadeemilisest uurimistööst üldse, mitte kui eraldiseisvat distsipliini, millel on oma väärtus (vt Moked 1977; Tochner 1958). Rõhuasetus folkloorile – seda on maitud viiel korral (originaalis kuuel) ühes lühikeses lõigus – viitab selgelt, et Š. J. Agnon ei käsitle seda kui allegooriat, vaid kui oma kaasaegse elu dünaamilist tegurit. 19. ja 20. sajandil tekkis rahvaluuleteadus distsipliinina, mille ainus eesmärk oli päästa surevaid traditsioone. Sellest seisukohast on folklooril keskne koht “Edo ja Enami” sümbolite seas. Gemula ja dr Ginati surm saab nüüd traagilis-groteskse mõõtme, mis on selgelt analoogne folkloori enda mõistega. Samamoodi nagu uurimine püüab päästa kultuure ja sotsiaalseid traditsioone hävimisest, püüab dr Ginat päästa Gemulad. Dr Ginati surm on Š. J. Agnoni hoiatus oma kaasaegsele ühiskonnale, mis muudab ja lihtsustab traditsioonid pelkadeks uurimis- ja kogumisobjektideks, jättes nad ilma igasugusest sotsiaalsest ja isiklikust tähendusest. Tänapäeva ühiskonnas on nii õpetlane kui ka tema uurimisobjekt hukule määratud.

Gamzu tõi Gamula Jeruusalemma, kuid too ei suutnud tänapäevase eluga kohaneda. Traditsioonilises ühiskonnas oli tema uneskõndimisel sotsiaalne ja rituaalne tähendus, kuid nüüdisaegse Jeruusalemma tänavail kaotab see igasuguse sümboolse väärtuse, mis sel kunagi on olnud, ning muutub vaimuhaiguseks. Naine erineb sotsiaalsest normist

ja seetõttu ei saa uus Iisraeli ühiskond temaga seostuda. Seega toob tema Jeruusalemmas viibimine hävingu nii talle endale kui ka tema uurijaile. Nüüdisaegne ühiskond, mis püüab oma traditsioone uurida, mõistab ennast üksnes kultuurilisse steriilsusesse.

Š. J. Agnon rõhutab seda suhet, mis valitseb õpetlase ja tema uurimiseluse vahel. Objektiivne vaatlus on kõigest illusioon. Nende kontakt lõpeb mõlemale poolele hävinguga. Baruch Kurzweil väidab, et "Edo ja Enam" on kõige pessimistlikum Š. J. Agnoni jutt, kuid ta peab seda erootiliseks tragöödiaks, mis pakatab ürgsetest ja maagilistest elementidest (Kurzweil 1953). Aga kui anda folkloori mõistele tõlgenduses keskne koht, on erootiline mõõde parimal juhul teisel kohal. "Edo ja Enam" muutub tragöödiaks, mis ei räägi mitte ebaõnnestumisest, vaid edust ja sotsiaalsest jõukusest. Sionismi peamine idee on juutide eksiilist päästmine ja Iisraelisse kogumine, kuid selle eesmärgi edukas saavutamine toob kaasa päästetud kogukondade hävingu. Nihilism "Edos ja Enamis" ei ole mitte niivõrd personaalne või kosmiline, kuivõrd sotsiaalne ja ajalooline. Sionismi ideaali ei suudetud saavutada traditsioonilist kultuuri hülgamata. Kogumine ja analüüsimine on ainus päästmine, kuid kultuuriesemete näidisteks muutmine tähendab kivistumist, mille elu folkloriseerumine hävitab.

D. Kokkuvõte

Ei Joseph Hajjim Brenner ega Šmuel Josef Agnon ole oma põlvkonna tüüpilised esindajad. Mõlemad paistsid silma originaalsuse ja kirjanodusliku nägemuse poolest, mis jääb keskmisele autorile kättesaamatuks. Nende suhtumine folkloori ei pruugi peegeldada vastava perioodi domineerivaid vaateid. Kuid esitatud väljendusrikkad fragmendid esseedest ja juttudest demonstreerivad kardinaalset muutust kirjanoduslikus rahvaluulesse suhtumises, mis leidis aset ühe põlvkonna jooksul. J. H. Brenneri jaoks oli folkloor osa sionistlikust ideaalist ja teoreetiliselt ka oluline kirjanduse loomise element. Ent kui see ideaal hakkas elus kuju võtma, leidis Š. J. Agnon Iisraelist mitte niivõrd uuestiloodud heebrea folkloori, kuivõrd nende kogukondade purunenud tavandit, kes ei suutnud oma traditsioone alal hoida olukorras, kus nad olid jäänud juurteta ja vastamisi modernsuse jõududega. Š. J. Agnoni silmis on rahvaluule uurimine teaduse ja veidrusena destruktiivne relv, mis aitab kaasa ja kihutab tagant pärimuse kultuurilist kokkuvarisemist. Paradoksaalsel kombel toob päästmine tänapäeval kaasa

hävingu. Traditsiooni muutumine uurimisobjektiks hoiab seda alal kui füüsilist entiteeti, kuid kaotab selle vaimse väärtuse. Ajalugu piirab ühiskonda kahel viisil: traditsiooniline ühiskond hävib moderniseerimise käigus igal juhul, kuid ilma traditsioonilise aluseta vajub tänapäeva ühiskond kokku.

Tõlkinud Liisa Vesik

Kirjandus

- Agnon, Šmuel Josef 1959. Chapters from The Book of the State. *Samukh ve-Nireh* [Collected Works of S. Y. Agnon] VI. Jerusalem.
- Agnon, Šmuel Josef 1961. The Life and Death of J. H. Brenner. *Molad* 9.
- Agnon, Šmuel Josef 1962. Ha-Esh ve-ha-Etzim. *Collected Works of S. Y. Agnon* VIII. Yerushalayim.
- Agnon, Shmuel Yosef 1966. *Two tales: Betrothed & Edo and Enam*. London, Gollancz
- Agnon, Šmuel Josef 1971. *Shira*. Yerushalayim: Shoken.
- Agnon, Šmuel Josef 1975. *Li-Fenim min ha-Khoma*. Yerushalayim: Hotsa'at Shokin.
- Agnon, Šmuel Josef 1976. *Me-'atsmi el 'atsmi* [Endalt endale] V. Jerusalem.
- Ahad Ha-Am 1904. *Al Parashat Derakhim* [Kogutud esseed] 4. Warsava (heebrea keeles).
- Bakon, Yitzhak 1975. *The Young Brenner 2: A Study in the Works*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad.
- Band, Arnold Joseph 1968. *Nostalgia and Nightmare: a study in the fiction of S. Y. Agnon*. Berkeley: University of California Press.
- Bentwich, Norman 1927. *Ahad Ha'am and his Philosophy*. Jerusalem: Keren Hayesod [Palestine Foundation Fund].
- Berlin, Isaiah 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Viking Press.
- Birney, David 1969. Vico's New Science of Myth. Tagliacozzo, Giorgio & White, Hayden V. (toim). *Giambattista Vico: An International Symposium*. Baltimore: Johns Hopkins Press, lk 259–278.
- Brenner, Joseph Hayyim 1937. Excursions in the World of Fable and Legend. *Mi-Tokh ha-Pinkas: 16* [Märkmikust: 16]. Brenner, Joseph Hayyim. Kol kitvei J. H. Brenner [J. H. Brenneri kogutud teosed] VIII. Tel Aviv: Stiebel.
- Brenner, Joseph Hayyim 1967. *Kol Kitvei J. H. Brenner* [J. H. Brenneri kogutud teosed] III. Tel Aviv.
- Burke, Kenneth 1960. Myth, Poetry and Philosophy. *Journal of American Folklore* 73, lk 283–306.

- Cassirer, Ernst 1946. *Language and Myth*. New York & London: Harper & Brothers.
- Chadwick, Hector Munro & Chadwick, Nora Kershaw 1932. *The Growth of Literature I: The Ancient Literatures of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crick, Malcolm 1976. *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*. New York: Wiley.
- Davis, Natalie Zemon 1975. *Society and Culture in Early Modern France*: eight essays. Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- Dorson, Richard M. 1955. The Eclipse of Solar Mythology. *Journal of American Folklore* 68, lk 393–416.
- Dorson, Richard M. 1957. The Identification of Folklore in American Literature. *Journal of American Folklore* 70, lk 1–9.
- Dorson, Richard M. 1976. Folklore and Literature. *Journal of the Folklore Institute* 13, lk 327–329.
- Dundes, Alan 1965. The study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation. *Journal of American Folklore* 78, lk 136–142.
- Èjxenbaum, Boris M. 1971. Litereary Environment. Matejka, Ladislav & Pomorska, Krystyne (toim). *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge, MIT Press, lk 56–65.
- Ellmann, Richard 1964. *The Identity of Yeats*. 2. väljaanne. A Galaxy book. New York: Oxford University Press.
- Even-Zohar, Itamar 1970. The Nature and Functionalization of the Language of Literature under Diglossia. *Hasifrut* 2, lk 286–302 (heebrea keeles).
- Even-Zohar, Itamar 1978. *Papers in Historical Poetics*. Papers on Poetics and Semiotics 8. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Finnegan, Ruth 1976. What is Oral Literature Anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Material. Stolz, Benjamin A. & Shannon, Richard Stoll (toim). *Oral Literature and the Formula*. Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan, lk 127–176.
- Fisch, Harold 1975. *S. Y. Agnon*. Modern literature monographs. New York: F. Ungar Pub. Co.
- Frye, Northrop 1957. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Frye, Northrop 1963. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Frye, Northrop 1976. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. The Charles Eliot Norton Lectures: 1974–1975. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Ganuz, Isaac 1977. The Folk Motifs in 'Edo and Enam' by S. Y. Agnon and the Critical Interpretation of the Story. *Yeda 'Am* 18: 43–44, lk 77–86.

- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture: selected essays*. New York: Basic Books.
- Gifford, Don & Seidman, Robert J. 1974. *Notes for Joyce: An Annotation of James Joyce's Ulysses*. New York: Dutton.
- Goody, Jack 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Themes in the social sciences. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Guillén, Claudio 1971. *Literature as System: Essays toward the Theory of Literary History*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Guttman, Julius 1964. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Halperin, Sarah 1980. A Comparative Study of Agnon's 'And the Cooked Shall Become Straight' and its Supposed Yiddish Source. *Newsletter: World Union of Jewish Studies* 16, lk 15–23 (heebrea keeles inglisekeelse kokkuvõttega).
- Havelock, Eric A. 1963. *Preface to the Plato*. Cambridge (Massachusetts): Belknap Press & Harvard University Press.
- Haymes, Edward R. 1973. *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature: Documentation and Planning Series 1. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Printing Office.
- Hirsch, Edward 1979. *Wisdom and Power: Yeats and the Commonwealth of Faery*. Käsikirjaline väitekiri. Pennsylvania Ülikool.
- Hoffman, Daniel 1957. Folklore and Literature: Notes Towards a Theory of Interpretation. *Journal of American Folklore* 70, lk 15–24.
- Innis, Harold Adams 1972. *Empire and Communications*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jakobson, Roman & Bogatyrev, Peter 1971. On the Boundary between Studies of Folklore and Literature. Matejka, Ladislav & Pomorska, Krystyne (toim). *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge, MIT Press, lk 91–93.
- Jolles, André 1930. *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig 2: Neugermanistische Abt. 2. Halle a.S.: Niemeyer.
- Kavanagh, Patrick 1942. *The Great Hunger*. Dublin: Cuala Press.
- Kreuzer, Helmut 1967. Trivialliteratur als Forschungsproblem: Zur Kritik des deutschen Trivialromans seit der Aufklärung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Giestesgeschichte* 41, lk 173–191.
- Kurzweil, Baruch 1953. Comments on Edo and Enam. *Masekhet ha-Roman: Shene maḥazore masot 'al Shemu'el Yosef 'Agnon ve-'al toldot ha-roman ha-Eropi*. Tel Aviv: Shoken, lk 134–154.
- Lachover, P. 1912. Ve-Haya He-Akov Le-Mishor. *Ha-Tsfira* 38: 175.
- Lachover, P. 1938. Mesaper Ha-Am. *Ha-Aretz* (8. detsember).

- Langer, Susanne Katherina Knauth 1953. *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in A New Key*. New York: Scribner.
- Lowenthal, Leo 1961. *Literature, Popular Culture, and Society*. A Spectrum book, S-18. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall.
- Luchtheim, Miriam 1976. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings 2: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press.
- Lüthi, Max 1970. *Volksliteratur und Hochliteratur: Menschenbild – Thematik – Formstreben*. Bern & München: Francke.
- Maspero, Gaston 1915. *Popular Stories of Ancient Egypt*. New York: G. P. Putnam's sons & London: H. Grevel & co = sama 1967. New Hyde Park (New York): University Books.
- Moked, Gabriel 1977. Transcendence, Art and Scientific Research in Two Symbolic Tales: *Edo and Enam* and *Al Olam*. *Proceedings in the Sixth World Congress of Jewish Studies* III. Yerushalayim, lk 176–177 (heebrea keeles).
- Müller, Friedrich Max 1868. *Chips from a German Workshop* II. 2. tr. London: Longmans, Green and Co.
- Ong, Walter J. 1967. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. The Terry lectures. New Haven: Yale University Press.
- Ong, Walter J. 1971. *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interpretation of Expression and Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosenberg, Isreal 1978. *Shay Agnon's World of Mystery and Allegory: An Analysis of "Iddo and Aynam"*. Philadelphia & Ardmore: Dorrance.
- Rotenstreich, Nathan 1968. *Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Sammons, Jeffrey L. 1977. *Literary Sociology and Practical Criticism: An Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schachter-Shalomi, Zalman M. 1966. *S. J. Agnon's Iddo W'Eynam: A Study of a Myth about Myth and its Symbols*. Cincinnati (Ohio): Z. M. Schachter.
- Scholem, Gershom 1979. *Kiri Dan Ben-Amosele* 3/12/1979.
- Shaked, Gershon 1970. S. Y. Agnon – Ido und Enam, Versuch einer Interpretation. *Colloquia Germanica* I, lk 84–99.
- Shaked, Gershon 1973. *Omanut ha-sipur shel 'Agnon* [Š. J. Agnoni narratiivne kunst]. Tel Aviv.
- Simon, Leon (toim & tlk) 1946. *Ahad Ha-am, Essays, Letters, Memoirs*. Oxford: East and West Library.
- Simon, Leon 1960. *Selected Essays by Ahad Ha-Am, Asher Ginzberg: A Bibliography*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America.
- Simpson, William Kelly (toim) 1972. *The Literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions, and poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Tagliacozzo, Giorgio & Verene, Donald Philip (toim) 1976. *Giambattista Vico's Science of Humanities*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Tagliacozzo, Giorgio & White, Hayden V. (toim) 1969. *Giambattista Vico: An International Symposium*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

- Tamar, David. Two Letters from Agnon. *Yediot Akhronot* (2129180), 23 (heebrea keeles).
- Tochner, Meshulam 1958. Peshet Edo and Enam [Edo ja Enami tõlgendus]. Tochner, Meshulam. *Peshet 'Agnon* [Agnoni tõlgendus]. Sifre "nefesh". Tel-Aviv: Agudat ha-sofrim be-Yisra'el le-yad hotsa'at Masadah, lk 106–122.
- Zemach, Eddy M. 1968. The Historiosophic Conception in Two of Agnon's Later Short Stories. *Hasifrut* 1, lk 378–385.
- Toury, Gideon 1974. Literature as a Polysystem. *Hasifrut* 18–19, lk 1–19 (heebrea keeles).
- Tynjaniv, Jurij 1971. On Literary Evolution. Matejka, Ladislav & Pomorska, Krystyne (toim). *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge, MIT Press, lk 66–78.
- Vico, Giambattista 1961. *The New Science of Giambattista Vico*: Translated from the 3d ed. (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Anchor books, A254. Garden City, N.Y., Doubleday.
- Weinreich, Uriel & Weinreich, Beatrice 1959. *Yiddish Language and Folklore: A Selective Bibliography for Research*. *Janua linguarum* 10.'s-Gravenhage: Mouton.
- Weiser, Refael 1978. S. Y. Agnon's Letters to J. H. Brenner. Shaked, Gershon & Weiser, Refael (toim). *Shai 'Agnon, meḥkarim, u-te'udot* [Š. J. Agnon: Uurimusi ja dokumente]. Ke'vatsim le-ḥeḳer ha-sifrut ha-ivrit. Yerushalayim: Mosad Bi'alik, lk 39–56.
- Wilner, Jacob Herbert 1939. *Folk-Lore in the Writings of Agnon: An Analysis of Jewish Customs, Ceremonies, and Superstitions in the Works of Samuel Joseph Agnon*. Käsikirjaline väitekiri. New York.
- Wilson, William Albert 1976. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Yeats, William Butler 1888. *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry*. London: W. Scott & New York: T. Whittaker.
- Yeats, William Butler 1892. *Irish Fairy Tales*. The Children's Library 12. London: Unwin.
- Yeats, William Butler 1957. *Irish Folk Stories and Fairy Tales*. New York: Grosset & Dunlap.

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