

USUNDIFENOMENOLOOGIA JA BUDISMI NULLTEEÕPETUS ŚŪNYAVĀDA

Andres Herkel

Tartu Ülikool, orientalistikakeskus

Abstract

Phenomenology of Religion and Buddhist śūnyavāda

Frederick Streng published the first English translation of Nāgārjuna's *Mūlamadhjamakakārikā* with his study *Emptiness* (1967). This is a rare examination of Nāgārjuna as a Buddhist philosopher in the context of religious apprehension. While the mythical structure of religious apprehension is evident in Brahmanic sacrifice and the intuitive structure in the early upanishadic philosophy, Nāgārjuna is master of „dialectical structure“ based on śūnyavāda („zero way“). However, Nāgārjuna is oftenly considered as a predecessor of modern philosophy but first of all he was a Buddhist. Therefore Streng's approach is valuable. Religious meaning of emptiness and „ultimate transformation“ expands the scope of religious studies. Some excerpts of *Mūlamadhjamakakārikā* are included for better understanding of how experience of the voidness of all existing arguments may generate religious feeling.

Keywords

Frederick Streng · Nāgārjuna · *śūnyatā* · religious experience

2. -3. sajandil elanud budistliku mõtleja Nāgārdžuna teostega tegeledes tuleb vaagida erinevate teadusvaldkondade katseid tema tõlgendamisel kaasa rääkida. Semiootika pakub eeskätt metakeelelisi kirjeldusi, jõudes järeldusele, et ka Nāgārdžuna kriitiline meetod kasutab metakeelt ja eeldab erinevaid kirjeldustasandeid. Filosoofia puhul torkab eeskätt silma võrdlevate käsitluste rohkus, mis annab aukartustäratava loetelu

Lääne mõtlejatest, kellega Nāgārdžunat on võrreldud. Filosoofiakeskse lähenemise nõrkus on aga see, et Nāgārdžuna on esmajoones budist. Seda arvestades on usundiloolised käsitlused tema kohta erakordselt harvad.

Käesolev artikkel on pühendatud USA usuteadlase Frederick Strengi (1933–1993) Nāgārdžuna-käsitlusele ja sellest tulenevatele järeldustele. Esmalt paelus minu tähelepanu Streng kui Nāgārdžuna pärandi oluline tõlkija ja tõlgendaja. Peagi hakkas aga selle tagant paistma veel üks probleem, nimelt see, et Nāgārdžuna käsitlemiseks tuli Strengil laiendada senist usundifenomenoloogia vaatevälja. Seega on siinse käsitluse keskmes just usundilukku puutuv küsimus ehk see, kuidas Streng usundifenomenoloogia vaatevälja laiendas ning milline on tema teose mõju sellele järgnenud enam kui poolsajandi jooksul.

Allpool analüüsime Strengi teost „Uurimus tühjuse usulisest tähendusest“ („Emptiness: A Study in Religious Meaning“, Streng 1967), temale eelnevaid ja temast lähtuvaid usundifenomenoloogia käsitlusi. Samuti toome esile mõned tekstinäited Nāgārdžuna „Juurvärssides“ rakendatud meetodist, mille võimalikku usukogemuslikku mõju me püüame hinnata.

Streng jäädvustas end budoloogia ajalukku mahajaana kuulsaima autorifilosoofi Nāgārdžuna tähtseose „Keskmise tee juurvärsid“ („Mūlamadhjamakakārikā“, edaspidi lühidalt MMK) esimese täispika tõlkega sanskriti keelest inglise keelde. Tema uurimus tühjusest ehk „Emptiness“ on üles ehitatud monograafiana, mille juures on lisana nii „Juurvärsside“ kui ka Nāgārdžuna lühema traktaadi „Vāidete ümberlökkamise“ („Vigrahavyāvartanī“) tõlked. Seega ilmus maailma mõtteloo olulisemaid tekste kõigepealt vähem kui 40 leheküljele surutud raamatulisana¹ ja ilma kommentaarideta, kui mitte arvestada seda, et Strengi raamat tervikuna on üsna erandlik Nāgārdžuna kommentaar, mis on kirjutatud usundifenomenoloogia vaateveerult.²

¹ Siiski pole Strengi tõlge esimene „Juurvärsside“ tõlge Euroopa keeltesse. Max Walleser (1911; 1912) tegi esimesed saksakeelsed tõlked tiibeti ja hiina keele vahendusel. Raniero Gnoli (1961) itaaliakeelne tõlge on esimene täispikk tõlge sanskritist.

² Kuna tegemist on lakoonilise värsstraktaadiga, kujunes juba Indias tava levitada seda koos pikemate proosakommentaaridega, mis kuulusid iga eraldi värsi juurde. Ehkki „Juurvärssid“ pandi kirja 2.-3. sajandil, on nende säilinud üleskirjutused palju hilisemad. Kõige levinum alustekst kaasneb Tšandrakīrti 7. sajandil kirjutatud kommentaariga, mis on ka Strengi tõlke aluseks (Mūlamadhjamakakārikās 1903).

Ehkki nüüdseks on tõlkeid palju ja teadmised rikkalikumad, pole Strengi käsitlusel vaid ajalooline väärtus. Sageli meenutatakse teda seoses Ludwig Wittgensteini keelefilosoofia esmakordse kasutamisega budismi mõistevälja selgitamiseks (Herkel 2020). Selles artiklis vaatleme Strengi lähenemist usundiloole ja *śūnyatā* mõistele laiemalt, sest see on omanäoline ja originaalne. Nāgārdžuna õpetuse – mida Streng nimetab enamasti „Nāgārdžuna dialektiliseks meetodiks“ – sidumine tavapärase usundiloole käsitlusega on huvipakkuv nii budoloogia kui ka usundiloole jaoks. Kui budismis on keskne kõrgemate teadvuseseisundite saavutamine, siis Strengi käsitluses on transformatsioon mistahes usulise kogemuse kõige olulisem avaldus.

„Juurvärsid“ on viimase saja aasta jooksul pärvinud Läänes laialdast tähelepanu kui kõigi võimalike vaadete ümberlukkamise meetod. Meie mõtlemist konstrueerivad vastandid on kinnismõttelised ja neist tuleb vabaneda. Kinnitada ei saa asjade olemasolu (1) ega mitteolemasolu (2), nende samaaegset olemasolu ja mitteolemasolu (3) ega ka samaaegse olemasolu ja mitteolemasolu puudumist (4). Need neli võimalust moodustavad tetralemma, mis pole Nāgārdžuna jaoks pelgalt filosoofiline või matemaatiline leiutus, sest kõikide võimaluste „tühjuse“ (*śūnyatā*) tunnetamise eesmärk on, kui kasutada usundiloos laialt levinud terminit, soterioloogiline.³ Kuna *śūnya* ehk „tühi“ tähendab ühtaegu ka „nulli“, nimetame me mahajaana budismi šuunjavaada suunda siinkohal ka „nullteeõpetuseks“.⁴

FREDERICK STRENG USUTEADLASENA

Streng õpetas alates 1966. aastast Texasese Dallases Lõuna Metodistide Ülikoolis, olles õppinud Chicago Ülikoolis, kus tema õpetajate seas usu-teaduse alal olid Mircea Eliade, Joseph Kitagawa ja Bernard Meland. Lisaks nendele avaldab ta oma peateose eessõnas tänu T. R. V. Murtile, kes oli oma aja üks kõige olulisem Nāgārdžuna ja mahajaana budismi

³ Kui kristlik soterioloogia põhineb lunastusel, siis vanaindia usundite puhul on õigem rääkida vabanemisest, mille levinud vaste on *mokṣadharmā*.

⁴ Seda mõistet on kasutanud Linnart Mäll (1998), kes pealkirjastas selle järgi ka oma eesti keelde tõlgitud teadusartiklite kogu „Nulli ja lõpmatuse kohal“.

uurija. Streng õppis Murti juures Indias aastatel 1961–1962, olles Fulbrighti stipendiaadina Benarese Hindu Ülikoolis.

Kui juhatas Nāgārdžuna juurde tuli Murtilt, siis Strengi arusaamu usundifenomenoloogiast mõjutas Rudolf Otto klassikaline käsitlus pühadusest, mis oli varemalt vorminud ka Strengi õpetaja Eliade vaateid. Murti „Budismi keskne filosoofia“ (1955), Otto „Pühadus“ (1922)⁵ ning Eliade „Sakraalne ja profaanne“ (1959) on kõik Strengi Nāgārdžuna-käsitluse olulised abiallikad; samuti Joachim Wachi „Usukogemuse tüübid“ (Wach, 1951). Filosoofiateooriaid Streng pigemini väldib.⁶

Nāgārdžuna puhul on üha enam kombeks meelde tuletada, et tegemist on ligi kaks tuhat aastat tagasi elanud uskliku budistiga, mitte tunnetusteooriaist huvitatud filosoofiga, keda me nii enesestmõistetavalt Wittgensteini või teiste tänapäeva mõtlejatega võrdleme.⁷ Ometi on Streng peaaegu ainus, kes toda klišeestunud manitsust tõsiselt järgib, jäädes tõlgendustes klassikalise usuteaduse pinnale.

Kasvades välja kristlikust teoloogiast, süvenedes siis Vana-India usunditesse ja õppides sanskritti, on Strengi ettevalmistus võrdlevaks usundilooks üks parimaid võimalikke. Talle jääb lähedaseks Max Mülleri sentents, et kes tunneb vaid ühte religiooni, ei mõista tegelikult ühtegi (Streng, Lloyd, Allen 1973: 1). Kui liberaalne teoloogia hakkas 20. sajandi teisel poolel budismi tühjusekäsitluse vastu enam huvi tundma, kujunes just Strengi raamat üheks kõige olulisemaks vahendusallikaks (Chapell 1994).

Streng polnud üksnes usundiloolane-teoreetik, vaid juhtis budismi ja kristluse uuringute ühingut (Society for Buddhist-Christian Studies) ning tänaseni antakse välja temanimelist raamatuauhinda. Tema algatusel hakati ka 1969. aastal välja andma sarja „Inimese usuelu“ („The Religious Life of Man“), mis sisaldas töid islami, Jaapani ja Hiina usundite, hinduismi, judaismi, põlisameeriklaste usundi kohta jne.

Meie jaoks on siin olulised kolm Strengi peamist probleemipüstitust:

⁵ Esmatrükk 1917.

⁶ Lisaks Wittgensteinile on ta hiljem eraldi artiklis (Streng 1975) kõrvutanud Nāgārdžunat Alfred Whiteheadi protsessifilosoofiaga.

⁷ Nāgārdžunaga võrreldud autorid on Bradley, Nietzsche, Bergson, Husserl, Wittgenstein, Gadamer, Rorty, Derrida ja hulk teisi, samuti on teda vaadeldud rööpjoones relatiivsusteooriaga, Gödeli mittetäielikkuse teoreemidega jne.

- 1) usulise kogemuse väljendamatus;
- 2) transformatsiooni kui usulise kavatsuse eesmärk ja usukogemuse tähtsaim avaldus;
- 3) nullteeõpetus ehk Nāgārdžuna „dialektiline meetod“ kui usulise kogemuse allikas.

Pühaduskogemust pole võimalik tavakeele sõnadega edasi anda. Streng ütleb, et sõnaliste vahendite kasutamine usukogemuse väljendamiseks on alati sekulaarne ehk see ei küüni tunnetuse või kogemuse tegeliku sisuni, midagi jääb ikka puudu (Streng 1967: 19). See haakub väga selgelt budistide arusaamaga kahest tõest ehk tavatõest ja ülimest tõest. Ülimate tõe väljendamine on tavakeelega piiratud, aga parema vahendi kättesaamatuse juures püütakse seda ikkagi teha, jäädes paratamatult tavatõe pantvangiks.

Usukogemuse peamine väärtus on sellega kaasnev transformatsioon. See pole üksnes pöördumine või meeleparandus sõna kristlikus tähenduses. Transformatsioon võib olla järsk sähvakas nagu zen-budismi puhul või ka järjepidev protsess, mida tähistab sõna „nirvaana“ või selle vasted, nagu kirkastus või virgumine. Igal juhul on see tugev kogemus ja ülim muutus (Streng, Lloyd, Allen 1973: 6–8). Nāgārdžuna puhul on tema loodud tekst ise teadvuse transformatsiooni ehk vaimse ülemineku vahend.

Mõistetavalt on Streng silmitsi küsimusega, kuidas saab *śūnyatā* tõi-kindlusetus olla usulise kogemuse vahend. Usk saadab inimest kogu ajaloo vältel, aga just 20. sajandil lõi jumala mõiste kõikuma, elu tundus ühtäkki paljudele tähenduseta ja tühi. Reeglina märgib tühjus kaost ja meeleheidet – midagi, millega on raske toime tulla. Tühjusetundest võib sündida kunst ja poeesia, kuid üldjuhul see positiivset märki ei kannu. Seega on nullteeõpetus usundiloos haruldane, sest tühjusekogemus hirmutab, mitte ei innusta. Seda imelisem on avastada muistne mõtleja, kelle jaoks tühjus on usulise kogemuse alus.

NULLTEEÕPETUSE TEKSTINÄITEID

Järgnevalt piirdume mõne „Juurvärsside“ tekstinäitega, mis aitab meil Strengi mõttekäike paremini jälgida. Need kirjakohtad kujutavad kõige eksisteeriva tühjust, näiteks MMK XXIV, 14:

*sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate //*

Kellele on tühjus veenev, sellele on kõik veenev,
Kellele on tühjus veenvusetu, sellele on kõik veenvusetu.⁸

Nāgārdžuna ütleb siin, et just tühjuse mõistmiseni jõudmine annab kõigele muule tähenduse. „Kõik“ osutab selles värsis kogu Buddha õpetusele, sealhulgas neljale õilsale tõe, sõltuvuslikule tekkimisele ja muudele kõige kandvamatele kontseptsioonidele.

Need, kelle jaoks on sõnad realselt eksisteerivate asjade üksühesed vasted, kinnistuvad emotsionaalselt ja intellektuaalselt nimetuse külge, aga need, kes suudavad end vajadusel sõnade emotsionaalsest laengust vabastada, advavad tänu sellele ka kõrgemat tõe (Streng 1967: 145). Sellisena on tühjus maailma mõistmise alus, mitte takistus.

MMK XXIV, 19:

*apratītya samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate /
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate //*

Ei leidu dharmat,⁹ mis pole tekkinud sõltuvuslikult.
Sellepärast ei leidu ka dharmat, mis pole tühi.

Üks värsis eespool on Nāgārdžuna võrdsustanud kaks budismi põhimõistet ehk tühjuse ja sõltuvusliku tekkimise, vastavalt *śūnyatā* ja *pratītyasamutpāda*. Seega kõik, mis allub vastastikuse sõltuvuslikkuse seadusele, on „tühi“ (*śūnya*) ega evi omaolekut (*svabhāva*). Omaolek kui asjade muutumatu ja jagamatu paigalseis, n-ö substantiiviline alge on suurim väärkujutelm, mille lõksu me maailma asjade ja neid tähistavate mõistetega alatasa langeme. Tegelikuses on sõnad ja asjad sõltuvuslikud, järelikult ka tühjad.

Mõistagi tekib küsimus, kas tühjus ise võiks olla seniseid arusaamu tühistava uue õpetuse tugitala, kandeve mõiste või omalaadne absoluut. Selle kohta ütleb Nāgārdžuna kuulsas värsis MMK XIII, 8 halastamatu otsekoheusega:

⁸ „Juurvärsside“ katkendid siin ja edaspidi artikli autori tõlkes.

⁹ Dharma mõiste, mis võib ühekorraga tähendada nii kogu Buddha õpetust kui ka väikseimat psüühika algosakest või seisundit või kontseptsiooni, jääb siin tõlkimata.

*śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnāṃ proktā nihsaranam̐ jinaiḥ /
yeṣāṃ tu śūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyān babhāṣire //*

Tühjus on võitjate sõnul kõikide vaadete ülesütlemine.
Kes aga tühjusevaatesse takerduvad, on päris parandamatud.

Niisiis ei tähenda teiste vaadete ümberlökkamine, et tühjus ise võiks olla midagi, mida kummardada. Tšandrakīrti ilmestab seda kirjakohta jutuga kaupmehest, kellelt küsitakse: „Mida sa müüd?“ Kaupmees: „Mul ei ole mitte midagi sulle müüa.“ Küsija: „Müü mulle see mitte midagi.“ Tühjusevaatesse takerdunu on just too „eimillegi ostja“ (Bugault 2002: 173). Tühjusetunnetus on küll väärtuslik kogemus, kuid teda ei saa kotti panna ja usulise püüdluse lõppsaavutusena eksponeerida.

Śūnyatā kui nullteed tähistava keskse meetoodilise mõiste kõrval kasutatakse erinevaid tetralemmasid, näiteks MMK XVIII, 8:

*sarvam̐ tathyam̐ na vā tathyam̐ tathyam̐ cātathyam̐ eva ca /
naivātathyam̐ naiva tathyam̐ etad buddhānuśāsanam̐ //*

Kõik on või pole tõeline või on nii tõeline kui ka ebatõeline
või pole tõeline ega ebatõeline – see ongi Buddha õpetus.

Nagu ühes eelmises näites (XXIV, 19) tähendab ka siin „kõik“ budistliku psühholoogia põhimõisteid. Mõnikord võib vaadelda tetralemma koostisväiteid erinevate koolkondade või oponentide seisukohtadena, mis järgemööda tagasi lükatakse.

Veel kasutab Nāgārdžuna sageli paradokse, apooriaid ja mõistete dekonstruktsiooni. Põhjus, miks teda seostatakse sageli enam filosoofia kui religiooniga, peitub ilmselt nendes võtetes – mitte müstitismis, vaid „Juurvärsside“ kohatises hüperratsionalismis, katses näidata mõistete ja nende omavaheliste seoste absurdipoolt.¹⁰ Näiteks MMK XXI, 8–9:

*sambhavam̐ vibhavam̐ caiva vinā bhāvo na vidyate /
sambhavo vibhavaś caiva vina bhavam̐ na vidyate //*

Tulekuta ja minekuta eluolekut ei leidu.

Tulekut ja minekut ilma eluolekuta ei leidu.

¹⁰ See pole säästnud teda kummalistest süüdistustes loogika mittevaldamises, mille puhul ilmselt unustatakse, et Nāgārdžuna väitles ikkagi oma ajastu budistide ja mittebudistidega, mitte 20. või 21. sajandi filosoofidega (Stepien 2018).

*sambhavo vibhavaś caiva naśūnyasyopapadyate /
sambhavo vibhavaś caiva nāśūnyasyopapadyate //*

Tühjuse korral tulekut ja minekut ei saa olla.

Tühjusetuse korral tulekut ja minekut ei saa olla.

Tulek ja minek eeldavad mingit alust või tugipunkti, kuhu nad asetuvad, kuid kuna sellist püsivat eluolekut ei ole, siis ei saa ka tulekut ja minekut olla. Samuti ei saa tulekut ja minekut tühjuses olla, aga kuna tühjusetus pole võimalik, siis ei saa neid ka tühjusetuses olla. Mõistetega mängides jõuab Nāgārdžuna tõdemuseni, et tulekut ja minekut ei saa üldsegi olla. Samamoodi tõestab üks „Juurvärsside“ peatükkidest (MMK II) võimsa ja pika vastuolude kaskaadiga, et ka liikumist ei saa tegelikkuses olemas olla, meenutades oma mõttekäikudega Elea Zenoni apooriaid.

Toodud värsivalimik pole liiga esinduslik, ent annab „Juurvärsside“ meetodist napi tarviliku ülevaate. Maksab ka tähele panna, et neli korda esines siin eitusvormel *na vidyate* („ei leidu“), samuti kordusid kaks korda *na yujyate* („ei veena“) ning *na upapadyate* („ei saa olla“). Kõik need kolm verbi esinevad „Juurvärssides“ eitavas tähenduses kokku mituküm- mend korda, andes meile ratsionaalse järeldamise põhimenüü.¹¹ Seega on Nāgārdžuna oma ratsionaalseid argumente esitades üpris järjekindel.

ŠŪNYATĀ KUI USULINE KOGEMUS

Strengi käsitluse suurim väärtus on Nāgārdžuna asetamine usundiloo konteksti. Selleks et tema kohta täpsemalt määratleda, tuleb aga kõige- pealt laiendada usundifenomenoloogia tavapärasest vaatevälja.

Streng osutab Rudolf Otto katsele kirjeldada inimese piiratud võima- lusi sõnuleletamatut hoomata. Esiteks on teada olukorrad, kus reaalsuse olemusse tungida püüdvad sõnad ise omandavad absoluutse tähenduse,

¹¹ Guy Bugault' järgi on „ei veena“ kasutusel loogiliste või terminoloogiliste vastuolude puhul, „ei saa olla“ puudutab aga vasturääkivust terve mõistuse või faktidega ning „ei leidu“ räägib millestki, mis võib küll olla abstraktse järeldamisega tuletatud, kuid ei eksisteeri tegelikkuses (Bugault 1994: 222–225, 254–261). Minu arvates pole need tähenduspiirid nii täpselt formaliseeritavad, kuid vaieldamatult on tegemist piiratud hulga mõtlemistehete süsteemse kasutamisega.

nagu on absoluutne ka see, mida nad tähistavad. Teiseks on olukorrad, kus sõnad, mida kasutatakse, on teised ja usukogemuse üleloomulik müsteerium jääb kirjeldamatuks, aga väljaspool sõnu ja mõisteid on see intuiitiivselt hoomatav (Otto 1922; Streng 1967: 102).¹² Nāgārđžuna nullteeõpetus väljub mõlema kirjeldatud võimaluse raamidest.

Seejärel eristab Streng Vana-India kultuuris kolm erinevat teed usukogemuse saavutamiseks. Inimene võib ühte sulada müütilise absoluudiga (1), haarata kõrgemat tõe intuitsiooniga (2) või kogeda tühjust (3). Lühidalt on need usukogemuse teed maagilis-müütiline, intuiitiivne ja dialektiline¹³ (Streng 1967: 103–104). See eristus ongi Strengi käsitluse selgroog, mille alusel ta esitab oma ülevaate Vana-India mõteloost. Pole kahtlust, et kaks esimest usukogemuse saavutamise teed on vastavuses Otto kirjeldatud kahe võimalusega sõnulseletamatut hoomata. Nāgārđžuna nullteeõpetus seevastu on religiooniloos harukordne ning pälvib suurimat tähelepanu (Streng 1967: 139–152; siiski mainib seda ka Otto 1922: 49–50).

Müütilisele usukogemusele vastab kõige selgemini brahmanistlik ohvritalitus, mis kordab loomislugusid. Selleks loovad preestrite lausunud sõnavormelid silla siin- ja sealpoolsuse vahel. Valitseb vastastikuse välis- tamise loogika, terav eristus sakraalse ja profaanse vahel. Kõige selgemalt talletavad India muinaskirjanduses sellist usukogemust veedahümnid ja braahmanad, osalt ka upanišadid ja „Bhagavadgīta“.

Intuiitiivne usukogemus on kõige paremini väljendatud upanišadide sõnavormelis *tat tvam asi* ehk „sina oledki see“, kus „see“ tähendab kõrgemat reaalsust. Samuti kuulub siia ettekujutus individuaalse „mina“ ehk *ātman'*i ja kõrgema väe *brahman'*i kokkukuuluvusest. Enam pole tegemist vastanduvate pooluste välistamisega, vaid kaks alget kuuluvad kõrgemal tasandil kokku. Välistamise loogikat asendab ühtesulandumisloogika

¹² Sõna „intuiitiivselt“ kuulub Strengile, Otto kõneleb „numinoosset kogemusest“ ja selle hoomamisest, mis on vahetu ja irratsionaalne.

¹³ Kolmetise evolutsiooniskeemi järgi, ehkki pisut teises võtmes, käsitlesin Vana-India mõttelugu artiklis „Märkmeid metafoorist *Mūlamadhjamakārikā* näitel“ (Herkel 2021). Esimesel astmel on asjad ja märgid tõelised ning nende vahel valitseb üksühene seos. Teisel astmel muutub tähistaja ebakindlaks ja kahtlaseks, aga asjad on endiselt tõelised. Kolmandal astmel taanduvad nii asjad, sõnad kui ka seosed nende vahel pelgalt konventsioonideks, kõik on tinglik, täpsemini tühi.

ning individuaalne *ātman* on osati *brahman*'i ehk kõikehõlmava absoluudi väljendus (Streng 1967: 122–123).¹⁴

Kui müütilisel tasandil käib transformatsioon ohverdusrituaali kaudu, siis järgmisel astmel tagab selle intuiitiivne ja väljendamatu osadus kõrgema jõu või tõega. Ottol on kõrgema tõe kohta pikk ja kuulus termin *mysterium tremendum et fascinans* – „aupaklikkust tekitav ja lummas saladus“ (Otto 1922; Streng 1967: 138). See võib end avaldada (manifesteerida) ja mõisted võivad seda aidata avada, kuid ta pole kunagi päriselt või kergesti kättesaadav.

Streng püüab Nāgārdžuna meetodi sümbolilise struktuuri lahti mõtestada keeleanalüüsi abil. Just selle juures viitab ta läinud sajandi kuuekümnendail kasvava mõjuga keelefilosoofidele Wittgensteinile ja Peter Strawsonile. Sõnad ja keelemustrid on eeskätt meie praktilised vahendid, mis ei sisalda omaolekulist tähendust ja millel üldsegi ei pea olema tähendust, mis vastaks millelegi väljaspool keelesüsteemi. Sõna või fraasi tähendus sõltub sõnakasutuse äratundmisest, mitte aga mingile mõistele vastava objektiivse asja leidmisest (Streng 1967: 139–140).¹⁵

Edasi jõuab Streng Nāgārdžunale tuginedes järeldusteni, mis järjest enam irduvad ta eelkäijate Otto ja Eliade transtsendentse kõrgema reaalsuse käsitlustest. Pole olemas absoluutset objektiivset reaalsust mõisteliste vormide taga, nagu eeldas Otto. Pole ka sisemisi arhetüüpseid vorme, mille vastavust inimeste sügavaimale kogemusele eeldas Eliade (Streng 1967: 141). Nullteeõpetus ei ole erandlik mitte ainult võrreldes talle eelnenud usulise kogemuse vormidega, vaid ta ei mahu üldse 20. sajandi usuteaduse senise kirjeldustava piiridesse.

Nood piirid ehk kinniskujutelmad on aga sageli olnud budismi vääratõlgenduse aluseks. Kui eeldame, et kõrgeim printsip peab olema absoluutne (jumalik) olend, siis võib Nāgārdžuna *śūnyatā* tõepoolest paista

¹⁴ Üsna sarnaselt tegi Linnart Mäll vahet ühel ja kõigel ning nullil ja lõpmatusel põhinevatel semiootilistel mudelitel, pidades ühe ja kõige (kõiksuse) puhul silmas *ātman*'i ja *brahman*'i mõistetel põhinevat maailmaseletust. Null ja lõpmatus seevastu viitavad nullteeõpetusele (Mäll 1998: 316–318).

¹⁵ Tänu sellele tähelepanekule ongi Strengi peetud üheks peamiseks Wittgensteinil tugineva tõlgendustava algatajaks budoloogias. Sarnase lähenemise eelkäijaks võib pidada Richard Robinsoni (1957), kes aga erinevalt Strengist kordagi Wittgensteinile ei viita. Hiljem ilmub Wittgensteini ja Nāgārdžuna võrdlusele pühendatud töid palju, olulisim neist on Chris Gudmunseni (1977) sulest.

vaid kui äärmusliku skeptitsismi filosoofiline väljendus. Kui aga näha „Juurvärssides“ vabanemisõpetust järgivat eesmärki, soovi puhastuda, üleneda ja tunnetada kõrgemat tõe, siis asetub see hoopis teistsugusesse konteksti.

Niisiis näeme Nāgārdžuna puhul usundiloos harvaesinevat olukorda, mille puhul osutub usulise kogemuse allikaks meid ümbritseva mõistevälja sõltuvuslik iseloom, selle läbinägemine ja kõikide vaadete nullväärsuse tunnistamine.

Lõpuks püstitab Streng küsimuse, mille poolest Nāgārdžuna meetod erineb intuitiivse usukogemuse ühtesulandumisloogikast. Mis vahe on Nāgārdžuna „negatiivsel dialektikal“ ja upanišadides tihti esineval väljendil *neti neti* („ei see ega too“)? Erinevalt upanišadidest ei taha Nāgārdžuna oma eituste abil kirjeldada „olulist väljendamatu substraati“ (*inexpressible essential substratum*), leiab ta. Nāgārdžuna eesmärk on näidata eituste kaudu midagi muud, mida ei saa väljendada, loomata seejuures illusiooni, nagu võiks selline eitus ise mingi omaoleku kujul eksisteerida (Streng 1967: 146).¹⁶

Nāgārdžuna negatiivse dialektika puhul piisab ülimalt tõe tabamiseks mõistuse jõust. Ta on mõneti vägagi argine, sest ei apelleeri mõistmise kättesaamatult „kõrgemale“ või tavapärasest väga erinevale moodusele, mille olemasolu intuitiivne usukogemus eeldab (Streng 1967: 149). Ta ei otsi ega loo eksistentsiaalset või igavikulist tõelust, vaid näitab, et meie unistus sellest on ebarealistlik ja põhineb tavamõistuse vale-eeldustel.

Milles seisneb sel juhul teadvuse transformatsioon? „Tühjuse psühholoogiline mõõde tabatakse vabaduse kujundi abil,“ ütleb Streng (1967: 164). See on vabadus empiirilisest eksistentsist ja „minast“, sest me tunnetame nende külge klammerdumise illusoorisust ja seepeale teadvus avardub. See on ka vabadus vastuoludest ja segadusest, mida tekitab püüd järgida absoluuti. Me oleme vabad, kui miski meis ja meie ümber ei preteendeeri enam muutumatule omaolekule. Järelikult on ka meie teadvus muutunud.

¹⁶ Kuna eitus on alati eitus millegi oleva suhtes, siis on see teisene. „Null“ seevastu ei saa olla teisene, vaid ta eelneb mistahes esimesele, on n-õ puhas seisund. Ehkki budismis kasutatakse määratlematu kirjeldamiseks ohtralt eituspartiklitega moodustatud termineid nagu *anātman* (minatu), *anutpanna* (tekkimatu), *animitta* (märgistamatu) jne, ei ole *śūnya* (null) ja *śūnyatā* (tühjus) sellisel teisesuse põhimõttel loodud terminid.

Strengi järgi on Nāgārdžuna tühjus usuline mõiste, aga see toimib usutõe tabamisel teisiti kui Läänes harjumuspärasema mütolooilise ja intuiitiivse kogemuse puhul. Kuna aga eesmärk on soterioloogiline, siis tuleb tühjust usulise kogemuse vormina täiel määral tunnustada (Streng 1967: 178).

MAHAJAANA TÄIENDUS USUNDIFENOMENOLOOGIALE

Mahajaana budismi Tiibeti harude uurijal Donald Lopezil on kirjakoht, kus ta leiab, et „tühjuse“ tähendus sarnaneb „pühaduse“ mõistega Rudolf Ottol, märkides samas, et arutlusel, tõendite esitamisel ja loogilisel järeldamisel ei ole Otto meelest pühaduse kogemisel osa (Lopez 1987: 18; Otto 1922). Mulle paistab, et see justkui möödaminnes tehtud tähelepanek vastab üsna täpselt täiendusele, mille Streng oli varem usundifenomenoloogia jaoks sõnastanud.

Streng astub mahajaana õpetajatele tuginedes sammu senisest usundifenomenoloogiast edasi, vaateväli on laiem kui *mysterium tremendum et fascinans* või müstiline sõnuleletamatu intuitsioon. Mahajaana budismil on kõrgema jõu ja intuitsiooni kõrvale pakkuda omaolekuist vabanenu maailmatunnetus, mis võiks hästi sobituda just kaasaegse järjest keerukama maailma väljakutsetega.¹⁷

Muuseas meenub Strengi võimaliku hingesugulasena eestlane Uku Masing, kes samuti vaimustus Nāgārdžuna õpetusest, jäädes samal ajal kristlikuks teoloogiks. Masing ütleb oma budismiloengutes, et Nāgārdžuna on olnud kõige targem filosoof üldse ja järgmine on Tšandrakirti, tema kommentaator (Masing 1995: 69). Masingu ja Linnart Mälli kirjavahetusest elmise sajandi kuuekümnendate aastate alguses selgub nende mõlema huvi „Juurvärsside“ vastu. Eriti tõusevad seal esile paradoksaalseid järeldusi sisaldavad kirjakohtad, kus sansaara ja nirvaana samastuvad

¹⁷ Ehkki *śūnyatā* meetodil põhinev filosoofia tähendab muu hulgas ka vabanemist autoriteetidest, on seda õpetust edendanud koolkonnad olnud tugevalt autoriteedikesksed, kuivõrd õpetuse edastamine saab toimuda õpetajalt õpilasele, see tähendab autoriteeti ja vaimset hierarhiat silmas pidades. Seega pole egalitaarsus mahajaana budismi puhul mõõndusteta ja enesestmõistetav, sest nullteeõpetus eeldab kõigepealt ikkagi vaimse küpsuse saavutamist.

ning kinnismõtetest vabanenuna mõistetakse ka sellele tasemele aidanud õpetuse illusoorisust (Masing, Mäll 2018).

Masingu arvukate kirjatööde budismiseoseid jälgides torkab siiski silma, et ta fookus hulbib õige laialt tavalise „mina“ piiridest väljuvate kogemuste hankimisel, mida pakuvad erinevad usundid ja filosoofid, samuti ulmekirjandus. Budism on Masingule oluline kui sellise kogemuse üks väljapaistvam pakkuja. Mõneti laiendab ta usuteaduse piire isegi Strengist radikaalsemalt, ent ta ei esita oma vaateid nii süstemaatiliselt Nāgārdžunat usundifenomenoloogiaga siduva uurimusena.

Milline on aga Strengi laiem mõju võrdlevale usundiloole, usundi-fenomenoloogiale või religioonifilosoofiale? Tema uurimus oli küll mõjukas, kuid kindlasti ei muutnud Strengi Nāgārdžuna-käsitlus varasemaid klišeesisid kiirelt ja pöördumatult. Kui budoloogias on Strengi olulisus väljaspool kahtlust, siis usundiloo peavoolust kõrval olnuna ei äratanud ta väga suurt tähelepanu.

Lisaks on esile kerkinud uued autoriteetsed „Juurvärsside“ tõlked (eriti Garfield 1995; Siderits, Katsura 2013) ning see tõrjub koos Strengi ammuse tõlkega teenimatult tagaplaanile ka selle juurde kuulunud originaalse usundilookäsitluse.

Siiski jõudis Strengi uurimus usundiloo üldkäsitluste bibliograafia-tesse, olles servamisi seotud nii budismi tutvustamisega laiemalt kui ka religiooni defineerimisega transformatsiooni mõiste ehk „ülma muutuse“ kaudu (näiteks Küng 1984; Hick 1989). Alles pärast müütilise mõtlemise ja metafüüsiliste spekulatsioonide ületamist on inimene ülimaks muutuseks vaba ja suudab hoomata kõrgemat tõe (Küng 1984: 542).

Wayne Proudfooti 1985. aastal ilmunud raamat pealkirjaga „Usuline kogemus“ pöörab Strengi Nāgārdžuna-käsitlusele teistest rohkem tähelepanu, aga see tähelepanu on pigem vastuoluline. Proudfoot kuulub humanitaarteadlaste hulka, kes möönavad inimese kalduvust kasutada tõlgenduslikke filtreid, mis tihti eksitavad. Siiski ei puuduta need eelarvamusslikkust (mis on Lääne budoloogias tihti kõige olulisem probleem), vaid diskursiivse eneseväljenduse olemuslikku häda, mis ei lase ehedal usukogemusel läbi paista. Proudfoot teeb vahet usukogemust kirjeldaval ja seda selgitaval reduktsionismil (Proudfoot 1985: 196–198). See kogemus ise on tema käsitluses eeskätt müstilis-intuitiivne.

Strengi Nāgārdžuna-käsitluse kohta leiab Proudfoot (1985: 27–28), et seal valitseb suur vastuolu usuteadusliku eelduse ja Nāgārdžuna või

Nägärdžunat puudutava tekstimenetluse vahel. Usukogemuse väljendus on pigem ekspressiivne kui kirjeldav või analüütiline, leiab ta seejuures Strengi üksikutele väidetele viidates ja teda usuteadlaste peavoolu tagasi kiskudes. Nägärdžuna dialektika seevastu on väga loogiline, grammatiline ja analüütiline, mistõttu ei saa see olla usukogemuse vahetu väljendus. Kui võtta aluseks Strengi eeldused (või eeldused, mida Proudfoot Strengi omadeks peab), siis saab Nägärdžuna väljendusviisi olla üksnes usukogemuse teoreetiline peegeldus, mitte selle vahetu väljendus, leiab kriitik (Proudfoot 1985: 28).

Siin võib muidugi vaielda, kas Nägärdžuna tekst on redutseeritud usukogemus või redutseerib hoopis Proudfoot teiste vaateid, aga peamine küsimus paistab olevat selles, et ta lihtsalt ei tunnusta paradoksesse suubuvat ratsionaalset arutelu usukogemuse võimaliku väljendusena. Vähe sellest, ta ei osuta võimalusele, mida selliseid tekste uurinud semiootikud on täheldanud – et Nägärdžuna tekst pole üksnes usukogemuse väljendus, vaid on ka vahend kõrgemate teadvuse seisundite ehk uute usukogemuste esilekutsumiseks.

Seega on Strengi „Tühjuse usulise tähenduse“ retseptisioonis selle kõige olulisem ja huvitavam osa jäänud kas piisava tähelepanuta või on selle võimalikkus kerglaselt kahtluse alla pandud. Tõenäoliselt on sel puhul rolli mänginud mitmed budismi eripärad, nagu ainujumala puudumine, abstraktne vabanemine lunastustaotluse asemel jms.

Nägärdžuna ja Streng osutavad ühele filosoofia põhiprobleemile, mille järgi ükski süsteem ega väidete kompleks ei saa olla eneseküllaselt tõene, vaid sisaldab vastuolusid. See tõdemus pole mitte alati ajaloos enesestmõistetav olnud ning ajastul, mil polnud kombeks filosoofiat ja religiooni teineteisest lahutada, mõjus see ilmutuslikult. Nägärdžunal ei pruukinud olla eraldi usukogemust ja mõistelis-filosoofilist kogemust. Järelikult oli see eeldatavalt üks ja sama usukogemus ning ühtlasi „kõikehõlmav muutus“.

Arutluskäigust järeldub, et oluline pole mitte ainult Nägärdžuna käsitlemine usundifenomenoloogia vaateveerult, vaid niisama huvipakuv võiks olla usundifenomenoloogia vaatepiiri laiendamine nõnda, et Nägärdžuna ja teised budismi mahajaana haru mõtlejad ja tekstid seal oma koha leiavad. Kuna Nägärdžuna sidumine usundiloo küsimustega on häbematult erandlik, ei ole Strengi käsitlus pälvinud nii suurt tähelepanu, nagu see tegelikult väärrib.

Bibliograafia

- Bugault, Guy. 1994. *L'Inde pense-t-elle?* Paris: Presse Universitaire de France.
- Bugault, Guy. 2002. *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kārikās)* Paris: Gallimard.
- Chapell, David. 1994. „Remembering Fred Streng“. *Philosophy of East and West*, 2: 215–217.
- Eliade, Mircea. 1959. *Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Garfield, Jay. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by J. Garfield. Oxford University Press.
- Gnoli, Raniero. 1961. *Nāgārjuna. Lestanze del cammino dimezzo*. Enciclopedia di autori classici 61. Torino: Boringhieri.
- Gudmunsen, Chris. 1977. *Wittgenstein and Buddhism*. London: MacMillan Press.
- Herkel, Andres. 2020. „Wittgensteini pööre budismiuringuis ja sealt edasi“. *Akadeemia*, 12: 2227–2247.
- Herkel, Andres. 2021. „Märkmeid metafoorist Mūlamadhjamakakārikā näitel“. Eesti Akadeemilise Orientaalseksi aastaraamat. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseksi aastaraamat 2020*. Tartu: EAO, 76–89.
- Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press.
- Küng, Hans (mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert). 1984. *Christentum und Weltreligionen: Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München: Piper, 1984.
- Lopez, Donald. 1987. *A study of Svātantrika*. New York: Snow Lion Publications.
- Masing, Uku. 1995. *Budismist*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku ja Linnart Mäll. 2018. „Linnart Mälli ja Uku Masingu kirjavahetus (september 1963 – oktoober 1965)“. Koostanud Märt Läänemets. *Idakiri (Eesti Akadeemilise Orientaalseksi aastaraamat 2017)*. Tartu, lk 166–205.
- Murti, Tirupattur R. Venkatachala. 1955. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. London: Allen and Unwin.

- Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti* 1903. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg: Bibliotheca Buddhica IV.
- Mäll, Linnart. 1998. *Nulli ja lõpmatuse kohal*. Tartu: Ilmamaa.
- Otto, Rudolf. 1922. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. (Neunte Auflage) Breslau: Trewendt und Granier.
- Proudfot, Wayne. 1985. *Religious Experience*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Robinson, Richard. 1957. „Some Logical Aspects of Nāgārjuna’s System“. *Philosophy East and West*, 4: 291–308.
- Siderits, Mark ja Shōryū Katsura. 2013. *Nāgārjuna’s Middle Way Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.
- Stepien, Rafal. 2018. „Orienting Reason: A Religious Critique of Philosophizing Nāgārjuna“. *Journal of the American Academy of Religion*, 4: 1072–1106.
- Streng, Frederick. 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning. Appendixes: Translation of Mūlamadhyamakakārikās; Translation of Vīgrahavyāvartanī*. Nashville: Abingdon Press.
- Streng, Frederick. 1975. „Metaphysics, negative dialectic, and the expression of the inexpressible“. *Philosophy of East and West*, 4: 429–447.
- Streng, Frederick; Lloyd, Charles; Allen, Jay (editors). 1973. *Ways of Being Religious*. New Jersey: Pentice-Hall.
- Wach, Joachim. 1951. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. University of Chicago Press.
- Walleser, Max. 1911. „Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen“. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Teil). Heidelberg: C. Winter.
- Walleser, Max. 1912. „Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version übertragen“. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil). Heidelberg: C. Winter.