

Tartu Ülikool

Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond

Usuteaduskond

Maarja Katariina Kerge

**IROONIA JA MUST HUUMOR KUI KURJUSE PROBLEEMI ABSURDI
PALJASTAMISSTRATEEGIA „MORAL ORELI“ NÄITEL**

Bakalaureusetöö

Juhendajad Igor Ahmedov (PhD) ja Roland Karo (PhD)

Tartu 2026

Sisukord

Sissejuhatus.....	3
1. Kurjuse probleem	5
1.1. <i>Privatio boni</i>	5
1.2. Moraalne ja loomulik kurjus	6
1.3. Vaba tahe ja Jumalast kaugenemine	7
1.4. Loogiline probleem	8
1.5. Kurjuse absurd.....	9
2. Iroonia ja must huumor	11
3. Hermeneutiline meetod.....	16
4. Moral Orel	19
a. Omnipresence	20
b. Love	25
c. God-Fearing.....	29
Järeldused ja arutelu	33
Kokkuvõte.....	37
Kasutatud kirjandus	38
Irony and Black Humour as a Strategy for Exposing the Absurdity of the Problem of Evil through the example of "Moral Orel"	45
Annotatsioon.....	47
Lihtlitsents töö avaldamiseks.....	48

Sissejuhatus

Tihti üritatakse kurjuse probleemile lahendust leida ehk seletada, miks Jumal lubab kurjusel ja kannatusel eksisteerida. Üha rohkemad teadlased on aga hakanud teodiikedes kahtlema, kuna teodiiked võivad reaalsust moonutatult esitada või propageerida passiivset suhtumist kannatusse. (Echazú 2026: 4) Lisaks mainitud muredele on juhitud tähelepanu asjaolule, et teodiikega kaasneb paratamatult mõne Jumala atribuudi kahandamine (Mackie 1990: 25–37), mille tõttu kurjuse probleemi lahenduski kannatab. Nõnda ei ole kurjuse probleem mitte üksnes ammendavalt lahendamata jäänud, vaid seisab silmitsi küsimusega, kas teodiike on üldse mõttekas. Siiski ei ole võimalik ignoreerida niivõrd elulise probleemi paradoksaalset absurdi (Stenson 1962: 206). Seetõttu on minu töö eesmärk uurida, kuidas iroonia ja must huumor aitavad luua ruumi kurjuse probleemi absurdi mõistmiseks, mitte kurjuse probleemi lahendamise. Olen valinud just iroonia ja musta huumori kurjuse probleemi absurdi paljastamise strateegiaks tänu neile iseloomulikele universaal-eksistentsiaalsetele omadustele.

Töö eesmärgi täitmiseks uurin, kuidas kristliku sisuga animeeritud sarjas „Moral Orel“ (Stamatopoulos, Dino (tegevprodutsent). 2005–2008. ShadowMachine; Fragical Productions; Williams Street. Edaspidi: Stamatopoulos (2005–2008)) kurjuse probleemi lahti mõtestatakse äsja nimetatud strateegia (iroonia ning musta huumori) kaudu. Sellest tulenevalt on minu uurimisküsimus: kuidas iroonia ja must huumor loovad ruumi kurjuse probleemi absurdi mõistmiseks „Moral Oreli“ näitel? Küsimusele vastamiseks olen valinud välja kolm episoodi, mida analüüsin hermeneutilise meetodi põhimõtteid silmas pidades.

Uurimuses kasutan Linda Hutcheoni (1995: 4) teooriat, mille põhjal iroonia „juhtub“ ning on lahutamatu ironiseerijast, kes seda iroonianana tõlgendab. Seega võtan tõlgendamisvastutuse eelkõige enda kanda. Ehkki kasutatavad Hutcheoni teosed on kirjutatud eelmisel sajandil, viidatakse jätkuvalt iroonia teooriaist kõneldes Hutcheoni töödele, sealhulgas tema „iroonia teravuse“ kontseptsioonile. Veel toetun hermeneutilise raamistiku loomisel Simon Critchley (2011) ja Peter L. Bergeri (2014) huumorikäsitlusele. Usun, et mõlema autori ideed aitavad avada musta huumori eelised kurjuse probleemi absurdi adumisel. „Moral Oreli“ analüüsimisel tuginen Ditte Friedmani (2010) Ricoeuri

tõlgendusele. Friedmani lähenemine võimaldab mul mugavalt rakendada hermeneutilisi printsiipe telesarja eritlemisel.

Olen jaotanud oma töö neljaks suuremaks peatükiks. Esimeses peatükis „Kurjuse probleem“ avan mõningad tähtsamad arengud kurjuse probleemi lahendusloos ja sellega kaasneva absurdi. Teises peatükis „Iroonia ja must huumor“ defineerin iroonia ja musta huumori tähenduse ning selgitan nende sobivust kurjuse probleemi absurdi paljastamise strateegiana. Kolmandas peatükis „Hermeneutiline meetod“ kirjeldan, missugustele hermeneutika põhimõtetele oma analüüsis toetun. Neljandas peatükis „Moral Orel“ ilmestan, kuidas valitud „Moral Oreli“ episoodides avaldub kurjuse probleemi absurd iroonia ja musta huumori abil. Teisisõnu: 1) alustan kurjuse probleemi lahenduste absurdi markeerimisega; 2) pakun välja iroonia ja musta huumori kui sobiva kurjuse probleemi absurdi paljastamise strateegia; 3) toetan oma mõtet „Moral Oreli“ näitel.

1. Kurjuse probleem

Traditsioonilise teismi definitsiooni järgi on Jumal lihtne, muutumatu ja ajatu isik, kes on sealhulgas ülimalt hea, kõiketeadev (omniscientne), kõikvõimas (omnipotentne), teispoolne (transcendentne) ja kõikjalolev (omnipresentne). Just Jumalalt tulevad moraalsed käsud ning ta on kõige valitseja. (Jakapi 2018: 145) Selles peatükis toon välja mõned tähtsamad arengud kurjuse probleemi käsitlemisel religioonifilosoofias, lähtudes traditsioonilisest teismi Jumala definitsioonist. Eesmärk ei ole leida ammendavat vastust kurjuse probleemile, vaid anda ülevaade kurjuse probleemile lähenemise viisidest ning mõningatest nüanssidest (ja potentsiaalsetest lahendustest), mis kaasnevad peatükis nimetatud religioonifilosoofilise väljakutsega.

Religioonifilosoofiast lähtuvalt võib kurjuse probleemi sõnastada kui ebakõla Jumala loodud maailmas oleva kannatuse ja teismi definitsioonist lähtuva hea, kõikvõimsa Jumala vahel (Jakapi 2018: 158). Teisisõnu: kurjuse probleemi käsitle eeldused on, et 1) maailmas eksisteerib kurjus ning 2) eksisteerib teistlikule definitsioonile toetuv Jumal, kellele omistatakse täiuslikku headust, kõikvõimsust ja kõiketeadvust. Nendele kahele väitele toetubki kurjuse probleemi defineeriv paradoks: on ebaloogiline, et ülimalt täiuslik (hea, kõikvõimas, kõikjalolev, kõiketeadev) Jumal opereerib nõnda ebatäiuslikus, kurjust täis maailmas (Mackie 1990: 25). Juhul, kui Jumal on hea, võiks eeldada, et ta soovib kurjust kõrvaldada, ning kuna Jumal on kõikvõimas ja kõiketeadev, peaks ta olema ka võimeline seda tegema – siiski on kurjus olemas (Adams 1990: 2). Seetõttu ongi religioonifilosoofid sajandeid üritanud seletada, miks siiski eksisteerib ideaalse Jumala loodud maailmas kurjus.

1.1. *Privatio boni*

Juba Püha Augustinus on kajastanud kurjuse ja Jumala vahekorda. Oma tuntuimas teoses „Pihtimused“ tutvustab teoloogia suurkuju ideed Jumala heast, kuid rikutavast loomingust. Tema idee järgi on kõik Jumala loodu ning Jumal pole loonud midagi olemuslikult halba, kuna tema headus takistab teda kurja sigitamast. Siiski hindas Jumal mitmekesisust, mille tõttu pole kogu looming võrdselt hea. (Augustinus 2008: 165) Niisiis pole kurjus Augustinuse (2008: 197) jaoks asi iseeneses, vaid Jumala puudumine või tema loomingu rikkumine, mis saab maailmas esineda, tänu sellele, et Jumal on võimaldanud vaba tahte.

Augustinuse käsitus kurjusest kui headuse puudumisest on kritiseeritud. Nimelt võib *privatio boni* põhimõtte muuta kurjuse liigselt passiivseks, kui on võimalik argumenteerida kurjuse kui aktiivse jõu poolt (Capobianco 1991: 183). Kurjusest tingitud kannatus tundub liiga intensiivne, et seda seletada vaid headuse puudumisega. Paul Ricoeur (1985: 636) on välja toonud, et augustinuslik lähenemine ei lahenda ära kurjuse ebaõigluse probleemi – kurjus on midagi, mida mitte vaid inimesed ei soorita (läbi n-ö mitteolemise), vaid inimesed on ka kurjuse ohvrid. Seega lisandub uus paradoks: me oleme osaliselt, kuid mitte täielikult, vastutavad meile läkitatud kurjuse eest.

1.2. Moraalne ja loomulik kurjus

Kurjuse saab laias laastus jagada kaheks: moraalne ja loomulik. Moraalne kurjus kätkeb endas tegijate halbu kavatsusi, samas kui loomulik kurjus on inimeste kontrolli alt väljas (nt looduskatastroofid, haigused jne) (Jakapi 2018: 158). Moraalse-loomuliku jaotust on võimalik võrrelda Ricoeuri (1985: 363) süü-häda kategooriatega, mille järgi on olemas kurjus, mis on mõne inimese, kes on kurja teinud, süü (süü kurjus), ja on olemas kurjus, mis on meie meie tegudest sõltumata läkitatud (häda kurjus). Jagades nii probleemi kaheks, võib tunduda, et kui moraalse kurjuse saab ära põhjendada Jumala otsusega anda inimesele vaba tahe (nt Augustinuse tõlgendus), siis loomulikku kurjust on keerulisem ära seletada. Siiski tuleb kurjuse probleem mõlemas esile.

Moraalse kurjuse probleemi lahates tuuakse tihti välja jumalik universaalne põhjuslikkus (DUC = *divine universal causality*). Nimetatud teoloogiline doktriin viitab justkui sellele, et Jumal on kõige loodu tegude lähtepunkt. Osad teod on aga kurjad, seega tundub, et Jumal põhjustab kurja ja on ise seeläbi vähemalt osaliselt kuri. Tekib konflikt Jumala kahe atribuudi 1) Jumal on algpõhjus kõige elava tegudele ja 2) olemuslikult hea ja puhta Jumala vahel. (Grant 2017: 126) Isegi, kui jätta kõrvale jumalik universaalne põhjuslikkus, ja eeldada, et Jumal ei tekita ise aktiivselt kurja, on arusaamatu, miks ta seda siis vähemalt ei takista (Sanguinety 2023: 816). Jumal on kõiketeadev, ja seega kannatusest teadlik, ning kõikvõimas, mis tähendab, et tal on võime kannatust takistada. Ometi läkitatakse paljudele süütutele inimestele kurja.

Sama probleem on loomuliku kurjusega: nagu mainitud, on maailmas palju kannatust, mis ei ole inimese tahtest tingitud. Probleem ei piirdu vaid inimestega: ka loomad

kannatavad. Just loomade puhul esineb ilmekalt liikidevaheline ebavõrdsus –osa neist on olemuslikult saak (Sterba 2020: 502). Tundub, et Jumal on loonud palju olendeid just selle mõttega, et nad peaksid alati aktiivselt oma elu eest võitlema. Charles Darwin (2002: 52) on seadnud küsimuse alla, kuidas on võimalik, et hea Jumal on lasknud kogu aja, mil Maal on elu eksisteerinud, miljonitel väiksematel olenditel kannatada. Saab isegi öelda, et elu on võimatu kellelegi liiga tegemata. Kogu toitumine on otseselt seotud kellegi vastu suunatud vägivallaga (siinkohal on erandiks viljad, seemned ja pähklid või mesi, munad, piim) (Conradie 2020: 4). Sellega võib kahtluse alla seada ka Augustinuse veendumuse, et maailm ja loodu on hea, kui see pole just „langenud“. Juhul, kui indiviidi elu on üles ehitatud teiste kannatusele, on raskem uskuda, et kurjuse tagamaad on ainult jumalikkuse puudumises või teiste „süüs“.

Lisaks moraalsele ja loomulikule kurjusele on välja pakutud kolmas kategooria: struktuurne kurjus (nt vähemuste rõhumine). Selle alla läheb kurjus, mis ei ole otseselt loomulik, kuid mida ei saa taandada ka üksikisiku otsustele (Echazú 2026: 86-87). Teodiike kriitikud on markeerinud, et struktuurse kurjuse ignoreerimine paneb inimesed olukorda, milles nad keelduvad kurjuse eest vastutust võtmast või ei märka kurjust, kuna see ei kattu hästi ei loomuliku ega moraalse kurjusega (Tilley 1991: 244). Struktuurse kurjuse teadvustamine ongi oluline, et kurjuse probleemist võimalikult terviklik pilt saada.

1.3. Vaba tahe ja Jumalast kaugenemine

Olenemata sellest, kas kurjus liigitatakse moraalseks, loomulikuks või struktuurseks, pole filosoofid kurjuse juurte päritolus ühel nõul. Gottfried Wilhelm Leibniz näeb kurjuse tekkimist inimeste kui Jumalast iseseisvate olendite eraldieksisteerimise tulemina. Latzeri (1994: 7) sõnul eristab Leibniz metafüüsilist, moraalset ja füüsilist kurjust, kuid asetab rõhu just metafüüsilisele vältimatusele. Jumal on loonud parima võimaliku maailma, milles elada, isegi siis, kui selles ilmneb paratamatu kurjus, kuna Jumal, olles loonud midagi autonoomset, ei suuda taasluua iseenda täiuslikkust (Leibniz 1918: 10).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (2006: 23) arendab Leibnizi mõtet veelgi edasi ning väidab, et kurjus on tõelise vabaduse jaoks hädavajalik, kuna tõeline vabadus tähendab seda, et on võimalik valida nii hea kui ka halva vahel. Inimestele antud vaba tahte privileegi tõttu ei saa kurjust ratsionaalselt seletada, kuna kurjus on nii olemuslik osa inimese

loomusest, kuid ka vastupidi: kurjus ei saa olla Jumala süü, kuna see on inimlikult ebaratsionaalne. (Schelling 2006: 43) Kurjuse näol ei ole tegemist juhusliku moraalse eksimuse, vaid vabaduse potentsiaali lõpliku täideviimisega. Siinkohal saab aga küsida, kas tõesti Jumal ei olnud võimeline looma mingisugust „tõelise“ vabaduse vormi, mis hoiaks ära kurjuse. Seepärast seavad osad filosoofid kahtluse alla, kas Jumal üldse pretendeeris täiusliku maailma loomisele.

Sarnaselt Leibnizile põhjendab Simone Weil kurjuse olemasolu Jumala ja loodud maailma eraldatuse kaudu. Loomise akt seab maailma Jumalast paratamatusse kaugusesse ning just selles distantis saab kurjus võimalikuks (Weil 1952: 129). Jumala eesmärk ei olnud luua täiuslikku maailma, vaid lihtsalt luua midagi peale iseenda, olles teadlik sellest, et tema looming on puudulik. Nõnda on tekkinud olukord, milles inimesed, kes on aheldatud materiaalsesse maailma, kus on piiratud kogus headust, igatsevad ammendamatu headuse järele. Lõpmatut headust pole aga Jumalast möödapääsmatus kauguses võimalik saavutada, mille tõttu inimeste headusesoov kannatab ning sellest tingitud käitumine kaldub kurja poole. (McCullough 2007: 26-27) Ehk: kurjus tekib inimese tungist täita lõpmatut igatsust lõplike asjadega. Sellest koorub välja inimeksistentsiga paratamatult kaasas käiv absurd – inimesed on paratamatult oma üllaste ihade lõksus, mida pole Jumala loodud maailmas võimalik täielikult saavutada. Iroonilisel kombel on eksistentsi suurim puudujääk see, mille Jumal pidi loomisega kaasneva iseenda eemaletõmbamisega paratamatult kõrvale jätma.

Sedasi liigub fookus klassikaliselt analüütiliselt mõtisklusele otsesemalt eksistentsiaalsesse sfääri: kuigi nii Augustinuse kui ka Leibnizi mõttekäikude tagajärjed on eksistentsiaalsed, on fookus siiski kurjuse nii-öelda väljavabandamisel, läbi selle, et Jumal on tingimusteta hea. Selle käigus võib aga reaalse kannatuse analüüsimine tahaplaanile jääda. Jumalike atribuutide, teoreetilise tasandi ja reaalse maailma kannatuse, vahel on lõhe, mida kokku sulatada, mõnda Jumala atribuuti kärpimata, on võimatu. Olukorra frustreerivale lahendamatusse ongi mitmed uuema aja filosoofid keskendunud.

1.4. Loogiline probleem

Kurjuse probleemile saab läheneda puhtalt selle loogiliste aspektide lahkamise-keskselt. J. L. Mackie on välja toonud, miks kurjuse probleem on ebaloogiline. Tundub, et kui öelda, et 1) Jumal on kõikvõimas, 2) Jumal on täiesti hea ja 3) ometi kurjus on olemas, siis vähemalt

üks neist lausetest peab väär olema, selleks et ei tekiks otsest vastuolu. Mackie jaoks ei ole ükski kurjuse probleemi „lahendus“ piisavalt ammendav (mis on ka käesoleva töö lähtepunkt), et see ei deformeeriks fundamentaalselt ühte probleemi kolmest aspektist. Sealhulgas seab ta eriti suure kahtluse alla Jumala kõikvõimsuse, kuna tema võimetus maailma kurjusest vabastada (on põhjenduseks siis vaba tahe või leibnizlik Jumalast eemaldumine) muudab küsitavaks veel selle, kas talle saab üldse võimu kui sellist omistada. (Mackie 1990: 25-37)

Kõikvõimsuse printsiipi silmas pidades jõuabki Mackie (1990: 212) oma argumentatsiooniga välja Jumala olemasolu eitamiseni. Isegi, kui Jumalal on moraalselt adekvaatne põhjus kannatust lubada, on raske uskuda, et Jumal oma kõikvõimsuses ei tulnud parema alternatiivi peale. Nii pööratakse kurjuse probleem kurjuse põhjendamisest hoopist teismi vastu. Küsimus ei ole enam selles, miks kurjus olemas on, vaid kas sellistes tingimustes saab üldse eeldada kõikvõimas ja hea Jumal olemasolu (Adams 1990: 16).

Selle suuna üheks eestvõitlejaks on William L. Rowe (1990: 130), kes ehitabki oma argumendi üles asjaolule, et maailmas on palju eesmärgitut kurjust. Raske on hoomata, miks peaks kõikjeteadev, kõikvõimas ja hea Jumal looma maailma, milles häda ei piirdu ainult ebaproportsionaalselt palju kannatusega, kuid millel puudub igasugune mõte. Lihtsam on leppida kannatusega, mida tasustatakse või, mis on suuremas plaanis kasulik, kuid on kohatu välja vabandada kannatust, millele midagi, peale kannatuse iseendas, ei lisandu. Nii jääbki maailma absurdselt mõttetu kurjust, mille klassikalise teodiike nii-öelda ära lahendamine, ei võta piisavalt arvesse kaasinimeste kannatusi (Pihlström 2019: 416). Ricoeurigi jaoks on teodiikes olemas absurd – ükski kurjuse põhjendus (on see analüütiline või teoloogiline) ei ole piisavalt ammendav, et inimese jaoks kurjuse funktsioon lõplikult ära seletada (Kearney 2006: 208). Samas on kurjuse probleemil nii suur eksistentsiaalne mõõde, et seda vältida ei saa.

1.5. Kurjuse absurd

Sten H. Stenson (1962: 206) väidabki, et usk ei saa ignoreerida paradoksaalset absurdi, mis religiooniga kaasneb, kuna selle vältimisel muutub kogu mõtisklus eluliselt ebaoluliseks. Tuntuim kurjuse probleemi absurdi esiletoomise näide on pärit valgustusaja mõtleja Voltaire'i sulest. Tema teos „Candide“ (1759) esitab kurjuse absurdi osavalt Candide'i

õnnetute juhtumite ning tema õpetaja Panglossi naeruväärsete argumentide kaudu, tuginedes Leibnizi ideedele (Kivy 1979: 211). Nii illustreeribki Voltaire, kuidas kurjusega kaasnev absurd on viljakas pinnas musta huumori ja iroonia tekkeks. Olenemata sellest, kas kurjust seletada läbi inimese vaba tahte, mõttetu kannatuse või keskenduda hoopis jumalikule headusele ja armastusele, kaasneb kurjuse olemasoluga silmatorkav absurd (on see siis läbi, vähem või rohkem, põhjendamatu kannatuse või läbi paradoksi, mille järgi kõikvõimas Jumal ei saanud või ei tahtnud luua kannatusteta maailma).

Stenson (1962: 214) deklareeribki, et sellele absurdile ei saa loogiliste ja teaduslike argumentidega läheneda. Sellega muudab ta Mackie ja Rowe' argumentatsiooni ebaoluliseks, kuna fookus liigub analüütiliselt eksistentsiaalsele. Inimest ei saa paradoksist „päästa“ seda vältides, vaid sellest läbi astudes. Inimene peab olema valmis absurdi tunnistama ja ületama selle „tumeda värava“, mis viib absoluutse valgustuseneni (Stenson 1962: 214). Absurdi tõelise tunnistamise osaks on absurdi tundmaõppimine.

Ricoeur käib oma teoses „The Symbolism of Evil“ välja idee, mille põhjal saabki kurjust uurida selle sümboolsete väljendusviiside kaudu. Nimelt leiab Ricoeur, et inimeste kasutatud (sealhulgas kurjust kujutavad) sümbolid võivad olla võti „transsendentse deduktsioonini“ (1967: 355). Sel viisil saab kurjusest rääkida vähemalt läbi tõlgendusloogika, olenemata sellest, kuidas kurjuse probleemi lahendada. Arvestades, et Ricoeuri (1970: 8) jaoks on sümbolitel mitmekordne tähendus, on ka iroonial ja huumoril (mille puhul on samuti võimalik topelttähenduse esiletoomine) potentsiaalne roll inimese kogemuse seletamisel. Sellest tulenevalt saab edastada midagi, millel puudub ühene ja ratsionaalselt seletatav lahendus. Oma töös üritangi ma seda väidet kaitsta.

Kurjuse probleemi absurdi ei saa traditsioonilisel viisil „ära seletada“, kuid seda saab lahti mõtestada ja esile tuua – just see nihkumine loob ruumi iroonia ning musta huumori tekkeks. Loogilise lahenduse kokkukukkumine ei likvideeri eksistentsiaalset kogemust, aga jätab koha nimetatud absurdse ja keerulise küsimuse lahkamiseks.

2. Iroonia ja must huumor

Mitchell Green (2017: 2) on väitnud, et iroonilise situatsiooni tekkimiseks peab olukorra eesmärk nurjuma absurdsel, eesmärgi-vastasel või perverssel viisil. Näitena toob ta tuletõrjuja maja maha põlemise – kui ükskõik kelle teise maja maha põleb, on see kõigest traagiline, kuid kui sama sündmus toimub tuletõrjuga, lisandub sellele irooniline tasand. Greeni näide mitte ainult ei illustreeri iroonia tekkeprotsessi, vaid ka sellest tulenevat iroonia pakutud sobivat ruumi kurjuse probleemi käsitlemiseks. Juhul, kui Jumalat mõista kõikvõimsa ja hea olendina, muutub kannatuse olemasolu iseenesest irooniliseks olukorraks, kus ootuspärane moraalne kord (kannatuse puudumine) ei toimi ja saavutab absurdses tasandi. Järelikult aitab iroonia rõhutada ootuste ja tegelikkuse vahelist pinget, mis teebki kurjuse probleemi eriti teravaks.

Irooniat defineerib Linda Hutcheon (1992: 219) kui midagi rohkemat kui kõigest „vastupidine sellele, mida mõeldakse“. Hutcheon (1995: 12) leiab, et irooniale on omane teravus, mis eristab teda muudest struktuuriliselt sarnastest vormidest (allegooria, metafoor). Mainitud teravus ei tulene üksnes iroonia kahetasandilisest ülesehitusest, vaid sellest, et iroonia eeldab hinnangut, mille iroonia tõlgendaja lisab alati nähtusele. See muudabki iroonia „teravaks“ ning lisab sellele tahes-tahtmata emotsionaalse laengu (Hutcheon 1995: 36).

Hutcheonile (1995: 4) on veel omane uskumus, et iroonia „juhtub“ – see ei ela niisama ainult tekstis või kõnes, vaid juhtub (iroonia ja selle tõlgendaja) kommunikatsiooni käigus. Selle tekkimisel on osa nii ironiseerijal kui ka tõlgendajal, kuid just tõlgendaja tähelepanek on otsustava tähtsusega. See, kas iroonia „juhtus“ tahtlikult, või mitte, ei oma olulisust, kuna interpreteerija pani seda tähele (ning seega ka juhtus). Iroonia on kommunikeeriv protsess, kuna see ei toimu vaid öeldu ja ütlemata jäänu vahel, vaid ka ironiseerija, tõlgendaja ja ironiseeritava vahel. Iroonia tekib alati selle dünaamika toimumise käigus ning on tingitud algmaterjalist, tõlgendajast ja teose kontekstist. (Hutcheon 1995: 56) Seega Hutcheon kohati pisendab ironiseerija teadlikkuse rolli, muutes tõlgendaja tõeliseks otsustajaks selle üle, kas iroonia juhtus või mitte.

Üheks iroonia omaduseks loeb Hutcheon selle võimekust olla mitmekordse tähendusega. See mitte ei ole vaid öeldule vastupidine, aga on ka võimeline eksisteerima öeldu otseses, irooniast puutumata tähenduses. Iroonia vajabki toimimiseks öeldut ja seda,

mis on ütle mata, vastasel juhul riskitakse liigse lihtsustamisega. Siinkohal tuleb, aga silmas pidada, et iroonia ja nii-öelda mitte-iroonia ei ole vastandliku tähendusega, vaid on kõigest teineteisest erinevad. (Hutcheon 1995: 58-59)

Iroonia ei lisa diskursusele ainult keerukust, vaid kannab endas edasi hoiakut, öeldu ja ütle mata jääva vahel (Hutcheon 1995: 37). Sellises mõttes võib leida paralleeli Hutcheoni irooniakäsitle ja Ricoeuri sümbolite tähendustasandite teooria vahel. Ricoeur (1967: 15) leiab, et teatud keelelised vormid, nagu sümbol, loovad tähenduse tasandi, mis ületab otsese väljenduse ja seeläbi mõtleb sümbol rohkem, kui ütleb. Ricoeur ei keskendu küll otseselt irooniasümboli samastamisele, kuid tema mitmekihilisest tähendusest, saab olla seeläbi võrreldav iroonia kui mitmeplaanilise tõlgendusruumiga.

Nassim Bravo Jordáni (2014: 39) tõlgendusel võib Søren Kierkegaardi sõnul iroonialt loota „negatiivse vabaduse“ funktsiooni. Juhul, kui irooniat kasutatakse retoorilise vahendina, on selle kasutajal alati võimalus taganeda öeldust, väites, et ta ei mõelnud oma väidet päriselt (Jordán 2014: 39). Selle puhul iroonia küll paradoksaalselt eemaldab oma sisemise vastuolu, kuna rääkija ikkagi eeldab, et kuulajad mõistavad tema irooniat (Kierkegaard 1989: 248). Siiski võimaldab iroonia teatud distant si öeldust. Isegi, kui eelduseks on, et kuulajad tajuvad irooniat, annab iroonia vabaduse väljendada midagi, mille puhul pole tõde ilmt ingimata üheselt mõistetav. Sellest tulenevalt jõuab Kierkegaard iroonia retoorilisest, kommunikatiivse väärtusega tasandist, eksistentsiaalseni. Iroonia on kui elamise viis, mis aitab inimese arengule kaasa, nagu kahtlus aitab teadust edendada (Kierkegaard 1989: 327).

Hutcheon (1995: 45) eristab funktsiooni põhjal üheksat iroonia tüüpi: tugevdav, komplitseeriv, mänguline, distantseeriv, ennast kaitsev, tingimuslik, vastanduv, ründav ja koondav. Kurjuse probleemi eksistentsiaalse ja filosoofilise tahu valguses keskendun oma töös pigem distantseerivale, ennast kaitsvale, vastandavale ja ründavale irooniale. Tugevdav, komplitseeriv, mänguline ja koondav iroonia jäävad tagaplaanile (isegi, kui nimetatud funktsioonid võivad analüüs itavates teostes olemas olla), kuna need suunaksid töö fookuse esteetilisse või kogukondlikku sfääri, mis ei ole selle uurimuse keskne tasand.

Iroonia pole aga ainus viis hoiaku edasi kandmiseks. Dough Haynes (2006: 44) on tähendanud, et mustal huumorilgi on „veider toon“. Must huumor on huumoritüüp, mis

kujutab tugeva negatiivse laenguga teemasid, nagu õnnetused, tabud, kohutavad juhtumid ja häired, läbi koomilise prisma (Vatsal, Kumar 2025: 101). Leian, et see on kurjuse probleemi kujutamise analüüsimiseks sobiv, kuna paljud musta huumorit käsitletavad teemad avavad sama eksistentsiaalse kimbatus, mis on omane kurjuse probleemile. Must huumor ei lahenda kurjuse probleemi ära, kuid loob ruumi, milles on võimalik kurjuse probleemi lahti mõtestada. „Päris“ kurjusega silmitsi seismine on viljakam viis kannatuse lahtimõtestamiseks, seda täielikult teadvustades (Clack 2007: 199-202). Justnimelt mustale huumorile, mitte huumorile üldisemalt, spetsialiseerumine on oluline, et ei tekiks kannatuse ilustamist ning saaks lähedale tõelisele kannatusele.

Mustale huumorile kohasel groteskil on privileeg tõmmata transtsendentne madalale. Abstraktne muutub kehaliseks ja loogilisemaks, muutes selle inimesele mõistetavamaks (Bahtin 1984: 19). Just sellega saab kurjuse abstraktse probleemi tuua inimesele lähedale, läbi kohatu piiril mängleva huumori. Peter L. Berger (2014: 110) mainib just musta huumori talutavaks muutvat funktsiooni. Teisiti öeldes: mustale huumorile omane absurd aitab tragöödiat eiramata, sellega toime tulla. Nõnda on just mustal huumoril, võrreldes teiste huumori tüüpidega, eelis kurjust käsitleda, üritamata selle olemasolu trivialiseerida.

Musta huumori ja transtsendentse vahelise sümbioosi eriti viljakas realiseerimispaik on Menippose satiir, mida defineerib liialdatult erandlike situatsioonide kaudu filosoofiliste tõdede proovilepanek. Menippöa muudabki eriliseks just ideede ja tõe, mitte indiviidide kallal ironiseerimine. (Bahtin 2021: 164) Nõnda on just humoorikatel liialdustel ja teraval iroonial roll kurjuse probleemi rekonstrueerimisel ning selle elementide analüüsimisel – absurdete situatsioonidega rõhutatakse kurjuse olemasolu absurdsust. Karakter-tegelased ja üle võlli tegevustik laseb tegelastel sukelduda filosoofilistesse sügavustesse, kuid annab vaatajale võimaluse hoida kriitilist distantsti.

Simon Critchley (2011: 102) on kirjutanud huumorist kui filosoofilisest antidepressandist, mis ei tuimesta, vaid on suhe iseenda tundmisega. Inimene saab iseenda armetuse tunnistamisest lohutust. Teisisõnu: Critchley leiab, et huumor tuleb meelde inimliku seisundi piiratust ja läbi selle rõhutab inimese eksistentsi naeruväärset ebautentsust. Niisiis tõdeb Critchley (2011: 106–107), et enesemõistmine saab muutuda, kui õpime naerma. Seejuures eristab ta tugevat ja nõrka naeru. Tugeva naeru all peab ta

silmas kangelaslikku, kohati lapsikut, üksikut naeru, mis kätkeb endas naiivset unistust iseenda kõikvõimsuses. Nõrgem freudilik naer rõhutab seda, et elu ei ole niivõrd ekstaatilise jaatuse objekt, vaid midagi, mille olemasolu peaks läbi iseenda jõuetuse traagilise koomikana tunnistama. Critchley loogikat järgides võib musta huumorit lugeda kõige täpsemaks huumori vormiks, kuna see rõhutab reljeefseimalt eksistentsi piiratust, tõstes esiplaanile elu aspektid, mis on kõige armetumad ja raskemini talutavamad.

Stenson ei räägi küll otseselt huumorist, vaid kurjuse ja jumaliku absurdi vältimatuses, on tema idee Critchley' mainitud „nõrga naeru“ fenomeniga hästi kooskõlas. Stensoni (1962: 214) järgi ei saa inimene absurdi vältida, vaid peab sellest läbi minema. Critchley näeb huumorit sarnase hoiakuna – iseenda armetuse tunnistamine annab lohutuse, mis aitab tunnistada eksistentsi jõuetust (ja seeläbi absurdi). Must huumor võib osutada üheks viisiks, mis aitab inimesel Stensoni „pimedast väravast“ läbi minna. See ei lahenda kurjuse probleemi ära, kuid loob ruumi igasuguste illusioonideta absurdi tunnistamiseks.

Berger (2014: xiv) väidab, et koomilises maailmas „imeväl ületatakse inimlik seisund“. Just läbi naeru ja koomilisuse tunnistamise võib inimene leida lunastuse (mitte „pääsemise“ mõttes, kuid eksistentsiaalse selginemisena), kuna jõutakse transtsendentse reaalsuseni, mis on juba alati olemas olnud, igapäevase maailma kõrval (Berger 2014: 190). Siinkohal mõistavad Berger ja Critchley erinevalt huumori rolli inimese seisundi teadvustamisel. Critchley (2011: 17) ei usu, et huumoril on lunastav element, samas kui Bergeri idees on see kesksel kohal. Siiski on mõlemad toonud välja, kuidas just läbi huumori mõistab inimene oma igapäevase elu piiratust, olenemata sellest, kas ta n-ö nõrgalt naerab oma armetuse üle või bergerlikult kasutab seda teadmist inimliku seisundi ületamiseks. Argise reaalsuse puuduste tunnistamine on võrreldav Kierkegaardi iroonia käsitlusega – mõlemad aitavad näha iseennast selles reaalsuses, nagu see on. Tekib sild huumori ja iroonia vahel. Iroonial pole küll kohustust, ega ka pretensiooni olla ilmtingimata naljakas (Hutcheon 1995: 4), kuid nii iroonial kui ka huumoril on mõõde enesemõistmisel tajutavas reaalsuses. Võib öelda, et ka mustal huumoril on teravus sees, mis käib maailmale või iseendale suunatud hinnanguga kaasas.

Berger (2014: 4) mainib, et koomiline on osa harilike inimeste igapäevaelust – seda ei saa ignoreerida. Nõnda saab tõmmata paralleeli kurjuse kui kannatuse ja koomilise vahele.

Kurjus ja koomika ei ole võrdelises suhtes, kuid nad mõlemad esinevad igapäevaelus ja tundub, et tegemist on universaalse osaga inimkogemusest. Samamoodi võib olla irooniagi osa argisest inimkogemusest – nii läbi Greeni põlevate tuletõrjajate kogude kui ka Kierkegaardi sügavalt eksistentsiaalsel tasandil. Kurjuse, musta huumori ja iroonia eest pole pääsu. Seetõttu keskendungi nimetatud universaalsetele, samas eksistentsiaalsetele, elementidele inimkogemusest ka oma analüüsi kirjutades. Iroonia ja must huumor aitavad mul valitud teost analüüsides leida üles kurjuse probleemi absurdi ning iroonia ja musta huumori poolt võimaldatud inimeksistentsi kujutise.

3. Hermeneutiline meetod

Arvestades, kuidas iroonia ja musta huumori mõju ning märkamine on (nagu kurjusk) sügavalt seotud inimese individuaalse kogemusega, nõuab nende analüüsimine meetodit, mis teadvustab kogemuse subjektiivsust, kuid üritab siiski tõele läheneda. Subjektiivse kogemuse delikaatse analüüsi tagamiseks peab teadvustama, et liigselt neutraalset loogikat eeldava ebaisikulise metoodika puhul jääb tihti kurjuse tõsidus ebasensitiivseks (Echazú 2026: 83). Lisaks peab meetod võimaldama iroonia mitmetähenduslikkuse teadvustamist ja huumori võimet tõmmata transtsendentne madalale. Kummagi teravus ei tohi kurjuse probleemi absurdi uurides kaduma minna. Nende asjaoludega arvestamiseks valisin hermeneutilise meetodi, kuna leian, et see aitab kõige paremini pöörata tähelepanu kurjuse probleemi ning iroonia ja musta huumoriga kaasnevale individuaalsele kogemusele.

David Jasper (2004: 21) on öelnud, et „lugemine“ (tähenduses materjali läbi töötamine) ei anna meile otseselt üheseid vastuseid, vaid aitab kaasa arutelule, kuna toob välja kesksed küsimused (2004: 21). Anthony C. Thiselton nõustub, et hermeneutikal on võrreldes analüütilise ja vaid loogikale tugineva filosoofiaga teistsugune rõhuasetus. Nimelt keskendub hermeneutika „seletuse“ asemel „mõistmisele“. (Thiselton 2009: 8) Seetõttu sobibki hermeneutiline perspektiiv kurjuse probleemi kujutlemise uurimiseks. Probleem laieneb seega loogiliselt tasandilt kogemuslikule, mistõttu peab arvestama selle kognitiivsete omadustega, mitte ainult kurjuse probleemi metafüüsiliste ja loogiliste nüanssidega.

Tõlgendamine on enam kui lineaarne protsess, kuna nõuab pidevat tervikpildi ja detailide vahel edasi-tagasi pendeldamist (Jasper 2004: 21). Nõnda saab kurjuse probleemi taustal uurida seda käsitlevaid teoseid, kuid vaid silmas pidades, et valitud teosedki paljastavad kurjuse probleemi aspekte. Thiseltoni välja toodud mõistmise juures on oluline teadvustada, et tõlgendaja ei ole neutraalne. Mõistmine eeldab teksti süvenemist ja sellega aktiivset suhestumist. (Thiselton 2009: 21) Nii on just hermeneutiline iroonia ja musta huumori uurimine mõttekas: mõlemal on emotsionaalne laeng (või „teravus“), mida ei saa tõlgendaja aktiivse osaluseta mõista.

Teksti tõlgendajana pean arvestama asjaoluga, et mõistmine on konteksti-põhine, kuid kontekst on põhjatu (Culler 2000: 67). Siiski saan vastavalt teost läbivatele teemadele arvestada, missugustele konteksti aspektidele peaksin erilist tähelepanu pöörama. Iroonia ja

musta huumori tuvastamisel tuginen Hutcheoni printsiibist (vaata eelmist peatükki), mille järgi jääb mulle kui tõlgendajale otsustusõigus selle üle, mis on a) irooniline või b) musta huumori kandja. Tõlgenduse tulemus sünnib järelikult nii algmaterjalist kui ka minust (kui tõlgendajast) ja minu isiklikest märkamistest (selle osas, kas miski on irooniline või humoorikas).

Ilukirjandusliku teose analüüsimisel leiab teose sõnumi keelekasutusest – saab küsida nii seda, mida tekst ise tähendab ning, mida ütleb see inimsuse kohta (Culler 2000: 61). Proosateose analüüsimisel on keskel kohal narratiiv (Culler 2000: 85). Audiovisuaalsete teoste puhul tuleb tähenduse mõistmisel jälgida lisaks narratiivile veel võtteplatsi välimust, kaamera paigutust ning kaadrite seotust sidusaks sündmuste käiguks (Ryan, Lenos 2020: 1). Nõnda on nii keel kui ka nähtav ja kuuldav tähendust kandva funktsiooniga, vastavalt analüüsitavale teosele.

Teoste analüüsil toetun Ricoeuri hermeneutilisest õpetusest inspireeritud Ditte Friedmani (2010: 161) välja pakutud viiest elemendist koosnevale mudelile. Mainitud viis elementi on: 1) seletus ja mõistmine, 2) sümbol, 3) metafoor, 4) narratiiv ning 5) kujutlusvõime. Ricoeuri õpetus aitab anda mitmekülgse ülevaate teksti tähendusest, olenemata teksti meediumist, milleks minu töö puhul on audiovisuaalne tekst. Töös rakendan mudelit audiovisuaalse teose analüüsiks, teadvustades meediumi eripärasid ning mainitud hermeneutilisi põhimõtteid.

Seletus ja mõistmine on teksti analüüsimisel kandva tähendusega, kuna mõistmiseta jääb seletus pealiskaudseks, kuid seletuseta võib mõistmine jääda liiga haavatavaks ning kanduda algmaterjalist liiga kaugele (Friedman 2010: 163). Nii mängivad mõlemad elemendid tõe mõistmisele lähenemisele märgilist rolli. Tõelise mõistmise jaoks peab olema võimaline järgmise nelja elemendiga toimetama. Teine element ehk sümbolid on topelttähenduse kandjad, mis võib tänu oma duaalsele olemusele tõe nii avada kui ka peita (Ricoeur 1970: 8). Sümbolite edasiarendust, metafoori on võimalik näha uute tähenduste ja uute alguste lähtekohana (Friedman 2010: 165). Ricoeuri (1976: 52–3) jaoks ei ole metafoorid kõigest retoorilised kaunistused, vaid potentsiaalse reaalsuse hoidjad, mis olenemata oma keelelisest piiratusest, on võimaline midagi uut looma.

Narratiiv, kui jutustus või sündmuste ja loo kujutis, võib samuti toimida elava metafoorina (Ricoeur 1984: x). On võimalik eristada ajaloolist ja ilukirjanduslikku narratiivi, millest ajalooline pretendeerib tehnilisele tõe. Ajaloolise narratiiviga on samuti seotud eneseidentiteet (Mouzakitis 2014: 1). Isiklik identiteet väljendubki narratiivi, mis kujutab inimese eneseteadvust või teiste kujutust inimesest, vahendusel (Pellauer, Dauenhauer ja Davidson 2026). Ilukirjanduslik tõde pole aga tõest kaugemal, kuna oma sümbolitega on ilukirjandus võimeline kujutama eksistentsiaalseid tõesid ning võimalikke reaalsusi, muidu inimelu killustunud aspekte kokku tuues. (Friendman 2010: 167) Mõlemad, nii metafoori- kui ka narratiiviteooria, rõhutavad kujutlusvõime olulisust. Kujutlusvõimel on vabastav funktsioon, mis laseb meid lahti ajaloolistest sümbolitest ning annab võime ajalugu taasluua. Tänu sellele saab küündida uue arusaamani reaalsusest. Just kujutlusvõime annab jõu lasta tekstil ennast mõjutada. (Friedman 2010: 168) Nõnda võimalikkuse ja tehnilise reaalsuse vahel dialoogi astudes jõuan nii teksti kui ka inimkogemuse tähendusele kõige lähemale.

Analüüsiks olen valinud kolm episoodi Dino Stamatopulose sarjast „Moral Orel“ (2005–2008): „Omnipresence“, „Love“ ja „God-Fearing“. „Moral Orel“ sobib minu töö keskse teema analüüsiks, kuna on üles ehitatud religioosete tõekspidamiste humoorikale lahtimõtestamisele. Episoodide valikul olen lähtunud musta huumori ja iroonia ning kurjuse probleemi trakteeringu osakaalust. Teisisõnu: olen välja valinud need episoodid, milles on piisavalt a) musta huumorit b) irooniat ja c) kurjuse probleemi lahkamist. Praktiliselt tähendab hermeneutilise meetodi kasutamine seda, et vaatan nimetatud episoodi, teen selle põhjal märkmeid ja menetlen, kuidas sari mõtestab lahti kurjuse probleemi (ning vastupidi: kuidas kurjuse probleemi filosoofiline käsitlus avab sarja sümboolse ja narratiivse tähenduse kihistuse).

Märkmete tegemisel pööran tähelepanu (lisaks kurjuse probleemile, mustale huumorile ja irooniale) veel kolme episoodi ühendavatele komponentidele. Olen kogu sarja enne analüüsi alustamist juba näinud, mistõttu olen teose tervikliku ülesehitusega varasemalt kursis ja oskan hinnata eraldiseisvate episoodide rolli sarja laiemas raamistikus. Niisiis ei tohiks sarja üldine narratiiv spetsiifilistele episoodidele keskendudes kaduma minna. Analüüsis struktureeringi tekkinud tähelepanekud vastavalt Ricoeuri kirjelduse, mõistmise, sümboli, metafoori, narratiivi ja kujutlusvõime teooriale.

4. Moral Orel

Dino Stamatopoulou loodud „Moral Orel“ (2005–2008) on Ameerika *stop-motion* animatsioonisari. Esteetilisel tasandil on „Moral Orelit“ võrreldud 60ndatel eetris olnud kristliku lastesaatega „Davey and Goliath“ (Farmer 2008: 62), kuigi sarja looja Stamatopoulos ise on väitnud, et sarja kontseptsioon on pigem inspireeritud „Leave It to Beaver“ tüüpi 50ndate komöödiaist. Sarja produtsent Alex Bulkley on öelnud, et „Moral Orel“ „lubab inimestel naerda selle üle, millest enamik inimesi rääkida ei julge“. (Crane 2007)

Sarja tegevus toimub protestantlikus väikelinnas Moraltinis, kus elab sarja nime tegelane Orel koos perega. Oreli perekonda kuuluvad alkohoolikust isa Clay, puhtusefetiistist ema Bloberta ja tähelepanuta jäänud noorem (pool)vend Shapey. Orel ise on vaga 11-aastane koolipoiss, kes oma elukauges naiivsuses ja entusiastlikus püüdlikkuses olla jumalakuulelik satub alatihti pahandustesse. Sarja edenedes paljastab Orel, oma püüdlustes sügavamalt Jumalale pühenduda, üha enam nii linnaelanike (sealhulgas oma pere) kui ka kiriku dogmaatikas seisneva silmakirjalikkuse (Azizah 2023: 68).

Keskmine „Moral Orelit“ episood on umbes 11–12 minutit pikk ja (vähemalt esimeses hooajas) järgib sama mudelit: 1) Orel, siiralt pühendunud ja naiivne kristlik koolipoiss, kuuleb mõne autoriteetse isiku käest midagi Jumala kohta, 2) Orel tõlgendab seda peaaegu groteskselt liialdatud ja sõnasõnalisel moel, 3) Orel satub pahandusse, 4) Oreli isa Clay Puppington karistab Orelit, andes talle oma kabinetis rihma (karistuse tagamaa on enamasti midagi ootamatut), 5) autoriteetne isik ja Orel vestlevad arusaamatuse juurte teemal ning autoriteetne isik „seletab“, kuidas Orel eksis, sageli üsna küünilisel ja mustvalgel viisil. Nõnda meenutab episoodi struktuur moraalses õpetuslugu, mis (iroonilisel kombel) taastoodab aga moraalses katastroofi – Orel küll saab teada, et ta teod on väärad, kuid teda ei noomita klassikalisel põhjusel. Erandlikud episoodid, mis mallist erinevad, keskenduvad pigem tegelaste psühholoogiale, mitte niivõrd religioossele fundamentalismile ja Ameerika äärelinnaelule.

Peaaegu iga „Moral Orelit“ episood algab algustiitritega: kaader muteerunud maakerast, mille keskel on Ameerika Ühendriigid (Lõuna-Ameerika ja Kanada on planeedilt haihtunud). Fookus suundub fiktiivse osariigi Statesota peale (mis asub „piiblivööndis“), kus

asub peategelase kodulinn Moraltion. Jumalikud käed lükkavad maad ümbritsevad pilved eest, mille tagant paistab välja Moraltioni kirik, kus istub jutlust kuulav Orel. Nii ei ole „Moral Orel“ universumis jumala olemasolu kahtluse alla seatud ja rõhutatakse, et Jumal teab kõike, mis Moraltionis toimub (kuid ei sekku aktiivselt tegevusse üheski episoodis). Episoodid lõppevad sageli Orelit tehtud nukufilmidega, milles ta reflekteerib episoodis toimunut.

a. Omnipresence

Episood „Omnipresence“ (S1E5, 11 min) järgib eelnevalt mainitud „Moral Orelile“ omast mudelit. Siin toimib see järgnevalt: 1) Orel kuuleb emalt, et Jumal on kõikjalolev, 2) Orel tõlgendab seda enda tegude eksimatusena ning toimib sellele vastavalt, 3) oma uskumusest tulenevalt lülitab Orel naist elushoidva masina välja, 4) Clay karistab Orelit, 5) Orel kaitseb ennast ja Clay seletab Orelile, kuidas Orel ema sõnu valesti mõistis.

Juba enne episoodi kandva väite „Jumal on kõikjal“ sõnalist tõstatamist võrreldakse tema mitmeid esinemispaiku: kirikus lõppevatele algustitritele järgneb stseen Puppingtonide pere klosetis, kus Orel on just enda kergendamise lõpetanud. Abstraktne idee Jumala kõikjalolekust pannakse proovile, luues tervikpildi püha (kiriku) ning banaalse (tualeti) vahel. Toimub Bahtini (1984: 19) väljatoodud transtsendentse ihuliseks muutumine, milles rõhutatakse inimkogemuse universaalsust läbi selle kehalisuse. Tundub irooniline, et ülev ja täiuslik Jumal eksisteerib nii puhtas kirikus kui ka paigas, kus inimesed oma roojasust demonstreerivad. Siin toimubki süntees Ricoeuri (1970: 8) sümboli ja Hutcheoni (1995: 58–59) terava iroonia vahel. Olukorras esinev iroonia toob välja teravuse ülevalt jumaliku ja tihti häbiväärsena kujutletud inimliku funktsiooni vahel, kuid säilitab siiski selle irooniast puutumatu tähenduse, mis lihtsalt kujutab Jumala loodud maailma oma mitmekülgsuses. Asukohtade muutumisest saab hinnangut kandev sümbol, mis vihjab hiljem Orelit vaevavale (kuidas saab Jumal olla seotud nii hea kui ka halvaga) probleemile.

Enda kergendamise lõpetanud Orel otsustab hea lõhna tagamiseks kasutada õhuvärskendit, mille ta kogemata endale silma pritsib. Õnnetus vallandab temas vihapurske, mille käigus ta kuulutab, et vihkab nimetatud pudelit. Intsidenti näeb Orelit ema, kes sekkub Orelit tunde puhangusse, öeldes, et pudelit ei tohiks vihata, kuna Jumal on igal pool ning läbi pudeli vihkamise vihkab Orel ka Jumalat. Banaalsest õhuvärskendajapudelist saab jumaliku kohalolu sümbol. Bloberta toob oma seletuses sisse omnipresentsuse mõiste, mida ta

defineerib käepärase võimena, mis laseb Jumalal olla mitmes kohas korraga. Bloberta illustreerib seda näitega: ta saaks samal ajal lõikuda tomateid ja tükeldada kartuleid. Situatsiooni muudab humoorikaks Bloberta võime taandada keerukas teoloogiline kontseptsioon majapidamisülesannete tõhustamisideele.

Bloberta lihtsustatud seletus jääb Orelit terve episoodi vältel saatma. Siinkohal aga saab kahtluse alla seada, kas Bloberta mõistab täielikult omnipresentsuse mõistet. Tõsi on, et omnipresentsus kujutab Jumala võimet olla igal pool. Siiski ei tähenda omnipresentsus otseselt, et Jumal ja maailm on võrdsustatud, vaid et Jumal on kõigest kõikjal kohal. (Wierenga 2023) Seega Bloberta väide, et Orel vihkab, läbi õhuvärskendaja vihkamise, Jumalat, ei lähe otseselt kokku omnipresentsuse definitsiooniga. Pigem kattub Bloberta kujutelm omnipresentsusest panenteismiga, mille järgi on maailm ja Jumal vastastikumas suhtes (maailm on Jumalas ja Jumal on maailmas) (Culp 2023). Nõnda toimib Bloberta sõnu tõsiselt võtnud Orel terve episoodi pigem panenteismi, mitte omnipresentsust, silmas pidades.

Järgmisel päeval läheb Orel kooli. Tunni alguses retsiteeritakse töödeldud versiooni Ameerika Ühendriikide truudusevandest. Klassi on veel riputatud kooli maskoti, Kaduva Ameeriklasega plakat. Ajalootunnis küsitakse Orelilt, millal toimus Bostoni teejoomine, millele Orel vastab valesti. Selles stseenis toimub Ricoeuri (1978: 195) ilukirjandusliku ja ajaloolise narratiivi kohtumine. Ajalugu illustreerivad nii truudusevanne, milles soovitakse õiglust „enamikule“, kui ka kaadrisse jääv kooli maskott, mis tuletab vaatajatele meelde ameeriklaste sünget minevikku. Vahetult pärast selliste osade teadvustamist rõhutab Orel aga Jumala eksimatust. Ilukirjanduslikku narratiivi kannab Orel, kes oma tegevuse ja tõe otsimise käigus ajaloolist narratiivi ignoreerib. Ajaloolise narratiivi ja Oreli uskumuste koosinemisega tekib irooniline kontrast kurjust täis maailma ja eksimatu Jumala kujutise vahel. Oreli veendumuse ja ajaloolise tõe kokkupõrkest ei teki kõigest irooniline paradoks, vaid veelgi enam kurjuse probleemi defineeriva vastuolu kujutlus (konflikt „täiuslikult“ kõikvõimsa hea Jumala ning kannatust täis maailma vahel), mille üle Orel hiljem pead murrab.

Pärast ajalootunni intsidenti lahkub solvunud Orel koolist ja tahab Jumalale ilusa päeva pakkuda. Muuhulgas ostab Orel tänavatoiduputkast *hot dog*’i ning otsustab seda mitte

süüa, kuna ta ei saa Jumalale „seda saasta sööta“, kuid sööb ikkagi samasuguse *hot dog*’i järgmises kaadris (tõsi, seekord ostis ta selle restoranist). Kohene vastuolo Orel sõnade ja tegude vahel ei ole siin ainult dekoreerivalt koomilise väärtusega, vaid paljastab üldise narratiivi kooshoidva elemendi – Orel maailm ja tema tõekspidamised ongi vastuolulised.

Oma päeva jätkab Orel pargis, kus ta soovib katsetada teist jumalikku atribuuti, kõikvõimsust. Nimelt küsib Orel kelmikalt Jumalalt, kas nad ei võiks vee peal kõndida. Vee peal kõndimine muutub jumaliku kõikvõimsuse sümboliks – selle katsega saaks Orel tõestada jumalikku kõikvõimsust (vähemalt selle osas, mis puudutab füüsikaseaduste eiramist) või seda, kas Jumalat on tema sees piisavas koguses, et nimetatud kõikvõimsust realiseerida. Selleni aga Orel ei jõua, kuna teda katkestab sillalt alla hüppav mees. Pargist liigub Orel mehega haiglasse, kuna „kõik need haiged inimesed vajavad Jumala abi“.

Haiglast saab Orel jaoks kohe püha paik – see ei ole niivõrd meditsiinasutus kui ala, kus Jumal saab läbi Oreli tegutsemise imesid korda saata. Sellest saab episoodi kolmas defineeriv koht, kus Jumal võiks esineda. Erinevalt kõrgest kirikust ja madalast vetsust, kohtuvad siin otse kaks maailma: kannatus ja jumalik kõikvõimsus. Nii on haigla Jumala ja kannatuse kokkupuute sümbol. Orelile on just haigla koht, kus on kõige rohkem kannatust ja, kus vajatakse Jumalat kõige rohkem. Haiglasse minekuga viib Orel Jumala kannatusega teadlikult otsesse kontakti.

Haiglaskäigu murdepunktiks on Oreli kohtumine ühe voodihaige vanema naisega, kes valudes oigab. Orel tõdeb, et naisel ei hakka lähiajal parem, seega on tema saatus nüüd Orel ja Jumala otsustada. Naine palub, et Orel lülitaks masina, mis teda vaevu elus hoiab, välja. Pärast esialgset kõhklust jõuab aga Orel järeldusele, et tegemist ei ole moraalselt vale teoga – ta ei saa ju Jumalat mängida, kui Jumal on temas juba olemas. Nii tõmbabki Orel naist elushoidva masina juhtme välja, mille peale naine sureb. Masin sümboliseerib järjekordselt jumaliku sekkumise võimalust – Jumal oleks suuteline a) naise piinad lõpetama ja selle (ilma Orel sekkumiseta) välja lülitama või b) takistama Orelit seda välja lülitamast.

Sündmuste käik ja Orel argumentatsioon oma teo õigsuse poolt läheb kokku protsessiteoloogiaga. Protsessiteoloogias on inimene Jumalaga maailma kaaslooja ning langetab koos inimesega otsuseid (Viney 2022). Niimoodi põhjendabki Orel oma tegu: kuna Orel on Jumalaga otseselt seotud ja langetab koos Jumalaga oma otsuseid, pole Orel midagi

valesti teinud. Oreli teadlikkust oma rollist naise surmamisel rõhutab veel Lk 22:42 parafraseering, kuna Orel ütleb „Ometi ärgu sündigu minu tahtmine, vaid sinu oma!” asemel „sündigu minu tahtmine“. Sellega toob Oreli personaaž välja ühe inimese vabale tahtele rõhuva teodiike probleemi: juhul, kui anda inimesele nii suur roll sündmuste käigus, on küsitav, kas toimub Jumaala või inimese tahe. Taaskord tekib dialoog varem mainitud DUC (vt ptk 1.2.) ja Schellingi (ptk 1.3.) vaba tahte vahel, mis ei ütle otseselt, kas toimunu on osa jumalikust universaalsest plaanist või inimese vaba tahte tagajärg. Protsessiteoloogia vaimus toimiva Oreli puhul on piirid jumaliku ja inimliku vahel eriti hägusad

Sureva naise elu lõpetamine ongi defineeriv pahandus, mille eest Orelit karistatakse. Sellele järgneb sarjale omane teoloogiline vestlus isa ja poja vahel. Orel kaitseb end väitega, et „Jumal on ju tema sees“, mille isa ümber lükkab lausega „Jumal on tõesti meis kõigis, kuid mitte piisavalt, et midagi head teha.“ Clay veel seletab, et kui Jumal oleks naise surma soovinud, oleks ta töö ise lõpetanud. Siin küsib aga Orel kurjuse probleemi keskse küsimuse: miks lasi Jumal naisel kannatada? Clay leiab, et kannatuse tagamaad on Jumala kõiketeadvuses: kannatus on suur osa Jumala plaanist, seega see võis olla ükskõik mille pärast (nt naise potentsiaalselt lõtvade elukommete või vähese Jeesuse-armastuse pärast). Diskussiooni lõpetab Clay loosungiga, et inimesel pole mõtet püüelda olla nii kohtunik kui ka vandekohus: edaspidi peaks Orel lihtsalt hukka mõistma, üritamata olukorra tagamaid mõista.

Läbi episoodi murrab Orel kurjuse probleemi ja omnipresentsusega kaasnevast absurdist läbi, selle piire aktiivselt katsetades. Selles episoodis tegeldakse eelkõige kolme Jumala atribuudi vahelise konfliktiga: 1) hea 2) kõikvõimas ja 3) kõikjalolev Jumal. Orel orienteerub maailmas, mille puhul ta teab, et kõiges on Jumal, kuid siiski kogeb oma nahal eksimist ning on silmitsi maailmas esinevad kannatusega (enesetapukatse sooritanud mees, haiglas piinlev naine). Nii tõstatab olukord küsimuse nii jumalike kui ka inimlike piiride vahekorra kohta. Orel on veendunud, et tal on õigus toimetada, kuidas soovib, kuna ta eeldab, et a) Jumal tahab ära hoida valed teod b) Jumal on temas piisavas koguses olemas, et, valed teod ära hoida. Sari mängib liialdatult läbi olukorra, mis võiks sündida, kui mõlemat väidet uskudes toimida. Siit võib välja lugeda DUC kriitika (vt ptk 1.2.): kui kõik on Jumalast siis millisel määral on Jumal vastutav kurjuse eest?

Episoodi muudab originaalseks just Jumala kõikjalolekule rõhumine, mis jääb Jumala kõikvõimuse kõrval, kurjuse probleemi lahates, tihti tahaplaanile. Omnipresentsuse ümber narratiivi ehitamine muudab paradoksi immanentse, kõikjaloleva Jumala ja transtsendentset distantsti hoidva, kõiketeadva Jumala vahel eriti reljeefseks. Nii ei ole probleem vaid selles, kas Jumal on olemas nii heas kui ka halvas, vaid mida ta selle võimega peale hakkab. Bloberta analoog tomatite ja kartulite tükeldamisega illustreerib jumalikku võimekust mitut olukorda korraga juhtida. Jumal oleks saanud ära hoida ükskõik millise kannatuse kõige triviaalsemast (valust, mida Orel tundis endale õhuvärskendit silma lastes) kuni tõsisemate kannatusteni (Ameerika põlisrahvaste esindajate „haihtumine“, sureva naise piin). Jumala võime kõikjal olla, annab talle erakordse võimaluse kogu maailma kannatust üheaegselt kontrollida.

Clay „kui Jumal midagi tahab, tegeleb ta sellega ise“ argument defineerib lisaks Jumalale ka inimese koha kurjuse probleemis, muutes inimese passiivseks osalejaks, mitte kellekski, kes on võimeline kurjusega mingilgi kujul võitlema. Veelgi radikaalsemalt: inimene ei tohiks kurjusesse sekkuda, kuna see ei ole tema õigus jumaliku plaani taustal. Kannatuse leevendamine suunatakse ainult Jumala „lõputu lahkuse ja tarkuse“ hoolde. Selle valguses tekib olukord, milles inimene saab küll kannatust endale ja teistele põhjustada (Clay teooria järgi läbi lõtvade elukommete jne), kuid on võimetu seda takistama. Schellingi tõeline vabadus (vt 1.3.) olla autonoomne (ja seeläbi ka kurja teha) piirab inimese vabadust olla hea.

Clay illustreerib oma teesi lihtsakoelise metafooriga, mida teoloogiliselt uurides peab arvestama metafoori suutlikkusega säilitada isikuga kaasnev dünaamika (Harkaway-Krieger 2024: 358). Clayle on Jumal vandekohtunik, kellel on, lisaks õige otsuse langetamiseks vajalikule teadmisele, ainuisikuline õigus hinnata inimese süüdiolikut. Inimesele jääbki kohtuniku roll, mis piirdub võimalusega teisi hukka mõista. See illustreerib veenvalt Jumala kõikvõimsust. Kohtumõistmine on olemuslikult kellegi üle oma võimu demonstreerimine, kuna võime kedagi karistada (ja nii kannatust läkitada) nõuab võimu (Dierckxens 2015: 35). Selle loogika põhjal ei saa rääkida Augustinuse *privatio boni* (vt 1.1.) põhimõttest, vaid peab järeldama, et Jumal on inimeste kannatuses aktiivne osaleja. Nii tuuakse esile pinge episoodi defineeriva omnipresentsuse, vaba tahte ja jumaliku kavatsuse vahel: kui Jumal on kohtumõistja, kes saab lõplikke otsuseid langetada, pole inimene täielikult vaba.

Episoodist võib leida kriitikat ka jumalikule plaanile rõhuvatele teodiikele: sellest läbikumav toon kirjeldab hästi, et maailmas esineb ebaõiglus – kujutab seda siis haige naine või truudusevanne, milles soovitakse vabadust ja õiglust pelgalt „enamikule“, mitte kõigile inimestele – ja inimesed on sellest teadlikud. Clay esindab Oreli elus olevat autoriteeti, kes erinevalt Orelist ei katseta tõe piire ning esitab lihtsustatud vastuseid Oreli suurtele küsimustele. Tema vastus ei lahenda tegelikult Oreli dilemmat, kuna tõstatab uusi küsimusi Jumala kavatsuse kohta luua ebatäiuslik maailm ning on empaatiavaene kaasinimeste kannatuste suhtes. Empaatiavaesusega esitlebki Clay personaaž ühte teodiikede kriitikat – paljud teodiiked ei võta kannatuse raskust piisavalt tõsiselt (Kidd 2017: 391).

Fraas „Jumal on kõikjal“ kätkeb endas terve episoodi vältel sügavat iroonilist varjundit, kuna kõrvutatakse ebatäiuslik maailm täiusliku Jumala ootustega. Ema väide, et tegemist on „käepärase“ omadusega, näitab, kuidas jumalikud atribuudid sobivad teistliku Jumala kirjeldamiseks, kuid elus on neid keerulisem puhtal kujul leida. Omnipresentsuse käepärassus väljendub ka Clay’ „Jumalat pole meis piisavalt, et head teha“ idees. Teoloogilise teesi ja reaalse elu vahelises absurdis tekibki iroonia. Väide kannab ka oma algset, irooniast puutumata tähendust (ning on irooniasümbolit kandev metafoor), sest Jumal Moraltoris on kõikjal (vaataja näeb juba algustiitrites, kuidas Jumal hoiab moraltonlastel silma peal). Ei ole kohta, kus Jumalat ei ole (Wierenga 2023), kuid siiski on näha kannatusi. Kõigi tegelaste jaoks säilitab fraas (vähemalt mingi piirini) oma algse mõtte (vt ptk 2), kuid nii vaataja kui ka Orel on sunnitud kahtlema selles üheses tões. Seega rõhutab iroonia teesi paradoksi, luues piisava distantssi, millelt on võimalik olukorda jälgida, kuid teesile omane absurd eksisteerib ka irooniast sõltumata.

b. Love

Episoodis „Love“ (S2E2, 12 min) täitub mudel järgnevalt: 1) Orel kuuleb, et Jeesust peab armastama rohkem kui midagi muud, 2) Orel ehmub, kui avastab, et armastab oma koera rohkem kui Jeesust, 3) Linnaelanikud on Oreli ja koera peale pahased, 4) Oreli karistatakse seekord tema koera hukkamisega (selles punktis kaldub episood klassikalisest mallist kõrvale), 5) Oreli ema lükkab ümber Oreli valearusaama.

Koer on episoodis tõelise headuse sümbol. Tema teod on olemuslikult altruistlikud ning nende otsesed tagajärjed on ülimalt positiivsed, olenemata teda ümbritsevast maailmast.

Läbi episoodi tuuakse tema ja Jeesuse vahele paralleele (nime panemise protsessi ajal haugub koer „Jesus“; koer reedetakse ning hukatakse Jeesusega sarnasel moel jne), mis rõhutab koera isetut headust ja panust kristliku armastuse kujutamisse. Tihti suudab Orel koer täita paremini kristlikke põhimõtteid kui keskmine Moraltoni elanik, mis innustab Orelit koera veel rohkem armastama.

Koera tõelise headuse sümbolina kasutamine (protestantlikus Moraltonis) on üsnagi irooniline, arvestades, kuidas Piiblis mainitakse koeri enamasti negatiivses kontekstis (Menache 1997: 29). James Serpell (1995: 254) on välja toonud, et sümboolselt on koerad „eikellelegimaal“, kuna pendeldavad kohmetult kõrgeima looma ja madalaima inimese staatuse vahel. Koera, kui headuse ja armastuse sümbolina, kasutamine toob jällegi transtsendentse Jumaliku armastuse idee „madalale“, mõistetavale tasandile. Bartholomew muudab aga eriti irooniliseks asjaolu, et peale kõrge madalale toomise, suudab ta samal ajal madala kõrgele tuua – olenemata sellest, et tegemist peaks olema rüveda koeraga, suudab ta olla jumalikult hea. Koera sümbol ei piirdu pelgalt iroonilise kontrasti loomisega, vaid kujutab laiemat tähenduslikku kaalu Orel maailmas. Ehk: nii nagu Orel koer on loomade ja inimeste vahelises limbos, orienteerub Orelgi läbi sarja jumalike ideaalide ja maise reaalsuse vahel. Koer on seega nii headuse kui ka Orel religioosse teekonna sümbol.

Koera kujutatud kristlik Jumala armastus iseeneses tundub juba mitmeti paradoksaalne. Kristlus kui „armastuse religioon“ nõuab nii ligimehe kui ka vaenlase armastust, kuid eeldab, et Jumal ning tema armastamine peaks siiski olema kõrgeim (Liu 2007: 693). Siinkohal võibki tekkida konflikt Jumala enim armastamise ja üldise „armasta kõiki“ printsiibi vahel. Seda pinget kehastabki Orel, kes tunneb end süüdi oma koera Jeesusest rohkem armastamise pärast. Teoreetilisel tasandil ei pea see vastuolu olema ilmtingimata lahendamatu. Max L. Stackhouse (2007: 711) leiab, et armastus ei tohiks olla probleem, vaid peaks olema lahendus. Jumala enim armastamine ja teise samaaegne armastamine võiks aidata Jumalat veel rohkemgi armastada. Olukorda saab veel lahendada Jumala armastuse eeltingimuseks seadmisega (Berman 2024: 7). Selle idee põhjal, isegi kui vaenlane on oma tegevusega Jumala vastu ja inimene ei peaks seda heaks kiitma, on armastus ise fundamentaalselt Jumala armastusega kooskõlas. Selline lähenemine aga eeldab, et kogukond on võimeline nimetatud paradoksist üle astuma. Moraltoni elanike puhul see ei

õnnestu. Seetõttu peadib olukord armastuse levitamise asemel, hoopis rohkema kannatuse läkitamisega. Seega rõhutavad Moraltoni elanikud veelkord kurjuse probleemi absurdi: olukorras, mis esitleb ennast headuse tunnistamise täiusliku võimalusena, otsustavad nad kannatuse kasuks.

Episoodi raamiv liin on eelkõige loomade kannatus – alguses on näha, kuidas kalad toimetatakse vaid püüdmiserõõmuks tiiki, Bloberta jaotab loomad „elusateks“ ja „maitsvateks“, Moraltoni elanikud peavad vajalikuks tappa süütu koera ning lõpus pistetakse elus homaar keevasse vette. Need rõhutatud hetked tõstatavad paratamatult Darwini küsimuse (vt ptk 1.2.): kuidas on võimalik, et Jumal on maailm laskeb miljonitel väiksematel olenditel kannatada? Loomade karjeid ei varjata, vaid teadvustatakse leebe ükskõiksusega, mille paratamatuses julgeb ainult Orel kahelda. Isegi jättes kõrvale „vajaliku“ kannatuse, mida Moraltoni elanikud toitumise nimel põhjustavad, on Bartholomew’ surm igati põhjendamatu – koer ei teinud midagi otseselt valesti, kuid siiski häiris tema eksistents Moraltoni elanikke piisavalt, et ta dramaatiliselt hukata. Nõnda rõhutatakse loomade kannatuse olemuslikku absurdi – tundub, et osad loomad ongi loodud maailma selle eesmärgiga, et kannatada. Lisaks kannatuse absurdile, asetatakse, nende olukordadega, luubi alla kalduvus jätta mitte-inimolendid teoloogilisest diskussioonist kõrvale (Linzey 1994: viii). Eriti traagiliseks muudab selle olukorra asjaolu, et loomadel ei ole oma kannatuses võimalik süüdistada vaba tahet või muid privileege, mida teodiike tihti välja toob. Nad on kõigest kannatuse ohvrid. Asjaolu, et loomad on nõrgemas positsioonis tähendab Andrew Linzey (1994: 26) jaoks, et nendega peaks eriti arvestama. Moraltoni elanikud seda ei tee.

Kannatuse põhjendamatusale lisab veel ühe tahu Bloberta väide, et loomad ei saa ei põrgusse ega taevasse, kuna neil pole hinge (mis esitatakse samal ajal, kui loom valu käes kisendab). Juhul, kui eeldada, et loomadel pole hauatagust elu, ei ole nende eksistentsil tõesti mingisugust asjaolu, mis võiks kannatust leevendada (nagu tõeline vabadus või võimalus saada osaks ilusamast teispoolsest elust). Nõnda ei kehti loomade kannatuse puhul ka hinge-loome-teodiike (*soul-making theodicy*), mille järgi on kannatusel roll hinge arengus (Ekstrom 2024). Hea Jumal peaks tahtma loomade kannatust ära hoida (eriti, kui sellel puudub hinge arendav funktsioon) või vähemalt hoida neid võimalikult minimaalsena. Nimetatud asjaolu läheb vastu nii hea kõikvõimsa kui ka kõiketeadva Jumala ideega. Kannatused pole

optimaalseimad, vaid kipuvad tihti venima, mis võib näidata, et Jumal pole kas 1) osanud oma teadmistega paremat ja läbimõeldumat maailma luua või 2) polnud võimeline tegema väikseid muudatusi maailmakorras, mis võimaldaksid võimalikult vähest kannatust (Halper, Williford 2025: 59).

Kogu episoodi vältel on pinge armastust jagava koera ja materiaalsete väärtustega maailma vahel. Toimub weilik (vt ptk 1.3.) konflikt, milles kurjus mitte ainult ei eksisteeri, vaid inimesed ei oska headusega kohtumisega toime tulla. Igatsust ammendamatu headuse järelle kannab kõige otsesemalt Orel, kes naudib koera isetut võimekust olla sõbralik ja tingimusteta kõiki lapsi, kellega ta kohtub, armastada. Headust ootavad peale Oreli veel kõik Moraltoni elanikud, kes seda ei näe, kuna ollakse keskendunud Jumala-kujulise augu raha ja muu maisega täitmisele. Weili absurdses paradoksis, milles inimesed peavad õppima elama teadmise, et elatakse materiaalses, piiratud maailmas, kuid tunnevad igatsust ammendamatu headuse järelle, võidab keskmise Moraltoni elaniku jaoks paradoksi ees silmade sulgemine – võimetust tõelist headust kogeda ignoreeritakse. Siiski: Orel, kes julgeb kahelda ja märkab olukorra ebaloogilisust, on õnnelikuim moraltonlane.

Irooniliselt toimib fraas „*suffer little children*“, mida Orel Piiblist kõva häälega loeb (lootuses Jeesust hakata rohkem armastama kui koera). Vahetult pärast sõnade lausumist, näeb Orel pealt, paralleelselt lapsepeksu ja kuidas koer lapsi rõõmustab. Fraas esineb nt (Mt 19:14), mis on eesti keelde tõlgitud „laske lapsed olla“. King Jamesi versioonis (mida Orel loeb) on sõna algtähendus „lubama“ (Crystal 2010: 167). Siin toimib sõna „*suffer*“ aga eriti irooniliselt tänu selle olemuslikule topelttähenduslikkusele: sõna „*suffer*“ peaks küll mõistma kui „lubama“, kuid episoodis võtab see endale ka tänase „kannatama“ tähenduse, mida näidatakse kahe olukorra (lastega mängiv koer ja koduvägivald) kõrvutamise.

„*Suffer*“ algsele topelttähendusele iroonia lisamisega võib jõuda absurdses arusaamani, et Jumala poolt armastatud olek („*suffer*“ kui Jumala juures koha lubamine) ja kannatus käivad käsikäes. Käsitus sobib Schellingu (vt 1.3.) vaba tahte ja tõelise vabaduse võimaldamise ideega – kuna Jumal armastab oma loomingut, annab ta sellele võimaluse ise otsuseid langetada, mis võib päädida kannatusega. Episood toob aga eriti reljeefselt välja nimetatu seisukoha kitsaskoha: arvestatav osa kannatusest ei ole otseselt kannataja vaba tahte tagajärg, vaid läkitatakse talle kellegi teise poolt. Seega ei saa Jumala armastava headuse ja

kannatuse vahekorda nõnda mõjuvalt ära seletada. Olukorda kujutataksegi läbi musta huumori prisma, asetades sakraalse teksti mitmetimõistetavuse praktilisse konteksti.

Käsi on samuti episoodis läbikumav sümbol. Episood algab ja lõppeb kaadriga kätest: algustiitrites on näha, kuidas Jumala käed teevad ruumi Moraltoni vaatamiseks ja pärast lõputiitreid on näha, kuidas Orel (Jumalat kujutav) käsi Bartholomew' tema nukufilmis tapab. Veel on lähikaader Joe (Oreli koolikaaslase) kätest enne seda, kui Joe Bartholomew'd lööb. Käsi kui Jumala sümbol pole midagi uut. Näiteks kujutasid algkristlased Jumalat tihti kehatute kätega (Couzin 2021: 22). Selles episoodis rõhutavad jumalikud käed nii Jumala kõikõimsuse kui ka Jumala poolt läkitatud kannatust. Sarnaselt sõna „*suffer*“ kalambuurile kujutab see Jumalalt loodetud armastuse ja Jumalalt läkitatud kannatuse paradoksi esinemist. Bartholomew ja Orel loodavad Jumala armastusele, kuid Jumal oma kõikvõimsuses saadab neile kannatuse, millega nad peavad hakkama saama.

Pärast episoodi lõputiitreid on näha, kuidas Orel ise olukorda oma nukufilmis tõlgendab. Oreli loomingus on näha, kuidas koer ja Jeesus mängivad enne, kui Jumala käsi koera lõmastab. Seega ei mõista Orel Bartholomew' surma kui linnaelanike süüd, vaid Jumala tegude viljana. Oreli personaaži jaoks ei toimu *privatio boni* (vt ptk 1.1.), kuna kurjuses on aktiivne osaleja Jumal, kes otse vastutab Bartholomew' surma eest. Oreli nukufilmist pole võimalik välja lugeda mingisugustki seletust Jumala teole.

c. God-Fearing

Episood „God-Fearing“ (S1E7, 12 min) toimub paaril päeval enne Halloweeni. Struktuur väljendub järgnevalt: 1.a) Orel kuuleb, et kui Jumal on tema poolel, pole vaja tal midagi karta 1.b) Orel kuuleb, et kui ta pärast patustamist kahetseb, annab Jumal talle andeks, 2) Orel arvab, et võib ükskõik mida teha, kui pärast pattu kahetseda, 3) Orel otsustab selleks, et ta saaks Halloweeni tõeliselt nautida (ja hirmul olla) kümmet käsku rikkuda, et ta saaks ajutiselt Jumalat karta, 4) Clay annab Orelile rihma, 5) Orel läheb pastor Putty juurde, kes seletab talle, et Jumalat peaks aastaringselt kartma, kuna Jumal ei kõhkle inimese vastu sepitsemast.

Episoodis käsitletakse moraalset ja loomulikku kurjust. Moraalset kurjust läkitab eelkõige Orel, kes kümmet käsku süsteemselt (ja enda seatud, mitte klassikalises järjekorras) murrab (mille murdepunktiks on vanamehe auto alla lükkamine) ning loomulikust kurjusest

räägib pastor Putty, kes Jumala košmaari illustreerimiseks loetleb mitmeid loomuliku kurjuse ilminguid (orkaanid, haigused, võõrad kultuurid, mesilased jne).

Oreli käskude murdmist esitatakse lustaka muusika taustal päeva tegevusi kujutavas montaažis. Nõnda toonitatakse kontrasti Oreli naiivse pühendumuse ja jumalateotuse vahel. Enamiku tema tegude juures pikalt ei peatuta (erandiks on „Sina ei tohi tappa“), kuid saab siiski tõdeda, et Oreli aktsioonide tõttu kannatavad mitmed ohvrid (Oreli naaber jääb oma varast ilma; tüdruk, kellega Orel kiiremas korras abiellus, on abielurikkumise ohver; sõber Doughy saab valesüüdistuse tõttu peksta). Võib öelda, et käskude ignoreerimise ja kannatuse vahel on seos. Kümnest käsust kaheksa on keelava iseloomuga, mis jätab mulje, et hea olemine on pigem loomulik ning inimene peab eraldi vaeva nägema, et „halvasti“ käituda (Himma 2010: 30). Sellele toetudes saab öelda, et *privatio boni* põhimõte (vt ptk 1.1.) ei lähe dekalooigiga hästi kokku, kuna kurjus eeldab tihemini aktiivset tegevust (vargus, mõrv jne), mitte hea puudumist (vanemate *mitte* austamine, pühapäeva *mitte* pühitsemine).

Kümne käsu rikkumine pole aga episoodi ainus liin. Juba episoodi alguses toob politseinik Papermouthi tegelane lauale kaitsva Jumala ja kannatuse vahelise paradoksi: Jumala kaitsest rääkides mainib ta, et Jumal hoolitseb sellegi eest, et kõik lasud läheksid vaenlaste pihta. Nii isegi Papermouthi „head“ ja kaitsvat Jumalat kujutades, on Jumal kannatuse pooldaja, kes suunab kahju osadele inimestest. Olenemata sellest, kas eeldada, et Jumalal on mõjuv põhjus üldse lasta kellelegi liiga teha, tekib taaskord küsimus selle üle, kas Jumal ei oleks võinud luua maailma, milles puudub kannatus (vt ptk 4.b.).

Terve episoodi jooksul võngutakse Jumala kaitsva headuse ja kõikvõimsa raevu vahel. Seda esindavad Oreli Halloweeniga seonduvad ambitsioonid. Nimetatud episoodis kirjeldab pastor Putty Halloweeni kui „mitte just kõrgeimat pühadest päevadest“. Sellest hoolimata otsustab Orel just Halloweenil katsetada Jumala piire. Täpsemalt: kuna Orel tunneb, et Jumal on tema (kui kristlase) poolel, pole tal võimalik midagi karta, sest Orel eeldab, et Jumal kaitseb teda kõige kurja eest. Seetõttu otsustab Orel Jumala välja vihastada, et saada Jumala raevust sa ning kogeda tõelist jumalahirmu (kasvõi üheks õhtuks). Nõnda ei ole Oreli tegude tagamaa pahatahtlikkus, vaid siiras soov saada osaks Halloweeni kõigist eripäradest ja seeläbi saada Jumalat paremini tundma. Tekib iroonia Oreli õilsa tagamaaga soovi tunda püha hirmu ja selle saavutamiseks vajalike piiriületuste vahel.

Mainitud iroonia annab suurepärase ruumi musta huumori realiseerumiseks. Orel, oma radikaalses vagaduses, käsitleb kümmet käsku groteskse protokollina, mida täita, Jumala vihast osa saamiseks. Oma ekstreemse harduse tõttu jõuab ta mõrva sooritamiseni. Oreli töökus piisavalt „kuri“ olemiseks on aga omakorda irooniline, arvestades Jumala enda loomuliku kurjuse väljendusviise, mida pastor Putty Jumala hirmukõnes mainib. Jumala lähedust ihkav Orel peab pingutama selleks, et tunda ennast kurjana, samas kui Jumal läkitab maailmale kannatust iga päev, olemata (pastor Putty käsitlese järgi) hea.

Pastor Putty ütleb, et Jumal ei ole hea, kuid ta on õiglane. Ligemalt: Putty eemaldab headuse nõude Jumalike atribuutide hulgast ning viitab sellele, et Jumal näeb eraldi vaeva, et inimesed „vahele võtta“ ja neile halba teha. Putty kirjeldusest tulenev Jumal on võrreldav Ricoeuri (1967: 216-218) mainitud Jumala müüdiga, mille järgi Jumal meelega pimestab inimesi ja seab neile lõkse nende allakäigu tarvis. Kuivõrd Putty ei pretendeeri Jumala headuse atribuudile, ei tegele ta enam ka kurjuse probleemiga, vaid kirjeldab üldiselt pigem tahtlikult kurja, kannatust loovat Jumalat. Nii mängib Putty tegelaskuju kurja Jumala ideega (Page, Baker-Hytch 2020: 486). Tema jaoks tundub absurdne mõte tõeliselt heast Jumalast (Jumala kõikvõimsust kahtluse alla ei seata) ning kuigi ta ei pretendeeri otseselt ka täiesti kurjale Jumalale, on tema kirjeldus kurjale Jumalale kordades lähemal kui heale Jumalale.

Hoolimata sellest, et Putty justkui hoidub oma väitega klassikalisest kurjuse probleemi käsitlesest, esitab ta siiski pealiskaudselt teodiike – Jumal on kõigest hoolimata õiglane. Seega isegi küüniline pastor Putty, leiab, et Jumala käitumisel on mingisugune õilsam põhjendus, mis ei ole küll ilmtingimata hea, kuid piisavalt pädev, et kirjeldada Jumalat õiglasena. Putty tegelase seisukoht sarnaneb B.V.E. Hyde'i (2022: 6) ideega, mille kohaselt ei ole küsimus Jumala olemasolus (nagu Rowe'l (vt ptk 1.4.)), vaid Jumala headuses.

Putty toetub DUC kontseptsioonile (vt ptk 1.2.) oma argumentatsioonis mitte-hea Jumala poolt. Jumal kui kannatuse algpõhjus on seega vastutav kurjuse eest ja ei saa enam ise hea olla. Orel võtab selle mõttekäigu suurema vaevata omaks. Nii toimub episoodis Jumala kujutise pööre – armastavast ja kaitsvast Jumalast saab „kõige hirmuäratavam koletis“. Sellega muutub inimese roll Jumaliku kannatuse ees: kui episoodi alguses oli Orel lihtsalt eksisteerides (ja passiivselt kümmet käsku mitte murdes) piisavalt äravalitu, et

väärida Jumala kaitset, siis sellest pöördest lähtuvalt on inimene Jumala ohver, kes olenemata oma kavatsustest ja tegudest, peab olema valmis, et Jumal mahhineerib tema vastu.

Kõnealuse nihke absurdset irooniat rõhutavad episoodis esinevad kostüümid. Episoodi alguses hoiatab politseinik lapsi kurjade kostüümide kandmise eest (mis viitavad saatanale) ning soosib pühasid kostüüme (nt harilikud inglid ja puhtus). Nii kannabki Orel õudustemajja minnes kümne käsu tahvleid kostüümina, rõhutades „Jumala kaitse poolt äravalitu“ staatust. End nii fundamentaalselt kaitstuna tundes leiab Orel, et ta ei saa maailma selle mitmekülguses piisavalt kogeda. Hetkel, mil Orel jõuab järeldusele, et Jumal ei tegele ainult tema kaitsmisega, kannab Orel tavalisi riideid. Just iseenda armetust tunnistades (vt ptk 2), mitte ennast formaalse püha taha peites, jõuab Orel rikkalikuima maailmakogemuseni.

Orel jõuab episoodi lõpuks järeldusele, et Jumal on tõeline koletis, keda peaks kartma. Koletise metafoori kasutamine tähendab siinkohal kõige suurema hirmu tekitajat, kuna satub võrreldavasse suhtesse kõigi teiste episoodis nähtavate koletistega (libahunt, vampiir), keda Orel ei suutnud karta. Jumala koletisega võrdlemine toob sisse iroonilise tasandi. Läbi episoodi saadab Orelit eeldus, et Jumala aktiivne väljavihastamine aitab Orelil hirmu tunda, keeratakse üle vindi, kuna Orel ei karda Jumala kaitse alt väljaastumist, vaid Jumalat ennast.

Jumala koletisena kujutamine on kooskõlas Robert Mesle'i (2004: 252) nõudega teoloogidele, kes soovivad Jumalat kujutada. Nimelt peaks Jumalat kirjeldades hoidma teda samadel standarditel, millel hoiaime inimesi. Juhul kui inimest, kes vastutab nii paljude kannatuse eest, kui seda teeb Jumal, saab pidada koletiseks, peab järeldama, et ka Jumal on koletis (Mesle 2004: 252). Pidades silmas, et nii Putty kui ka Orel võtavad omaks DUC põhimõtte (vt ptk 1.2.), sobib Oreli metafoor antud olukorda hästi.

Muuhulgas tegeletakse episoodis kannatuste võrdlemise kallal ironiseerimisega. Seda illustreerib Clay reaktsioon Oreli mõrvale. Ehmunud Clay pöörduv oma poja poole järgnevalt: „Mis sulle sisse on läinud? Kõigepealt oled sa oma emaga ebaviisakas ja nüüd see.“ Elementaarse viisakuse puudumise ja mõrva kõrvutamine avab lisaks irooniale musta huumori tahu. Robustest liialdusest tulenev must huumor toob aga välja kriitilise kitsaskoha kurjuse probleemi lahkamisel: kahe niivõrd erineva laenguga kannatuse kõrvutamine tekitab olukorra, milles ei võeta tõsiselt rängemat kannatust (Betenson 2016: 57).

Järeldused ja arutelu

Sarja jooksul üritab Orel jõuda Jumalale lähemale, Jumalat ning tema loodud maailma tundma õppides. Autoriteetsete isikute ammendamatud vastused aga ei lase Orelil tõeliselt Stensoni (1962: 206) absurdi väravast läbi astuda, kuna vastuste andjad pole valmis oma väiteid kriitiliselt hindama. See-eest illustreerivad Oreli päevased seiklused kannatuse absurdi hästi. Orel katseb oma elu lahti mõtestada on näha tema nukufilmides, milles ta annab tihti aktiivse rolli ka Jumalale. Oreli vastus küsimusele „kes ma olen?“ tulebki välja nii nukufilmis kui ka tema küsimustest, mida ta episoodides Jumala kohta esitab. Jumala loodud maailma paratamatuse kütkest tuleb tema narratiivi identiteedi (Pellauer, Dauenhauer ja Davidson 2026) küsimusele vastuseks, et ta on Jumala kõikvõimsuse kõrval üpriski abitu ja passiivne. Nii piirdubki inimese võimekus kurjuse probleemiga pelgalt toimetulemisega.

Orel sobib suurepäraselt Stensoni absurdikompassiks. Berger (2014: 110) on öelnud, et laste elujõud on ilmselges vastuolus ükskõik millise traagilise olukorraga. Seega muudab Orel lapselik naiivsus ta parimaks traagiliste olukordade vahendajaks. Orel taktitundetu rahulolu pärast mõrvade sooritamist (ja muid pahategusid) tekitabki koomilise ebakõla eksistentsi paratamatute piinade ees. Tundub vastuoluline, et nii süütu personaaž julgeb kedagi oma „lõputus armus“ tappa või võtab eesmärgi kümme käsku rikkuda. Iga episoodi „pahanduses“ tuleb välja sarja kandev satiir, mille järgi ühte religioosset dogmat või printsiipi liiga lihtsustatult või üheseltmõistetavalt „ära lahendades“, tekib groteskne dissonants, millel võivad olla õõvastavad tagajärjed.

Oreli naiivse ja Moraltoni küünilise tõe taustal tuletatakse ka ajaloolist tõe tihti meelde (nt põlisameeriklaste saatust, orkaanid, haigused). Geoffrey Dierckxsens (2015: 45) leiab, et Ricoeuri idee ajaloolise ja ilukirjandusliku tõe kordamisest aitab leida teed õigluse ja tõe poole, kuna kordab ja peegeldab inimkogemust ning aitab kahtluse alla seada senised veendumused. „Moral Orelis“ kasutatakse õigluse ja tõe poole tee rajamiseks irooniat ja musta huumorit. Orel otsus episoodis „Omnipresence“ oma suurushullustuses pikemalt kõhklemata naisel aidata enesetappu sooritada muudab humoorikaks just Orel naiivne usk sellesse, et ta ei tee (ega saakski teha) midagi valesti. Paradoksaalselt episoodis „God-Fearing“ tapab ta meelega mehe, teades, et see on halb ja Jumala raevu vääriline.

Läbi ajaloolise tõe meenutatakse vaatajatele struktuurse kurjuse olemasolu. „Vanishing Americans“, pastor Putty viide „võõrastele kultuuridele“ kui Jumala kurjuse ilmingule (mis siinkohal viitab pigem Putty personaazi kitsarinnalisusele ja üldisele vähemuste allasurumisele, mitte niivõrd vähemuste võrdsustamisele kurjusega) ja koera kollektiivne surmamine – kõik näited viitavad süsteemidele, mida ei saa üksikisikute vabale tahtele ega loomulikule kurjusele taandada. Selle kurjuse vastu ollakse aga passiivsed, kuna keegi tegelastest ei tule selle peale, et sellega võidelda. Nii toimivad sarjas olevad näited hästi Tilley (1991: 244) idee näitlustamiseks: struktuurse kurjuse ees jäädakse apaatseks.

Episoodides „Love“ ja „God-fearing“ arutletakse muuhulgas Jumala armastuse ja maailmas eksisteeriva kannatuse vahekorra üle. Jumaliku intiimsuse teodiike kohaselt ei saada Jumala armastusest osa ainult läbi kannatuse, vaid ka kannatuses endas (Harris 2016: 81). Põhimõtteliselt ei lähe tees otsesse vastuollu Oreli tegelase tunnetega, kuid avab küsimuse kurjuse probleemi jaoks. Michelle Panchuk (2017) on välja toonud, et kui hakata kannatust armastusega välja vabandama, sarnaneb olukord väärkohtlemise ohvri ja vägivaldse partneri suhtega. Järelikult, isegi kui eeldada, et Jumala armastuse ja kannatuse vahel ei ole konflikti, on kaheldav, kui hea on Jumal, kes jagab armastust läbi kannatuse.

Veel on episoodide ühendav joon Oreli karistamise absurdus. Mitte kordagi ei karistata Oreli eelduspärasel põhjusel, vaid millegi pärast, mis tundub triviaalne reaalse teo tõsiduse kõrval. Saab taaskord tuua paralleeli teodiikede kalduvusega keskenduda tühisele (Betenson 2016: 57) või ainult osale kannatusest, et kurjust põhjendada. Kannatuse trivialiseerimine ei aita aga kurjuse probleemi lahendada, vaid alaväärtustab teo tagajärgi (nagu Oreli käitumise kummastavatele elementidele keskendumine pisendab Oreli tegude tagajärgede tõsidust). Iroonia ja must huumor aitavad säilitada kannatuse kogemuse ja selle eksistentsiaalse mõõtme, mis tihti jääb kurjuse probleemis tahaplaanile ning on moraalsete antiteodiikede suurim argument teodiikede vastu (Kidd 2017: 391).

Kõigist analüüsitavatest episoodidest tuleb välja pinge kõikvõimsa ja hea Jumala vahel. Orel, olenemata sellest, et seisab järjepidevalt kurjuse probleemiga silmitsi, ei suuda leida mõjuvat seletust kannatuse eksisteerimisele. Talle küll pakutakse mitmeid lahendusi, kuid ükski neist ei ole piisavalt järjepidev, et Oreli küsimustele lõplikult vastata. Kurjuse probleemi ees jääb Orel abituks, kuna Jumala kõikvõimsus paratamatult piirab tema

võimekust kannatust vähendada. Nii, mängides jumalikule omnipotentsusele, jäävad inimesed kannatuse vastu võitlemises passiivseks ning neil ei jäägi muud võimalust, kui sellest absurdi väravast läbi astuda.

Pinge mõlemat poolt (nii Jumala kõikvõimsust kui ka headust) väljendatakse hüperboolides. Olenemata sellest, kas loodetakse Jumala headuse peale tema eksimatust või kaitset rõhutades, seisab Orel silmitsi olukordadega, milles on keeruline seda pikema mõtlemiseta omaks võtta. Samamoodi on kõikvõimsusega – Orel usub, et Jumal on omnipotentne, mille tõttu ta eeldab, et maailm on täiuslik. Oreli tõekspidamisi pannakse aga läbitavate katsumustega proovile. Ainus kurjuse probleemi lüli, mida ei utreerita, on kannatus. Ükski kannatuse kirjeldustest (nt valudes piinlev naine, loomade kannatus, looduskatastroofid) ei ole maailmas esineva kannatusega võrreldes kuidagi liialdatud.

Taoliselt on „Moral Oreli“ episoodide defineerivaim lüli kurjuse kujutamisel vastuolulisus. Osa näilisest vastuolust rikastab Jumala pilti (nt võime olla nii kõrgel kui ka madalal episoodis „Omnipresence“), kuid suurem osa asetab Jumala atribuutide järjepidevuse pelgalt kahtluse alla. Kannatusele vastu seistes säilib alati distants ootuspäraselt täiuslikult hea ja kõikvõimsa Jumala ning realiteedi vahel. Teoloogilise teesi ja reaalse elu vahel tulebki kurjuse probleemi absurd esile. Vastuolud ei kao ära, kuid neid on võimalik leida tänu olukorra armetuse (vt 2.ptk) läbi iroonia ja musta huumori tunnistamise.

Kokkuvõetult: „Moral Oreli“ episoodide analüüsist tuli välja, et iroonia ja must huumor rõhutavad klassikaliste teodiikede kitsaskohti nii, et kannatuse eksistentsiaalset kogemust ei ignoreerita. Teodiikede kitsaskohtadest tuli eriti sageli välja Rowe' (vt ptk 1.4.) jumalike atribuutide ning maailmas esineva kannatuse vaheline konflikt. Siiski kasutati irooniat ja musta huumorit veel nii *privatio boni* (vt ptk 1.1.) kui ka vaba tahte keskse teodiike (vt ptk 1.3.) vajakajäämist rõhutamiseks. Kannatuse kogemus suudeti säilitada mitmel tasandil. Teisisõnu: olenemata sellest, kas kurjus, mis läkitati, oli tegelaste süü, neile läkitatud häda või struktuurse kurjuse produkt, toonitati kannatuse olemasolu ja sellega kaasnevat absurdi. Sellega suudeti ajaloolise ning ilukirjandusliku tõe kordamise kaudu kahtluse alla seada senised veendumused (Dierckxsens 2015: 45) (siinkohal teodiikede tõekspidamised) ja naerda Critchley (vt ptk 2) moodi iseenda armetuse üle, mis aitas astuda Stensoni (ptk 1.5.) absurdi väravast läbi. Nõnda viitavad minu töö tulemused sellele, et kui kurjuse probleemi

lahendustele keskendumine pole viljakas, saab keskenduda hoopis sellele, kuidas kurjuse probleemi lahti mõtestatakse või seda läbitakse. Saadused on kooskõlas nii antiteodiikede käsitleusega, mis rõhutavad kannatuse õigustamatust, kui ka jumaliku absurdi tunnistamise mõtteviisiga.

Muidugi on tööl ka puudujääke. Pelgalt ühe audiovisuaalse sarja kolme episoodi analüüsimine piiras paratamatult töö tulemuste ammendavust (juba üksnes sarja enda kontekstis). Nii jääb lahtiseks, kuivõrd kehtivad esitatud järeldused teistes teostes. Seega oleks olnud mõttekas rohkemaid teoseid võrrelda ja uurida, kuidas mujal iroonia ja must huumor kurjuse absurdi avavad ning missugused uued tahud võivad avaneda. Tulevased uurijad saavad uurida kurjuse probleemi absurdi käsitlust iroonia ja musta huumori abil nii teistes teostes kui ka täiesti muudes meediumites. Lisaks saavad edasised uurijad keskenduda teodiikede, mida selles töös ei mainitud.

Töös käsitleti irooniat ja musta huumorit eelkõige kurjuse probleemi avava ja selle lahendusi kriitiliselt hindava mehhanismina, kuid ei pööratud tähelepanu nende võimalikele alternatiivsetele funktsioonidele (nt meelelahutuslikkus, trivialiseerimine). Uurimuse pearõhu taustal jäid iroonia ja musta huumori puhtalt esteetilised mõjud kõrvale. Tulevased uurijad saavad seetõttu tähelepanu pöörata ka musta huumori ja iroonia esteetilistele funktsioonidele kurjuse probleemi ja selle absurdi kujutamisel.

Olenemata töö piirangutest, pakuvad tulemused võimalust edasi uurida kurjuse probleemi, selle mitmete aspektidega arvestades. Irooniat ja musta huumorit saab pidada strateegiaks religioonile omase absurdi paljastamiseks ning sellega kaasneva kannatuse „teravaks“ teadvustamiseks.

Kokkuvõte

Töö eesmärk oli uurida, kuidas iroonia ja must huumor aitavad luua ruumi kurjuse probleemi avamiseks. Eesmärgi täitmiseks uurisin hermeneutilist analüüsi kasutades, kuidas sarja „Moral Orel“ kolmes episoodis kasutatakse irooniat ja musta huumorit kurjuse probleemi tahkude lahtimõtestamiseks. Töö käigus avastasin, et iroonia ja musta huumori abil joonistub kurjuse probleemi absurd eriti mõjuvalt välja, sealjuures veel kriitiliselt, „teravalt“ absurdi ignoreerida üritavaid teodiikesid, hinnates.

Läbivaim joon kõigis episoodides oli kurjuse kujutamise vastuolulisus. Vastandati jumaliku „kõrgeid“ ja „madalaid“ esinemisvorme, aga ka jumaliku armastuse ning kannatuse olemasolu kooseksisteerimise paradoksaalsust. Märkilisim neist oli siiski dissonants kurjuse probleemi defineerivate tingimuste – 1) Jumal on hea, 2) Jumal on kõikvõimas, 3) maailmas on kannatus – hulgas. Kontradiktsioon laienes aga kurjuse probleemilt selle lahendusteni, kuna teodiiked, mida episoodides välja pakuti, asetasi ometigi ühe kolmest kurjuse probleemi tingimusest kahtluse alla, muutes kogu lahenduse väärtuse küsitavaks. Ebakõlad tulidki välja tänu iroonia ja musta huumori liialdustele, mis tõid muidu abstraktse teoloogilise diskussiooni kogemuslikule tasemele.

Iroonia ja musta huumori kasutamine „Moral Orelis“ suudab kaitsta ennast veel tihti teodiikede suunatud kriitika (empaatiavaesuse) eest, kuna teadvustab kannatuse mitmeid astmeid (nt argist, fataalset, struktuurset kannatust). Lisaks kannatuse mitmekülgsetele esinemisviisidele toovad iroonia ja must huumor kannatuse kogemuse „Moral Orelis“ inimesele lähemale, ilukirjandusliku tõe kaudu ajaloolist tõde menipposlikult groteskselt üle pakkudes. Sellega tõmmatakse kannatus „madalale“, et selle absurdi korralikult kogeda.

Nii võib öelda, et iroonia ja must huumor paljastavad kurjuse absurdi selle vastuolusid läbi töötades (Jumala headus ja/või kõikvõimsus ning kannatus). Tänu nende võimele anda millelegi hinnang ning „kõrge“ madalale tõmmata suudavad iroonia ja must huumor näidata, et kurjuse probleemile pole ammendavat lahendust. Alles jääb vaid absurd. Sellest sõltuvalt aitavad iroonia ja must huumor absurdi läbi elada, mis on eksistentsiaalse probleemiga silmitsi seistes ainus alles jääv võimalus.

Kasutatud kirjandus

Analüüsitava allikas

Stamatopoulos, Dino (tegevprodutsent). 2005–2008. *Moral Orel*. ShadowMachine; Fragical Productions; Williams Street.

Kasutatud kirjandus

Adams, Marilyn McCord. 1990. „Introduction“. *The Problem of Evil*, koostanud Marilyn McCord Adams ja Robert Merrihew Adams, 1–24. Oxford: Oxford University Press.

Augustinus, Aurelius. 2008. *Pihtimused*. Tallinn: Logos.

Azizah, Farah Salma. 2023. „Maintaining a good Christian image while suppressing self-indulgent gratification“. *Susastra* 12 (2): 67–81.

Bachtin, Michail. 1984. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.

Bahtin, Mihhail. 2021. *Dostojevski poeetika probleemid*. Tartu: Ilmamaa.

Berger, Peter L. 2014. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin: De Gruyter.

Berman, Nadav S. 2024. „Franz Rosenzweig on Divine Love and on the Love of Enemies: Complications of Agape in the Secularized World“. *Religions* 15 (7): 1–17.

Betenson, Toby. 2016. „Anti-Theodicy“. *Philosophy Compass* 11(1): 56–65.

Capobianco, Richard M. 1991. „Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni“. *Philosophy and Theology* 5 (3): 175–186.

Clack, Beverley. 2007. „Distortion, Dishonesty and the Problem of Evil“. *Wrestling with God and with Evil: Philosophical Reflections*, koostanud Hendrik M. Vroom, 197–216. Amsterdam, New York: Rodopi.

Conradie, Ernst M. 2020. „Unravelling some of the theological problems underlying discourse on nature“. *HTS Teologiese Studies* 76 (1): 1–9.

- Couzin, Robert. 2021. *Right and Left in Early Christian and Medieval Art*. Leiden, Boston: Brill.
- Crane, Dan. „Holy Satire! Faith-Based Mockery“. *The New York Times*, 20. mai 2007.
- Critchley, Simon. 2011. *On Humour*. Hoboken: Taylor and Francis.
- Crystal, David. 2010. *Begat: The King James Bible and the English Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Culler, Jonathan. 2000. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Culp, John. „Panentheism“. 2023. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, koostanud Edward N. Zalta & Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism/>.
- Darwin, Charles. 2002. *Autobiographies*. New York: Penguin Books.
- Dierckxsens, Geoffrey. 2015. „The Ambiguity of Justice: Paul Ricœur on Universalism and Evil“. *Ricœur Studies* 6 (2): 32–49.
- Echazú, Gabriel. 2026. *Theodicy, Anti-Theodicy, and Oppression: A Non-Ideal Approach*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Ekstrom, Laura W. 2024. „Theodicies“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, koostanud Edward N. Zalta & Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/theodicies/>.
- Farmer, Angela. 2008. „Cartoon Network's Adult Swim and "Aqua Teen Hunger Force" as Rabelaisian Carnival“. *Studies in American Humor* 17 (3): 49–66.
- Friedman, Ditte. 2010. „Writing on film as art through Ricoeur's Hermeneutics“. *Journal of Writing in Creative Practice* 3 (2): 161–170.
- Grant, W. Matthews. 2017. „Moral Evil, Privation, and God“. *European Journal for Philosophy of Religion* 9 (1): 125–145.

Green, Mitchell. 2017. „Irony as Expression (of a Sense of the Absurd)“. *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 12: 1–24.

Halper, Phil ja Kenneth Williford. 2025. „A soul-making theodicy for animals?“. *International Journal for Philosophy of Religion* 97 (1): 45–60.

Harkaway-Krieger, Kerilyn. 2024. „Theology and Theories of Metaphor: How We Talk When We Talk About God“. *Heythrop Journal* 65 (4): 343–359.

Harris, Michael. 2016. „'But Now My Eye Has Seen You': Yissurin Shel Ahavah as Divine Intimacy Theodicy“. *The Torah U-Madda Journal* 17 (2016-17): 64–92.

Haynes, Doug. 2006. „The Persistence of Irony: Interfering with Surrealist Black Humour“. *Textual Practice* 20 (1): 25–47.

Himma, Kenneth Einar. 2010. „Plantinga's version of the free-will argument: the good and evil that free beings do“. *Religious Studies* 46: 21–39.

Hutcheon, Linda. 1992. „The Complex Functions of Irony“. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 16 (2): 219–234.

Hutcheon, Linda. 1995. *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony*. London, New York: Routledge.

Hyde, B.V.E. 2022. „The Conclusion of the Problem of Evil“. *Social Sciences Research Network*, art. 4505553.

Jakapi, Roomet. 2018. „Jumal“. *Sissejuhatas filosoofiasse*, koostanud Bruno Mölder, Marek Volt ja Roomet Jakapi, 145–164. Tartu: TÜ kirjastus.

Jasper, David. 2004. *A Short Introduction to Hermeneutics*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Jordán, Nassim Bravo. 2014. „Irony“. *Kierkegaard's Concepts*, Vol 15, koostanud Steven M. Emmanuel, William McDonald ja Jon Stewart, 39–44. London: Routledge.

Kearney, Richard. 2006. „On the Hermeneutics of Evil“. *Revue de Métaphysique et de Morale* 2: 197–215.

Kidd, Ian James. 2017. „Epistemic Injustice and Religion“. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, koostanud Ian James Kidd, José Medina, and Gaile Pohlhaus, Jr., 336–337. New York: Routledge.

Kierkegaard, Søren. 1989. *The Concept of Irony*. Princeton: Princeton University Press.

Kivy, Peter. 1979. „Voltaire, Hume, and the Problem of Evil“. *Philosophy and Literature* 3 (2): 211–224.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1918. *Discourse on Metaphysics*. Chicago, London: The Open Court Publishing.

Latzer, Michael. 1994. „Leibniz's Conception of Metaphysical Evil“. *Journal of the History of Ideas* 55 (1): 1–15.

Linzey, Andrew. 1994. *Animal Theology*. London: SCM Press Ltd.

Liu, Qingping. 2007. „On a paradox of Christian love“. *Journal of Religious Ethics* 35 (4): 681–694.

Mackie, John L. 1990. „Evil and Omnipotence“. *The Problem of Evil*, koostanud Marilyn McCord Adams ja Robert Merrihew Adams, 25–37. Oxford: Oxford University Press.

McCullough, Lissa. 2007. „The Void: Simone Weil's Naming of Evil“. *Wrestling with God and with Evil: Philosophical Reflections*, koostanud Hendrik M. Vroom, 25–41. Amsterdam, New York: Rodopi.

Menache, Sophia. 1997. „Dogs: God's Worst Enemies?“. *Society and Animals* 5 (1): 23–44.

Mesle, Robert. 2004. „Suffering, Meaning, and the Welfare of Children: What Do Theodicies Do?“. *American Journal of Theology & Philosophy* 25 (3): 247–264.

Mouzakitis, Angelos. 2014. „From narrative to action: Paul Ricoeur's reflections on history“. *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*: 1–16.

Page, Ben ja Max Baker-Hytch. 2020. „Meeting the Evil God Challenge“. *Pacific Philosophical Quarterly* 101: 489–514.

Panchuk, Michelle. 2017. „Does Violence Foster (the Right Kind of) Intimacy?“. *Assosiation for the Philosophy of Judaism (sümposium)*. <http://www.theapj.com/wp-content/uploads/2017/06/111.pdf>. Vaadatud 18. aprillil 2026.

Pellauer, David, Bernard Dauenhauer ja Scott Davidson. 2026. „Paul Ricoeur“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, koostanud Edward N. Zalta & Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/ricoeur/>.

Pihlström, Sami. 2019. „Meaningful and Meaningless Suffering“. *Human Affairs* 29: 415–424.

Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.

Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.

Rioeur, Paul. 1984. *Time and Narrative, Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul. 1985. „Evil, a Challenge to Philosophy and Theology“. *Journal of the American Academy of Religion* 53 (4): 635–648.

Rowe, William L. 1990. „The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism“. *The Problem of Evil*, koostanud Marilyn McCord Adams ja Robert Merrihew Adams, 126–137. Oxford: Oxford University Press.

Ryan, Michael ja Melissa Lenos. 2020. *An Introduction to Film Analysis: Technique and Meaning in Narrative Film, 2nd Edition*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Sanguinetti, Juan José. 2023. „God in the Face of Natural and Moral Evils: A Thomistic Approach“. *Religions* 14 (7): 816.

Schelling, F. W. J. 2006. *Philosophical Investigation Into the Essence of Human Freedom*. New York: State University of New York Press.

Serpell, James. 1995. „From paragon to pariah: Some reflections on human attitudes to dogs.“ *The Domestic Dog*, koostanud James Serpell, 245–256. Cambridge: Cambridge University.

Stackhouse, Max L. 2007. „The Christian Ethic of Love: A Dialogical Response“. *The Journal of Religious Ethics* 35 (4): 700–711.

Stenson, Sten H. 1962. „Evil and Absurdity“. *The Christian Scholar* 45 (3): 206–214.

Sterba, James P. 2019. „Solving Darwin’s Problem of Natural Evil“. *Sophia* 59 (3): 501–512.

Thiselton, Anthony C. 2009. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.

Tilley, Terrence W. 1991. *The Evils of Theodicy*. Washington: Georgetown University Press.

Uus Testament ja psalmid. 1998. Tallinn: Eesti Piibliselts.

Vatsal, Neha ja Saurabh Kumar. 2025. „Study of Black Humor and Psychological Aspects in English Literature“. *Language in India* 25 (9): 101–107.

Viney, Donald. 2022. „Process Theism“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, koostanud Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/process-theism/>.

Weil, Simone. 1952. *Gravity and Grace*. New York: Van Rees Press.

Wierenga, Edward. 2023. „Omnipresence“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, koostanud Edward N. Zalta & Uri Nodelman.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/omnipresence/>.

Irony and Black Humour as a Strategy for Exposing the Absurdity of the Problem of Evil through the example of "Moral Orel"

Researchers often try to find a solution to the problem of evil, or in other words, explain why God would allow suffering. Recently, problems with theodicies have been brought up, since theodicies can be too apathetic to suffering or ignore some forms of it altogether. Furthermore, it has been brought up that theodicies tend to diminish (at least) one of the elements of the problem of evil. Therefore, the problem of evil has not only remained unambiguously unsolved, but the efforts to solve it have resulted in new problems, which have raised the question of whether solving the problem of evil in itself is fruitful. For example, it has been suggested that there is no point in solving the absurdity of religion, and one should, instead, embrace it (Stenson 1962: 206). Thus, the aim of this research is to explore how irony and black humour help to create the space for dissecting the absurdity of the problem of evil.

This topic is studied through the example of the stop-motion animated series "Moral Orel" (Stamatopoulos 2005–2008). Hence, the research question is: How can irony and black humour create a space to understand the absurdity of the problem of evil through the example of "Moral Orel"? To answer said question, three episodes of "Moral Orel" will be analysed according to the principles of the hermeneutic method. More precisely, the research will be based on Ditte Friedman's (2010) interpretation of Ricoeur's hermeneutics.

The research will be divided into four chapters: 1) "The Problem of Evil", which will give an overview of the main progress in the chosen topic and explain the inner absurdity of the problem of evil, 2) "Irony and Black Humour", which will define the meaning of irony and black humour in the context of this research and explain the benefits of using irony and black humour as the strategy to reveal the absurdity of the problem of evil, 3) "Hermeneutics", which will clarify the principles of hermeneutics I will rely on in this research, and 4) "Moral Orel", which will illustrate how the absurdity of the problem of evil will be displayed in the chosen episodes of the series.

The results show that irony and black humour are decent strategies to reveal the absurdity within the problem of evil. They excel at pointing out the contradictions between

the attributes of theistic God (omnipotence and omnibenevolence) and the existence of suffering. The universal-existential characteristics of both irony and black humour make them fit for analysing the problem of evil, while taking the gravity of suffering into consideration. The empathetic approach to suffering, while being able to remain critical of the problem of evil, allows irony and black humour to go through the absurdity and embrace it in the process.

Annotatsioon

Töö eesmärk on uurida, kuidas iroonia ja must huumor aitavad luua ruumi kurjuse probleemi absurdi lahti mõtestamiseks „Moral Oreli“ (Stamatopoulos 2005–2008) kolme episoodi näitel. Eesmärgi saavutamiseks kasutatakse hermeneutilist analüüsi, mille aluseks on võetud Ditte Friedmani (2010) Paul Ricoeuri hermeneutika tõlgendus. Analüüs näitab dissonantse Jumala atribuutide, Jumala armastuse, Jumala esinemisvormide ja kannatuse vahel. Töö avab, kuidas iroonia ja must huumor paljastavad kurjuse probleemi sisemise absurdi, kannatuse kogemust arvesse võttes ning kriitiliselt teodiikesid hinnates. Iroonia ja must huumor töötavad kurjuse probleemi vastuolud läbi ning aitavad seeläbi mõtestada probleemi lahendamatus. Tulemused on kooskõlas nii antiteodiikede käsitlemisega, mis rõhutavad kannatuse õigustamatust, kui ka jumaliku absurdi tunnistamise kontseptsiooniga.

Märksõnad: teodiike, absurd, iroonia, huumor

Lihtlitsents töö avaldamiseks

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Maarja Katariina Kerge,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) minu loodud teose „Iroonia ja must huumor kui kurjuse probleemi absurdi paljastamisstrateegia „Moral Oreli“ näitel“, mille juhendaja(d) on Igor Ahmedov ja Roland Karo, reprodutseerimiseks eesmärgiga seda säilitada, sealhulgas lisada Tartu Ülikooli digitaalarhiivi kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni;
2. annan Tartu Ülikoolile loa teha punktis 1 nimetatud teos üldsusele kättesaadavaks Tartu Ülikooli veebikeskkonna, sealhulgas digitaalarhiivi kaudu Creative Commons'i litsentsiga CC BY NC ND 4.0, mis lubab autorile viidates teost reprodutseerida, levitada ja üldsusele suunata ning keelab luua tuletatud teost ja kasutada teost ärieesmärgil, kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni;
3. olen teadlik, et punktides 1 ja 2 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;
4. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei riku ma teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse õigusaktidest tulenevaid õigusi.

Maarja Katariina Kerge

04.05.2026