

EELK Usuteaduse Instituut

Usuteaduskond

Alver Aria

Juudase ümbermõtestamine: religioosse tegelase käsitus Nikos
Kazantzakise romaanis „Viimne kiusatus“ ning Ain Kalmuse
romaanis „Juudas“

Kristliku kultuuriloo magistrieksami kirjalik osatöö

Juhendaja Sander-Ingemar Kasak (MA)

TALLINN 2026

SISUKORD

SISSEJUHATUS	2
1. TEKSTIANALÜÜSI MEETODITE VALIK	4
1.1. PIIBEL KUI LÄÄNE KIRJANDUSE „SUUR KOOD“	4
1.2. AUTORI SURM JA TEKSTI AUTONOOMSUS	6
1.3. TEOLOOGILINE EELKOHUSTUS.....	8
2. AIN KALMUSE JA NIKOS KAZANTZAKISE TEKSTIDE ANALÜÜS.....	12
2.1. INTERTEKSTUAALSUS: TEKSTIDE OMAVAHELINE SEOS	12
2.1.1. EVANGEELIUMITE KRONOTOOP.....	12
2.1.2. ILUKIRJANDUSLIKEST VÖTETEST PIIBLIS	15
2.2. HORISONTIDE LIITUMINE JA TRANSGRESSIOON	19
2.3. PIIBLI LÜNKADE TÄITMINE JA TÄHENDUSTE EBAKINDLUS	22
2.4. TEKST JA SEMANTILINE INNOVATSIOON.....	26
2.5. FOKALISATSIOON: AUTOR, JUTUSTAJA JA LUGEJA	29
2.6. AJALINE DISTANTS: ANALEPSIS. PROLEPSIS. ITERATIIVSUS. ..	32
3. JUUDASE KUJU ANALÜÜS.....	34
3.1. JUUDASE ROLLI NARRATIIVNE ANALÜÜS.....	34
3.2. JUUDAS JA „FELIX CULPA“	37
3.3. RISTI SÜMBOL JA LIHA NING VAIMU PÕRKUMINE.....	40
3.4. JUUDAS KUI „LÄVE VALVUR“ JA „PEEGEL“	42
KOKKUVÕTE.....	47
KASUTATUD KIRJANDUS	50
SUMMARY	60

SISSEJUHATUS

Ain Kalmus (tegelik nimi Evald Mänd, eluaastad 1906–2001) oli eesti kirjanik ja teoloog, kelle elukäik põimis endas vaimuliku, akadeemiku ja kirjaniku rollid. Ta õppis aastatel 1925–1929 Keilas avatud Eesti Baptisti Jutlustajate Seminaris (Pilli 2022; Pilli *sine anno, sine loco*; Kõrgem Usuteaduslik seminar – Wikipedia) ning saadeti seejärel täiendõppele Ameerikasse, kus lõpetas Andoveri Newtoni Teoloogilise Kooli magistritööga eestlaste religioosest pettumusest (Jürgenstein 2006). Neli aastakümnet hiljem, 1974. aastal, kaitses ta samas koolis doktoritöö teemal „*The Influences of the Bible on Fiction*“ („Piibli mõjud ilukirjandusele“) (*Estonian Writers Online Dictionary*). Ain Kalmuse topeltpositsioon – teoloog ja kirjanik ühes isikus – annab tema romaanile „Juudas“ (eestikeelsena 1969.a. Lundis; 1988.a. Eestis; uustrükk 2026.a. Eestis) ainulaadse tõlgendussuuna: evangeeliumi sündmusi ei vaadelda üksnes usulisest, vaid ka kirjandusteaduslikust vaatepunktist.

Kas Ain Kalmuse tõlgendus Juudase loost on õige ning milline on kirjanduslike tõlgenduste paljususe lubatav ulatus? Tasakaalu tagamiseks vajab uuring teist autorit, kelle nägemus Juudasest erineks Kalmuse omast. Selliseks kõrvalhääleks on Nikos Kazantzakis (eluaastad 1883–1957) ja tema romaan „Viimne kiusatus“ (esmatrükkid kreeka keeles „*Ο Τελευταίος Πειρασμός*“, *O Teleftéos Pirasmós* (1955); inglise keeles „*The Last temptation of Christ*“ (1960) ; eesti keeles 2007). Nikos Kazantzakis erineb Ain Kalmusest nii kultuuriruumilt (pärit Kreekast, mõjutatud kreeka õigeusust) kui ka kirjandusliku vastuvõtu poolest. Kui Ain Kalmuse puhul kiriklikke repressioone ei järgnenud, siis Nikos Kazantzakise suhtes võttis Kreeka Kiriku Püha Sinod seisukoha, et teos sisaldab „pahatahtlikke jumalateotusi Jeesus Kristuse jumaliku isiku vastu“ (Bien 2007: 214–216). Darren J. N. Middleton (2010: 51) näeb Nikos Kazantzakist uue, 21. sajandil esilekerkiva kristluse esindajana, kes otsib usulisi tõdesid narratiivi kaudu. Lewis Owens (2003) nimetab Nikos Kazantzakist „loovaks hävitajaks“ – kas Ain Kalmus väärrib sama tiitlit või on tema lähenemine Juudasele teistsugune ja miks.

Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise teoste esmatrükkimise kohtade ja aastate (vastavalt Ain Kalmusel 1969 ja Nikos Kazantzakisel 1955, 1960) näitamine sissejuhatuses on mõistlik teoste leviku mõistmiseks, kuigi analüüsil kasutame Ain Kalmusel 2026.a. ja Nikos Kazantzakisel 2007.a. eestikeelseid väljaandeid.

Käesolev magistrieksami kirjalik osatöö uurib, kuidas Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis erinevad Piibli jutustamisviisist ning milliseid narratoloogilisi ja hermeneutilisi võtteid nad kasutavad Juudase tegelase kujutamisel, millise tüpoloogilise ringi nad loovad ning milline arusaam ja miks kujuneb lugejal.

Uurimisküsimuse lahendamiseks kasutatakse teoreetilist tööriistakasti järgmiste peamiste teooriatega. **Narratoloogia** – näiteks Gérard Genette'i (vt 1980; 1988) hääle ja fokaliseerimise teooria, Percy Lubbocki (vt 1921) näitamise ja jutustamise eristus, Shlomith Rimmon-Kenani (2002) fokaliseerimise kolm dimensionaalsust ning Wayne C. Boothi (vt 1983; 1988) kaudse autori ja narratiivse eetika käsitus. Franz Karl Stanzeli (vt 1971; 1984) jutustamissituatsioonide tüpoloogia (mina-jutustaja, autori jutustamissituatsioon, personaalne jutustamissituatsioon) võimaldab kirjeldada vaatepunkti liikumist kolmes analüüsitava tekstikihis. **Vastuvõtuteooria** – näiteks Hans Robert Jaussi (vt 1982) ootushorisoni ja esteetilise distantse mõisted ning Hans-Georg Gadameri (vt 2013) horisontide liitumise kontseptsioon. **Hermeneutika** – näiteks Northrop Frye „Piibli Suur Kood“ (vt 2002); Paul Ricoeuri (vt 1984) kolmekordne mimesis, semantiline innovatsioon ja narratiivne identiteet; Richard Kearney (vt 2003; 2011) diakriitiline hermeneutika. **Intertekstuaalsus** – näiteks Julia Kristeva (vt 1980), Roland Barthes (vt 1974, 2007), Northrop Frye (vt 2002) ja Gérard Genette'i (vt 1997) hüpertekstuaalsuse käsitus. **Kirjanduseetika** – näiteks Martha C. Nussbaumi (vt 1990) narratiivne kujutlusvõime ning Monika Fluderniki (vt 1996) loomulik narratoloogia.

Esmaallikate hulka kuuluvad neli kanoonilist evangeeliumi (Mk, Mt, Lk, Jh) ja Apostlite Tegude raamat, Ain Kalmuse „Juudas“ (1969) ning Nikos Kazantzakise „Viimne kiusatus“ (2007). Teisest allikatena kasutatakse eelnimetatud narratoloogilisi, hermeneutilisi ja vastuvõtuteoreetilisi käsitlusi. Nikos Kazantzakist on teaduskirjanduses küllaltki palju uuritud, Ain Kalmust vähem. Eesti ilmalikus kultuuriruumis pole pööratud erilist tähelepanu küsimusele, kuidas ilukirjandus võib toetada Piibli mõistmist ja millised on ilmalike ning usklite lugejate ootushorisonid.

Töö koosneb kolmest peatükist. Esimene peatükk käsitleb Piiblit kui „Suurt Koodi“, autori „surma“, teksti autonoomsust ning teoloogilist eelkohustust. Teine peatükk võrdleb Piibli, Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise tekste narratoloogiliselt, intertekstuaalselt ja hermeneutika seisukohalt. Kolmas peatükk analüüsib nii Juudast „Felix Culpaña“ lunastusloos ja „Läve Valvurina“ kui ka lugejal tekkivat arusaama.

1. TEKSTIANALÜÜSI MEETODITE VALIK

Käesoleva uurimuse korpus koosneb kolmest eriilmelisest tekstist, mida seob ühine teoloogiline kujund – Juudas Iskarioti lugu. Ain Kalmuse romaanis „Juudas“ (1969) kehastab Juudas tõe- ja armastusnälga ning otsib vabaduse maist ideaali. Nikos Kazantzakise „Viimses kiusatuses“ (2007) astub Jeesus võitlusse oma inimliku nõrkuse ja jumaliku kutsumise vahel. Nelja evangeeliumi – Markuse, Matteuse, Luuka ja Johannese – fookuses on lunastusloo kulgemine Jeesuse ristilöömisest rõõmusõnumini Jeesus Kristusest. Nende tekstide analüüsiks on vaja lähenemisviise, mis arvestavad nii kirjandusteaduslike kui ka teoloogiliste iseärasustega.

1.1. PIIBEL KUI LÄÄNE KIRJANDUSE „SUUR KOOD“

Terry Eagleton rõhutab, et neutraalset, „teooriavaba“ lähenemist ei eksisteeri – iga lugemine on teoriast koormatud (Eagleton 1996: 11–14). Lugeja ei ole puhas leht. Lugeses Juudase reetmise lugu, toome me kaasa oma aja väärtused, sotsiaalse klassi ja teoloogilised eelarvamused. Nende abil õpib lugeja tekstist ja õpitu muudab lugejat. Samas kerkib küsimus – mis on sellisel juhul teksti „tõeline, objektiivne tähendus“, kui meil oleks nagu lõpmatu hulk subjektiivseid lugejatõlgendusi? Piibli ja ilukirjanduse erinevus seisneb selles, mida „tekstivälisena“ mõistetakse, millist autoriteeti omistatakse ning milliste meetoditega läheneme tekstivälisele kontekstile (Osborne 1991: 19–22). Usklik lugeja eeldab tekstivälise jumaliku tegutseja olemasolu inimliku sõna ja Piibli Jumala sõna ühendajana ja inspireerijana (Barth 2009: 211).

Benjamin Jowett on argumenteerinud, et pühakirja tuleb tõlgendada nagu iga muud kirjandusteost, mitte dogmaatilise eelhoiakuga (Jowett 2011: 477–482). Tekst pole ette ära seletatud (Ricoeur 1988: 155–179). Eristatakse kaht lähenemist: üks projitseerib tekstile väliseid tähendusi (teoloogilisi süsteeme ja dogmaatilisi eelhoiakuid), teine laseb tekstil endal rääkida oma sisemise loogika ja pinge kaudu (Jowett 2011: 489–495). Ajaline distants esialgse tekstis kirjutamisega pole tõlgendamise takistus, vaid selle eeldus – tekst kõnetab inimesi sajandeid hiljem täiesti teistes kultuurides just seetõttu, et on vabanenud oma esialgsest kontekstist (Ricoeur 1984: 52–87).

Piiblihermeneutika jaguneb tinglikult üldhermeneutilisteks printsiipideks ja teoloogiliseks eksegeesiks (Tasmuth 2020: 45). Nii Piibli kui ka ilukirjanduse puhul on esimene samm žanri tuvastamine. Piiblis: Psalmide raamatut lugedes eeldame luulet ja metafoore, Ajaraamatuid lugedes aga teoloogilist ajalookirjutust. Kirjanduses: „fantaasia“ sildiga raamatu puhul aktsepteerime kummalist maailma, „dokumentaalaromaani“ puhul ootame faktitruudust. Teksti algust võib võrrelda uue mängu reeglitega, sest see annab lugejatele teada, mida nad võivad oodata ja mida nad lugejatena tegema peavad. Erinevad lugejad saavad „mängu reeglitest“ erinevalt aru (Nemesio 2000: 447–460), seda ka Piibli tõlgendustes.

Northrop Frye on nimetanud Piiblit lääne kirjanduse „Suureks Koodiks“. Northrop Frye eristab kahte keelekasutust. Kirjeldav keel on suunatud väljapoole, faktidele. Kuulutuslik keel kõnetab inimese vaimu ja kujutlusvõimet – keel, mis asub sealpool metafoori (Frye 1990). Piiblikujundid korduvad (kõrb, vesi, ohverdus) ning kirjandus kasutab piibellikke arhetüüpe. Piibel pole ajalugu, vaid mütoloogiline struktuur, mis ulatub loomisest maailmalõpuni. Piibel järgib V-kujulist struktuuri – langus ja sellele järgnev tõus (Frye 2002: 169–171). Nikos Kazantzakise Jeesus läbib sarnase tsükli: ta laskub sügavale inimlikku nõrkusesse (langus), et siis läbi risti saavutada apokalüptiline võit (tõus) liha ja vaimu vahel.

Northrop Frye eristab seega kirjanduses keelekasutusi, millest kõrgeim on „*kerygma*“ – vaimne kuulutus, mis kutsub lugejat muutusele. Piibel on suletud süsteem – see tähendab, et tekstid viitavad pidevalt üksteisele, luues tüpoloogilise võrgustiku. See on peeglite saal, kus sümbolid kajavad üksteisest vastu (Frye 2002: 227). Kui kirjanik kasutab „Piibli Koodi“, ei tee ta lihtsalt koopiat. Kirjanik võtab arhetüüpsed kujundid ja asetab need uude konteksti.

Northrop Frye (1957: 158–162) kirjeldab „maailmaratast“ (*wheel of fortune/nature*). Usklik lugeja asub selle ratta keskmel: ta kogeb „keskööd“ (enda patulisust ehk „sisemist Juudast“), kuid on suunatud „keskpäeva“ (Jeesuse armu) poole. Piibellikud sümbolid on identiteedi sümbolid, tegelase seisundid on ka lugeja vaimse seisundi tasandid (Frye 1990: 84–87).

Northrop Frye väidab, et Piibli lõppeesmärk on lugeja kaasamine (*metanoia*) ehk sakramentaalne osadus. Usklik lugeja on „seotud“ tõega, mis on temast suurem. Juudas on kui peegel – usklik ei saa Juudast hukka mõista ilma iseennast hukka

mõistmata („visaku esimene kivi“). Reetmine (kesköö) ei ole lõpp-punkt, vaid vajalik eeltingimus lunastusele (keskpäev). Rist on sümbol, mis tähistab vana maailma lõppu ja uue vaimse reaalsuse algust. Piibel on suletud süsteem ning rist on selle süsteemi geomeetriline ja tähenduslik kese, mis seletab lahti kõik eelnevad ohverdused (Frye 2002: 212–215, 218–221).

Nikos Kazantzakise puhul on „*metanoia*“ (meeleparandus kui radikaalne sisemine ümberorienteerumine) sügavalt seotud tema „vaimsete harjutuste“ (*ascesis*) filosoofiaga. See on „ülespoole tõusmine“ (*anaphora*), kus inimene peab lakkamatult ületama oma loomulikke instinkte ja hirmusid. *Ära looda midagi. Ära karda midagi. Sa oled vaba* (Kazantzakis 1969: 29). Siin on „*metanoia*“ kui vabanemine kahest äärmusest – lootusest ja hirmust. Inimene ei otsi enam mugavust, vaid võtab vastu vastutuse olla „Jumala päästja“ läbi oma tegude. Nikos Kazantzakise „*metanoia*“ on korduv protsess, mida ta nimetab „võitluseks jumalaga“. See on autobiograafiline peegeldus tema enda sisemisest muutumisest läbi elu (Kazantzakis 2012: 215–216).

David Jasper on uurinud Uue Testamendi tekstide loomingulist potentsiaali ning kuidas kunst ja kirjandus osalevad püha teksti tõlgendamises (Jasper 1987: 91–93; 2012: 45–48). Kirjandus ei ole teoloogia illustratsioon, vaid iseseisev viis usuliste küsimustega tegelemiseks (Jasper 1992: 4–5). Religioosne kogemus kirjanduses toimub sageli „teksti pragudes“ (Jasper 2004: 6–10). Žanritundlikkus toimib „kaitsekilbina“ – see ei lase esitada tekstile küsimusi, millele too vastama ei pea. Luges ei pea me otsima romaanidest vastust Piibli küsimustele ning Piibel ei pea vastama kirjanduslikust fantaasiast tulenevatele.

Lugeja identiteet kujuneb lugude kaudu, mida tõlgendame ja järgides elame (Ricoeur 1992: 114–115). Piibel pakub romaani tegelastele, autoritele ja lugejatele moraalseteks valikuteks väärtussüsteemi (Frye 2002: 102–105).

1.2. AUTORI SURM JA TEKSTI AUTONOOMSUS

Roland Barthes seab kahtluse alla autori kui „Autori-Jumala“ positsiooni, kelle kirjutamise tekkinud kavatsus on seni toimunud tekstis viimse autoriteedina (Barthes 1977: 142–143). Tähendus ei asu tekstis endas või autori kavatsuses, vaid sünnib lugemisaktis, kus kõik varasemad tekstid osalevad tõlgendamise protsessis, mistõttu „teksti ühtsus ei asu mitte selle päritolus, vaid sihis“ (Barthes 2007: 64–65). Tähendus

asub teksti ees lugeja varasemas kogemuses (Derrida 1976: 158; Barthes 1977: 148), sest tekstis on tavaliselt kogemust nõudvad vastuolud (Derrida 1982: 1–27). Kirjutuse autonoomia tähendab, et autor kaotab kirjutades ja tegelasi kujutades privileeeritud positsiooni – tekst hakkab elama omaette elu. Tähdenduse ülejääk (*surplus of meaning*) ületab iga konkreetse lugemisakti (Ricoeur 1990: 52–87, 1991: 75–88).

Barthesilikust käsitlusest tuleneb, et Juudase teo tähendus ei ole lukustatud 1. sajandisse. See sünnib uuesti iga kord, kui keegi avab Piibli või romaani. Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis oma romaane luues ei „loe“ lihtsalt Piiblit, nad „sulandavad“ selle uuendatuna oma tekstide osaks. Siiski ei saa romaanide tekste lugeda Piiblile „allutatuks“, vaid Piibli arhetüübid on romaanidega põimunud. Piibli ja romaanide tekstidel on oma iseseisvus, kus kirjanduslik kujutlusvõime (*imaginative power*) vabastab lugeja kanoonilise dogmaatilise lugemise piirangutest. Arhetüübid hakkaksid nagu uuel viisil „kõnelema“ (Frye 2002: 30–33).

Iga tekst on eelnevate kunagi kirjutatud tekstide tsitaatide ja viidete mosaiik, tekstide absorbeerimine ja transformatsioon (Kristeva 1980: 66). Lugeja teadvuses lugemisakti käigus põimub mosaiik terviklikuks subjektiivseks mõistmiseks. Lugeja peab sõnadele oma kultuurikontekstis tähenduse välja mõtlema (Arora 2017: 208–212), mis tähendab igal lugejal erineva tähenduse kujunemist. Oluline on lugeja aktiivsus või passiivsus lugemisaktis, mistõttu sama tekst võib omandada kahesugust iseloomu.

Roland Barthes jagab (1974: 4) tekstid lugeja aktiivsuse või passiivsuse põhjal kaheks, mis selgitab lugeja tõlgenduse kujunemist. Loetav (*lisible*) tekst on suletud ja kindla tähendusega. Lugeja on passiivne vastuvõtja, kellele esitatakse „valmis produkt“. Kirjutatav (*scriptible*) tekst – lugeja on kaasautor. Lugeja lakkab küsimast: „Mida evangelist sellega mõtles?“ ja küsib: „Kuidas see tekst minus toimib?“ Siiski ei kujune individuaalne subjektiivne tõlgendus ilma sotsiaalse mõjuta.

Stanley Fish (1980: 303–321; 1994) väidab, et me kuulume tõlgenduskooslustesse (*interpretive communities*). Religioosne rühmitus piirab teksti tõlgendust „aktsepteeritava“ kaanoniga (Ghandehari 2012: 1384). Eesmärgiks on Brevard S. Childs väitel usukogukonna identiteedi säilitamine (Childs 1979: 78). Pühakiri on autoriteetne vaid seetõttu, et on olemas kogukond, kes suudab seda ustavalt meeles pidada ja tõlgendada (Hauerwas 1981: 53–63). Tõlgendus peab usukogukonnale

olema veenev, mitte eksitav ja argumenteeritud vastavalt kogukonna reeglitele (Fish 1980: 303–321). Lisaks grupi piirangutele mõjutavad tõlgendust inimeste psühholoogilised erinevused ja kogemused (Village 2006: 158), kuid individuaalne erisus ei tohi väljuda grupi poolt lubatud piiridest. Hans-Georg Gadameril tekib kolm hermeneutilise ringi tasandit: eelarvamus ja eelstruktuur (Gadamer 2013: 278–282), mõistmise avatus ja „võõristus“ (Gadamer 2013: 283–285), horisontide sulandumine (*Horizontverschmelzung*) (Gadamer 2013: 317). Pühakirja puhul pole lugeja „puhas leht“ (*tabula rasa*), vaid siseneb teksti eelarvamusetega, milleks on usk või suhtumine usku. Umberto Eco (1992: 64–67) järgi esimeseks tasandiks on autori, olgu selleks evangelist või kirjanik eesmärk kirjutamisel ehk „*intentio auctoris*“. Autoril võib eesmärk olla tahtlik või alateadlik. Autor ei pruugi taotletavat eesmärki saavutada ja tekst hakkab elama eesmärgist sõltumatut elu. Teiseks tasandiks on teksti autonoomsus „*intentio operis*“ – teksti enda sidusus, struktuur ja kasutatavad sõnad määravad tõlgenduse piirid. Piiblil on semantiline struktuur, mis hoiab lugejat teatud tõlgenduslikel radadel (Ricoeur 1991: 88–92). Kolmandaks tasandiks on lugeja. Autor loob oma teksti ettekujutatavale mudellugejale (*model reader*), keda tegelikkuses ei pruugi eksisteerida. Tegelik lugeja oma kogemuste põhjal püüab tõlgenduses tekstile tavaliselt „peale suruda“, mis võib viia tähendusteni, mida tekstis pole (Eco 1992: 64–67). Tõlgendaja hoiak peab olema „*avatus*“ (*Offenheit*). Kui lugeja jääb kinni oma grupi dogmadesse, on tõlgendus piiratud; kui ta aga on valmis dialoogiks, toimub tõeline mõistmine (Gadamer 2013: 361).

1.3. TEOLOOGILINE EELKOHUSTUS

Pühakiri on jumalikult inimestele mõista antud tekst, teksti jumalik inspireeritus määrab käsitluse meetodid. Tekst vahendab jumalikku tahet; „tõene“ tähendus ei ole lugeja luua, vaid lugeja poolt avastada. Tekstil on *skopos* – siht ja eesmärk.

Iga konkreetset Piibli tekstilõiku tuleb esmalt mõista tema vahetust teksti-kontekstist lähtuvalt – eelnevast ja järgnevast salmist. Juudase äraandmise lugu Mk 14:10–11 tuleb lugeda selle ees oleva salvimise loo (Mk 14:3–9) valguses – need on narratiivselt seotud ja tüpoloogiliselt vastandatud: naine, kes annab kõik Jeesusele,

vastandina mees, kes annab Jeesuse ära. Grant R. Osborne formuleerib selle klassikaliselt: „Kontekst on kuningas“ (Osborne 1991: 20).

Henry Virkler ja Karelynn Gerber Ayayo (2023: 99) rõhutavad, et raamatu kontekst omakorda on alati üliluslik üksiku lõigu või peatüki suhtes. Piiblit tuleb lugeda tervikuna, kus varasem tekst valgustab hilisemat ja hilisem valgustab varasemat. Brevard S. Childs (1984: 75–78, 82–83) sõnastas kaanoni kontekstuaalse eksegeetika teooria: Juudase lugu Markuses tuleb lugeda koos Matteuse, Luuka ja Apostlite Tegude kirjeldustega, sest need ei ole neli konkureerivat jutustust, vaid ühe kaanoni neli tahku, mis on omavahel teoloogiliselt dialoogis. Kui lugeja teeb romaani tõlgenduse, mis on vastuolus Piibli teksti eesmärgiga ja loogikaga, siis Piibli tekst „osutab“ vastuolule (Eco 1992: 44–66). Kirjanik saab Piibli Juudast kasutada romaani Juudase loomisel „piiratud avatusega“. Täendus on „usuliselt tõene“ selles hetkes, kus Piibli või romaani tekst kõnetab lugejat viisil, mis muudab lugeja arusaama maailmast (Gadamer 2013: 301–306).

Grant R. Osborne'i (1991) väidab, et teoloog oma tões peab silmas metanarratiivi – kui Piiblis on Juudas „kaduvuse poeg“, siis käsitlus teenib lunastusloo tervikut. Teoloogiline eksegeetika ei luba Juudast „vabaks lasta“, sest see lõhuks süsteemi loogika. Dogma mõjutab Piibli teksti mõistmist ja tekst kinnitab dogmat. Hermeneutiline spiraal liigub pidevalt Piibli teksti ja kogu teoloogilise süsteemi vahel (Osborne 1991: 22). Paul Tillich (1959: 42; tsiteeritud Kull 2014: 31–43) leidis, et religioon on kultuuri substants ja kultuur on religiooni vorm, seega saab ka kirjandus olla religiooni vorm. Ta mõistis religiooni kui „ülimat muret“ (ultimate concern), mis puudutab meie olemise mõtet, päritolu ja sihti. Vaadeldavad romaanid on kanalid, mille kaudu „ülim mure avaldub“.

Täenduse otsimisel lugeja ületab distantsi enda ja teksti vahel ning sõnumi mõistmisel toimub selle „omastamine“ (Ricoeur 1988: 157–187). Mõistmine tekib siis, kui teksti ajalooline horisont ja lugeja oleviku ootushorisont (*horizont of expectations*) kohtuvad ja sulanduvad. Täenduse otsimisel lugeja ületab distantsi enda ja teksti vahel ning sõnumi mõistmisel toimub selle „omastamine“ (Ricoeur 1988: 157–187) ehk lugeja horisondi muutus. Väike distants tähendab kerget ja etteaimatavat kirjandust, suur distants üllatab ja esitab väljakutse.

Kuna põlvkondade tõlgendused ajas on muutuvad, siis kõikide tekstide mõistmiseks on vaja taastada teksti algne tähendus ja kirjutamise motiivid – Henry A. Virkler ja Karelyne Gerber Ayayo nimetavad seda esimeseks hermeneutiliseks sammuks: „Mida tähendas tekst oma algses situatsioonis?“ (Virkler & Ayayo 2023: 75–99). Näiteks Juudase nimega seotud küsimus – kas „Iskariot“ viitab Judea linnale Keriothile, mis teeks Juudase ainsaks mittegalilasest apostlik, või arameakeelsele sõnale „šiqqarya“ („valetaja“) – on teoloogilises hermeneutikas mitte üksnes filoloogiline uudishimu, vaid võib mõjutada tõlgendust, millises ühiskondlikus rollis Juudas oli ja miks ta just sellises rollis sattus äraandjaks.

Ain Kalmus kirjutab teose Juudasest pagulasena ja teoloogina; biograafiline kontekst aitab seletada, miks Juudase äraandmise motiiv on tema romaanis nii tugevalt seotud poliitilise nõrkuse, lojaalsuskonflikti ja ideaalide reetmisega (Jürgenstein 2006; Veidemann 2001).

Lewis Richard, Darren J. N. Middleton ja Peter Bien leiavad, et Nikos Kazantzakis taotles vabadust läbi inimese võitluse. Juudas on inimene, kes võtab vastutuse „Jumala eemalolekul“ (Lewis 1967: 55; Middleton & Bien 1996: 7; Middleton 2006: 115–120; Middleton 2014: 582–586). „Jumala eemalolek“ tähistab 20. sajandi eksistentsialistliku kirjanduse pööret: *teoditseest* (Jumala õigustamisest) on saanud *antropoditsee* (inimese õigustamine) (Maybaum 1965: 32–36).

Ain Kalmus küsib läbi Jeesuse suu Juudaselt: *Kelle juurde läheb inimene siis, kui kõik ta maha jätavad* (2026: 92). Mõlema autori puhul on Juudas „Jumala hüljatu“, kes saab oma vabaduse täpselt sel hetkel, kui ta mõistab, et peab oma saatuse ise määrama (Kazantzakis 2007: 460–468; Juudase ja Jeesuse vaheline dialoog reetmisest kui vabadusest ja kohustusest). Juudas peab tegema valiku ja võtma endale igavese süükoorma, mis on vaba tahte ja ohvri ülim väljendus. Jorge Luis Borges (1972: 105–106) kirjutab: *Ta arvas, et õndsus, nagu ka halb õnn, peab olema midagi, mida me ise valime... Ta valis reetmise, et olla vaba*. Juudas on kuju, kes jääb üksi maailma, kus Jumal on vaikinud, ning tema tegu on mäss ja samas vabaduse akt (Quinzio 1992: 84–90).

Nikos Kazantzakis käsitleb seda probleemi läbi kontseptsiooni, mida ta nimetab „Jumala päästmiseks“ läbi inimese võitluse. Nikos Kazantzakise jaoks on Jumal nõrk ja piiratud. Ta ei ole kõikvõimas abstraktne olend, vaid elu loomuline

tung, mis vajab inimese abi, et realiseeruda materias. „Jumala eemalolek“ (või „vaikus“) on tegelikult kutse tegutsemisele: *Jumal on nõrk, Ta on ohus ja vajab meie abi* (Kazantzakis 1969: 65). Enda kohta ütleb ta: *Minu süda ei olnud kunagi rahul. Ta otsis alati midagi enam, midagi raskemat, midagi pühamat. Ma olin pidevas metanoias – ma viskasin ära oma eelmised uskumused nagu vana naha, et kasvada uude, võimsamasse vormi* (Kazantzakis 2012: 215–216).

Nikos Kazantzakise jaoks pole Jumala vaikimine, maailma absurdus ja inimese traagiline üksindus midagi, mida tuleks karta või vältida. Vastupidi, ta näeb seda kõrgeima vaimse küpsuse seisundina. Jumala eemalolek (tumedus) on vajalik, et inimene saaks üldse tõeliselt vabaks.

Kui Jumal oleks pidevalt kohal ja sekkuks, oleks inimene vaid marionett: *Jumal on see, mis meid ületab, kuid Ta vajab meid, et eksisteerida. Kui me ei tegutse, siis Jumalat polegi* (Kazantzakis 1969: 45). Nikos Kazantzakis uskus, et materia (liha) on oma olemuselt „pime“ ja „raske“. Inimene on see vahend, mis peab selle „tumeduse“ või „materia“ muutma „vaimuks“: *Minu süda on võitlusväli, kus tume materia püüab valguseks saada* (Kazantzakis 2012: 342) või *Ma olen vaba. See on minu kreetalase pilk... Me vaatame kuristikku, näeme, et see on tühi, ja me ei värise. See on meie au* (Kazantzakis 2012: 496–497). Vaim ja materia pole eraldi seisvad maailmad, vaid üks on teise „kütus“. Rahu ei ole eesmärk. Eesmärk on pinge. Inimene peab olema see „päästik“, mis aitab universumil enesest teadlikuks saada. Nikos Kazantzakis uskus, et universumi põhjas ei pruugi olla loogikat, lohutust ega paradiisi. See on „tühi“. Erinevalt nihilistist, kes langeb tühjust nähes meeleheitesse, leiab kreetalane sealt oma suurima väärikuse. Kui maailm on tühi ja tähendusetu, on inimene absoluutselt vaba looma omaenda tähendust. Lootus on tema jaoks nõrkus, sest see ootab päästmist väljastpoolt. Tõeline vabadus algab sealt, kus lõpeb lootus ja hirm. Nikos Kazantzakis esitab meile väljakutse mitte põgeneda maise raskuse eest, vaid „põletada“ raskus vaimseks valguseks, vaadates samal ajal surmale ja tühjusele otse silma, ilma et me pilku kõrvale pööraksime. Protsessi nimetas ta „*transsubstantiatsiooniks*“ – madalama vormi (söök, jook, kirg) muutmine kõrgemaks (mõte, kunst, vabadus) (Kazantzakis 2012: 414–415). See on traagiline optimism – teadmine, et võitlus on lõputu, kuid just selles võitluses peitubki inimese jumalikkus.

2. AIN KALMUSE JA NIKOS KAZANTZAKISE TEKSTIDE ANALÜÜS

2.1. INTERTEKSTUAALSUS: TEKSTIDE OMAVAHELINE SEOS

Teine peatükk analüüsib seoseid autor–jutustaja–tegelane–lugeja, tuginedes ühelt poolt Piibli ning teiselt poolt Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise tekstidele. Teoreetilised seisukohad seostatakse koheselt tekstianalüüsiga.

2.1.1. EVANGEELIUMITE KRONOTOOP

Teadusliku konsensuse järgi kirjutati Markuse evangeelium umbes 70. aastal pKr ning Matteuse ja Luuka omad kümme kuni kakskümmend aastat hiljem. Markuse evangeelium oli tõenäoliselt allikaks nii Matteusele kui Luukasele. Johannese evangeelium kirjutati umbes 90. aastal pKr, kui kristlik kogukond oli sünagoogist lahku löönud (Martyn 1979: 37–62), ning erineb kolmest sünoptilisest evangeeliumist märkimisväärselt.

Kanoonilised evangeeliumid erinevad Juudase reetmise motiivi ning tema saatuse kujutamise poolest. Markuse evangeeliumis läheneb Juudas ise juudi ülempreestritele reetmispakkumisega, mille peale nad lubavad talle maksta (Mk 14:10–11). Matteuse evangeeliumis küsib Juudas juudi ülempreestritelt, mida nad talle reetmise eest annavad, ja nad lubavad maksta kolmkümmend hõbetükki (Mt 26:14–15) – mis Moosese seaduse järgi oli kahju hüvitis härja omanikult, kelle loom oli tapnud teenija (2Ms 21:32). Matteuse käsitlusele Juudase surmast ei leidu paralleeli üheski teises evangeeliumis: Juudas on kahetsev, üritab hõbetükid tagastada ja poob end üles. Apostlite tegudes (1:18–19) ei tunne Juudas kahetsust, on ise põllu ostnud ja kukub sinna maha, nii et ta sisikond voolab välja – see kajastub „Verevälja“ nime seletuses (Fitzmyer 1998). Luuka evangeeliumis mõjutab Saatan Juudast ülempreestritele lähenema, misjärel preestrid pakuvad raha (Lk 22:3–5).

Kanoonilistes evangeeliumites on Juudas paigutatud püha ajaloo kronotoopi, kus iga samm liigub vääramatult kannatusloo (passiooni) suunas. Mihhail Bahtin defineerib kronotoobi (kreeka k *chronos* „aeg“ + *topos* „koht“) aja ja ruumi lahutamatu seosena tekstis (Bahtin 1981: 84–258). Kronotoop määrab, kuidas lugu jutustatakse ja

millised sündmused on antud žanris üldse võimalikud. Kui Umberto Eco (1992) räägib teksti kavatsusest (*intentio operis*), siis kronotoop on Piibli teksti „kavatsuse“ teostamise mehhanism. Piibli tekst loob lugejale konkreetse aegruumilise maailma. Piibli kronotoobi eiramine põrkub teksti "vastupanule“.

Evangeeliumites on ruum määratletud Juudase positsiooniga Kaheteistkümne seas – ta kõndis koos Jeesusega, sõi temaga ühisest lauast, kuid oli seestpoolt reetja. „Seestpoolt reetmise“ motiiv resoneerib varakristlike koguduste kogemustega lõhedest. Juudase ruumiline lähedus Jeesusele rõhutab reetmise sotsiaalset hirmutavust.

Johannese evangeeliumis on ruum metafüüsiline: maailm jaguneb valguseks ja pimeduseks ning Juudas kuulub „öösse“. Johannes konstrueerib Saatana progressiivse kaheastmelise sissetungi (Jh 13:2; 13:27), mis seob Juudase evangeelse valgusepimeduse võitlusega. Aja tasandil on reetmine täitumise hetk: Matteuse rõhk lasub prohvetikuulutuste täitumisel (30 hõberaha), Johannesel aga Jeesuse jumalikul etteteadmisel ja suveräänsusel (Jh 6:64; 18:4–8). Piibli sõnadest „*Aga oli öö*“ (Jh 13:30) saab sümboolne pöördepunkt – Juudase lahkumine valguse ruumist igavesse pimedusse. Apostlite tegudes (1:16–20) on Juudas eemaldunud osalejate ringist: tema tühjaks jäänud koht (ruum) antakse Mattiasele ja kogukond suundub tuleviku poole. Northrop Frye järgi on Juudas arhetüüp (Frye 2002: 30–33). Arhetüübina esindab ta „vajalikku kurjust“. Juudase arhetüübil on elemendid, mis peavad säilima, et kuju oleks äratuntav: lähisuhe – ta peab kuuluma siseringi; reetmine – usalduse murdmine välise hüve (või kõrgema eesmärgi) nimel; traagiline lõpp – enesehävitus või isolatsioon.

Erich Auerbach (2012: 14–19) leiab, et Piibli narratiivile on omane „tumedus“ (*Hintergründigkeit*). Juudase tegelaskuju puhul avaldub see kolmel moel: psühholoogilise selgusetusena (Piibel ei ava Juudase siseelu ega pikki monolooge), motivatsiooni nappusena (pakutakse vaid vihjeid – ahnus ja Saatanasse minek –, jättes lugeja ette suure tühimiku) ning vaikimisena (reetmine toimub lühikeste dialoogidena, mis muudab tegelase mitmetähenduslikuks). Piibli tegelased on „täis tausta“ ja kuidas nende käitumine tuleneb kihistustest, mida tekst otseselt ei nimeta. Erich Auerbach rõhutab *stilus mixtus*’t (stiilide segamist) – Juudas on lihtne mees, varahoidja, tegeleb rahaga (madal stiil), ent tema reetmisest saab inimkonna ajaloo suurim tragöödia (kõrge stiil). See kontrast loobki „tumeduse“ (Auerbach 2012: 17).

Mihhail Bahtin (1981: 84–85, 243–258) väidab, et erinevad kronotoobid ei esine tekstis kunagi puhtal kujul, vaid põimuvad. Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise puhul näeme me kahe erineva ajakäsitluse sünteesi. Piibel ei ole kirjanike jaoks lihtsalt kronoloogiline ajalugu. See on *kairos* – „täidetud aeg“, „õige hetk“. „*Kairos*“ ei küsi „*kui palju aega on möödunud?*“, vaid „*milleks on praegu õige aeg?*“ Sellel hetkel on eriline tähendus - kus midagi olulist saab alguse või jõuab haripunkti, ehk „võimaluste aken“. Uues Testamendis tähistab „*kairos*“ „*Jumala määratud aega*“. See pole lihtsalt suvaline hetk ajaloos, vaid aeg, mil toimub midagi püha või lunastuslikku. Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis toovad Piibli „*kairosse*“ sisse inimese subjektiivse, kiiresti kaduva, üksindust täis, ebakindla aja karmil Juudamaa maastikul. Piibel annab Ain Kalmusele ja Nikos Kazantzakisele raamistiku, mille nad täidavad selles raamistikus uue aja- ja ruumikogemusega. Kronotoopide põimumine võimaldab muuta Juudase ja teised tegelased „*ajutistest etturitest*“ „*igavikulisteks subjektideks*“, kes elavad korraga nii 1. sajandil kui ka 20. sajandi eksistentsiaalses üksinduses. Mihhail Bahtin (2017: 10–20, 103–105; 2021: 245–250, 180–190) iseloomustab sakraalset ruumi hierarhia, ajalise suletuse, tõsiduse ja rituaalsuse kaudu. Nikos Kazantzakise romaanis esinev sakraalse ruumi lõhkumine (Jeesuse inimlikud nõrkused) ja Ain Kalmuse romaanis tõe ja armastuse suhe toob „*kättesaamatu püha*“ dialoogi argipäevaga.

Samuel Taylor Coleridge (2014: 207–208) järgi „*uskmatuse peatamine*“ on leping autori ja ilmaliku lugeja vahel. „*Uskmatuse peatamine*“ koosneb kahest osast. Esiteks rituaalne sisenemine – lugeja nõustub ajutiselt aktsepteerima pühaduse reegleid (näiteks tähendussõna muudab sündmuste käiku), et teksti loogiline narratiiv saaks toimida. Teine osa funktsionaalne tõde – lugeja peab „*tahtlikult*“ uskmatuse peatamise „mänguga kaasa minna“. Raamatu sulgemisel taastub lugeja ratsionaalne maailmapilt. Kui ilmalik lugeja kohtub tekstiga, mis räägib imedest, ülestõusmisest või jumalikust sekkumisest, on tal kaks valikut. Skeptiline tasand tähendab teksti tagasilükkamist, sest see on „ebateaduslik“ või „valelik“. See sulgeb tee sügavamale tähendusele. Uskmatuse peatamine võimaldab aktsepteerida sündmusi Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise teoste sisemise loogika osana ja võimaldab liikuda metatasandile, kus sümbolid hakkavad kõnelema.

Samuel Taylor Coleridge'iga korreleerub Wolfgang Iseri lugeja rolli „voolavust“ rõhutav vastuvõtuteooria (Iser 1978: 37–38, 155). Ei ole olemas „puhast“

usklikku või ilmalikku lugejat. Lugeja identiteet teiseneb lugemisprotsessis. Lugeja säilitab oma ajaloolise mina, kuid võtab samal ajal omaks teksti pakutud perspektiivi.

Hans-Georg Gadamer (2013: 102–110) väidab, et kunsti kogemisel ei ole oluline mitte subjektiivsus, vaid mäng ise, mis „mängib mängijat“. Lugeja „kaotab“ end teosesse. Rita Felski (2008: 54–57) analüüsib „*lummust*“ (*enchantment*). Lugemine võib tekitada seisundi, kus piir lugeja ja teksti vahel kaob. Lugeja „unustab“ oma eraldatuse ja sulandub teksti – see on eneseületus, kus lugeja teadvus avardub läbi teise isiku kogemuse. Lugeja ei saa jääda passiivseks vaatlejaks, ta on sunnitud Juudasega koos „kandma“ reetmise ja kahetsemise koormat. „*Lummuse*“ seisund ei ole mugav, vaid valus – tekib *kohalolu* tunne, kus lugeja tunneb Juudase vastu samasugust piinavat sümpaatiat, mida Jeesus ise tunneb. Juudas on selle kogemusliku ruumi keskmes – ta on tegelane, kelle kaudu lugeja astub üle oma mina piiridest.

2.1.2. ILUKIRJANDUSLIKEST VÖTETEST PIIBLIS

Julia Kristeva (1980: 66) järgi iga tekst absorbeerib varasemaid tekste uueks intertekstuaalseks mosaiigiks. Kultuurilise järjepidevuse tõttu on iga uus tekst „*teise astme kirjandus*“ (*littérature au second degré*), mitte tühjale kohale loodu. Gérard Genette (1997: 1–7) lisas intertekstuaalsuse mõistele transtekstuaalsuse (tekstide omavahelise suhte) ja jõudis hüpertekstuaalsuseni. Roland Barthes eristab autorit (eelneb tekstile) ja „*kirjutajat*“ (või *skriptorit*). Kirjutaja (*scriptor*) on looja, kes sünnib koos tekstiga ja kelle käsi vaid vahendab keelelist väljastust, ilma omamata tekstile „isadusõigust“ (Barthes 2007, 277–279). Evangelistid ei olnud „*autorid*“ tänapäevases mõttes, vaid vahendajad, kes kogusid ja kelle kaudu pärimus keeleliselt realiseerus (Bultmann 1963: 323–324). Hilisemate evangeeliumite tekstid [...] arendavad varasemat Markuse evangeeliumi (hüpoteeksti) teadlikult ja süstemaatiliselt (**Genette 1997: 5–7**), muutes rõhuasetusi. Kirjanduslik hüpertekst eeldab usulise hüpoteeksti (Piibli) tundmist. „*Romaani kairos*“ on hetk, kus „viide“ lugejale kohale jõuab ja teoses uue tähenduse loob. Erinevuse (*écart*) alusel sünnib lugejas uus sõnum. Robert Alteri (1992: 114–115) arvamuse kohaselt on Piibli tekst „eesmärgipäraselt vaikiv“ (*purposefully silent*). „*Vaikimisest*“ tingituna toimub „*lugeja osalus tähenduse loomes*“. „*Vaikimise*“ tühimikud on „kutse lugejale kaasamõtlemiseks“ ja Erich Auerbach (2012: 163–170) väitel suunatud didaktiliselt lunastusloole. Erinevalt

antiikkirjandusest, kus kehtis range stiilialdus (*Stiltrennung*), tõid kristlik pärimus ja Piibel sisse *sermo humilis*'e (madala/napi stiili – Auerbach 2012, 147–181), mis käsitleb üliolulisi ja pühalikke teemasid argises keeles. „Stiilide segamine“ (*Stilmischung* või *stilus mixtus*) võimaldab Piibli lugusid ning tahet ja hiljem romaanižanri uuel viisil mõtestada (Alter 1992: 24–27). Robert Alter (1992: 2–5) väitis, et Piibel on „ajalooline proosafiktsioon“.

Robert Alter (1992: 2–5) arutleb, kas ilmalik kirjanduslik lähenemine on Piiblile kohane. Ta järeldab, et usulised väärtused ja kirjanduslik kujutlusvõime ei ole vastandlikud, vaid teineteist täiendavad. Robert Alter (1991: 24–27) näitas, kuidas Piibli autorid kasutasid teadlikult kirjandusliku ja usulise tähenduse põimumise võtteid mitte usulise tõe ilustamiseks, vaid usulise tõe loomiseks ja edastamiseks. Usulised väärtused ja esteetiline nauding ei ole vastandlikud. Kirjanike looming on Piibli loomupärane jätk, sest nad jätkavad Piibli evangelistide alustatud teed - uurida inimest läbi narratiivi, mitte läbi kuiva doktriini. Kirjanikud kohtlevad Piiblit kui „estetiilist meistriteost“ (Alter 1992, 2–5), säilitades Piibli välise kesta (tüüpsüžee: reetmine, ristilöömine) ja tehes radikaalseid muudatusi. Nad ei pruugi taotleda ajaloolist tõesust (näiteks Nikos Kazantzakise Jeesuse nägemus pereloomisest; Ain Kalmuse Jeesuse ja Juudase dialogid tõesust ning armastusest).

Küsime, kuivõrd kirjanikud saavad taotleda kunstilist perfektsust jutustamisel või peavad nad loobuma kunstilistest eesmärkidest selge teoloogilise sõnumi kasuks, keskendudes usulisele „sisemisele sõnumile“ (*the inner message*)? Sümbol on sild väljendamatu juurde. Religioosne tõde pole sõnades perfektselt väljendatav. Lugeja ei pea uskuma dogmaatilist lauset, vaid elab kogemuslikult läbi sümboli mõju. Kunstiliselt täiuslik teos tabab „õiget hetke“. Mida täiuslikum on kunstiline vorm, seda võimsamalt suudab sümbol kanda seda „sisemist sõnumit“. Kirjandusteos ei pea olema „religioosne“ selle sõna kitsas tähenduses. Ta võib olla ilmalik, kuid peab kandma sakraalset sümbolismi. Sõnum ei ole peale surutud, vaid sõnumi mõistmine „juhtub“ lugejaga hetkel, mil sümbolite süsteem lugeja peas täielikult avaneb.

Mark Allan Powell (1990: 19–21) eristab kahte tüüpi lugejaid. Esiteks implitseeritud lugeja (*Implied Reader*) (1990: 19). See on „ideaalne“ lugeja, kes teab kõike, mida autor eeldab, ja reageerib täpselt nii, nagu narratiiv ette näeb. Reaalne lugeja (Powell 1990: 20) on „liha ja verega“ inimene, kes toob teksti juurde oma kultuurilise pagasi ja dogmad. Reaalne dogmadest laetud lugeja võib eirata kirjanike

poolt teksti kirjutatud vihjeid, usuline veendumus „kirjutab teksti üle“ (Powell 1990: 20–21) ning usulist „üle kirjutamist“ oleks kirjandusteoreetiliselt vajalik uurida.

Alastair Fowleri (1982: 168) žanriteooria ja tema „žanrite stemma“ (*stemma of genres*) kontseptsioon pakub tööriista mõistmaks, et žanrid ei teki tühjalt kohalt, vaid põlvnevad üksteisest. Juudase kuju puhul liigub *stemma* Piiblilt kirjandusse järgmiselt. Esiteks tüvi (1. sajand) – evangeeliumid kui hagiograafiline („*püha kirjutamine*“) ja didaktiline narratiiv (Bultmann 1963: 262–264). Juudas on siin funktsioon, mitte isiksus (Kermode 1979: 84–95). Tema roll on käivitada läbi reetmise lunastuslugu (Dibelius 1934: 104). Teiseks, hargnemine (20. sajand) – Nikos Kazantzakis ja Ain Kalmus teostavad žanrilise nihke. Nad võtavad evangeeliumi „perekondlikud tunnused“ (tegevuspaik, nimed, sündmustik), kuid didaktika asendub psühholoogilise realismiga.

Alastair Fowleri eristus žanri (range vorm) ja mooduse (*mode* – laiem hoiak) vahel on siin võtmetähtsusega (Fowler 1982: 106–110). Piibli mooduses on Juudas „hoiatusnäide“ reetmisest ja jumala armu mitteusaldamisest.

Kirjanduslikus mooduses Nikos Kazantzakis ja Ain Kalmus nihutavad Juudase traagilisest didaktikast traagilise kangelase või vajaliku ohvri moodusesse.

Alastair Fowler toetub Wittgensteini „perekondlikule sarnasusele“ (Fowler 1982: 40–41; Wittgenstein 2005: 62–64) lugeja mõistmise saavutamisel. Säilitatud tunnustena on romaanides nimi „Juudas“, teiste jüngerite nimed, 30 hõberaha, suudlus Ketsemani aias. Need on „perekondlikud tunnused“, mis hoiavad sidet algse tüvitekstiga. Uuteks tunnusteks on motiiv (raha vs ideoloogia), sisemine dialoog, suhe Jeesusega. Tänu „perekondlikule sarnasusele“ saab lugeja aru, et see on „seesama“ Piibli Juudas, isegi kui Ain Kalmus või Nikos Kazantzakis kirjutavad tegelasele täiesti uue sisemaailma.

Prantsuse filosoof Jacques Derrida esitas žanrimõistele väljakutse essees „Žanriseadus“ (1980: 55–81): žanri piirid ei ole ranged piirid, vaid pidevad ülekanded. Shlomith Rimmon-Kenan (2002: 92) arutleb narratiivide tasanditest: esimese järgu narratiiv (*diegetic level*) ei ole teise narratiivi (*hypodiegetic level*) sisse põimitud, teise järgu narratiiv on. Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise teosed loovad evangeeliumitest sisse põimumisega (*embedding*) (Rimmon-Kenan 2002: 92–93) teise järgu narratiive ehk metanarratiivseid kihte.

Lugeja tajub narratiivide tasandite autoriteetsust (Rimmon-Kenani mõistes) läbi oma eelneva kogemuse ja uskumussüsteemi. Jacques Derrida „žanriseaduse“ valguses ei taju lugeja arvatavalt Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise teoseid mitte suletud üksustena, vaid pideva ülekandena algteksti (evangeelium) ja uue narratiivi vahel. Esimene järk oleks Piibel kui ontoloogiline ankur. Uskliku lugeja jaoks on Piibel „tõde“. Kirjanduslik täiendustega narratiiv Piiblist teise järgu tasandina ei ole uskliku jaoks lihtsalt kirjanduslik võte, vaid potentsiaalne pühaduseteotus, kuna „mänguna“ kirjutab narratiiv ümber algse „jumalikult inspireeritud“ loo. Samas Mircea Eliade (1959: 201–205) ütles, et arhailised arhetüübid säilivad sekulariseerunud (kaasaegses) ühiskonnas kirjanduse kaudu. Kaasaegne inimene kohtab „päha“ läbi romaani „peidetud“ arhetüüpide. Kirjandus on „müütide hoidla“, kus on lugeja jaoks säilitatud ära tuntav „vana pühadus“ ja uus tõlgendus.

Alastair Fowleri *stemmaatiline* vaade (1982: 111–114) lubab meil näha romaane mitte kui pühaduse teotust, vaid kui žanrilist täiustamist. Lugeja, kes tunneb tüvitekste (evangeeliume) Juudasest, märkab „nihkeid“ romaanides. Lugemisnauding tekib just sellest, et me teame „reegleid“, aga autor pakub meile uut „moodust“ – seega teadmata Piibli Juudast on lugemisnauding väiksem.

Fitzroy Willis (2025: 51–65) leidis, et konservatiivsed usklikud lugejad eelistavad sageli lähenemist, mis väärtustab autori algset kavatsust ja teksti objektiivset „päha“ tähendust. Teise järgu narratiivi tajutakse sageli „mürana“, mis segab otsest kontakti „ilmutusega“.

Ilmalik lugeja tajub Shlomith Rimmon-Kenani (2002: 79–84) kirjeldatud tasandeid pigem intertekstuaalse dialoogina. Tema jaoks on esimene järk Piibel kultuuriline müüt sündmuste kulgemisest, mis võimaldab teise järgu narratiivil ehk romaanil luua uusi filosoofilisi tähendusi ilma metafüüsilise surveta.

Andrea Porcarelli (2025: 8–10) tuvastas piiblilugude tundmise uuringutes, et noorema põlvkonna lugejate teadmised Piiblist on sageli fragmentaarsed. See muudab teise järgu narratiivi tajumist: kui lugeja ei tunne täpselt esimest järku (algset evangeeliumi), sulanduvad tasandid kokku ja teost loetakse kui iseseisvat fantaasiat, mitte kui metanarratiivset kommentaari ning selline lugemiskogemus on kindlasti teistsugune – kuid ta võib viia lugeja Piibli kui algse loo juurde.

Usklikud otsivad lugejate kategooriana võivad teise järgu narratiivi tajuda kui vahendit, mis toob Jeesuse kuju neile inimlikult lähemale kui ametlik dogma. Usklikud lugejad põimivad piibellikud narratiivid oma minapilti. Parimad tekstid on need, mis pakuvad keerulisi eetilisi väljakutseid. Wayne C. Booth rõhutab, et lugeja pole passiivne vastuvõtja, vaid „kaaslooja“. Usklik lugeja peab sooritama eetilise akti: lepitama tekstis pakutava inimliku nõrkuse (Juudase kaudu) ja jumaliku korra (Jeesuse kaudu) (Booth 1988: 488). Romaanide tekst kutsub meid mõistma „kahtlust ja nõrkust“, kuid hoidma samal ajal kinni pühakirja normist (reetmine on patt) (Booth 1988: 252–255).

2.2. HORISONTIDE LIITUMINE JA TRANSGRESSIOON

Hans Robert Jauss (1982: 22–24) väitis vastuvõtuteooriaga, et kirjandusteoseid võetakse vastu ootushorisonidiga (*Erwartungshorizont*), mis on mõjutatud lugejate teadmistest ja suhtumisest [„ajalooliselt mõjustatud teadvus“ (*historically-effected consciousness*) (Gadamer 2013: 291, 403)] ning sotsiaalsest kontekstist (Bahtin 1986: 91–92, 166).

Horisontide liitmine (*Horizontverschmelzung*) tähendab, et tõlgendaja ja teksti horisondid ühinevad tõlgendamisprotsessis, millest sünnib uus, jagatud tähendus (Gadamer 2013: 305; Alem 2022: 22).

Hans Robert Jauss (1982) järgi teose väärtust ja mõju saab mõõta selle järgi, kui palju see olemasolevat ootushorizonti kinnitab või seda „negatiivse kogemuse“ kaudu muudab [seda nimetab Jauss „*esteetiliseks distantsiks*“ (1982: 25)]. Ootushorizont (Jauss 1982: 22–24) on see, mida lugeja ootab. Esteetiline distants (Jauss 1982: 25) on see, kui palju tekst neile ootustele vastu vaidleb.

Nikos Kazantzakise (2007: 385) Juudas reedab Jeesuse tema enda soovitusel – selline kooskõlas Johannese evangeeliumiga evangeeliumiga, kus Jeesus ütleb Juudasele: „*Mis sa teed, seda tee kähku*“ (Jh 13:27), kuid kokkulepe Jeesuse ja Juudase vahel tekitab lugejas suure distantsi.

Michel Foucault' 1963. aasta essees „*Eessõna transgressioonile*“ (Foucault 1977: 33–35) väidab, et transgressioon ei ole vägivaldne hävitamine, vaid piiri „*valgustamine*“ – nagu välg öös, mis teeb piiri nähtavaks just sel hetkel, kui seda ületatakse (Foucault 1977: 34). Meie kultuuris on transgressioon asendanud vana

religioosse kogemuse. Traditsioonilises teoloogilises narratiivis toimib Juudas kui absoluutne „piir“ – ta on reetmise, pimeduse ja hukatuse kehastus, mis markeerib kristliku pühaduse välist piiri. Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis ületavad teoloogilise piiri (dogma Juudast kui puhtast kurjusest), kuid sellega nad tegelikult ei tühistata pühadust, vaid toovad esile selle piiri olemuse. Lugeja näeb äkitselt seda *piiri ennast*, mis eraldab „püha“ „ebapühast“. Ilma piiri riivamata me ei märkakski teoloogilist konstruktsiooni, mis hoiab koos „reetmise“ tähendust. Kui Ain Kalmus või Nikos Kazantzakis esitavad Juudase „ohvri“ või „täitjana“, siis nad ei ütle, et reetmist pole, vaid nad viivad lugeja punkti, kus „reetmise“ ja „ustavuse“ vaheline piir hägustub. Küsimus jumalikust tahtest vs. inimlikust eksimusest ongi see hetk, kus teoloogiline kood (Juudas = kurjus) hakkab „vankuma“, paljastades, et see piir on sotsiaalne kokkulepe. Keeld (näiteks religioosne tabu reetmise kohta) on loodud selleks, et seda saaks teadlikult rikkuda. Ületus ei tühistata keeldu, vaid kinnitab selle pühadust uuel, sügavamal tasandil (Bataille 1986: 63–67). See on täpselt see, mida Kalmus ja Kazantzakis teevad: nad pühitsevad Juudase reetmise, muutes selle osaks sakraalsest vältimatusest.

René Girardi (1986: 34–41, 119–121) „*patuoina*“ (*scapegoat*) teooria kohaselt kollektiivne vägivald on suunatud ühele ohvrile, sest see on ainus viis taastada üksmeel kogukonnas, omaenda vägivaldsust ignoreerida ja suunata see väljapoole. Juudas täidab funktsionaalselt „*patuoina*“ rolli, kelle peale koondub institutsionaalne põlgus.

Analüüsides Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise lähenemist, võib väita, et tegemist ei ole „või-või“ olukorraga, vaid protsessiga, kus Juudase „inimestamine“ on vahend, millega jõutakse „transgressiivse pühaduseni“. „Avardatud müsteerium“ on seega tunnetuslik avarus. See ei ole pühaduse vähendamine (et ta mahuks inimlikesse raamidesse), vaid inimlikkuse ja patu tõstmine tasemele, kus nad osalevad suures, irratsionaalses ja pühas draamas. Kui Juudas on toodud „inimese tasandile“, ei jää ta sinna staatiliseks. Tema läbikukkumine või reetmine hakkab peegeldama midagi, mis on olemuslikult püha. Kui Juudas on vajalik, et lunastus saaks teoks, siis kas ta on tegelikult kaas-lunastaja? See mõttekäik loob uue pühaduse vormi, mis ei toetu enam puhtusele, vaid kannatuse ja paratamatuse ühtsusele. Pühadus ei asu enam ainult Jeesuse kannatustes, vaid laieneb ka sellesse „hämärasse tsooni“, mida esindab

Juudas. See on transgressiivne, sest see rikub ortodoksse arusaama, et püha ja patune on rangelt eraldatud.

Julia Kristeva (1982) jaoks on abjekt (*l'abject*) midagi sellist, mis asub piiril – see on „vahepealne“, „ebamäärane“ ja „segadusse ajav“. See on miski, mis kutsub esile tugeva vastikustunde või õuduse (Kraavi 2016: 825), sest see ähvardab meie identiteeti ja korda. Ühiskond ja religioon püüavad abjektsiooniga toime tulla läbi rituaalide ja puhastumise. Juudase puhul kasutatakse tõrjutust – „teise“ sildistamine rämpaseks või ohtlikuks, et hoida oma grupi puhtust. Juudase ümbermõtestamine „patuoina“ rollist traagiliseks või koguni vajalikuks tegelaseks raputaks kristliku liturgia alustalasid, kuna suur osa riitustest põhineb selgel eristusel püha (Jeesus) ja neetud (Juudas) vahel. Kui käsitleme Juudast kaasloojana, siis tähendab see, et lunastus polnud ainult Jeesuse soolo, vaid ühislooming. See võtaks Jeesuselt „ohvritalle“ rolli ja teeks temast strateegi, kes vajab partnerit. Äkki oli just Juudas see, kes kehastus Jumalana, sest reeturi ja neetuna olemine on palju suurem alandus ja ohverdus kui risti löömine? Jorge Luis Borges arvas: *Jumal sai täielikult inimeseks, kuid ta sai inimeseks kuni kurjuseni, kuni alatuseni ja hukatuseni. Meie päästmiseks valis Ta kõige halvema saatuse: Ta oli Juudas* (Borges 1972: 106).

Muutuks arvatavalt Suure Nädala dünaamika. Traditsioonilises liturgias (eriti Suurel Neljapäeval ja Reedel) on Juudas funktsionaalne antagonist. Abjektsiooni kadumine tähendaks, et kui Juudast ei nähta enam „väljaheidetuna“, kaotab liturgia oma selge moraalse pinge. Reetmise hetk armulaua seadmisel muutuks hukkamõistu asemel ühiseks tragöödiaks. Liturgia peaks tunnistama, et kogukond on ise Juudase loonud, et oma süüid projitseerida. See tähendaks, et kirik peaks kahetsema mitte Juudase tegu, vaid Juudase demoniseerimist läbi sajandite ja „patuoinas tuleks vabastada“.

Muutuks *Eucharistia* (Armulaud) ja osadus. Armulaua tekstid viitavad sageli ööle, mil Jeesus „ära anti“. Kui usklikud tajuks Juudast Nikos Kazantzakise vaimus (kui Jeesuse raskeima ülesande täitjat), muutuks armulaud sündmuseks, kus osadus laieneb ka reetjale. See tühistaks „vääritud osasaamise“ hirmu, mis on sajandeid usklikke saatnud. See sunniks liturgiat liikuma suunas, kus „keegi ei ole välistatud“, lõhkudes institutsionaalse kiriku hierarhilise kontrolli selle üle, kes on „püha“ ja kes „abjektne“.

Vajalik oleks palve- ja laulutekstide muutmine. Paljud hümnid ja palved kasutavad Juudast negatiivse võrdkujuna (näiteks „et me ei suudleks Sind nagu Juudas“). Palve ei keskenduks „kurja Teise“ vältimisele, vaid äratundmisele, et „Juudas“ elab iga uskliku sees. See muudaks liturgia enesepiitsutamisest eneseanalüüsiks.

Nikos Kazantzakise puhul liturgiline keel peaks loobuma dualismist (valgus vs pimedus), kuna Juudas esindaks „halli ala“ – ning oleks vaja mõtestada ümber ülestõusmine (kui Jeesus tõusis üles, siis kuidas on lood Juudasega?). Kui liturgia hakkaks Juudast teadlikult rehabiliteerima, riskib liturgia sakraalse „müsteeriumi“ ja *status quo* (institutsionaalse kiriku selge moraalse hierarhia ja identiteedi) kaotamisega. Ähvardab kaduda selge piir hea ja kurja vahel.

Nikos Kazantzakise romaan „Viimne kiusatus“ „rikub“ teoloogilist kontekstuaalsust, pakkudes konkureeriva teoloogilise narratiivi, kus Juudase tegu on lunastuse tingimus, mitte selle vastandus. Seetõttu mõistis kirik Nikos Kazantzakise hukka (Christodoulou 2012: 18–19): romaan esitas alternatiivse teoloogilise konteksti.

Ilmalik lugeja tajub „*patuoina*“ kontseptsiooni kui kriitikat institutsionaalse võimu (kiriku) suunal – Juudas on ohver, keda süsteem vajab oma püsimiseks. Eestis on Nikos Kazantzakist loetud pigem kui *kirjaniku nägemust esimese sajandi Juudamaal valitsenud religioossetest liikumistest ning tulevase Messiase ootustest*, pole huvitatud Juudase ümbermõtestamise teoloogilisest mõjust (Stadnikov 2007).

2.3. PIIBLI LÜNKADE TÄITMINE JA TÄHENDUSTE EBAKINDLUS

Lüngateooria (saksa k. *Leerstelle*) on Wolfgang Iseri vastuvõtuteooria keskne mõiste, tähistamaks tekstis leiduvaid „määramatuskohti“ või tühimikke. Ükski kirjandustekst ei anna lugejale ammendavat pilti toimuvast, vaid jätab teatud seosed ja detailid lugeja enda täita. Kirjandusteoorias nimetatakse neid lünki sageli „määramatuse kohtadeks“ (saksa k. *Unbestimmtheitsstellen*). Selle mõiste tõi käibesse poola fenomenoloog Roman Ingarden (1973: 246–254) ja seda arendas edasi Wolfgang Iser vastuvõtu-esteetika raames. Kirjandusteoreetiliselt ei ole lünkade arvul piiri, kuid nende funktsionaalsusel on kriitiline tasakaalupunkt. Kui tekstis on liiga palju lünki, muutub see lugeja jaoks kurnavaks või arusaamatuks. Kui autor seletab kõik lahti – mida tegelane tundis, miks ta nii käitus ja mis on loo moraal –, ei jää

lugejale ruumi tõlgenduseks. Hea kirjanik jätab lüngad kohtadesse, mis on olulised tähenduse loomiseks, kuid annab piisavalt vihjeid (indikaatoreid), et lugeja saaks need lüngad loogiliselt täita. Iga lugeja täidab lünki erinevalt, ühel tekstil on palju erinevaid tõlgendusi. Tekib „*rändav vaatepunkt*“ (*wandering viewpoint*) lünkade täitmisel. Ain Kalmusel ja Nikos Kazantzakisel on tasakaalupunkt üsna optimaalne. Kirjanduslikud tekstid kasutavad lünki teadlikult lugejat provotseerimaks, samas kui Piibli tekstides on lüngad pigem loomulik osa jutustamisest, kus kõiki detaile ei peeta oluliseks mainida (Iser 1971: 6–14; 1978: 165–170, 225). Wolfgang Iser eristab implitsiitset lugejat (teksti sisse kirjutatud roll) ja tegelikku lugejat. Oluline on kuidas tegelik lugeja oma kogemustepagasi põhjal lüngad täidab. Iga lugeja toob kaasa oma individuaalse „horisondi“ (Iser 1978: 166–167, 203).

Stanley Fish läheb Wolfgang Iserist kaugemale – lugejate erinevused (või sarnasused) ei tule mitte tekstist, vaid sellest, millisesse sotsiaalsesse gruppi lugeja kuulub (Fish 1980: 147). Stanley Fish lisab (1980: 303–321) seoses lugeja subjektiivsusega, et tähendus luuakse lugemisprotsessi käigus, mitte ei leita tekstist. Norman Holland näitab, kuidas iga lugeja „sisestab“ teksti lünkadesse omaenda identiteedimaatriksi (*identity theme*). Lugeja ei dešifreeri teksti, vaid „*loob*“ selle omaenda psühholoogiliste vajaduste järgi (Holland 1975: 113–128, 201).

Wayne C. Booth arendas teoses „*The Company We Keep: An Ethics of Fiction*“ (1988) narratiivse eetika teooria. Wayne C. Boothi eetilise küsimus on: millist eetilist kutsumust esitab tekst lugejale? Evangeeliumid annavad lugejale: äraandmine on patt, ka omad võivad reeta, kahetsus on võimalik. Ain Kalmuse romaan kutsub empaatialle hukkamõistetud tegelasega – evangeeliumides empaatia puudub. Nikos Kazantzakis tõstatab hoopis uudse mõtte: reetmine võib olla mitmesugune, reetmine võib olla soovitud heategu, reetmine võib olla koostöö reedetuga.

Wayne C. Booth arendas teoses „*The Company We Keep: An Ethics of Fiction*“ (1988) narratiivset eetikat. Iga kirjanduslik lugu pakub lugejale teatud väärtushinnanguid, millega lugeja peab lugemisel nõustuma (isegi kui ta hiljem nendest loobub). Tekst „kutsub“ lugejat harjutama teatud emotsioonide ja hinnangutega (Booth 1988: 10–12). Iga tekst kehtestab „*eetilise koodi*“. Evangeeliumide puhul on kood selge – reetmine on ontoloogiline kurjus, kahetsus on vältimatu parandusmehhanism (Booth 1988: 17–18). Religioosse narratiivi autor kutsus jagama oma moraalset universumi. Uskliku lugeja jaoks on kutse kinnitus

usule; ilmaliku lugeja jaoks „*eetiline harjutus*“ teistsuguses väärtussüsteemis (Booth 1988: 141–143).

Richard Kearney (2003: 5, 26) järgi loome me koletisi selleks, et tõmmata selge piir „meie“ (head) ja „nende“ (kurjad) vahele. Muutes Juudase puhtaks kurjuseks, väldivad evangelistid ja lugejad küsimust: „Kas ka mina võiksin sarnases olukorras reedetav või reetur olla?“ – lugeja enda sisemist „reetlikkuse potentsiaali“.

Richard Kearney pakub välja diakriitilise hermeneutika, mis koosneb kolmest funktsioonist: kriitiline [analüüsib võimudünaamikat, paljastab varjatud ideoloogiaid (Kearney 2011: 44–51)], kriterioloogiline [eristab õiglast ebaõiglasest, tugineb *phronesis*'ele (Kearney 2011: 46–51)], ja grammatoloogiline [tähelepanu keeleliste märkide tähendusele (Kearney 2011: 51–54)]. Viimsel õhtusöömaajal on kõige hirmutavam „Võõras“ see, kes on kõige lähedasem: Jeesuse sõnade „Üks teie seast reedab minu“ järel tekib jüngrite seas paanika („Ega ometi mina, Issand?“) – peegeldades Richard Kearney ideed, et „Teine“ ei ole keegi väljaspool, vaid potentsiaalne reetur asub igatühe sees. Me projitseerime oma hirmud ja varjuküljed sageli „Võõrale“ (vaenlasele, sisserändajale, teistsugusele), et mitte vaadata iseenda sisse. Viimsel õhtusöömaajal aga puruneb see kaitsemehhanism. Jüngrite küsimus ei ole lihtsalt retooriline. See reedab eksistentsiaalset hirmu, et nad ei tunne iseennast piisavalt. See muudab „Teise“ mitte kaugeks koletiseks, vaid lugejale lähedaseks peegelduseks.

Richard Kearney (2003: 67, 70) rõhutab „*eetilist külalislahkust*“ (*hospitality*). Õhtusöömaaeg on ülim külalislahkuse akt, kuid see sisaldab endas riski. Võõrustades „Teist“ (või andes end rühma korraldusse), avad end võimalusele saada haavatud. Jeesus teab reetmisest, kuid ei sulge ust. See on Richard Kearney mõistes radikaalne eetika – tunnustada „Teise“ kohalolu isegi siis, kui see toob kaasa hävingu. Nikos Kazantzakis lahendab „Teise“ probleemi ja selle pinge Jeesuse ja Juudase kokkuleppega: Juudas on ikkagi „Meie“, ehkki teised jüngrid käituvad Jeesuse ristilöömise käiku nähes kartlikult (Kazantzakis 2007: 402–404). „*Narratiivse külalislahkuse*“ (Kearney 2003: 102) alusel peame olema suutelised jutustama oma lugu läbi „Teise“ silmade ja lubama „Teise“ lool siseneda omaenda loosse.

Henry Jamesi (1934) arendas „*kesktaju*“ (*central consciousness*) mõiste ja loobus traditsioonilisest kõiketeadvast jutustajast ja asendas selle tegelasega, kelle

kaudu lugeja sündmuse kogeb. Mis on „kesktaju“? See on narratiivne fookuspunkt – konkreetne tegelane (Henry James nimetas teda sageli ka „reflektoriks“ või „valvsaiks silmadeks“), kelle meelte ja mõtete kaudu kogu loo tegevus valgustatakse. Lugeja ei näe sündmuse mitte „ülaltpoolt“ (autoripositsioonilt), vaid seestpoolt. Sündmused on subjektiivsed: me teame ainult seda, mida see tegelane näeb, kuuleb või eeldab. Jamesi jaoks oli oluline, et see keskne tegelane oleks intellektuaalselt ja emotsionaalselt tundlik. Mida „peenem“ on tegelase taju, seda rikkalikum on narratiiv. Keskne taju ei pea olema loo kangelane selle klassikalises mõttes, vaid keegi, kes suudab toimuvat sügavalt mõtestada. Lugejas tekib tunne, et ta on sündmuste keskel. Inimkogemus on piiratud. Me ei tea kunagi, mida teised täpselt mõtlevad – me saame vaid tõlgendada märke. Henry James peegeldab seda piiratust. Kuna taju on subjektiivne, võib see olla ebatäpne või kallutatud, mis loob põneva ebakindluse ja nõuab lugejalt aktiivset kaasamõtlemit.

Henry Jamesi „kesktaju“ mõistet (1934) kasutades loobume kohtuniku toolist ja asume süüdlase kingadesse. Percy Lubbock väidab, et „näitamine“ (*showing*) muudab lugeja „vahetuks tunnistajaks“. Nähes Ain Kalmuse Juudase meeleheidet, ei ole Juudas enam „kurjuse sümbol“, vaid inimene „psühholoogiline krahhis“. „Näitamine“ asendab eetilise kategooria (patt) meditsiinilise või psühholoogilise kategooriaga.

Siiski, kui me „näitame“ ainult Juudase piiratud vaadet, siis Jeesuse jumalik lunastusplaan jääb kättesaamatuks. On oht, et Juudas muutub kirjanduslikult humanistlikuks kangelaseks, kes lihtsalt „ei saanud teisiti“. Samas Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis ei ütle meile: „See on Juudas, põlake teda!“ Nad küsivad: „Siin on Juudase meel – mida te sellega peale hakkate?“ Me oleme Juuda siseilma tunnistajad, suutmata teda lõplikult hukka mõista, suutmata ka tema teoga leppida.

Mõlemas romaanis on kasutusel heterodiegeetiline jutustaja, kuid erineva distantsiga. Ain Kalmus kasutab sageli sisemist fokalisatsiooni: maailma nähakse Juudase silmade läbi, mis loob psühholoogilise mimesise – lugeja ei kuule moraliseerivat häält, vaid tunneb Juudase pettumust poliitilise Messia puudumisest. Nikos Kazantzakise jutustaja on eksistentsialistlikum: distants kõigub – kord lähenemine tegelase piinale, kord eemaldumine müütilisse ja filosoofilisse üldistusse. Juudas on siin Jeesuse tugevaim partner, nii-öelda „vajalik kurjus“.

Kui Mihhail Bahtini järgi on polüfoonilises romaanis tegelastel oma iseseisev hääl, mis ei allu autori lõplikule kontrollile, siis Nikos Kazantzakis annabki Jeesusele inimliku, kahtleva ja otsiva hääle. See on „autori taandumine“ – autor ei suru oma lõplikku tõde peale, ta pole kõiketeadev jutustaja. Romaanis põrkuvad erinevad maailmavaated, s.o. häälte paljusus (Jeesus, Juudas, Maarja Magdaleena), ilma et autor neist ühte selgelt teisele eelistaks.

Jeesuse kuju on Nikos Kazantzakisel pidevas muutumises ja määratlematuses, mis vastab Mihhail Bahtini kirjeldatud „lõpetamatusel“. Nikos Kazantzakise romaanis on Jeesuse sisekõne dialoogiline – ta vaidleb Jumalaga, Saatanaga ja iseendaga. Iga üksik lause romaanis võib peita endas mitut vastandlikku ideed. „Viimses kiusatuses“ oluline pühaduse ja maalisuse segunemine (näiteks Jeesus kui puusepp, kes teeb riste, või tema inimlikud kired). Mihhail Bahtini järgi on see *kogu maailma uuenemine läbi ambivalentse naeru ja madaldamise* (Bahtin 2021).

Usklik lugeja vajab „jutustajat“, et säilitada sakraalne distants. Kui kõik on „näidatud“, siis kaob müsteerium. Me ei ole valmis lõputult ekslema subjektiivsetes peegeldustes. Me vajame „ranget jutustajat“ samamoodi nagu me vajame gravitatsiooni – mitte selleks, et see meid maha suruks, vaid selleks, et meil oleks suund, kuhu poole püsti seista.

Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise romaanid ongi seetõttu tähtsad, et nad lasevad meil sügavale Juudase sisse minna (*showing*), kuid nad ei lammuta kunagi täielikult risti kui objektiivset märki (*telling*).

Rist on sümbolina see „jutustaja“, mis vaikides paneb piiri ette: see, mis siin siseilmas toimub, on oluline, aga see, mis toimub risti peal, on lõplik. Tänapäeva lugeja on see, kes tahab tunda Juudase hirmu ja samal ajal kuulda kohtuniku haamrilööki. Me tahame mõista reeturit, aga me vajame, et reetmine jääks reetmiseks – muidu kaotaks ka andustus oma väärtuse. Sest mis on andustus, kui ei ole enam süüd, mida andeks anda.

2.4. TEKST JA SEMANTILINE INNOVATSIOON

Paul Ricoeur'i kolmeköiteline „*Time and Narrative*“ (1984–1988) uurib semantilist innovatsiooni (1984: 31–51) – kuidas keel loob uusi tähendusi ja maailmu. Süžee loomine (*emplotment*) on narratiivne innovatsioon: üksikud ja juhuslikud

sündmused liidetakse üheks terviklikuks looks. Kolmekordne *mimesis* kirjeldab, kuidas me kogeme aega: *Mimesis* 1 (prefiguratsioon) – meie elatud ajaline kogemus enne jutustust (Ricoeur 1984: 54–64); *Mimesis* 2 (konfiguratsioon) – jutustuse loomine, kus sündmused saavad süžee kaudu struktuuri (Ricoeur 1984: 64–70); *Mimesis* 3 (refiguratsioon) – lugeja võtab loo tähenduse üle ja muudab selle kaudu oma arusaama ajast ja tegelikkusest (Ricoeur 1984: 70–82). Ricoeur'i hermeneutika käsitleb „teise astme viitamist“: ilukirjandus pakub „võimalikke maailmu“ (Ricoeur 1984: 79–81), mis aitavad pühakirja sügavamalt mõista.

Paul Ricoeuri terminoloogias teostavad mõlemad autorid semantilist innovatsiooni: nad ei korda Piibli fakte, vaid loovad uue süžee. Refiguratsiooni (*Mimesis* 3) kaudu paigutatakse ajaloolis-müütiline kuju uude süžeesse, kus reetmine on psühholoogiliselt motiveeritud. Nii evangeeliumide kui romaanide „eetiline kutsumus“ Juudase loos on sundida lugejat tundma kaasatust „pattu“, et mõista andestuse ja kahetsuse tegelikku hinda (Booth 1988: 252–259).

Darren J. N. Middleton selgitab, kuidas Nikos Kazantzakis kasutab kirjanduslikku „vabadust“ mitte pühaduse rüvetamiseks, vaid protsessiteoloogia väljendamiseks, kus Jumal ja inimene vajavad üksteist (Middleton 2000; 2002; 2008).

Martha C. Nussbaum (1990: 148–162) käsitleb kirjandust „eetilise tähelepanelikkuse“ (*Ethical Attentiveness*) laborina, kus lugeja harjutab empaatiat ja keeruliste moraalsete valikute tajumist. „Narratiivne kujutlusvõime“ (*Narrative Imagination*) – võime asuda „teise kingadesse“ – lubab meil kogeda Nikos Kazantzakise romaanis Jeesuse „viimset kiusatust“. Radikaalne empaatia ja „osavõtliku vaatleja“ (*judicious spectator*) positsioon muudavad kergekäelise hukkamõistu võimatuks, sest valikute tragöödiat nähakse seestpoolt.

Kui ühendame David Jasperi (2004: 1–12, 114–130) kirjanduse kui „püha ebakindluse“ paiga (kõrb (nii füüsiline kui ka metafoorne) on koht, kus turvalised institutsionaalsed struktuurid lagunevad, võimaldades ehedat kohtumist „pühaga“) ning „teoloogia piiriala“ (Jasper 1992: 77–92) Martha C. Nussbaumi (1990: 148–162) käsitleusega kirjandusest kui eetilisest tähelepanelikkusest, tähistab „turvaline dogma“ (Nussbaum 1997: 85–112) lugeja jaoks psühholoogilist ja intellektuaalset kilpi. Eetiline elu nõuab haavatavuse aktsepteerimist, millest dogmad meid „päästa“ üritavad, kuid teevad seda empaatia arvel. „Tähelepanelik ja vastutustundlik“

(*perceptive and responsible*) lugeja ei varju dogmade taha. (Nussbaum 1986: 13–21). „Turvaline dogma“ on teoloogiline mugavustsoon, mis takistab tõelist usulist transformatsiooni, mis saab toimuda vaid ebakindluses (Jasper 2004: 58–60). Lugejal on aga vajadus liigitada tegelased (ja inimesed) „headeks“ ja „pahadeks“. Turvaline dogma ütleb: „Juudas on reetur ja seega kurjus ise,“ vabastades lugeja vajadusest analüüsida reetmise põhjusi.

Kui me loeme Ain Kalmust või Nikos Kazantzakist, siis me loobume dogmast leidmaks üles see, mis on pühaduses või inimsuses tegelikult kaalul. Inimlikkust kasvatada kolme võime arendamise kaudu. Esimene on võime kriitiliseks eneseanalüüsiks ja kriitiliseks mõtlemiseks oma kultuuri ja traditsioonide üle. Teine on võime näha ennast inimesena, kes on seotud kõigi inimestega murede kaudu. Kolmas on narratiivse kujutlusvõime võime – võime tunda empaatiat teistega ja panna end teise olukorda. Martha C. Nussbaum (1990: 3–10, 46–48, 261–285) rõhutab, et romaanid õpetavad meile „*armastuse teadmist*“ (*Love's Knowledge*). See on tähelepanelikkus elu nüansside suhtes. Turvaline dogma tänapäeval on sageli algoritmiline mõtlemine või sotsiaalmeedia polariseeritus. Me reageerime märksõnadele, mitte lugudele. Kui lugeja kohtab Ain Kazantzakise Juudast, kes reetis Jeesuse armastusest, siis turvaline dogma praguneb. Lugeja on sunnitud olema „eetiliselt tähelepanelik“ paradoksile. See on ebamugav ja ebaturvaline, sest see ei luba meil enam tunda moraalset üleolekut. „Turvaline dogma“ on tänapäeva lugeja jaoks moraalne anesteesia. See kaitseb meid maailma valu ja keerukuse eest, kuid samas muudab meid tundetuks. Ainult „ebaturvalises“ lugemisprotsessis – seal, kus me ei tea vastuseid, kus me kahtleme ja tunneme kaasa ka reeturile – on võimalik tõeline eetiline kasv.

Darren J. N. Middleton uurib, kuidas Nikos Kazantzakise romaanid peegeldavad Alfred North Whiteheadi protsessifilosoofiat. Alfred North Whitehead (1929) järgi ei ole maailm „on“, vaid maailm „toimub“ – iga hetk koosneb aktuaalsetest olemustest, mis tekivad, põimivad endasse mineviku ja surevad, andes teatepulga edasi. Jumal on jagatud *primordiaalse* (igavene potentsiaal, „kõigi võimaluste hoidla“) ja *konsekventsena* (ajalik ja muutuv pool, mis „kogeb“ maailma).

Kuna Nikos Kazantzakisel ei ole Jeesus ja Juudas kaks eraldiseisvat moraalsust, vaid üks ühtne protsess, on Juudas „loov impulss“ - vajalik piiriületus, et ilukirjanduse mõju tajuv teoloogia ei jääks seisma, vaid liiguks edasi uude

staadiumisse. Siin on võimalik vastuolu teoloogide konservatiivse suuna esindajatega – kas on lubatav ilukirjanduse abil (sageli emotsionaalselt) mõjutada teoloogilist diskussiooni ja kas kirjandus (aga ka kunst) on teoloogilise diskussiooni vorm? Nimetatud probleemi on käsitlenud teatriteoreetik Madis Kolk – kas usulisi teemasid saab käsitleda igas kunstilises vormis (näiteks teatrietendustes) või nõuab „pühadus“ meelelahutusest erinevat vormi? (Kolk 2015: 64–81).

Paul Tillich (1959) järgi on religioosne kunst ja kirjandus sümbolite keel. Sümbol ei ole pelk märk, vaid see osaleb selle väes ja tähenduses, mida ta sümboliseerib. Sümboliteid ei saa luua kunstlikult; nad sünnivad ja surevad koos kultuuriga. Kui religioossed sümbolid (näiteks rist) ei vasta enam ajahetke eksistentsiaalsetele küsimustele, kaotavad nad oma mõju. Tema arvates on kunstnikud, kes julgevad väljendada ärevust, tähendusetust ja hävingut, teoloogiliselt olulised, sest nad sunnivad meid vaatama otsa reaalsusele (Tillich 1966: 72; 1967; Frei 1992: 38).

Ilukirjandus (Nikos Kazantzakis, Ain Kalmus) ei ole lihtsalt meelelahutus, vaid eksistentsiaalne eksegees – pühakirja seletamine kaasaegses keeles. Konservatiivne vastuväide oleks, et teoloogia eesmärk on hoida ilmutatud tõde puhtana. Kui ilukirjandus kasutab emotsionaalseid manipuleerimisvahendeid (nt Jeesuse inimlikud nõrkused), võib see hägustada dogmat. Konservatiivide jaoks on oht, et esteetika asendab eetika ning subjektiivne elamus muutub olulisemaks kui objektiivne usutõde.

2.5. FOKALISATSIOON: AUTOR, JUTUSTAJA JA LUGEJA

Percy Lubbocki (1921: 75–84) eristus puudutab narratiivi mahtu ja tempot: „*stseen*“ (*scene*) esitab üksiku sündmuse detailselt, nii et lugeja tunneb end seal olevat – aeg „aeglustub“; panoraam esitab sündmused kokkuvõttena, suure ajavahemikku hõlmates – aeg „kiirustab“. Romaan liigub nende vahel: kasutab panoraami suure ajalise ulatuse hõlmamiseks ja stseeni emotsionaalselt oluliste hetkede fikseerimiseks.

Mieke Bal (1997: 142–161) lahutab jutustaja (kes räägib) ja fokalisaatori (kes näeb/tajub). Fokalisatsioon (*focalization*) (Bal 1991: 102–105; 1997: 149–158) tähendab, et sündmuse esitatakse läbi kindla „subjektiivse läätse“. Kui Juudas ja Jeesus teineteist „ristfokaliseerivad“, siis nad ei vaata lihtsalt üksteist, vaid nad loovad

teineteise tähenduse. Identiteet ei ole tekstis kunagi staatiline, vaid see „toodetakse“ läbi teise tegelase pilgu. Samuti võib üks tegelane fokaliseerida seda, kuidas teine tegelane fokaliseerib maailma (Bal 1991: 109–111). „Peegelduv fokaliseerimine“ on olukord, kus tegelase enesetunnetus sõltub välisest pilgust – „vahetuse ökonoomiat“ kahe tegelase vahel (Bal 1991: 109–111)

Northrop Frye järgi (2002) kirjanduslik tekst ei ole lihtsalt lugu, vaid kosmiline tsükkel. Peatükis „Tüpoloogia I“ Northrop Frye märgib, et Piibli narratiiv on „Ukujuline“: algab täiuslikkusest, langeb katastroofi (kus Juudas on languse instrument) ja tõuseb taas lunastuse kaudu. Northrop Frye’l on apokalüptiline ja deemonlik kujund (*Apocalyptic vs Demonic imagery*): keskpäev (Lunastus) – esindab ülestõusmist, täielikku valgust ja osadust; kesköö (Reetmine) – esindab Ketsemani aeda ja Juudase suudlust ehk hetke, mil maailm langeb pimedusse (Frye 1957: 141–145).

Seymour Chatmani (1990) mõisted kallutatus (*slant*), filter ja sisu aitavad eristada seda, kes räägib (jutustaja), sellest, kes kogeb (tegelane). „*Slant*“ tähistab jutustaja psühholoogilist või ideoloogilist hoiakut – kuidas jutustaja lugu värvib. Filter tähistab tegelase tajusid loo sündmuste keskel – kuidas tegelane maailma kogeb. Sisu on sündmuste nägemine läbi tegelase silmade, ilma et tegelane ise jutustaks.

Nikos Kazantzakise „Viimses kiusatuses“ jälgib jutustaja Jeesust „eksistentsiaalse kangelasena“, kes võitleb inimliku loomuse ja jumaliku kutsumuse vahel. Jutustaja kalle liigub Jeesuse ja Juudase vahel – viimases kiusatuse stseenis pöördub kalle: Juudas, kes oli romaanis kangelane, muutub kohtumõistjaks. Chatmani mõistetes on see kalde nihe (*slant shift*), mis loob lugejale keeruka interpretatsiooniprobleemi – kes on „tegelikult“ õige, Juudas-kangelane romaanis või Juudas-kohtumõistja viimases stseenis?

Wayne C. Boothi (1983) kommunikatsioonimudel näeb jutustamist mitmekihilise protsessina: tegelik autor → implitseeritud autor → jutustaja → narratiiv → lugeja. Kolme tekstikihi puhul: Ain Kalmuse tegelik autor on sotsiaalselt positioneeritud vaimulikuna, implitseeritud autor tasakaalustab teoloogilise ja kirjandusliku vabaduse, jutustaja kasutab sageli Juudase sisemist fokalisatsiooni. Nikos Kazantzakise tegelik autor on mässuline intellektuaal (teos oli katoliku kiriku keelatud raamatute nimekirjas), implitseeritud autor rõhutab, et vaimu võit liha üle on väärtuslik vaid siis, kui liha on päriselt tundnud kiusatust

Wayne C. Booth väidab, et jutustaja võib olla autorist (või lugejast) distantseeritud mitmel viisil ning see distants määrabki lugeja eetilise ja emotsionaalse positsiooni teksti suhtes (Booth 1983: 155–159): moraalset (jutustaja ja autori normide vahel), intellektuaalset [jutustaja ja autori teadmiste vahel (Booth 1983: 157)], ajalist [jutustamise hetke ja sündmuste vahel (Booth 1983: 158)] ning emotsionaalset (jutustaja ja sündmuste vahel). Distantsi mõõdetakse mitte tegeliku, vaid implitseeritud autori suhtes (Booth 1983: 71–76).

Ain Kalmuse puhul on implitseeritud autor sotsiaalselt positsioneeritud vaimulikuna, kelle jutustaja peab tasakaalustama teoloogilise korrektsuse ja romaanikirjaniku vabaduse.

Nikos Kazantzakis on autorina mässuline intellektuaal, kelle jutustaja esitab väljakutse dogmadele – teksti „hää“ on konfrontatiivne. Õige tasakaal ei tähenda ajaloolist ega dogmaatilist täpsust, vaid kirjandusteose sisemist tõe: sisemist loogikat (tegelaste valikute veenev põhjendamine), lugeja provotseerimine (sunnib küsima „Mida mina oleksin teinud samas situatsioonis?“) ning austust allika vastu (suhetumine algtekstiga).

Lugeja ei suuda püsivalt elada täielikus eetilises kaaluta olekus. Kui „näitamine“ kaotab hukkamõistu, kaotab see ühtlasi ka teo tähenduse. Me vajame „jutustajat“ (distantsi), et mõista: tegu on aset leidnud ja sellel on tagajärjed, mis ulatuvad väljapoole tegelase siseilma, kuid samas tõrjume instinktiivselt igauht, kes üritab meile öelda, mis on „tõde“. Kuna me ei salli autoritaarset autorit (kes meile moraalset loengut peab), oleme me toonud jutustaja funktsiooni endasse. Meie „range jutustaja“ ei asu enam raamatus, vaid meie peas. See on meie kultuuriline pagas, Piibli tundmine või sotsiaalsed normid. Me naudime Juudase „kesktajus“ viibimist (näitamist) just seetõttu, et meil on taustal olemas see range raamistik (jutustamine), mille vastu me saame seda kogemust peegeldada.

Evangeeliumite distantsimustrid: Markuse jutustaja on Juudasest moraalselt ja emotsionaalselt kaugel, kirjeldades ainult väliseid tegusid. Matteuse jutustaja on Juudasele lähemal – annab sisenägemuse Juudase kahetsusest. Johannese jutustaja on Juudase suhtes kõige teravamalt distantseeritud („Saatan läks temasse“, Jh 13:27; „Ta oli varas“, Jh 12:6). Sekulaarse lugeja jaoks on Juudas tragöödia kangelane.

Uskliku lugeja jaoks on Ain Kalmuse ja Nikos Kazantzakise fokaliseerimise tehnikad vaimne väljakutse, mis võib tekitada nii sügavat uuenemist kui ka tugevat tõrget. Kuna kaamera on Juudase peas, näeb usklik lugeja „peeglina“ omaenda kahtlusi ja nõrkusi ja seostab empaatiat Juudase vastu narratiiviga Jeesuse reetmisest. Kui reetmine on nii mitmetahuline, siis viib see paratamatult mõttele andestamisest ning jumaliku armu olemusest – sealhulgas meie mõistmisest ja ootusest jumalikule armule.

Ilmalik lugeja võtab lugu Juudasest vastu kui kvaliteetset psühholoogilist romaani. Nihkuv fookus võib pakkuda ilmalikule lugejale naudingut dialektikast. Juudas ja Jeesus on vastandid (vaim vastandina materia, ustavus vastandina kohustus). Konservatiivse uskliku ja sekulaarse lugeja konflikt on tegelikult konflikt Monika Fluderniki (1996: 48–50) kolmandal tasandil. Usklik aktiveerib „lunastusloo“ kultuurilise mustri, sekulaarne lugeja „traagilise kangelase“ või „psühholoogilise realismi“ mustri.

Kuna kaamera on Juudase peas, näeb usklik lugeja „peeglina“ omaenda kahtlusi ja nõrkusi. Adam Zachary Newton väidab, et fokaliseerimine tekitab lugejas „vastatuse“ (*reciprocity*). Kui autor asetab „kaamera“ Juuda pähe, siis lugeja ei saa seda pilku enam eirata – ta on sunnitud Juudaga „lepingusse“ astuma. See tekitab usklikule lugejale eetilise pinget, mida Newton nimetab „narratiivseks lööksuks“. Teise isiku vaatepunkti (fokaliseerimise) vastuvõtmine on iseenesest eetiline akt, mis muudab lugeja kaasvastutajaks (Newton 1995: 13–15). Narratiiv võib lugejat „painutada“ (*bending the reader*), sundides teda nägema maailma läbi „patuse“ silmade, mis ongi dialektiline nauding ilmalikule lugejale (Newton 1995: 71). Martha C. Nussbaum selgitab, et kirjanduse kaudu saame kogeda meist erinevat elu (reeturi elu), ilma seda tegelikkuses läbi elamata – „eetiline ettevalmistus“ (Nussbaum 1990: 46–48). „Detailne tähelepanu“ tegelase siseilmale teeb võimatuks lihtsa sildistamise, pakkudes selle asemel mõistmist (Nussbaum 1990: 162–163).

2.6. AJALINE DISTANTS: ANALEPSIS. PROLEPSIS. ITERATIIVSUS

Gérard Genette'i (1980; 1988) ajalise korra analüüs hõlmab „*analepsist*“ (tagasivaade) ja „*prolepsist*“ (ettepoole näitamine). „*Analepsis*“ selgitab tegelaste

minevikku ja motiive (nt detektiivromaanid). Samuti täidab määramatust – annab lugejale infot, mis on varem „lünga“ (Wolfgang Iseri mõistes 1978: 165–170) tõttu puudunud. „*Analepsis*“ võimaldab mittelineaarseid süžeesid, kus olevik ja minevik põimuvad (Genette 1980: 33–85, 48–67; Rimmon-Kenan 2002: 46–52). Gérard Genette „*väline analepsis*“ (*external analepsis*) tagasivaade ulatub ajaliselt väljapoole peamise narratiivi algust, „*sisemine analepsis*“ (*internal analepsis*) toimub põhitegevuse raamides.

Ain Kalmus kasutab „*analepsist*“ selgitamaks Juudase sotsiaalset ja poliitilist tausta (pettumus Rooma võimudele), mis muudab reetmise loogiliseks järelduseks. Nikos Kazantzakise „*analepsised*“ on unenäolised või seotud süütundega, rõhutades loo müütilist, ajatut mõõdet. Ain Kalmuse „Juudases“ toimib „*prolepsis*“ saatusliku paratamatuseks – Juudas teeb tulevikuplaane. Nikos Kazantzakisel on „*prolepsis*“ dünaamiline – Jeesus ja Juudas näevad nägemusi tulevikust.

„*Iteratiivne*“ jutustamine (rääkida üks kord sündmustest, mis juhtusid korduvalt) on vahend psühholoogilise pingeloomiseks.

Gérard Genette'i narratoloogias eristame tasandeid. Ekstradiageetiline tasand on loo väline tasand, kus tegutseb n-ö „päris“ autor või jutustaja. Diageetiline (või intradiageetiline) tasand on põhiloo tasand sündmustega. Kui diageetilisel tasandil olev tegelane hakkab ise lugu jutustama, siis see uus jutustus on metadiageetiline (Genette 1980: 228). Jeesuse tähendamissõnad on metadiegeetilised narratiivid – lood loo sees suhtes peamise „*diegeesiga*“. „*Diegees*“ (kreeka keeles *diégēsis* – „kirjeldamine“, „kujutamine“) on „jutustatud maailma“ ehk loo sisu ja tegevuspaika tähistav mõiste.

3. JUUDASE KUJU ANALÜÜS

3.1. JUUDASE ROLLI NARRATIIVNE ANALÜÜS

Ain Kalmuse Juudas on **psühholoogiline subjekt**, kuid **teoloogiline objekt**: ta on oma tunnetes vaba, kuid determineeritud suutmatusest mõista Jeesuse metafoorset keelt. Nikos Kazantzakise Juudas on **eksistentsiaalne subjekt**: ta valib teadlikult oma rolli „reeturina“, et täita kõrgemat eesmärki.

Gérard Genette'i (1980; 1988) narratoloogiline analüüs võimaldab määratleda Juudase rolli läbi aktiivsuse ja passiivsuse telje, kus määravaks saavad häääl (kes räägib) (Genette 1980: 212–216), fokaliseatsioon (kes näeb) (Genette 1980: 185–210) ja distants (Genette 1980: 162–185). Häält ja fokaliseatsiooni tuleb eristada (Genette 1988: 63–78, 19–114). Shlomith Rimmon-Kenan muutis Gérard Genette'i raamistiku paindlikumaks, lisades psühholoogilise ja dünaamilise mõõtme. Fokaliseatsioon jaguneb kolmeks dimensiooniks (Rimmon-Kenan 2002: 79–84): pertseptiivne (aeg ja ruum) (Rimmon-Kenan 2002: 79–81), kognitiivne (mida tegelane teab versus mida arvab teadvat) (Rimmon-Kenan 2002: 81–82) ja ideoloogiline (lugu kandev maailmavaade) (Rimmon-Kenan 2002: 82–83).

Narratiivse hääle osas eristab Gérard Genette nelja tüüpi: heterodiegeetiline (jutustaja ei kuulu loo maailma – kõiketeadev positsioon) (Genette 1980: 244–245), homodiegeetiline (jutustaja on loos osaline), autodiegeetiline (jutustaja on loo peategelane) (Genette 1980: 245), ekstradiegeetiline vastandina intradiegeetilisele (tähistab jutustamistasandit – „raamjutustaja“ versus tegelane, kes hakkab loo sees omakorda uut lugu rääkima) (Genette 1980: 228–229).

„Fokaliseatsioon“ kirjeldab narratiivi avaldumise vaatepunkti. Gérard Genette eristab: nullfokaliseatsiooni (jutustaja teab rohkem kui tegelased – klassikaline kõiketeadev positsioon) (Genette 1980: 188–189), sisemist fokaliseatsiooni (mida üks tegelane teab või tunneb) (Genette 1980: 189–190) ja välist fokaliseatsiooni (tegelast nähakse väljastpoolt, teadmata tema siseilma) (Genette 1980: 190–191).

Percy Lubbock (1921: 62–69) eristab jutustamist (jutustaja seisab vahendajana, loob distantsi) ja näitamist (sündmused esitatakse nii, et lugeja tunneb end vahetu tunnistajana).

Jeesuse minestus ristil on ristuva fokalisatsiooni (nägemise) näide. Fokalisatsioon (nägemine) nihkub hüpoteetilisse reaalsusesse – ristil kannatav Jeesus astub alternatiivse elu nägemusse (väline fokalisatsioon vastandub sisemisele). Sellised ristumised toimuvad sageli kriisihetkedel (Bal 1997: 149–161).

Mieke Bali (1997: 110) järgi kuni ristini on lugeja pealtvaataja (panoraam). ristuva fokalisatsiooniga (nägemisega) saab empaatiline „kaassüüdlane“ kiusatuses.

Sisefokalisatsioon (sisemine nägemine) on kirjanduslik mõiste, mis tähistab jutustamisviisi, kus sündmusi edastatakse läbi ühe konkreetse tegelase vaatepunkti, teadvuse ja tundeelu. Erinevalt kõiketeadvast (kõikenägevast) jutustajast on sisefokalisatsiooni puhul lugeja piiratud sellega, mida fookustegelane parajasti näeb, kuuleb või tunneb. Me ei tea teiste tegelaste mõtteid, välja arvatud juhul, kui peategelane neid oletab. Sisefokalisatsiooni liigid on järgmised. Esiteks fikseeritud sisefokalisatsioon – kogu romaani sündmustikku näidatakse ainult ühe tegelase silmade läbi. Teiseks muutuv sisefokalisatsioon – sündmuste nägemine liigub ühelt tegelaselt teisele. Kolmandaks hajus sisefokalisatsioon – sama sündmust kirjeldatakse korduvalt läbi erinevate tegelaste vaatepunktide (Genette 1980, 189–194). Gérard Genette (1980: 113–166) liigitaks korduva, eri vaatepunktidest esitatud sündmustiku „*repetitiivseks narratiiviks*“ (*narrative frequency*). Objektiivset tõde on sageli võimatu kindlaks teha, kuna iga inimese tajus on subjektiivne. Ain Kalmuse romaanis on sisefokalisaatoriks peaaegu läbivalt Juudas: me ei näe Jeesust „objektiivselt“, vaid läbi Juudase pilgu. Nikos Kazantzakisel opereerib romaan muutuva sisemise fokalisatsiooniga: põhiliselt on fokalisaatoriks (nägijaks) Jeesus, kuid Juudas esineb samuti sündmuste nägijana.

Lugeja läbi enda fokalisatsiooni (nägemise) näeb kahte pilti: Juudast-reeturit ja Juudast-ohvrit, mis haakub Rudolf Otto käsitlusega pühaduse ambivalentisusest. Rudolf Otto (2024: 24–30) väidab, et pühaduse kogemus on korruga hirmutav (*tremendum*) ja ligitõmbav (*fascinans*). Juudas esindab selle kogemuse hirmutavat, „räpast“ poolt, ilma milleta poleks ligitõmbavat lunastust. „Püha“ on „*täiesti teistsugune*“ (*ganz andere*), tähistades pühaduse irratsionaalset ja hirmuäratavat poolt, mis ületab inimliku mõistuse ja moraalikoodeksid. Pühaduse „teistsugusus“ ei ole lihtsalt kvantitatiivne (Jumal on meist suurem), vaid kvalitatiivne. See on miski, mis põhjustab hinges „õudust“, sisaldab *tremendum*’it ehk judinaid tekitavat majesteetlikkust, eristub selgelt eetikast ja moraalist – pühaduse algne kogemus on

sageli toores, täis viha (*ira dei*) ja „ohtlikku“ energiat, mis alles hiljem lugeja poolt „kodustatakse“ moraalsete kategooriatega (Otto 2024: 32–37, 140–145).

William Empson (1930: 192–195) ütleb, et erinevalt argisest keelest, kus me püüdleme ühemõttelisuse poole, on kirjanduses tegelaste ambivalentsus märk teksti sügavusest. Täendus tekib tegelaste kui kahe (või enama) vastandliku pooluse vahelisest pingest. Lugejal on ühest küljest Pühakirja tõlgendus, romaanides lisatud tegelaste omadused oma „teistsuguses“ nõuavad tõlgendamises tasakaalustamist. Ambivalentsus teeb romaanide Juudasest „vahepealse“ kuju, keda pole võimalik liigitada mustvalgelt heaks või halvaks (Kasak 2020: 247–261), lugeja on hukkamõistu ja empaatia konfliktis (Booth 1988: 252–259). Kui Juudas on aga lunastusloo „kaasautor“, siis sellisena peaks ta sisaldama samuti „teistsugust“, isegi kõrgemat väljaspool tavamoraali.

Vahendit, millega autor manipuleerib lugeja poolehoiuga, nimetatakse fokaalseks nihkeks. Kui pühakiri kasutab enamasti nullfokalisatsiooni, toovad Ain Kalmus ja Nikos Kazantzakis fookuse tegelase siseilma. Ain Kalmuse „Juudas“ asub „kaamera“ püsivalt Juudase peas (sisemine fokalisatsioon) ja tema kaudu näeme Jeesust. Nikos Kazantzakis kasutab keerukamat struktuuri (muutlik sisemine fokalisatsioon kui nägemine): fookus nihkub pidevalt Jeesuse siseheitluse ja Juudase „kivise“ tugevuse vahel. Nikos Kazantzakise versioonis näeb Juudas tõde sageli selgemalt kui Jeesus ise.

Lugeja „empaatia“ võib tekitada süütunnet: kui ma mõistan Juudast, kas ma siis reedan Jeesust? Samas pakub see võimalust mõista andestuse vajalikkust.

Kui Juudas näeb tõde „selgemalt kui Jeesus“, lõhub see hierarhia. Usklikule võib see tunduda pühaduseteotusena, kuid muidu poleks võimalik „tugev Juudas“ Jumala plaani vältimatu osana. Tekib olukord, kus lugeja on sunnitud valima kahe tõe vahel: kas usaldada kahe tuhande aastast kaanonit või romaanide tekstide sisemist, afektiivset tõde ning tekib kognitiivne dissonants. Nikos Kazantzakis ei taha pakkuda uut ajaloolist fakti, vaid uut müüdi kogemise viisi ja „püha ebakindlust“. Lugeja ootushorisont määrab lõpliku hinnangu: sekulaarne lugeja näeb Juudast pigem subjektina – traagilise kangelasena; usklik lugeja näeb teda pigem objektina – hoiatava eeskujuna, kelle langemine on ette kuulutatud. Kaasaegne lugeja otsib Juudasest märke iseendast – kahtlusi, ratsionaliseerimist ja poliitilist indu. Seevastu varajane

eksegeetiline traditsioon hoidis Juuda distantsil, muutes ta **objektiks**, mis sümboliseerib absoluutset kurjust või jumalikku ettemääratust, jättes kõrvale võimaluse teda traagilise subjektina mõista (Paffenroth 2001: 121–123).

3.2. JUUDAS JA „FELIX CULPA“

„*Felix Culpa*“ on ladinakeelne väljend, mis tähendab tõlkes „õnnelik süü“ või „õnnistatud patt“ (Lovejoy 1937: 163–165). Mõiste on seotud kristliku teoloogiaga, täpsemalt Aadama ja Eeva pattulangemisega. Kui Adam ei oleks pattu teinud (söönud keelatud vilja), ei oleks inimkond paradiisist välja aetud, kuid siis ei oleks olnud vajadust ka Jeesus Kristuse tulemiseks, tema ohvri ja lunastuse jaoks. Kristuse toodud lunastust ja jumalikku armu peetakse „suuremaks hüveks“ kui seda algset süütust, mis inimkonnal paradiisis oli. Seega oli Aadama patt „õnnelik“, sest see avas tee Jumala armu uuele ja sügavamale avaldumisele. See on teoloogiline ja filosoofiline paradoks, mille kohaselt on halb sündmus või patt lõppkokkuvõttes hea, tuues kaasa veelgi suurema ja täiuslikuma hüve. Inimlik vaba tahe (Juudase valik reeta) põrkub Jumala suveräänse kavaga, kus isegi kurjus pööratakse teenima headust.

Nikos Kazantzakise transformeerib Juudase „*Felix Culpa*“ kangelaseks ja teo suunatuks jumalikule lõppeesmärgile (*telos*). Kui Juudase reetmine on vajalik, siis kas see on üldse patt ja milline Jumal jätab Juudase häbisse ning lunastuseta?

Juudase puhul patu küsimus isegi olulisem kui Adamaga seoses. Aadama patt oli „õnnelik“, sest see tõi kaasa Kristuse tuleku. Juudase puhul süü on vahetumalt seotud lunastuse füüsilise hetkega (ristiga). See on murdepunkt, kus vana maailmakord (Aadama patt, ajalugu) katkeb ja algab midagi uut (lunastus, ülestõusmine). Kas on võimalik luua kristlikku lunastusõpetust, kus Juudase „reetmine“ on täielikult eemaldatud?

Katoliku mõtleja Thomas Merton (1961: 180–183) on kirjutanud, et pühadus ei tähenda patuta olekut, vaid patu tunnistamist ja selle asetamist armu alla (süü transformatsioon). Thomas Merton märgib, et meie nõrkused on „*uksed*“, mille kaudu Jumal siseneb. Juudas on selle kontseptsiooni kõige äärmuslikum näide.

Ain Kalmus kirjeldab Juudase siseheitlust pärast reetmist; hõberahad ei toonud loodetud lahendust, ta tajub teo pöördumatust. Armastatu Jael oli pöördunud Jeesuse jäungriks (Kalmus 2026: 257). Ta oli üksinda. *Kogu aeg olen ma üksinda olnud. Isegi*

siis, kui ma olin jüngrite keskel Õpetaja juures (Kalmus 2026: 260). Juudas läks üksinda linnavärava poole ja hakkas astuma Hinnomi oru poole (Kalmus 2026: 262). Piibel seob Juudase surma kohaga, mida nimetatakse Akeldaamaks (aramea keeles „Verepõld“) (Ap 1: 18–19), mis asub Hinnomi oru serval. Romaani tekst öös sammuvast Juudasest ühineb lugeja teadvuses Pühakirja tekstiga reetmise hinnast.

Juudase roll on Nikos Kazantzakisel kolmetasandiline: esimene tasand – Juudas on Jeesuse jaoks fokaalobjekt, vajaduse objekt ja vastandite ühtsus (Bahtin 2021: 64–82); teine tasand – kiusatuse stseenis muutub Juudas Jeesuse südametunnistuseks; kolmas tasand – Juudas asub Mihhail Bahtini mõistes lävel (*liminal space*). Liminaalsus tähendab, et Juudas on igavene „vahepealne“ – ta on apostel (püha), kuid temast saab reetur (patuseim). Lävepakk – Juudas ei kuulu enam õpilaste hulka, kuid ta ei kuulu ka täielikult „vaenlaste“ sekka – ta on hukka mõistetud rändur kahe maailma vahel. Tema tegu (suudlus – armastuse sümbol, mida kasutatakse reetmiseks) on piiripealne akt, mis ühendab madala materiaalse maailma (höberahad) ja kõrgema vaimse plaani (lunastusloo algus).

Nikos Kazantzakise Juudas on „räpaste käte“ poliitika ja radikaalse vastutuse sümbol. Tänapäeva lugeja, kes elab pragmaatilises maailmas, võib imetleda Kazantzakise Juudast kui isikut, kes julgeb võtta endale negatiivse rolli „suurema hüve“ nimel. See on lugeja, kes usub, et keegi peab tegema ajaloo edasi liikumiseks ja üldiseks hüveks ebamoraalseid valikuid.

„Vastutuse võtmisel“ on piirid. Kui muudame sügavad metafüüsilised aktid – nagu andestus ja ohverdus – utilitaarseteks tööriistadeks, kaotavad nad oma radikaalse, maailma muutva väe ja taanduvad eneseabi-mehhanismideks.

Algne tähendus andestusel oli – metafüüsiline kingitus, mis vabastab süüahela. See on armuakt (*gratia*), mis on põhimõtteliselt ebaloogiline, sest see vabastab võlgniku kohustusest, mida ta tegelikult tagasi maksta ei suudagi. Tänapäevases käsitluses andestamine on enesekeskne „lahtilaskmine“, et vabaneda mürgisest vihast: „Ma andestan sulle, et mina saaksin edasi elada.“ Selles puudub ohver ja sellel puudub kõrgem mõõde – see on lihtsalt meetod oma vaimse tervise optimeerimiseks. Ain Kalmuse Juudas peegeldab tänapäeva inimest, kes on lukustatud omaenda sisekaemusesse (sisemine fokalatsioon). Me elame „tühistamiskultuuri“ ja sotsiaalse jälgimise ajastul, kus viga on sageli lõplik. Tänapäeva lugeja jaoks on Ain Kalmuse

Juudas lähedane, sest ta esindab hirmu, et me oleme oma tegude summa ja et „süsteem“ (olgu see moraalne või sotsiaalne) ei tunne halastust. Meil on raske uskuda andestusse, sest me ei suuda sageli andestada iseendale.

Sõna „ohverdus“ (*sacrum facere* – „pühaks tegema“) on tänapäeva keelekasutuses peaaegu täielikult sekulariseerunud. Algne tähendus oli – midagi väärtuslikku loovutamine kõrgema eesmärgi või tõe nimel, ilma et sellel oleks tagasiteed või garantiid. See on eneseületus, mis rikub ratsionaalse egoismi reegleid. Ohverdus on muutunud „investeeringuks“. Me teeme midagi, lootes, et see toob meile tulevikus tagasi sotsiaalse kapitali, parema maine või sisemise rahulolu. Kui „vastutasu“ ei saabu, tunneme end petetuna, sest oleme tehingu teinud, mitte ohvri toonud. See on kalkulatsioon, mitte pühendumine.

Murdepunkt (Aadama patt vastandina lunastus) on siin otsustava tähtsusega. Vana maailmakord (seadus) põhinebki „vastutasu-loogikal“ – silm silma vastu, tegu ja tasu, patt ja karistus. Kõige ohtlikum selle „vastutasu-kesksuse“ juures on püha (transsendentse) kadumine. Kui me taandame suhted psühholoogilisteks ja utilitaarseteks protsessideks, siis meil ei ole enam ligipääsu „teisele“ kui müsteeriumile. Me näeme teistes vaid vahendeid oma emotsionaalse tasakaalu saavutamiseks või ressursside vahetamiseks.

Uus maailmakord (arm) peaks tähistama senise loogika *purunemist*. Ülestõusmine on lõplik tõestus, et Jumala loogika ei ole transaktsionaalne. Jeesuse ohverdus ei olnud „kalkulatsioon“, vaid metafüüsiline üleküllus. Küll saab seda romaanide põhjal Juudase kohta – kas see oli kalkulatsioon või Jumala arm Juudase teo ning kas Juudas oli armu väljendus? Traditsioonilises vaates ei ole Juudas mitte niivõrd „*Jumala armu väljendus*“ selle sõna tavatähenduses, vaid pigem instrumentaalselt vajalik lüli sündmuste ahelas, mis viib lunastuseni. See ei tee Juudase tegu vähem reeturlikuks, kuid see asetab ta rolli, mis on Jumala ettehooldusest (*providentia*) haaratud.

Kui me küsime, kas Juudas oli oma teo kaudu Jumala armu instrument, võime küsida ka vastupidi: kas Jumala arm ulatus Juudaseni? Siin peitubki kristluse vastuolulisus. Kui arm on tõeliselt „metafüüsiline kingitus“, siis ei tohi see sõltuda inimese väärilisusest.

Armum väljenduseks saab teda nimetada seda, et Jumal ei peata Juudast. Jumala austus inimese vaba tahte vastu on nii suur, et Ta laseb sel juhtuda – ja oma lõpmatuses suudab Ta isegi sellest kõige pimedamast hetkest (ristilöömise) luua maailma ajaloo suurima pöördepunkti. Jumala arm ei ole mitte „kaitsekiht“, mis hoiab meid vigadest, vaid jõud, mis võtab meie vead, reetmised ja kalkulasioonid ning suudab need ülestõusmise valguses ümber töötada.

Lugeja vastikus Juudase vastu on tegelikult vastikus omaenda „madalamate“ tungide vastu. Samastumine Juudasega toob kaasa empaatilise nihetuse (Middleton 2000: 172–174)

3.3. RISTI SÜMBOL JA LIHA NING VAIMU PÕRKUMINE

Mihhail Bahtini (2021: 64–82) järgi „lävel“ ei elata, seal viibitakse vaid hetketi – see on otsustamise, uuestisünni või hukkumise paik. Mihhail Bahtini sakraalne versus karnevallik (profaanne) läbistab seda hetke: sakraalne kangelane (ristil) nähakse läbi profaanse, inimliku taju (nägemus) (Bahtin 2021: 122–125, 127, 176). Juudas on lävepaku kuju, tegelane, kes asub kahe maailma vahel. Juudas on korruga jünger ja reetur, püha plaani täitja ja neetud süüdlane, tema kaudu kohtub ajalooline aeg (profaanne reetmine, raha) igavikulise ajaga (sakraalne ohverdus). Ilma Juudaseta ei saaks Jeesus „läve ületada“ ehk risti peale jõuda. Juudas avab ukse lunastusloole, kuid jääb ise sageli ukse taha (või lävele rippuma – sõna otseses mõttes poomissurmas, mis on samuti „vahepealne“ seisund maa ja taeva vahel). Kui Juudas on lävel, siis tänapäeva lugeja asub läve taga koridoris.

Mihhail Bahtini jaoks ei ole tekst suletud süsteem, vaid häälte dialoog, kus tõde ei „valmista“ autor, vaid see sünnib häälte kokkupõrkes. Tegelase häälel on sama kaalukas kui autori oma. Juudase häälel ei luba lugejal jääda passiivseks pealtvaatajaks. Tema reetmine esitab vältimatu küsimuse: „Kas mina olen see?“ (Mt 26:22). See küsimus muudab ajaloolise narratiivi moraalseks kriisiks. Mihhail Bahtin kasutab läve-kujundit (*liminality*) ja mõistet „lävi“ (*threshold*), tähistamaks kriisihetke, kus toimub sisemine murrang (Bahtin 2021: 210–220).

Darren J. N. Middleton oma doktoritöös (1996: 112–115) analüüsib Juudase ja Jeesuse vahelist nägemuse dialoogi. Ta märgib, et Juudas on Jeesuse „teine mina“, kes nõuab vaimset rangust keset kodanlikku mugavust. Alain Badiou (2005: 173–177,

232–235; 2017: 53–57, 64–66) järgi „sündmus“ (*l'événement*) murrab sisse harjumuspärasesse olemisse ja loob uue tõe. Subjektiks saab see, kes jääb sündmusele truuks ka siis, kui see on ebamugav või ohtlik. Nikos Kazantzakise kulminatsioonis, kus Jeesus on oma metadiegeetilises nägemuses „väsinud“ ja valinud aia (tavaline elu), astub Juudas esile kui sündmuse mälu.

Truudus sündmusele nõuab pingutust olukorras, kus sündmus ise on juba möödunud või „kadunud“. Kui me samastume Jeesuse „pensioniosakutega“ paradiisiga, siis oleme me Juudase silmis reeturid. Juudas esindab siin Alain Badiou (2017: 64–69, 113–115) mõistes negatiivset suhet „*truudusega sündmusele*“ (*fidelity to the event*), märkides sündmusest taganemist. Juudas nägemuses „loob“ sündmuse uuesti ja nõuab naasmist risti juurde. Ilma Juuda „truuduseta“ jääks Jeesus tavaliseks inimeseks ja lunastust (sündmust) ei toimuks (Badiou 2005: 232–235).

Juudas ei ole Kazantzakisel mitte reetja, vaid Jeesuse kõige ustavam ja distsiplineeritum õpilane, kes viib täide kõige raskema osa lunastusplaanist – Jeesuse sundimise tagasi tema kangelaslikule saatusele (Friar 1979: 48). Alain Badiou (2017: 60–62, 76–80) selgitab, et truudus ei ole lihtsalt viga, vaid sündmusest taganemine, eitades seda, mis sündmuse kaudu ilmsiks tuli; kurjus on alati Tõe suhtes teisene.

Juudase kaudu toimuv „illusiooni purustamine“ on seotud Paul Ricoeur'i analüüsiga süü ja patu sümbolitest. Paul Ricoeur (1967: 347–351) leiab, et „süü“ ei ole abstraktne mõiste, vaid see vajab narratiivi (näiteks Juuda lugu), et lugeja saaks sellega silmitsi seista. Sümbol „*paneb mõtlema*“ (*le symbole donne à penser*). Juudas on uks, mis avaneb lugeja enese hinge pimedamatesse soppidesse. Paul Ricoeur (1974: 148–150) räägib „*kahtluse hermeneutikast*“ (*hermeneutics of suspicion*). Juudas on Nikos Kazantzakise tekstis „kahtlustav“, kes ei võta tähendamissõnu puhta kullana, vaid otsib nende tagant poliitilist või eksistentsiaalset tegu.

Julia Kristeva järgi on „*abjekt*“ midagi, mis ähvardab lugeja piire ja korda. Kristeva kirjeldab abjektsiooni kui „*tõrjumist*“, mis ei ole subjektist täielikult eraldatav. See on „*iseenda reetmine*“ (Kristeva 1982: 2–4). Religioossed rituaalid (ja narratiivid) on loodud selleks, et abjektiga silmitsi seista ja see siis „läbi töötada“, saavutades katarsise. Juudaga samastumine ongi see „*kohtumine õudusega*“, mis on vajalik vaimseks terviklikkuseks (Kristeva 1982: 15–16). Iga inimene on pool-

inimene, pool-jumal; ta on nii vaim kui liha. Kristuse võitlus on mudel lugejale – see on verine lahinguväli kahe tasandi vahel (Kazantzakis 2007: 7–9).

Ilmaliku lugeja jaoks on rist narratiivne lõpp-punkt, mitte metafüüsiline värav. Juudas on ratsionaalne ohver (Kazantzakis 2007: 454), kes esindab tegutsemist ja vastutust „siin ja praegu“ maailmas. Ebamugavus tekib sellest, et lugeja soovib samastuda Jeesuse unistusega (pere, rahu), kuid Juudas tuletab meelde, et see on „reetmine“ loo kui terviku suhtes (Brooks 1984: 286). Kaasaja ilmiku jaoks religioossed sümbolid on tühistunud ja asendunud sotsiaalse turvatundega. Juudase kuju on selles kontekstis „tõetooja“, kes ei lase subjektile jääda mugavasse unne. Nikos Kazantzakise romaanis on nägemus kui „vahelepõige“ tegelikult teose kese, sest paneb proovile lugeja väärtused.

Erinevalt traditsioonilisest käsitlusest, kus rist on kannatuse sümbol, on rist Nikos Kazantzakise Jeesuse jaoks vabanemine. Jeesus ei ole Nikos Kazantzakise romaanis risti passiivne ohver. Ta „ehitab“ oma risti kogu elu, muutes oma inimlikud nõrkused vaimseks väeks. Juudas näeb alguses risti (ja Jeesust) kui vahendit Iisraeli vabastamiseks roomlastest. Mõök on vastandatud ristile: Juudas on algselt vabadusvõitleja, kelle jaoks risti sümbol on nõrkuse märk. Loo vältel peab Juudas ümber õppima – ta mõistab, et tõeline vabadus ei tule mitte roomlaste tapmisest, vaid vaimsest revolutsioonist, mille sümboliks on rist. Juudase jaoks ei ole rist mitte ainult Jeesuse füüsiline surm, vaid tema enda vaimne ohverdus. Rist sümboliseerib Juudase jaoks ülimalt armastust ja kuulekust Jeesuse vastu – ta on nõus oma hinge hukatusele määrama, kandma igavest „reeturi“ märki, et õpetaja saaks võidutseda. Jeesus ja Juudas on mõlemad on risti sümboli ees üksi. Jeesus on risti peal läbi ohvri läve ületanud, Juudas on risti all lävel suundumas huku poole (Bahtin 2021: 216–220).

3.4. JUUDAS KUI „LÄVE VALVUR“ JA „PEEGEL“

Peter Brooks ütles, et lugeja ihkab narratiivset lõpetatust (*closure*). Lugu peab liikuma oma loomuliku lõpu poole, et omandada tähendus (Brooks 1984: 90–112, 286). „Sekulaarne paradiis“ (pere, töö, vaikus) on Nikos Kazantzakise romaani kulminatsioon. Peter Bien selgitab, kuidas Nikos Kazantzakis kasutab risti geomeetriat. Horisontaalne telg sümboliseerib „pensioniosakuid“, peret ja bioloogilist kestvust (seda, mida Jeesus nägemuses kogeb). Vertikaalne telg on aga „surm

iseendale“, mis lõikab sellest läbi. Ilma selle lõikumiseta oleks elu tähendusetu „lugu ilma lõputa“ (Bien 1989: 194–198; Kazantzakis 2008: 22–25). Nägemuse algus (metadiegeetiline nihe) (Kazantzakis 2007: 428) tekitab lugejas „ebamugavust“ – lugeja on harjunud Jeesuse loo kanoonilise lõpuga (ohverdusega) ning sekulaarne õnnelik lõpp rikub ootuspärast narratiivset dünaamikat. Jeesus ärkab ja mõistab, et see oli vaid kiusatus, ning sureb risti peal, olles täitnud oma missiooni (Kazantzakis 2007: 457–458). Me näeme nägemust kui metadiegeetilist („vahele segatud“), mis omandab erilise tähenduse. Tähendus kerkib Juudasega nägemuses, kes süüdistab Jeesust reetmises (Kazantzakis 2007: 453–455). Kuidas metadieetiline tase muutub tähenduslikuks, selgitab Gérard Genette funktsiooni (*explanatory function*) abil. See on olukord, kus metadiegeetiline tase annab tavaliselt vastuse küsimusele „Millised sündmused viisid praeguse olukorrani?“. Nikos Kazantzakise puhul toimib see aga vastupidi: nägemus pakub alternatiivset põhjuslikkust – mis saaks siis, kui Jeesus keelduks risti peal suremast. See muudab risti peal viibimise (põhitasandi) tähenduse passiivsest kannatusest aktiivseks valikuks (Genette 1980: 232–233). Meil on tegemist diegeetilise distantsiga. Jeesuse nägemus on metadiegeetiline, sest see on „teise astme narratiiv“. Nägemuses olev „sekulaarne paradüüs“ (pere, töö) ei ole lihtsalt fantaasia, vaid ontoloogiline test (Genette 1980: 228–229). Juudas väljendab narratiivset interferentsi ehk vahelesegamist. Kui Juudas ilmub nägemusse (Kazantzakis 2007: 453–455), toimub tasandite kokkupõrge. Juudas on diegeetiliselt „mälu“ või „südametunnistus“, kes tungib metadiegeetilisse maailma, et purustada selle illusioon. See on narratiivi funktsioon, mis sunnib peategelast naasma „kõrgemale“ diegeetilisele tasandile (ristile) (Genette 1980: 234–235). Gérard Genette (1980: 234–236) defineerib metalapsist kui lubamatut üleminekut ühelt narratiivselt tasandilt teisele. Nikos Kazantzakise kulminatsioonis on Juuda sekkumine justkui „reaalsuse“ sissetung „unustusse“. See tekitab lugejas ebamugavust, sest lõhub turvalise, sekulaarse idüllilise, mida lugeja on hakanud tõena võtma. Nihe tühistab metadiegeetilise maailma ja taastab sakraalse narratiivi paratamatuse.

Tegelased tegutsevad „lõplikus“ ajas ja ruumis. Nad on surutud ajalooliste sündmuste raami, kus nende valikud on traagilised, sest nad ei näe tervikpilti, mida näeb „püha“. Maarja Magdaleena ei ole Nikos Kazantzakisel lihtsalt „patusest pühakuks“ saaja. Ta sümboliseerib naiselikku alget, kodu ja bioloogilist järjepidevust. Tema „vankumatus“ väljendub soovis päästa Jeesus kannatustest, pakkudes talle seda,

mida pakub tavaline elu. Maarja Magdaleena on Jeesuse suurim kiusatus, sest ta pakub armastust, mis on siiras ja puhas. See ei ole „paha“ kiusatus, vaid inimlik. Ta soovib, et Jeesus oleks mees, mitte Messias.

Maarja Magdaleena esindab „horisontaalset“ armastust (inimestevaheline side, kodu, veri), Jeesus aga peab püüdlema „vertikaalse“ poole. Tragöödia seisnebki selles, et need kaks on Nikos Kazantzakise maailmas lepitamatud. Maarja Magdaleena on lõpuni truu oma armastusele. Tema jaoks on Jeesuse „missioon“ midagi, mis röövib talt mehe. Magdaleena traagika on selles, et tema armastus on *liiga* inimlik – ta ei näe (või ei taha näha) metafüüsilist vajadust kannatuse järele, sest armastava naisena on tema vaist suunatud elu hoidmisele, mitte selle ohverdamisele ideele.

Ta ei loobu lootusest näha Jeesust naasmas tavalise elu juurde. Maarja Magdaleena on kutse Jeesusele täita oma kohust mehena ja isana. Ta esindab sümboolselt „õnnelikku lüüasaamist“ – ideed, et Jeesus võiks hüljata risti ja valida pereelu. See ongi see „viimne kiusatus“, mis Jeesust ristil tabab.

Juudas on „vankumatu“ selles, et ta ei luba Jeesusel naasta Magdaleena juurde. Ta hoiab Jeesust kinni tema jumalikust saatusest, olles seega Magdaleena otsene vastand.

Nikos Kazantzakise käsitles on Maarja Magdaleena ja Juudas Jeesuse hinge kaks ankrut. Maarja Magdaleena vankumatus pakub Jeesusele rahu, mida ta igatseb kui inimene, samas kui Juudase vankumatus pakub valu, mida ta vajab kui lunastaja. Maarja Magdaleena „kallutab“ Jeesust kõrvale mitte pahatahtlikkusest, vaid armastusest elu vastu. Juudas aga hoiab Jeesust kursil, olles truu mitte Jeesusele kui sõbrale, vaid Jeesusele kui Messiale. Ilma Maarja Magdaleenata poleks ohver olnud raske; ilma Juudaseta poleks ohvrit üldse toimunud.

Märgiline on Nikos Kazantzakisel stseen, kus Jeesus hoiab ära Maarja Magdaleena kividega surnuks viskamise. Erinevalt piibellikust loost, kus kivi viskamist soovib anonüümne rahvahulk, on Nikos Kazantzakise versioonis Juudas see, kes seisab eesliinil, kivi käes. Juudas on tulnud Maarja Magdaleenat karistama mitte liiderlikkuse pärast, vaid seetõttu, et Magdaleena esindab „liha“ ja kiusatust, mis takistab Iisraeli vabanemist.

Juudase jaoks on seadus (Moosese seadus) vankumatu: patune naine peab surema. See on tema truudus vennaskonnale ja oma rahvale. Kui Jeesus astub vahele

ja lausub kuulsad sõnad „Kes teie seast on patuta, visaku esimesena kivi“, on see suunatud ka Juudasele. Juudas on „puhas“ seloot – ta on pühendunud, askeetlik ja distsiplineeritud. Ta usub hetkeks, et temal ongi see õigus. Kuid Jeesuse pilk ja sõnade vaimne sügavus sunnivad Juudast esimest korda kahtlema omaenda õiguses mõista kohut elu ja surma üle. Juudas langetab kivi mitte hirmu, vaid Jeesuse autoriteedi ees. Juudas on vankumatu vihas - ta usub, et maailma parandatakse patu hävitamise läbi. Jeesus on vankumatu armastuses - ta usub, et maailma parandatakse patuse muutmise läbi.

Maarja Magdaleena on vankumatu ellujäämisinstinktis – ta mõistab, et Jeesus on suurem kui Juudase viha ja ühiskonna hukkamõist. Magdaleena päästmise stseen mõjutab Juudase edasist teed ja tema otsust Jeesust „aidata“ kolmel olulisel moel. Esiteks, enne seda stseeni uskus Juudas, et maailm on must-valge. On seadus ja on üleastujad. Kui Jeesus takistas tal kivi viskamast, ei võitnud ta Juudast jõuga, vaid moraalse üleolekuga.

Juudas mõistis, et Jeesuse „relv“ on ohtlikum kui nuga või kivi. Teiseks, see stseen võis süvendada Juudase veendumust, et ta peab Jeesust valvama. Kui Jeesus hakkas hiljem kõhkleva või inimlikku nõrkust üles näitama, tuletas Juudas talle meelde saatust, et Jeesus ei langeks Magdaleena „lõksu“. Kolmandaks viis see stseen paradoksaalse järelduseni – Juudas mõistis, et Jeesus on liiga puhas ja liiga „hea“ selle maailma jaoks. Jeesus *ei saa* Jumalana Maarja Magdaleena kutset vastu võtta, sest tema olemus on „voolamine“ (pidev ületamine). Kui ta jääks Maarja Magdaleena juurde, peatuks tema spirituaalne evolutsioon.

Juudas sümboliseerib inimest, kes peab langetama võimatuid otsuseid suurema eesmärgi nimel ja võtab enda peale moraalse mustuse, et lunastus saaks toimida. Teiseks, pimedate idealismi hoiatus: Juudas on näide sellest, mis juhtub, kui ideoloogia ja veendumus oma eksimatusest muutub tähtsamaks kui inimlikkus. Kolmandaks, empaatia harjutamine „vaenlase“ vastu: see hoiab ära maailma jagunemise lihtsaks must-valgeks võitluseks ja toetab kultuurilist „tühistamise“ ennetamist. Juudas on peegel – hea ja kurja piir läheb läbi igaühe südame, mitte inimeste vahelt. Neljandaks, saatust ja süsteemi ohvriks olemine: Juudas on arhetüüp inimesest, kellele on määratud roll, mida ta ei pruugi tahta, kuid kellel lasub kohustus. Juudas on „teenija“, kes jääb oma ülesande täitmise järel lootusetult üksi.

Klassikalises kristlikus teoloogias on Jeesus *vere Homo, vere Deus* (tõeline inimene ja tõeline Jumal). Siin tekib loogiline ja ontoloogiline barjäär. Kui Jeesus oleks valinud „tavalise elu“ Magdaleenaga, oleks lakanud olemast Messias. Kristlikus raamistikus ei ole Jeesus lihtsalt usuline õpetaja, vaid ohvritall. Magdaleena kutse vastuvõtmine tähendaks keeldumist ristisurmast, mis tähendaks inimkonna lunastamata jätmist. Jumalana ei saa Ta eitada oma olemust ja missiooni. Jeesusel on kaks tahet – inimlik ja jumalik. Inimlik tahe võib tunda hirmu ja soovi vältida kannatust (nagu Ketsemani aias), kuid jumalik tahe on alati suunatud ühinemisele Isaga. Magdaleena kutse vastuvõtmine oleks tähendanud inimliku tahte mässu jumaliku plaani vastu. Kazantzakise Jeesuse jaoks ei ole Magdaleena „patt“, vaid „viimne takistus teel jumalikkuse poole“ (Owens 2003: 163). Nikos Kazantzakise jaoks on Jeesus Jumalana võimeline seda kutset vastu võtma just seetõttu, et pühadus ilma kiusatuseta on väärtusetu. Tema teoses „*Viimne kiusatus*“ ongi keskne idee see, et Jeesus **peab** olema suuteline langema, et Tema ohver oleks tõeline. Jumal ei saa kuuluda vaid ühele inimesele. Nägemus on Jeesuse inimliku loomuse „*kõrgeim ja puhtaim väljendus*“ (Owens 2003: 165), mis teeb sellest loobumise metafüüsiliselt piinarikkaks. Samas – kui Jeesus ei saaks Maarja Magdaleena kutset üldse vastu võtta, poleks temas inimlikku poolt. Lugeja missioon on mõista, et Jeesus on „meie endi vaimse võitluse arhetüüp“. Lugeja ülesanne teksti kaudu kogeda seda lõhet, mida tegelased oma „lõplikkuses“ lahendada ei suuda.

Miguel de Unamuno märgib, et tõeline usk on alati traagiline ja võitlev – *tõde on see, mis paneb meid elama, ja traagiline tõde on see, mis paneb meid kannatama, kuid just see kannatus on vaimse ärkamise algus.* (Unamuno 1996: 120–125) Inimene jõuab vaimse küpsuseni alles siis, kui ta kogeb „elu traagilist tunnet“ ja astub mugavustsoonist välja. Juudas sümboliseerib lugeja jaoks peeglit. Kirjandus võimaldab meil kogeda seda, mida puhas teoloogia sageli välistab: pühaduse saavutamise rasket, verist ja valusat hinda. Meie ülesanne on mitte muuta pühadust „kergeks“ – see on pühaduse mõistmine läbi selle inimliku kättesaamatuse. Kirjanduse kaudu pühaduse mõistmine ongi teekond läbi inimliku valu. Kirjanikud näitavad pühaduse „kättesaamatust“ tavapärase loogika kaudu. Me suudame pühadust vaid „aimata“ läbi Jeesuse sisemise võitluse. Kirjanike tekste lugedes on meil võimalus küsida: *Millest mina keeldun pühaduse (või kõrgema idee) nimel?*

KOKKUVÕTE

Käesolev kristliku kultuuriloo lõputöö uuris, millisel viisil Ain Kalmus romaaniga „Juudas“ ja Nikos Kazantzakis romaaniga „Viimne kiusatus“ lähtuvad evangeeliumite Juudase-loost ning kujundavad uueks kirjanduslikuks narratiiviks ja kas ning kuidas kirjanduslik narratiiv mõjutab lugeja Piibli mõistmist. Uurimuse peamine tulemus on, et mõlemad romaanid ei riku evangeeliumi sõnumit, vaid avastavad selles uusi kihte – näidates, kuidas ilukirjanduslik ümbertöötus võib toimida teoloogilise mõistmise vahendina.

Tekstid, mis puudutavad olemise sügavusi, on samal ajal nii pühaduse kandjad kui ka moonutajad. Jõutakse arusaamisele, et kirjaniku sõnad on alati puudulikud Piibli tegelaste ja evangeelse sõnumi edastamisel. Samas on kirjandus peegel lugeja enda religioossetest ning eetilistest kõhklustest ning hirmudest. Kirjandus muutubki religioosseks selle traagilise pinge tõttu: kirjandusteos ei ole püha, vaid ta osutab pühale, olles samal ajal sellest teadlikult lahutatud kirjandusliku kujutamise inimliku loomuse tõttu.

Lõputöö keskendub järgmistele aspektidele – Juudas, Juudase suhe Jeesusega, Juudas ja Maarja Magdaleena, kirjanike poolt sündmuste kujutamise viisid ning sündmuste suhe lugejasse.

Paul Ricoeuri kolmekordse *mimesi* raamistik tõendab, et teksti omastamine (*Mimesis* 3) avab lugejale uusi ohverduse ja lunastuse viise. Benjamin Jowetti nõue lugeda pühakirja „nagu iga muud raamatut“ ei sekulariseeri teksti, vaid on eeldus tõeliseks kohtumiseks tekstiga. Lugeja „lugemisleping“ žanriga määrab, millist tõe tekstist otsitakse. Teoloogiline eelkohustus avab põhimõttelise erinevuse kirjandusteadusliku avatud tõlgenduse ja teoloogilise tähenduse korra vahel – vastuolu, mida Nikos Kazantzakise kiriku poolt hukkamõist illustreerib kõige selgemalt.

Evangeeliumite intertekstuaalsel uurimisel ilmnes Juudase kronotoobi olemuslik keerukus: neli evangelisti paigutavad Juudase erinevasse ajalis-ruumilisse raamistikku, kumbki vastavalt oma teoloogilisele programmile. Markus rõhutab väliseid tegusid, Matteus Juudase kahetsust ja prohvetikuulutuse täitumist, Luukas Saatana initsiatiivi ning Johannes metafüüsilist pimedust.

Mihhail Bahtini kronotoobi teooria ning Erich Auerbachi „taustalisuse“ (*Hintergründigkeit*) mõiste selgitavad, miks evangeeliumite Juudas on psühholoogiliselt läbipaistmatu ja mitmetähenduslik – see „tumedus“ on teadlik narratiivne valik, mis kutsub lugejat tõlgendama.

Gérard Genette'i, Shlomith Rimmon-Kenani ja Mieke Bali narratoloogiline tööriistakast näitas, kuidas mõlemad romaanid muudavad evangeeliumite nullfokalisatsioonist tuleneva distantsi sisemiseks fokalisatsiooniks. Ain Kalmusel asub „kaamera“ püsivalt Juudase peas: lugeja näeb Jeesust läbi Juudase poliitiliselt pettunud ja armukadede pilgu. See valik muudab reetmise loogiliseks eksituseks, mitte deemonlikuks sisenemiseks. Nikos Kazantzakisel opereerib romaan muutuva fokalisatsiooniga, mis liigub Jeesuse siseheitluse ja Juudase „kivise“ tugevuse vahel, ning loob ristuva fokalisatsiooni hetki (näiteks Jeesuse nägemus ristil), kus sakraalne ja profaanne läbivad teineteist ja lugeja on Mihhail Bahtini vaimus Juudast mõistes peab ületama „läve“.

Franz Karl Stanzeli jutustamissituatsioonide tüpologia rakendamine tõi esile, et Ain Kalmuse romaan kaldub mina-jutustaja ja personaalse situatsiooni piirimaile: Juudas on jutustav mina, kes vaatab tagasi teades, kuid kelle nägemus on piiratud ja ebausaldusväärne. Nikos Kazantzakis liigub vabamalt autoriaalse ja personaalse situatsiooni vahel, luues eksistentsialistliku distantsi, mis võimaldab filosoofilist üldistamist. Wayne C. Boothi kaudse autori analüüs näitas, et Ain Kalmuse tekstist kumab mõistev humanistlik teoloog, kes ei mõista Juudast hukka kurjategijana, vaid ohvrina. Nikos Kazantzakise implitseeritud autori tekstist kumab veendumus, et Juudase „reetmine“ on kõrgeim ohverdus – heroiline tegu, ilma milleta lunastuslugu ei toimuks.

Hans Robert Jaussi ootushorisoni ja esteetilise distantsi analüüs näitas, et mõlemad romaanid esitavad kõrge esteetilise distantsiga väljakutse uskliku lugeja ootustele. Ain Kalmus on distantsi poolest mõõdukam: tema Juudas on usklikele vastuvõetavam „mõistva sisekaemuse“ kaudu. Nikos Kazantzakise romaan muudab Jeesuse ja Juudase suhte dünaamikat nii drastiliselt, et usklik lugeja kogeb seda alguses šokina – mis seletab kiriku reaktsiooni. Sekulaarne lugeja aga leiab Nikos Kazantzakise versioonist sotsiaal-psühholoogilise tõepära, mis muudab Juudase usutavaks tragöödia kangelaseks.

Martha C. Nussbaumi narratiivse kujutlusvõime ja eetilise tähelepanelikkuse teooria raames ilmnes, et mõlemad romaanid sunnivad lugejat „astuma reeturi kingadesse“ – harjutama empaatiat tegelasega, keda kultuuritraditsioon on ajalooliselt demoniseerinud.

Richard Kearney hermeneutika tõi nähtavale põhimõttelise nihke: Juudase traditsioonilise „koletislikustamise“ (*monster*) asemel kutsuvad mõlemad romaanid „võõrustama võõrast“ – mõistma Juudase motiive ilma kohe hukka mõistmata. See narratiivne strateegia ei lükka ümber kristlikku dogmat, vaid paneb lugejal dogmat valusalt teadvustama – Michel Foucault' mõistes toimub „transgressioon kui piiri valgustamine“.

Paul Ricoeuri semantilise innovatsiooni ja narratiivse identiteedi teooria rakendamine näitas, et mõlemad autorid teostavad refiguratsiooni (Mimesis 3): Juudas Iskariot saab uue narratiivse identiteedi, mis eemaldub traditsioonilisest reeturi kuvandist. Ain Kalmusel on see psühholoogiline ja ajalooline identiteet, Nikos Kazantzakisel eksistentsiaalne ja müütiline. Darren J. N. Middletoni protsessiteoloogiline lugemine Nikos Kazantzakise puhul näitas, kuidas romaani Juudas kehastab Alfred North Whiteheadi „loovat impulssi“ – vajalikku piiriületust, et Paul Ricoeur'i mõistes lugeja „illusioonid“ puruneks.

Juudas sümboliseerib esiteks inimest, kes peab langetama võimatuid otsuseid suurema eesmärgi nimel ja võtab enda peale moraalse mustuse, et lunastus saaks toimida. Teiseks, pimedate idealismi hoiatus: Juudas on näide sellest, mis juhtub, kui ideoloogia ja veendumus oma eksimatusest muutub tähtsamaks kui inimlikkus. Kolmandaks, empaatia harjutamine „vaenlase“ vastu: see hoiab ära maailma jagunemise lihtsaks must-valgeks võitluseks ja toetab kultuurilist „tühistamise“ ennetamist. Juudas on peegel – hea ja kurja piir läheb läbi igaühe südame, mitte inimeste vahelt. Neljandaks, saatus ja süsteemi ohvriks olemine: Juudas on arhetüüp inimesest, kellele on määratud roll, mida ta ei pruugi tahta, kuid kellel lasub kohustus.

Uurimusest järeldub, et kirjandus on kaasaegses maailmas üks parimaid parim tööriistu, et ehitada silda pühaduseni, kuid see sild ei ulatu kunagi päris „teisele kaldale“.

KASUTATUD KIRJANDUS

Alem, Yosef (2022) Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Its Implications for Education. – *Cogent Education*, 9/1. DOI: <https://doi.org/10.1080/2331186X.2022.2104239>

Alter, Robert (1991) *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Alter, Robert (1992) *The World of Biblical Literature*. New York: Basic Books.

Arora, Anu (2017) A Study of Wolfgang Iser: The act of reading and artistic response by readers. – *International Journal of Recent Research in Social Sciences and Humanities (IJRSSH)*, 4/2, lk. 208–212.

Auerbach, Erich (2012) *Mimesis: Tegelikuse kujutamine õhtumaises kirjanduses*. Tartu: Ilmamaa.

Badiou, Alain (2005) *Being and Event*. Translator Feltham, Oliver. London & New York: Continuum.

Badiou, Alain (2017) *Eetika: essee kurjuse mõistmisest*. Tõlkija Anti Saar. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Bahtin, Mihhail (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Translator Emerson, Caryl & Holquist, Michael. Austin: University of Texas Press.

Bahtin, Mihhail (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*. Translator McGee, Vern W. Austin: University of Texas Press.

Bahtin, Mihhail (2017) *François Rabelais' looming ja keskaja ning renessansi rahvakultuur*. Tõlkija Jõgi, Mall. Tartu: Ilmamaa.

Bahtin, Mihhail (2021) *Dostojevski poetika probleemid*. Tõlkijad Pilv, Aare & Siimer, Enn. Tartu: Ilmamaa.

Bal, Mieke (1991) *On Story-Telling: Essays in Narratology*. Editor David Jobling, David. Sonoma, CA: Polebridge Press.

Bal, Mieke (1997) *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press.

Barth, Karl (2009) *Church Dogmatics*, I/2. London & New York: T&T Clark.

- Barthes, Roland (1974) *S/Z: An Essay*. Translator Miller, Richard, preface Howard, Richard. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland (1977). *Image Music Text*. Translator Heath, Stephen. London: Fontana Press.
- Barthes, Roland (2007) *Autori surm. – Tekstimõnu*. Tõlkija Lepsoo, Tanel. Tallinn: Varrak.
- Bataille, Georges (1986). *Eroticism: Death and Sensuality*. Translator Dalwood, Mary. San Francisco: City Lights Books.
- Bien, Peter (1989). *Nikos Kazantzakis: Novelist*. Princeton: Princeton University Press.
- Bien, Peter (2007) *Kazantzakis, Volume 2: Politics of the Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Booth, Wayne C. (1983) *The Rhetoric of Fiction*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Booth, Wayne C. (1988) *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*. Berkeley: University of California Press.
- Borges, Jorge Luis (1972) *Kolm versiooni Juudasest. – Hargnevate teede aed*. Tõlkija Ojamaa, Ott. Tallinn: Loomingu Raamatukogu, lk 101–107.
- Brooks, Peter (1984) *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bultmann, Rudolf (1963). *History of the Synoptic Tradition*. Translator March, John. Oxford: Basil Blackwell.
- Chatman, Seymour (1990) *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press.
- Childs, Brevard S. (1979) *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Childs, Brevard S. (1984). *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.

- Christodoulou, Charitini (2012) *Dialogic Openness in Nikos Kazantzakis*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Coleridge, Samuel Taylor (2014) *Biographia Literaria*. Editor Roberts, Adam. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Translator Spivak, Gayatri Chakravorty. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1980) The Law of Genre. – *Critical Inquiry*, 7/1, lk 55–81.
- Derrida, Jacques (1982) *Margins of Philosophy*. Translator Bass, Alan. Chicago: University of Chicago Press.
- Dibelius, Martin (1934) *From Tradition to Gospel*. London: Nicholson and Watson.
- Eagleton, Terry (1996) *Literary Theory: An Introduction*. 2. tr. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eco, Umberto (1992) *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1959) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt, Brace & World.
- Empson, William (1930) *Seven Types of Ambiguity*. London: Chatto & Windus.
- Estonian Writers Online Dictionary. Eesti kirjanike e-leksikon. Tartu Ülikool. <https://sisu.ut.ee/ewod/k/kalmus> 03.05.2026
- Felski, Rita (2008) *Uses of Literature (Wiley-Blackwell Manifestos)*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Fish, Stanley (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fitzmyer, Joseph Augustine (1998) *The Acts of the Apostles*. Anchor Bible 31. New York: Doubleday.
- Fludernik, Monika (1996) *Towards a “Natural” Narratology*. London: Routledge.
- Foucault, Michel (1977) *A Preface to Transgression*. – *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Translators Bouchard, Donald F. & Somon, Sherry. Ithaca: Cornell University Press, lk 29–52.

- Fowler, Alastair (1982) *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frei, Hans, W. (1992) *Types of Christian Theology*. Editors Hunsinifer, George and Placher, William C. New Haven and London: Yale University Press.
- Friar, Kimon (1979) *The Spiritual Odyssey of Nikos Kazantzakis: A Talk*. Editor Stavrou, Theofanis, G. Saint Paul, Minneapolis: North Central Publishing Company.
- Frye, Northrop (1957) *Anatomy of Criticism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Frye, Northrop (1990). *Words with Power: Being a Second Study of "the Bible and Literature"*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye, Northrop (2002) *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Mariner Books
- Gadamer, Hans-Georg (2013) *Truth and Method*. London: A & C Black.
- Ghandehari, Shaghayegh (2012) Definition of reader, as a relative concept, in reader-response theories. - *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 70, 1k 1381–1388.
- Genette, Gérard (1980) *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Translator Lewin, Jane E. Ithaca: Cornell University Press.
- Genette, Gérard (1988) *Narrative Discourse Revisited*. Translator Lewin, Jane E. Ithaca: Cornell University Press.
- Genette, Gérard (1997) *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Translators Newman, Channa & Doubinsky, Claude. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Girard, René (1986) *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hauerwas, Stanley (1981) *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Holland, Norman (1975) *5 Readers Reading*. New Haven & London: Yale University Press.

- Ingarden, Roman (1973) *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature: with an Appendix*. Evanston: Northwestern University Press.
- Iser, Wolfgang (1971). *Indeterminacy and the Reader's Response in Prose Fiction. – Aspects of Narrative*. Editor Miller, Hillis J. New York: Columbia University Press, lk 1–45.
- Iser, Wolfgang (1978) *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- James, Henry (1934) *The Art of the Novel: Critical Prefaces*. Editor Blackmur, Richard P. New York: Scribner's.
- Jasper, David (1987) *The New Testament and the Literary Imagination*. London: Palgrave Macmillan.
- Jasper, David (1992) *The Study of Literature and Religion. An Introduction*. London & Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jasper, David (2004) *The Sacred Desert: Religion, Literature, Art and Culture*. Hoboken: Wiley – Blackwell Publishing.
- Jasper, David (2012) *The Sacred Community: Art, Liturgy, and Theology*. Waco: Baylor University Press.
- Jauss, Hans Robert (1982) *Toward an Aesthetic of Reception*. Translator Bahti, Timothy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jowett, Benjamin (2011) *On the Interpretation of Scripture. – Essays and Reviews*. Editors Shea, Victor & Whittle, William. Charlottesville: University of Virginia Press, lk 477–536.
- Jürgenstein, Lea (2006) *Vähetuntud Ain Kalmus: töökas ja nõudlik. – Eesti Kirik*, nr 31/32, 9. august 2006.
- Kalmus, Ain (1969) *Juudas*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv.
- Kalmus, Ain (2026) *Juudas*. Tallinn: Sinisukk.
- Kasak, Sander-Ingemar (2020) *Vankumatu truudus reetmisele ehk filosoofilis-piiblitõlgenduslik perspektiiv Ain Kalmuse romaanile „Juudas“, lk 247–261. – Erbum Domini Manet in Aeternum. Pühendusteos professor dr Randar Tasmuthile 65.*

sünnipäevaks õpilastelt ja kolleegidelt. Koostajad Lahe, Jaan & Naab, Ergo. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.

Kazantzakis, Nikos (1955) *Ο Τελευταίος Πειρασμός, Ο Τελετήος Πιρασμός*. Ateena: Difros.

Kazantzakis, Nikos (1969) *The Saviors of God: Spiritual Exercises*. Translator Friar, Kimon. New York: Touchstone

Kazantzakis, Nikos (1960) *The Last Temptation of Christ*. Translator Bien, Peter. New York: Simon & Schuster.

Kazantzakis, Nikos (2007) *Viiimne kiusatus*. Tartu: Johannes Esto Ühing.

Kazantzakis, Nikos (2008). *Askees Salvatores Dei traktaat*. Tõlkija Rein, Kaarina. – *Loomingu Raamatukogu*, 2. Tallinn; Kultuurileht.

Kazantzakis, Nikos (2012) *Report to Greco*. Translator Bien, Peter. New York. Simon & Schuster.

Kearney, Richard (2003) *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London & New York: Routledge.

Kearney, Richard (2011) *What is Diacritical Hermeneutics?* – *Journal of Applied Hermeneutics*, 10. detsember 2011.

DOI: <https://doi.org/10.55016/ojs/jah.v2011Y2011.53187> 05.05.2026

Kermode, Frank (1979). *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative (The Charles Eliot Norton Lectures)*. Cambridge: Harvard University Press.

Kolk, Madis (2015) *Pühaduse performatiivsus ja kristlik teater*. – *Mehtis. Studia Humaniora Estonica*, 15, lk 64–81.

Kristeva, Julia (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Tõlkija Gora, Thomas, Jardine, Alice & Roudiez, Leon S. New York: Columbia University Press.

Kristeva, Julia (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Kraavi, Janek (2016) *Transgressiivse kirjanduse poeetikast I. Näiteid Eesti nüüdiskirjandusest*. – *Keel ja Kirjandus*, 1, lk 817–833.

Kull, Anne (2014) How to ask questions about art and theology? The example of Paul Tillich. – *Baltic Journal of Art History* 7 Spring, 7, lk 31–43.

Kõrgem Usuteaduslik Seminar (*sine anno, sine loco*) – *Wikipedia*: <https://et.wikipedia.org/wiki/K%C3%B5rgemUsuteaduslikSeminar> 03.05.2026

Lewis, Richard (1967) Christianity in the Novels of Nikos Kazantzakis. – *Western Humanities Review*, 9/1, lk 49–55.

Lovejoy, Arthur O. (1937) Milton and the Paradox of the Fortunate Fall – *ELH* (*English Literary History*), 4/3, lk 161–179.

Lubbock, Percy (1921) *The Craft of Fiction*. London: Jonathan Cape.

Martyn, James Louis (1979) *History and Theology in the Fourth Gospel*. 2.tr. Nashville: Abingdon Press.

Maybaum, Ignaz (1965) *The Face of God after Auschwitz*. Amsterdam: Polak & Van Genneep.

Merton, Thomas (1961) *New Seeds of Contemplation*. New York: New Directions.

Middleton, Darren J. N. (1996) *Process Poesis: A Comparison of the Concept of God Found in Whiteheadian Process Theology and in the Narrative Fiction of Nikos Kazantzaki*. PhD Dissertation. Glasgow, UK: University of Glasgow.

Middleton, Darren J. N. (2000) *Novel Theology: Nikos Kazantzakis's Encounter with Whitehead, Bergson and the Christian Tradition*. Macon: Mercer University Press.

Middleton, Darren J. N. (2002) *God, Literature and Process Thought*. Abingdon: Routledge.

Middleton, Darren J. N. (2006) *Broken Hallelujah: Nikos Kazantzakis and Christian Theology*. Lanham: Lexington Books.

Middleton, Darren J. N. (2008) *Theology After Reading: Christian Imagination and the Power of Fiction*. Waco: Baylor University Press.

Middleton, Darren J. N. (2010) Reading Kazantzakis in the United States: A Christian Theological Perspective. – *Journal of Modern Greek Studies*, 28/1, lk 51–67.

- Middleton, Darren J. N. (2014) Nikos Kazantzakis and the Problem of Evil. – *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Editors Abraham, William J. & Aquino, Frederick D. Oxford: Oxford University Press, lk 582–586.
- Middleton, Darren J. N. & Bien, Peter (1996) *God's Struggler: Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis*. Macon: Mercer University Press.
- Nemesio, Aldo (2000) Some questions for empirical research. – *Versus*, 85–87, lk 447–460.
- Newton, Adam Zachary (1995). *Narrative Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1990) *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1997) *Cultivating Humanity: A Classical Reform of Liberal Education*. Cambridge & London: Harvard University Press
- Osborne, Grant R. (1991) *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Otto, Rudolf (2024) Otto, Rudolf. Püha: Irratsionaalsusest jumalaidees ja selle vahekord ratsionaalsusega. Tõlkija Lind, Erki, järelsõna Peedu, Indrek. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Owens, Lewis (2003) *Creative Destruction: Nikos Kazantzakis and the Literature of Responsibility*. Macon: Mercer University Press.
- Paffenroth, Kim (2001). *Judas: Images of the Lost Disciple*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Pilli, Toivo (2022) Eesti baptistide usuteaduslikust seminarist 1922–1940. – *Kirik & Teoloogia*, 25. märts 2022.
- Pilli, Toivo (*sine anno, sine loco*) Me seisame eelmiste põlvkondade õlgadel: Eesti baptismi algusest 135 aastat. – *Koguduste koduleht*. <https://kus.kogudused.ee/me-seisame-eelmiste-polvkondade-olgadel> 03.05.2026.

- Porcarelli, Andrea (2025) Educational Functions of Biblical Narratives: Insights from an Empirical Research. – *Religions*, 16/4, 445, ilma lk numeratsioonita. <https://doi.org/10.3390/rel16040445> 03.05.2026
- Powell, Mark Allan (1990) What is narrative criticism? Minneapolis: Fortress Press.
- Quinzio, Sergio (1992). La sconfitta di Dio. Milan: Piccola Biblioteca Adelphi.
- Ricoeur, Paul (1967) The Symbolism of Evil. Translator Buchanan, Emerson. Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, Paul (1974) The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1984) Time and Narrative. Vol. 1. Translators McLaughlin, Kathleen & Pellauer, David. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1988) Time and Narrative. Vol. 3. Translators McLaughlin, Kathleen & Pellauer, David. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1990) Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul (1991) From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II. Translators Blamey, Kathleen & Thompson, John B. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1992) Oneself as Another. Translator Blamey, Kathleen. Chicago: University of Chicago Press.
- Rimmon-Kenan, Shlomith (2002) Narrative Fiction: Contemporary Poetics. 2nd ed. London: Routledge.
- Stadnikov, Sergei (2007) Nikos Kazantzakis. “Viimne kiusatus”. – *Eesti Ekspress*, Areen, lk. 5, 7.juuni 2007.
- Stanzel, Franz Karl (1971) Narrative Situations in the Novel: Tom Jones, Moby-Dick, The Ambassadors, Ulysses. Bloomington: Indiana University Press.
- Stanzel, Franz Karl (1984) A Theory of Narrative. Translator Goedsche, Charlotte. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tasmuth, Randar (2020) Uue Testamendi kontekstualiseerimine: Teoloogia, meetod ja hermeneutika. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.

Tillich, Paul (1959) *Theology of Culture*. Editor Kimball, Robert C. London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Tillich, Paul (1966) *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*. New York: Charles Scribner's Sons.

Tillich, Paul (1967) *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. Editor Braaten, Carl E. New York: Harper and Row.

[Unamuno, Miguel de \(1996\) *Inimeste ja rahvaste traagilisest elutundest*. Sari: Avatud Eesti Raamat. Tõlkijad Lias, Ruth & Unt, Jaan. Tartu: Ilmamaa.](#)

Veidemann, Rein (2001) Suri kirjanik Ain Kalmus. – *Postimees*, 16. november 2001. <https://kultuur.postimees.ee/1904303/suri-kirjanik-ain-kalmus> 04.05.2026

Village, Andrew (2006) Biblical interpretative horizons and ordinary readers: An empirical study. – *Research in the social scientific study of religion*, 17/1, lk 157–176.

Virkler, Henry A. & Ayayo, Karelyne Gerber (2023) *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker Books.

Whitehead, Alfred North (1929) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan.

Willis, Fitzroy (2025) Reader-response criticism: The Role of the Author, Text, and Reader in Interpretation. – *QUAERENS Journal of Theology and Christianity Studies*, 7/1, lk 51–65.

<https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/5599817> 06.05.2026

Wittgenstein, Ludwig (2005) *Filosoofilised uurimused*. Tõlkija ja kommenteerija Luure, Andres, järelsõna Eintalu, Jüri. Tartu: Ilmamaa.

SUMMARY

Reconfiguring Judas: The Portrayal of a Religious Figure in Nikos Kazantzakis's *The Last Temptation* and Ain Kalmus's *Judas*

Ain Kalmus and Nikos Kazantzakis take the biblical story of Judas and add further layers to the Gospels regarding Judas' motives. In Kalmus's work, Judas becomes a disciple who misunderstands Jesus, whereas in Kazantzakis's portrayal, he becomes a catalyst for the story of redemption through an agreement with Jesus. This study examines the relationship between the novelistic texts and the Gospel accounts, as well as the premises that allow writers to process the text of Holy Scripture. It is found that the Scriptural text itself, with its inherent „gaps“, provides the possible boundaries for interpretation. The study employs literary methods to clarify the potential relationships between the author, narrator, characters, and reader. The intertwining of the time-spaces of the Gospels and the novels allows the writers to transform Judas and other characters from „temporary pawns“ into „eternal subjects“ who exist simultaneously in the 1st century and in the existential loneliness of the 20th century. The disruption of sacred space in Nikos Kazantzakis's novel (Jesus's human weaknesses) and the relationship between truth and love in Ain Kalmus's work bring the „attainably holy“ into the reader's everyday life.

In understanding the novels, the reader's horizons of expectation fuse prior knowledge of Judas with the depictions in the novels. This requires pre-existing knowledge of the biblical Judas. The meaning changes particularly in Kazantzakis's presentation, where Judas can be seen as a „judge“ and a „co-author“ of the redemption story. Through Judas, historical time (profane betrayal, money) meets eternal time (sacred sacrifice). In the case of a religious reader, an expectation based on religious dogma is assumed. The study performs an analysis of the figure of Judas – Judas in the novels as a „traitor“, but also as a „one standing on the threshold“ and a hero of „Felix Culpa“. The author's narrative styles are examined to see how the desired reading experience is achieved.

Key points include the meaning of the cross for Jesus and Judas's role in the Passion; the study also discusses Jesus's vision and Judas's part in helping Jesus overcome moments of weakness. Furthermore, we examine Mary Magdalene as the

personification of human security and discuss the relationship between duty and everyday comfort. The discussion centers on the meaning of sacrifice, its selflessness, and even the sacrifice of one's own reputation.

The reader's position at the „foot of the cross“ is a conscious existence between two worlds: they acknowledge Judas's betrayal as their own human condition, yet keep their gaze fixed upon the literary Jesus as the overcomer of that condition. The cross is a central symbol that unites these levels. Its vertical axis connects heaven (the spiritual world) and hell (material fall). The cross is the point where the „higher“ and „lower“ meet; it marks the moment where eternity intervenes in linear time. Judas reminds us that a „small, comfortable story“ (bourgeois life) can be a betrayal of a „great mission“. Without Judas, the reader would lack access to „tragic knowledge“. For the religious reader, Judas represents a real danger within themselves – an „identification with both the victim and the traitor“.

The novelist acts as a mediator who translates archetypes into a language that modern man can „recognize“, while simultaneously forcing the reader to abandon „safe“ dogma. This is characteristic of existentialist literature. The writer does not provide answers but rather changes the way questions are asked.

While the Bible offers questions and answers in a „sacred“ language, the novel does the same in a „human“ (and often uncertain) language, compelling the reader to take personal responsibility for interpretation. Literature is not indispensable for religious salvation, yet it can be a useful and uplifting tool that enriches the Christian experience. From a Christian perspective, the purpose of literature could be to support and emphasize Holy Scripture. A well-written novel should direct the viewer back to the Bible and help reveal the beauty and depth of the Word of God. The reader's awakening culminates in the realization that peace is an illusion. True spiritual maturity is the capacity to live within a paradox – to love life in all its tragedy and terror without being broken by it. The „gaps“ in the Biblical message imply that faith should not end in static certainty. We reach a state of „holy dissatisfaction“, which compels the reader to constantly transcend themselves instead of seeking solace in ready-made answers. Ayn Rand and Nikos Kazantzakis point to the fact that understanding is always incomplete. This is the inherent tragedy: we are able to perceive the sacred enough to yearn for it, yet we are too contained in a finite human form to fully possess or describe it.