

ANDRES HERKEL

Nägärdžuna „Keskmise tee juurvärsid“:
tõlge ja tõlgendus



DISSERTATIONES LITTERARUM ET CONTEMPLATIONIS COMPARATIVAE
UNIVERSITATIS TARTUENSIS

22

DISSERTATIONES LITTERARUM ET CONTEMPLATIONIS COMPARATIVAE
UNIVERSITATIS TARTUENSIS

22

ANDRES HERKEL

Nägärdžuna „Keskmise tee juurvärsid“:
tõlge ja tõlgendus



TARTU ÜLIKOOL
kirjastus

Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituut, Orientalistikakeskus

Väitekiri on lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi taotlemiseks Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi nõukogu otsusega 21. juunil 2022.

Juhendajad: Dr Märt Läänemets (Tartu Ülikool)

Dr prof Ülo Valk (Tartu Ülikool)

Oponendid: Dr Margus Ott (Tallinna Ülikool)

Dr Indrek Peedu (Tartu Ülikool)

Kaitsmise koht: Tartu, Ülikooli 16-214

Kaitsmise aeg: 30. august 2022 kell 10.00

ISSN 1406-913X

ISBN 978-9949-03-992-0 (trükis)

ISBN 978-9949-03-993-7 (pdf)

Autoriõigus: Andres Herkel, 2022

Tartu Ülikooli Kirjastus

www.tyk.ee

SISUKORD

I	SISSEJUHATUS	7
	1. Töö eesmärk, lähtekohad, meetodika, struktuur.....	7
	2. Nāgārdžuna imeline elu: müüt ja tegelikkus	9
	3. Idamaade Nāgārdžuna	12
	4. Budoloogide ja tõlkijate Nāgārdžuna	16
	5. Filosoofide Nāgārdžuna.....	22
	6. Nāgārdžuna tekst, mis loob tekste	25
	7. Sissejuhatuse kokkuvõte.....	28
	8. Sissejuhatuses osundatud kirjandus.....	29
II	TÕLGE	35
	Nāgārdžuna „Keskmise tee juurvärsid“: tõlge ja kommentaarid.....	35
	Kommentaaries viidatud originaaltekstid, tõlked, uurimused	133
	Peamiste sanskriti mõistete register.....	136
III	ARTIKLID	143
	Artikkel 1. <i>Quo vadis, nagardžuniaana?</i> (EAO Aastaraamat 2019).....	145
	Artikkel 2. Märkmeid metafoorist <i>Mūlamadhyamakakārikā</i> näitel (EAO Aastaraamat 2020).....	159
	Artikkel 3. Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja sealt edasi (Akadeemia 2020, 12).....	175
	Artikkel 4. Budismi semiootika I. Tartu-Moskva koolkonna panus (Acta Semiotica Estica XVII, 2020)	199
	Artikkel 5. Budismi semiootika II. Valik mõisteid (Acta Semiotica XVIII, 2021).....	225
	Artikkel 6. Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus <i>śūnyavāda</i> (Usuteaduslik Ajakiri, 2021, 2 (80))	251
	Artikkel 7. Karma ja dharma tõlkimisest <i>Mūlamadhyamakakārikā</i> näitel (EAO Aastaraamat 2021).....	269
	Artikkel 8. Kuidas võita lõputu nurjumine (<i>anavasthā</i>) (Akadeemia, 2022, 4).....	281
	Artikkel 9. Märkus vääramatute väe (<i>aviṣpranāśa</i>) kohta. (EAO Aastaraamat 2022).....	293
	KOKKUVÕTE JA LÕPPJÄRELDUSED	301
	Artiklite kokkuvõte.....	301
	Nāgārdžuna kaitsevahendid nihilismi vastu	302
	Edasised võimalikud uurimissuunad	304
	ENGLISH SUMMARY	305
	ELULOOKIRJELDUS	309
	CURRICULUM VITAE (English)	310

CONTENTS

I INTRODUCTION	7
1. Aim of the work, starting points, methodology, structure	7
2. Nāgārjunas wonderful life: myth and reality	9
3. Nāgārjuna in ancient East	12
4. Nāgārjuna for Buddhist studies and translations	16
5. Nāgārjuna for philosophers	22
6. Nāgārjunas text creating new texts	25
7. Summary for introduction	28
8. Bibliography	29
II TRANSLATION	35
Nāgārjunas Root Stanzas of Middle Way: translation and commentaries.	35
Original texts, translations and studies referred.....	133
Glossary of main sanskrit terms	136
III ARTICLES	143
Article 1. <i>Quo vadis, nagarjuniana?</i> (Yearbook of EAO 2019).....	145
Article 2. Notes on the metaphor in <i>Mūlamadhyamakakārikā</i> (Yearbook of EAO 2020)	159
Article 3. Wittgensteins turn in Buddhist Studies and beyond (Akadeemia 2020, 12)	175
Article 4. Semiotics of Buddhism in Tartu-Moscow school (Acta Semiotica Estica XVII, 2020).....	199
Article 5. Semiotics of Buddhism II. On Concepts (Acta Semiotica XVIII, 2021)	225
Article 6. Phenomenology of Religion and Buddhist śūnyavāda (Usuteaduslik Ajakiri, 2021, 2 (80)).....	251
Article 7. Translation of <i>karma</i> and <i>dharma</i> in <i>Mūlamadhyamakakārikā</i> (Yearbook of EAO 2021).....	269
Article 8. How to conquere endless failure (<i>anavasthā</i>) (Akadeemia, 2022, 4)	281
Article 9. Notion about <i>avipranāśa</i> (unperishable) (Yearbook of EAO 2022)	293
SUMMARY AND FINAL CONCLUSIONS	301
Summary of articles.....	301
Nāgārjunas mechanisms of defence against nihilism	302
Some problems for further studies.....	304
ENGLISH SUMMARY	305
CURRICULUM VITAE	309
CURRICULUM VITAE (English)	310

I SISSEJUHATUS

1. Töö eesmärk, lähtekohad, meetodika, struktuur

Doktoritöö peamine ülesanne on vahendada eesti keelde ja varustada kommentaaridega ühe vanaaja kõige huvipakkuvama mõtleja Nāgārdžuna teos „Keskmise tee juurvärsid“ (*Mūlamadhyamakakārikā*). Teisene eesmärk on pakkuda parimaid pidepunkte Nāgārdžuna tõlgendamiseks. Töö koosneb sissejuhatusest, *Juurvärsside* tõlkest sanskriti keelest eesti keelde koos kommentaaride ja peamise terminoloogiaga ning üheksast selle töö käigus valminud artiklist. Tegemist on artiklilisel põhineva doktoritööga, mille juurde kuulub lahutamatu ka tõlge.

Budismi terminoloogia osas on eesti keeles teedrajavad Linnart Mälli tõlked, eeskätt „Dhammapada“ (Mäll 1977; 2004b), Šāntideva „Bodhitšarjāvatāra“ (Mäll 1982; 2008) ja ületava mõistmise suutrad (Mäll 2005). Mälli teadustööd on samuti emakeeles ilmunud (Mäll 1998). Nende tõlgete terminoloogiliseks kokkuvõtteks on „Ida mõtteloo leksikon“ (2011, esmatrükk 2006), mille koostamisel löid kaasa ka Märt Läänemets ja Teet Toome. Mäll märgib „Ida mõtteloo leksikoni“ saatesõnas, et õnneks jäi kunagi teostamata mõte tõlkida India ja Hiina termineid vahendav teatmeteos saksa või vene või inglise keelest. Selle asemel pöörduti originaalterminite poole, arvestades eeskätt eesti keele tõlgenduslikke võimalusi (Mäll, Läänemets, Toome 2011: IX–X).

Budistlike tekstide tõlgetest tuleb veel märkida „Õnneliku maa suutrat“ Maret Kargilt (1975), „Põimiksuutrat“ Märt Läänemetsalt (Läänemets 2006; 2008b; 2009) ja „Riisitaimesuutra“ tõlget selle töö autorilt (Herkel 1994b). *Juurvärssidega* püüan seda traditsiooni jätkata ja laiendada.

Teine oluline lähtekoht on Nāgārdžuna tõlkimise ja tõlgendamise lugu Läänes ehk kultuurkiht, millest tänapäevane eesti tõlge paratamatult peab lähtuma. Näiteks pole meil põhjust kahelda XIX sajandi sanskritoloogide keealases pädevuses, küll aga võis neid pärssida tühjusefilosoofia mõistmiseks vajaliku tausta puudumine tolle ajastu filosoofilises raamistikus. Järk-järguline teekond *Juurvärsside* mõtestamisele kajastub sissejuhatuses peatükkides. Seal on ka ülevaade uurimise ajaloost.

Tõlgenduslugu sai tuule tiibadesse tänu tekstipublikatsioonile, millega Louis de La Vallée Poussin *Juurvärsside* sanskriti originaali XX sajandi algul lääne uurijate ette tõi (MMK avec la *Prasannapadā* 1903). See versioon on ka siinse tõlke aluseks.

Töö ülesehitust põhistab veendumus, et klassikaliste tekstide puhul on tõlge ja alusterminoloogia vahendamine olulisemgi kui tõlgendus. Seega on Nāgārdžuna *Juurvärsside* tõlge eesti keelde koos kommentaaridega doktoritöö keskne osa. Sellist ülesehitust toetasid ka juhendajad, doktorantuuri atesteerimiskomisjon ning doktoriseminare korraldanud õppejõud. Sellepärast järgneb Nāgārdžuna *Juurvärsside* kommenteeritud tõlge sissejuhatusesele ning kolmandas osas on üheksa artiklit, millel on tõlget ja tõlkekommentaare selgitav, laiendav ning neid metodoloogiliselt põhjendav otstarve.

Tõlkekesksena on doktoritöö läbivalt emakeelne, ehkki autoril ei puudu ka samu teemasid puudutavad artiklid saksa ja inglise keeles (Herkel 1994a; 2003; 2008). Samuti jäävad kõrvale varasemad eestikeelsed tööd (Herkel 1994b; 1994c; 1997; 2002; 2006), mis kaudselt siiski teemaga haakuvad.

Sissejuhatuses sisaldub lisaks ülevaade Nāgārdžunaga seotud pärimusest ja ta muust loomingust. Kuivõrd biograafiat selles sõna tänapäevases mõistes pole Nāgārdžunast võimalik allikapuudusel kirjutada ja hagiograafia ei kuulu ka selle töö huvisfääri, siis on tema mütoloogiline eluloolegend esitatud pigem põhiküsimusi toetava lisapalana.

Sissejuhatuse peatükk „Nāgārdžuna tekst, mis loob tekste“ on esitatud metodoloogilise ambitsiooniga, heites valgust *Juurvärsside* hämmastavale elujõulisusele. Teisisõnu vaatleme siin teksti, mille ülesanne ongi genereerida või kutsuda esile uusi tekste, jättes tõlgendusruumi võimalikult avatuks.

Laiemalt lähtuvad töös kasutatud meetodid lingvistilisest filosoofiast, semiootikast ja usundifenomenoloogiast. Need lähtekohad on läbivad ja peegelduvad juba sissejuhatuse peatükkides, kuid eriti põhjalikult käsitlevad neid kolmanda osa artiklid „Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja seal edasi“ (Herkel 2020c), „Budismi semiootika“ I ja II (Herkel 2020b; 2021b) ning „Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus *śūnyavāda*“ (Herkel 2021c).

Lisaks sisalduvad kolmandas osas artiklid „*Quo vadis, nagardžuniaana?*“ (Herkel 2020), „Märkmeid metafoorist *Mūlamadhyamakakārikā* näitel“ (Herkel 2021a); „Karma ja dharma tõlkimisest *Mūlamadhyamakakārikā* näitel“ (Herkel 2022a), „Kuidas võita lõputu nurjumine (*anavasthā*)“ (Herkel 2022b) ning „Märkus vääramatu väe (*avipranāśa*) kohta“ (Herkel 2023).

Arvestades Nāgārdžuna teksti krüptilist iseloomu ja taotlust esitada kommentaarid ülevaatlikult on need tõlke puhul paigutatud niiviisi, et iga *Juurvärsside* peatüki juures on üldisem kommentaar ja iga konkreetse värsi järel juba konkreetsemad mõisteselgitused ning muud osutused. Samane on ka kõige levinum kommenteerimistava (MMK avec la *Prasannapadā* 1903; Sprung 1979; Kalupahana 1991; Garfield 1995; Weber-Brosamer, Back 1997; Bugault 2002; Siderits, Katsura 2013 jt.). Kommentaaride maht ületab põhiteksti mahu mitmekordselt, ehkki olen püüdnud olla kokkuhoidlik. Viidete hulk on seal loetavuse nimel napp, kuid artiklites seda rikkalikum.

Lühidalt saab kaitsmisele esitatavad väited taandada viiele põhipunktile:

Esiteks, eestikeelne Nāgārdžuna *Juurvärsside* tõlge on võimalik ja otstarbekas teostada Linnart Mälli emakeelsust taotlevast tõlke- ja mõistetraditsioonist lähtudes, sellele tuginedes ja seda laiendades.

Teiseks, Nāgārdžuna *Juurvärsside* tõlgete ja tõlgenduste lugu läänes peegeldab lääne filosoofias valitsevate mõttevoolude vahetumist. See on taganud pideva tõlgendusprotsessi, mille puhul on nüüdseks kõige tugevamalt pinnale jäänud XX sajandi kandvad voolud nagu dekonstruktsioon, arusaam lõputust semioosist, keelefilosoofia, protsessifilosoofia jt.

Kolmandaks, Nāgārdžuna *Juurvärsside* puhul on tegemist tekstiga, mis genereerib teisi tekste. See tähendab, et tõlgenduste ja kommentaaride voog kuulub selle teksti pragmaatikasse, mida kinnitab ka kaasaegse nagardžuniaana ulatuslik väli.

Neljandaks, kuna Nāgārdžuna oli budistlik õpetaja ja tema õpetus on pigem väidete ümberlükkamise ja aluspostulaatide vaidlustamise meetod, mitte teooria, siis johtub sellest semiootika kui meetodi olulisus, aga ka usundifenomenoloogia roll vabanemiskogemuse ja teadvuse transformatsiooni vaatluse alusena.

Viiendaks, Nāgārdžuna kasutab *Juurvärssides* mõistetena ja väidetena esinevaid „kaitsevahendeid“, mis teksti tõlgendamist olulisel määral suunavad. Needki kuuluvad teksti pragmaatikasse ülesandega vältida asjade absurdile ja nullteoloogikale taandamise juures negativistlik-nihilistlikku tõlgendust.

Lühidalt puudutavad need väited tõlkimist (1), tõlgendamist (2), tekstiloomet (3), metodoloogiat (4) ja pragmaatikat (5). Vaatlen neid allpool kahes eraldi kokkuvõttes, millest esimene võtab kokku sissejuhatuse ja teine on kõige lõpus artiklite järel. „Kokkuvõte ja lõppjärelused“ keskendub kõige enam teksti toimimise pragmaatikale ehk nihilistlikku tõlgendust vastustavatele kaitsevahenditele, millele enne seda on pühendatud kaks terminoloogiaartiklit (Herkel 2022b; Herkel 2023).

Töö vahest kõige originaalsemad järelused käsitlevadki kaitsevahendeid, mille abil Nāgārdžuna rõhutab budismi eetikaõpetust ja justkui immuniseerib teksti nihilistliku tõlgenduse vastu. Leian, et mõnedki mõisted ja kirjakohtad, mida tõlgendajad on järjekindlusetuks pidanud, on esitatud eesmärgiga tagada nullteeõpetuse positiivne ja eetilisel põhinstatud suunitlus.

2. Nāgārdžuna imeline elu: müüt ja tegelikkus

II–III sajandil Indias elanud Nāgārdžuna on üks inimkonna suuri mõtlejaid, kelle isikust on väga vähe teada. Tiibeti ja hiina keeles säilinud elulookirjeldused sisaldavad imelugusid, mis rohkem kõnelevad sellest, kuidas kujunesid budistlikest õpetajatest mütoloogilised persoonid, mitte aga sellest, mida kaasaegne teadus ajaloolise isiku ja ta tegevuse rekonstrueerimisel tähtsaks peab.

Siiski on meil alust pidada tema umbmääraseiks eluajaks vahemikku 150 kuni 250 meie aja järgi. Üks peamisi tegevuskohti on pärimuse järgi Nālandā klooster-ülikool, mis siiski jõudis oma suurima tuntuseni mõni sajand hiljem. Tänapäevasel maakaardil asub Nālandā India Bihari osariigis ja pärast mitmeid välja-kaevamisi kanti see paik UNESCO maailma kultuuripärandi nimistusse. Enne Nāgārdžuna eluaega laius seal võimas Magadha riik. Nāgārdžuna ajal saavutas seal valitseja Kaniška juhtimisel oma haripunkti budistlik Kušaanide impeerium. Aga ehkki Nālandā ülikool on väga oluline, kuna seal anti Nāgārdžuna õpetusliini edasi, ei saa me kindlalt väita, et ta tegelikult just Nālandās tegutses või ajaliselt seal üldse tegutseda sai. Teine seisukoht seostab Nāgārdžuna sünnipaiga hoopis Lõuna-Indias valitsenud Šātavahana dünastiale kuulunud alaga Andhra Pradeshis (lähemalt Walser 2008: 66–67). Vahemaa nende oletatavate tegevuspaikade vahel on aga enam kui 1000 kilomeetrit.

Nāgārdžuna kui autori roll budistlikus kultuuris oli umbes sarnane nagu Euroopa käsitööstsunftide suurteil meistritel – ta nimi laienes õpetaja enda töödelt õpilastele, õpilaste õpilastele ja vahel võib-olla ka mitte parimate epigoonide

tehtule. Mitte kõik hiljem Nāgārdžunale omistatud tekstid ei tulnud ta enda sulest. Ometi võime olla enam-vähem kindlad, et lisaks „Keskmise tee juurvärssidele“ (*Mūlamadhyamakakārikā*, edaspidi MMK) kirjutas ta „Tühjuse seitsekümmend värssi“ (*Śūnyatāsaptati*), „Seostava tarkuse kuuskümmend värssi“ (*Yuktiṣaṣṭikā*) ja „Väidete ümberlukkamise“ (*Vigrahavyāvartanī*). Neid võib pidada Nāgārdžuna filosoofilisteks töödeks. „Kalliskivipärg“ (*Ratnāvālī*) „Kiri sõbrale“ (*Suḥṛllekha*) võivad samuti olla Nāgārdžuna kirjutatud, kuid need pole filosoofiateosed.

Legendi ja ajaloo ning autentse teksti ja hilisemate lisanduste piiritlemine on teaduse vältimatu protseduur ja sellega on ka Nāgārdžuna puhul palju tegeletud. Kui aga budismi ajalukku süveneda, siis näeme, et kui kriitilisi ja filosoofiliselt nõudlikke tekste mahajaana õpetlased ka ei koostanud, ei paistnud ajaloo täpne talletamine neile peaaegu üldse korda minevat. Selle näitlikustamiseks pakume meiegi vaba sissejuhatuse Nāgārdžuna elust temast umbes kaks sajandit hiljem elanud Kumāradžīva (umbes 344–413) silmade läbi.

Nāgārdžuna sündis Lōuna-Indias ja pärines braahmanite seisusest. Tal olid hämmastavad võimed, juba lapsepõlves õppis ta selgeks neli veedat, millest igaüks koosnes 40 000-st 42-silbilisest värsist. Ta õppis need read pähe ja valdas nende mõtet. 20-aastasena oli ta juba kuulus ja tundis kõiki ilmalikke teadusi nagu astronoomiat, geograafiat, salajasi ja maagilisi vahendeid. Hiljem aga sõbrunes ta kolme suurepärase inimesega, kes teadsid, kuidas end nähtamatuks muuta. Koos nendega läks ta kuningakotta ja nad hakkasid ligi ajama naistele. Nende kohalolek avastati jälgede põhjal ja kõik peale Nāgārdžuna raiuti mõõkadega surnuks. Tema seisis nähtamatuna kuninga kõrval ja sellepärast ei tabanud teda ükski hoop.

Kuid sel hetkel tärkas tema meeles mõte kannatusest. Ta nägi, mis selle esile kutsus ja loobus ihast. Nāgārdžunal tekkis soov hüljata oma kodu ning saada rändmungaks. Ta pöördus mägedesse Buddha stuupa juurde, andis vandetootuse ja õppis 90 päeva jooksul ära kõik paalikeelsed tekstikogud ehk „Kolmikkorvi“. Nende sügavat mõtet taibates hakkas ta otsima teisi tekste, aga ei leidnud kusa-gilt. Lumiste mägede vahel kohtas ta ühte vana munku, kes andis talle lugeda ühe mahajaana suutra. Ehkki ta isegi mõistis seda, ei suutnud ta kusa-gilt leida selle laiemat kommentaari.

Siis rändas ta paljudel maadel teisi suutraid otsides, aga ei leidnud neid kogu Džambudvīpal ehk tollases Indias, olgugi et otsis igalt poolt. Sellest hoolimata võitis ta väitlustes teisi rändmunki ja õpetatud vaidlejaid, teadvustades oma võitmatust määralt, mis tegi ta upsakaks ja uhkeks. Tavaelu dharmad olid tema jaoks üleliia madalad ja määratud, aga Buddha suutrad küll sügavad, ent loogikas ebatäiuslikud. Kuid seda, mis on ebatäiuslik, tuleb veel arendada. Kes õpib, peab kõigepealt mõistma ja siis edasi õppima.

Pärast sellekohast mõtlust otsustas ta rajada uue ususuuna ning mõtles oma õpilaste jaoks välja uued reeglid ja kehakatted. Nüüd hakkas ta ise määrama, milline on Buddha õpetus. Harjutustele ja ihade kõigutamatule puudumisele tuginedes tahtis ta veel kord näidata oma kõikteadmist, kinnitas õpilastele aja, millal ta lahkub, jättes neile juhtnöörid reeglite ja kehakatete kohta.

Siis tuli draakoneid valitsev Ussikuningas,¹ haaras ta kinni ja viis enda juurde merre. Ussikuningas näitas oma merepõhjalossi kallihinnalist hoidlat, kus peitus mahajaana raamatukogu ja teisi väärtuslikke suutraid. Nāgārdžuna luges neid 90 päeva.

Ussikuningas: „Kas sa pole veel keskendunud suutrasse, mida näed?“

Nāgārdžuna: „Su kogus on tohutu hulk suutraid, nende hulk on loendamatu. Mul on vaja neid veel kümme korda Džambudvīpal lugeda.“

Ussikuningas: „Suutraid ja õpetusraamatuid on veel palju rohkem kui minu lossis.“

Siis mõistis Nāgārdžuna suutrate mõtet, saavutas palju edu keskendumises ja ta meel leppis sellega, et asjadel puudub algus. Ussikuningas andis talle suutrad ja ta pöördus tagasi Džambudvīpale.

Sel ajal valitses Lōuna-Indiat kuningas, kes ei austanud sugugi õiget õpetust. Nāgārdžuna proovis seitse aastat tema tähelepanu võita, kuni valitseja teda lõpuks kõnetas. Kuningas tahtis, et Nāgārdžuna tõestaks oma kõiketeadmist ja räägiks, mis toimub taevas. Nāgārdžuna vastas, et seal käib pahalaste sõda jumalustega. Nende sõnade tõestuseks hakkas ülevalt kukkuma relvi ning pahalaste küljest rebitud kehaosi. Siis hakkas valitseja teda uskuma ja kümme tuhat braahmanit loobusid juukseid krundi sidumast, näidates nii oma pöördumist Nāgārdžuna õpetusse.

Järgnevail aastail levis Nāgārdžuna õpetus Lōuna-Indias üha enam ja vaidlejad taltusid. Ometi oli veel üks braahman, kes oskas loitsida ja tahtis temaga sõnavõitlusse astuda. Braahman uskus, et saab budistist jagu ja kutsus kuninga vahemeheks. „Sa oled täitsa loll, see on ju bodhisattva,“ ütles valitseja. „Tema valgus on selline nagu päikesel ja kuul ja ta mõistmine ulatub kõikjale.“

Braahman ei jätnud aga jonnii ja lõpuks valitseja nõustus. Ta kutsus braahmani ja Nāgārdžuna selgel hommikul lossiaeda võistlema. Braahman tegi võlujõuga tiigi ja selle keskele tuhandelehise lootose, võttis seal istet ja hakkas Nāgārdžunat pilkama. Siis pöördus ka too võlukunsti poole ja välja ilmus valge kuue kihvaga elevant. Elevant lõhkus lootosetrooni ära ja heitis braahmani kihvadega tiigi kaldale. Too sai puusast põrutada ja hakkas kaeblema.

Braahman: „Ma ei solva ega alaväärista suurt meistrit. Soovin, et mind lahkelt vastu võetaks ja päästetaks nende rumalate inimeste käest. Need on need hinajaana õpetajad, kelle südamed on ärritunud.“

Nāgārdžuna: „Kas sa oled selle üle rõõmus, et ma nii kaua siin maailmas olen?“

Braahman: „Kui aus olla, siis see ei meeldi mulle.“

Selle järel Nāgārdžuna eraldus, pani ukse riivi ega ilmutanud end terve päeva jooksul. Lõpuks murdis üks õpilane ukse maha ja oli näha, kuidas tühjust toast lendas välja tsikaad.

Sada aastat hiljem ehitati tema auks pühamuid kõigis Lōuna-India riikides ja teda austati nagu Buddhat.

¹ Sanskriti Nāgarādža on ka madude või draakonite valitseja.

Ena oli ta sünnitanud raviomadustega ardžunapuu all ja sellepärast sai ta nimeks Ardžuna. Kuna Ussikuningas teda õpetas, sai ta teiseks nimeks Nāga, mis on sanskriti keeles „madu“. Nāgārdžuna oli õpetusliini kolmeteistkümmes edasi-viija, hoides ohje pisut üle kolmesaja aasta.²

Mida öelda sellise eluloo kohta? Vahest on tegemist imelooga, mis tavatõe ja kõrgema tõe eristuses kuulub tavatõe uskumuste hulka. Kellele meeldib, võib uskuda, aga võib ka kunstiliseks liialduseks pidada. Oluline on tähele panna, et kõigi mütoloogiliste liialduste juures läbib Kumāradžīva jutustust juhtlõngana Nāgārdžuna vaimse arengu lugu – nii õpetuse saamine, õpetajaks olemine kui ka mitmesuguste kirjutatud õpetustekstide olulisus.

Tiibetlaste Butöni (1290–1364) ja Tāranātha (1575–1634) vahendusel meieni jõudnud elulood sisaldavad ajalootõe määratlemiseks ehk pisut enam pidepunkte, aga peamiselt on ka nende sündmuskulg imetabane.

Kontrastiks müütilisele eluloole võime nüüd küsida, kes oli see vanaaja mõtleja, keda on ikka ja üha võrreldud kaasaja filosoofia ja teaduse kõige uuemate suundadega, näiteks:

- a) Kurt Gödeli mittetäielikkuse teoreemidega, mille järgi ei saa olla süsteemi, mille kõik aluspõhimõtted on süsteemisiseselt tõestatud;
- b) kaasaegse füüsikaga, näiteks arusaamaga vaakumist kui mis tahes aine puudumisest ning kvantväljateooria lõpmatusena;
- c) Ludvig Wittgensteini lingvistilise filosoofiaga, nii keelemängudega kui ka tuntud tähelepanekuga, et „millest ei saa rääkida, sellest tuleb vaikida“;
- d) Jacques Derrida dekonstruktsiooniga ja laiemalt postmodernistliku lähtekohaga, et iga teooria on konstrueeritud ja seda saab tühistada?

Kuna küsimus oli retooriline, on vastus ootuspärane – Nāgārdžuna. Võrdluste loetelu pole siin täielik, sest aja kulgedes tuleb Nāgārdžuna moodsaid „mõttekaaslasid“ aina juurde. Tuletame veel kord meelde, et me räägime mehest, kes eluloo järgi kogus tarkust Ussikuninga raamatukogus ja võlus vastase võitmiseks dispuudirelvana tiiki valge elevandi.

3. Idamaade Nāgārdžuna

Kuidas budismi mahajaana õpetus alguse sai, pole kaugeltki selge. Ehkki mahajaana on tõlkes „suur sõiduk“ ja vastandub kitsaraamilisele hinajaana „väikesõidukile“, ei kujunenud see Indias kunagi keskseks mõttesuunaks. Kõige levinum käsitus ei näe temas algselt isegi eraldi usulist institutsiooni, vaid budistlike munkade vähemusliikumist, mis pigem tegutses teiste koolkondade raames.

² Ümberjutustuse aluseks on Vene budoloogilise Vassili Vassiljevi (1818–1900) ümberjutustus (Vassiljev 1857: 212–214). Vt. samuti Walser 2008: 77.

Enamusreligiooniks sai mahajaana alles Tiibetis, samuti mõjutasid sustrate ja Nāgārdžuna teoste tõlked Hiina, Jaapani ja Korea budismikoolkondade kujunemist. Mahajaana tekste asusid hiina keelde tõlkima ka Tangi ajastu rändur-mungad Xuanzang ja Yijing. Just nende kirjeldustest selgub, et mahajanistid mahtusid India kloostrites sama katuse alla koos mõjukamate koolkondade munkadega.

Ehkki eeltoodud tõlgendust toetavad mõjukad budismi ajaloo uurijad (Walser 2008: 17–18 jj.), tuleb arvestada, et ajaks, mil Xuanzang VII sajandi esimesel ja Yijing sama sajandi teisel poolel Indias käisid, oli esimeste *prajñāpāramitā* sustrate koostamisest möödunud juba üle seitsmesaja aasta ja ka Nāgārdžuna *Juurvärssid* olid kirja pandud juba nelisada aastat tagasi. Hiinlaste tunnistustele eelnes pikk tekstitraditsioon ja oli ka varasemaid tõlkeid hiina keelde, aga siiski ei tunne me toonaste koolkondade arengut kuigi täpselt.

Kas Nāgārdžuna tulekut ette kuulutanud *prajñāpāramitā* sustrate puhul oli tegemist aja jooksul settinud kollektiivse loominguga või oli terviktekst mõne tundmatu autori kokkupanu? Ja kus neid loodi – kas hulgakesi kloostrites või tegid seda kõrvale tõmbunud erakmungad kusagil üksinduses? Või hoopis vaba mõttelaadiga ilmikud, kes soovisid ortodoksseid munki üllatada? Karta võib, et päris täpseid vastuseid ei saa me neile küsimustele enam kunagi.

Kuidas tekste säilitati, on omaette põnev küsimus. Ilmselt kanti need palmi-lehtedele, põhjapoolsetes piirkondades ja Himaalaja jalamil ka kasetohust rullidele ja mingi aja järel oli munkade kohus hävimisohus tekst taas uuel säilikul talletada. Vingerpusse mängis India kliima, mis oma niiskusega ürikute säilimist ei soosinud. Sellest tingituna on paljud tekstid alles üksnes tiibeti- või hiina-keelses tõlkes, aga sanskriti originaal on hävinud või leidmata. Paljudel juhtudel on püütud originaalteksti tiibeti tõlke alusel taastada.

Nāgārdžuna teostega on olukord parem, olulisemad neist on sanskritis olemas. *Juurvärsside* puhul on kõige enam alusena kasutatud eelmise sajandi algul Peterburis avaldatud Louis de la Vallée Poussini (1869–1938) tekstipublikatsiooni, kus Nāgārdžuna peateos peitub tegelikult Tšandrakīrti (umbes 600–650) palju ulatuslikuma proosakommentaari sees (MMK avec la *Prasannapadā* 1903). Tšandrakīrti *Prasannapadā* ehk „Selged sõnad“ kujutab endast iga üksiku värsi kohta esitatud proosaselgitusi. Muuseas ei erine ka kaasaegsed tõlkijad sellisest esitusviisist väga palju, sest enamasti leitakse, et Nāgārdžuna mõisted ja lakooniliselt värsivormis esitatud mõttekäigud tuleb igal juhul lahti seletada.

Kuid mis on saanud *Juurvärsside* teistest sanskritikeelsetest kommentaaridest? „Kartmatu“ ehk *Akutobhayā*, mida tiibeti allikad ilmselt ekslikult Nāgārdžunale endale omistavad, on säilinud vaid tiibeti keeles. Bhāvaviveka „Mõistmise lamp“ ehk *Prajñāpradīpa* on olemas nii tiibeti kui ka hiina keeles. Buddhapālita „Kesk-mise õpetuse selgitus“ ehk *Mūlamadhyamakavṛtti* oli pikka aega teada vaid tiibeti tõlke kaudu, ent 2003. aastal said hiina teadlased ligipääsu seni uurijate eest peidus olnud sanskriti käsikirjale (Ye 2007).³ Hajime Nakamura (1987: 336–338)

³ Kriitilisemat ülevaadet käsikirjade olukorrast okupeeritud Tiibetis vt. Ernst Steinkellneril (2004).

viitab veel Piṅgala hiinakeelsele tekstile ning Sthiramati, Guṇamati ja Devaśarmani kommentaaridele, aga neistki pole olemas originaale ning kahest viimasest teatakse vaid tiibetikeelseid fragmente.

Juurvärsside täiskommentaari kõrval on olemas tükatisi, näiteks esitas *Abhidharma* kirjanduse suure süstematiseerijana tuntud Vasubandhu (IV–V sajand) oma teoses *Karmasiddhiprakaraṇa* („Traktaat teo rakendumisest“) kommentaarid XVII peatüki värssidele (Lamotte 1988).

Tšandrakīrti *Prasannapadā* levik andis talle Nāgārdžuna peakommenteerija renomee, mis kestab tänaseni. Hiinakeelse Nāgārdžuna levik sai aga alguse hoopis nn. Piṅgala kommentaariga kaasas käinud tekstist⁴. Kumāradžīva (344–413) oli üks kõige olulisemaid tõlkijaid, kelle käe alt tulid ka Teemantsuutra, Lootosuutra, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* jt. Tema tõlgitud *Juurvärssides* on võrreldes Tšandrakīrti edasi antud tekstiga erinevusi näiteks peatükkides sisalduvate värsside arvus. Originaal, mille alusel Kumāradžīva tõlkis, ei ole säilinud, kuid tähelepanelik lugeja taipab, et see pidi olema palju varasem sellest redaktsioonist, mille järgi me *Juurvärssse* täna kõige rohkem tunneme. Tšandrakīrti elas Kumāradžīvast koguni kaks ja pool sajandit hiljem.

Kumāradžīva tõlke alusel kujunenud teost *Chung lun* („Keskmine traktaat“) on Nāgārdžuna teadaoleva algtekstiga võrrelnud Richard Robinson (1926–1970). Tema arvates on hiinakeelne „Keskmine traktaat“ Nāgārdžuna enda krüptilisest stiilist täpsem, sisaldab vähem kordusvormeleid ja lisab tõlgendavaid selgitusi (Robinson 1967: 87).

„Keskmise traktaadi“ edasist mõju budismi arengule Kaug-Idas on raske üle hinnata. Ta kujundas hiinapärase madhjamaka nägu ja mõjutas paljusid koolkondi. Ajapikku sulandus budism hiina, jaapani ja korea rahvaste eripära ning traditsiooniliste õpetusetega. Sealgi peegeldub arusaam tühjusest, aga selle sobitamine igapäevaelu olukordadega hargneb lahti just Nāgārdžuna mõttepärandist.

Tiibeti budismis on koolkondade ja õpetusliinide hargnemine *Juurvärsside* peamiste tõlgendustekstide kaudu veelgi selgem. Esimene tiibeti tõlge sündis VIII sajandil Bhāvaviveka (500–578) kommentaari alusel. Kui aga keegi on kuulnud või lugenud Bhāviveka, Bhāvja või Bhāvjakīrti kohta, siis on ilmselt tegemist sellesama paljusid sarnase kõlaga nimekujusid kandnud õpetlasega, kelle käsitlus Nāgārdžuna kohta esimesena Tiibetis levima hakkas. Tolle esmatõlke panid kokku Džnjānagarbha ja Lui Gjatsen ning neist kahest veel kuulsam Šāntarakṣita (725–788) mõjutas juba svatantrika suure alakoolkonna joogatšaara õpetusliinide kujunemist.

Svatantrika võiks olla tõlkes „iseenesel põhinev“ ja sellel on äratuntav seos omaoleku ehk *svabhāva* mõistega, mille küündimatust *Juurvärssid* üldiselt näidata püüavad. Tekib küsimus, mis tõsiseltvõetav roll sai Bhāvavivekal sel juhul olla, kui teda iseloomustav mõiste on levitatud õpetusega hoopis vastuolus?

⁴ Selle kommentaari tegelik autorsus on vaieldav. Oletatavalt pani selle kokku Kumāradžīva õpetaja Vimalākṣa.

Svatantrika õpetajate kaalutlus on see, et tühjuse tõestamine üksi jääb tühjaks, vaja on positiivset programmi. Seda püüdlust õigustab tavatõe ja ülimalt tõe erinevus. Kui ülimalt tõe seisukohalt pole asjadel omaolekut ja valdav arusaam on tühjus (*śūnyatā*), siis tavatõe järgi tuleb maailmas orienteerumiseks ikkagi mingid põhimõtted kehtestada, et neid eetilise juhtnõarina järgida. See aga eeldab juskui naasmist sisemise omaalge juurde. Seega omaoleku mõistest justkui loobutakse, aga samas ei loobuta ka. Prasangika alakoolkond seevastu osutab vastase argumentide ümberlökkamisele (*prasaṅga*). Kahtlemata on Nāgārdžuna enda meetod just selline, aga svatantrika tahtis lisaks meetodile näha selle taga ka laiemat eesmärki (Lopez 1987: 55–81; Williams 2000: 142–144).

Võib oletada, et just sel põhjusel oli Bhāvaviveka mõju Tšandrakīrti omast Tiibetis noil algusaegadel palju suurem. Niisiis saab ülimalt tõest rääkida vaid see, kes tavatõe järgi mõistlikult elada oskab. Umbes sellistest lähtekohtadest võis võrsuda tiibeti budismi ningma koolkond. Tiibeti keeles tähendab *rnying ma* „vana koolkonda“. Mõni sajand hiljem kohtab vana koolkond järjest tugevamat vastukaalu. Millalgi XI sajandi lõpus ja XII sajandi alguses elanud Patsab Njima Drakpa (1055–1145?) tõlgibki *Juurvärssid* uuesti ja lisab oma kommentaari.

Patsab on hästi teadlik ka varasematest kommentaaridest. Ta mainib, et Bhāvaviveka „Mõistmise lamp“ võttis aluseks küll Buddhapālita kommentaari, aga loobus tema tõlgendusest ja asendas selle svatantrika arusaamaga. Hiljem tuli Tšandrakīrti Buddhapālitalle appi prasangika positsioone kindlustama. Kuna Patsab kasutab just Tšandrakīrti kommentaari, sünnib sellest uus tiibeti tõlge ja tõlgendus (Yoshimizu 2006). Edasine on aga juba tiibeti budismi sakjapa ja eriti gelukpa koolkonna võidukäik. Mõistagi on veel teisi mõjukaid tekste, kuid pole liialdus väita, et tiibeti budismi olulised koolkonnad arenesid *Juurvärsside* ühest või teisest tõlgendusliinist (Lopez 1987; Ringu Tulku 2007).

Prasangika mõju kasvab tiibeti budismi teise lainega ehk täpsemini, prasangika ja svatantrika mõisted, mis imselts olid Indias tundmatud, hakkavad levima umbes XI sajandil. Oluline on õpetaja Atīša (982–1054) tegevus, kes rändab elu lõpus Tiibeti kuninga kutsel lumemaale mahajaana tekste tõlkima ja budismi levitama. Edasi kerkib *Juurvärsside* tutvustajana esile juba nimetatud Patsab ja loomulikult budismi suurreformator gelukpa koolkonna rajaja Tsongkhapa (1357–1419). Viimase arvukate tööde hulka kuulub ka *Juurvärsside* kõige ulatuslikum kommentaar („Arutluste ookean“), mis lähtub samuti prasangikast (Garfield, Samten 2006).

Kui budismi areng Tiibetis ja Kaug-Idas näitab *Juurvärsside* püsivat elujõudu, siis Indias see kuhtub.⁵ Tõsi, Nāgārdžuna mõju ilmneb veel selgelt temast lähtuva loogika ja väitlusteaduse (*pramāṇa*) arengus. Eeskätt tuleb mainida Nālandā kloosterülikoolis tegutsenud Dignāga (umbes 480–540) ja Dharmakīrti (VI või VII sajand) töid, millel oli mõju Tiibetis ja mis samuti tänapäeval laialdast huvi pakuvad. Eetikaõpetuses oli aga väga oluline Šāntideva (u. 685–763), kelle „Bodhitšarjāvatāra“ algas ka mahajaana budismi lähem tutvustus Eestis (Mäll 1982).

⁵ Kaug-Ida nagardžuniaana selle töö vaateväljale enamasti ei mahu, samuti piirdub Tiibeti allikate ülevaade siin vanema perioodiga, mis viib lõpule India budismi kodunemise ning lõpeb Tsonkhapaga.

4. Budoloogide ja tõlkijate Nāgārdžuna

Nāgārdžuna jõudmine Lääne huviorbiiti ja Euroopa keeltesse peegeldab laiemat ideeajaloolist küpsemist algsest huvipuudusest, isegi põlastusest nihelistliku ilma-vaate vastu, kuni rikkalike võrdlusteni kaasaegsete mõtlejatega. XIX sajandi orientalistika keskendub peamiselt paali kaanonile ja algbudismi otsingutele, mistap mahajaana koolkondade õpetuses nähti elueitust ja seda peeti isegi budismi mandunud vormiks.

Indoloogia rajajaist peatub Nāgārdžunal ja ta peateosel prantslase Eugène Burnoufi (1801–1852) „Sissejuhatus India budismi ajalukku“ (1844: 559–560), mille järel valitseb taas üle poole sajandi vaikust. Eeldused tühjuse-filosoofia hindamiseks tekivad XX sajandi alguses, kui belglane Vallée Poussin avaldab Peterburgis juba viidatud Nāgārdžuna ja Tšandrakīrti originaalteksti (MMK avec la *Prasannapadā* 1903) ning Heidelbergi professor Max Walleser (1874–1954) tõlgib *Juurvärsid* saksa keelde kõigepealt tiibeti ja seejärel *Chung lun*’i järgi ka hiina keelest (Walleser 1911 ja 1912).

Walleser paistab silma erinevate kommentaaride, õpetusliinide ja neid vahendavate keelte hea tundmisega. Nāgārdžuna lähenemine ei tähenda tema jaoks niivõrd nihilismi, vaid eituste ja eituste viimist „mina“ psühholoogiliselt kogemuselt laiemale tunnetusfilosoofilisele pinnale, n.-õ. substantiaalsuse eitamisele. Tema tõlked on oma aja kohta küllaltki täpsed ja sisaldavad tiibeti tõlke juures sanskriti alusterminoloogiat. Ilmselt ei osanud Walleser arvata, et tema töö jääb ligi sajandi jooksul ainsaks *Juurvärsside* täistõlkeks saksa keelde.

Seejärel ilmub palju osalisi tõlkeid Vallée Poussini, Fjodor Štšerbatskoi, Stanisław Schayeri, Erich Frauwallneri, Étienne Lamotte’i, Jacques May, Jan Willem de Jongi ja teiste sulest ning tervikuna jõuavad *Juurvärsid* Euroopa keeltesse alles eelmise sajandi 60-ndatel, kõigepealt Raniero Gnoli (s. 1930) itaalia tõlkega (Gnoli 1979 [1961]).

Siiski pole vahepealsed aastad budoloogia arengu seisukohalt tühjad. Nāgārdžuna vabastamine nihilismisüüdistusest algab Peterburgi koolkonna õpetlase Fjodor Štšerbatskoiga (1866–1942), kes tõlgendab šunjavaada filosoofiat Immanuel Kanti absoluudi ja monismi mõistetega (Štšerbatsky 1927). Absoluut on kättesaamatu ehk transtsendentne, aga ta avaldub üksikasjus. Absoluudile vastab budismis mitu mõistet, näiteks *tathatā* ehk „nõndasus“, aga peamine on ikkagi *śūnyatā*, mille vasteks on Štšerbatskoil „relatiivsus“.

Kes on kunagi õppinud mõnd lihtsustavat filosoofiakursust, tunneb Štšerbatskoi Nāgārdžuna-käsitluses ära nn. absoluutse idealismi. Kuigi teda peeti eeskätt kantiaaniks, osutavad Štšerbatskoi tööd siiski ka Georg Wilhelm Friedrich Hegelile, Francis Herbert Bradleyle ja Henri Bergsonile. Lõppkokkuvõttes polegi vast nii tähtis see, kellele lääne filosoofidest Štšerbatskoi Nāgārdžunat tutvustades konkreetselt tugineb, vaid see, kuidas ta avardas mahajaana tõlgenduspiire, tekitas huvi ning näitas võrdleva filosoofia võimalusi.

Üks peamisi takistusi budismi tõlgendamisel on Štšerbatskoi järgi võtme-mõistete edastamine lääne filosoofia mõisteaparaadiga, mis enamasti ei sobi. Siin ei saa märkimata jätta Štšerbatskoi noorelt lahkunud õpilast Otto Rosenbergi

(1888–1919), kelle töödes avaldub silmapaistev katse selgitada budismi tema enese kaudu (Rosenberg 1918 ja 1924).

Vahest olnuks Kanti-episood hoopis tagasihoidlikum, kui läinud sajandi keskel poleks esile kerkinud Tirupattur R. Venkatachala Murti (1902–1986), peamiselt tuntud kui T.R.V. Murti, muuhulgas Indias presidendiametit pidanud Sarvepalli Rahakrishnani õpilane. Tema teoste hulgas on Nāgārdžunale pühendatud „Budismi keskne filosoofia“ (Murti 1955). Tagantjärele võib vaielda, kas Murti oli enne-kõike väga oluline mahajaana filosoofia tutvustaja või ta pigem eksitas oma rohkete Kanti-võrdlustega. XX sajandi keskel on temast mahajaana alal mõjukam budoloog ehk üksnes Edward Conze (1904–1979), kelle tähtsaim ülevaate-teos oli „Budistlik mõte Indias“ (Conze 2008 [1962]).

Richard Robinsoni raamat „Varajane madhjamaka Indias ja Hiinas“ (1967) on tänaseni ilmselt parim sissevaade budismi levikusse ühest kultuuriruumist teise. Autor näitab, kui olulised on hiina keelde tõlgitud tekstid madhjamika India-perioodi arengu rekonstrueerimisel. Robinsoni on peetud keelefilosoofilise lähenemise edendajaks, n.-ö. eel-wittgensteiniaaniks. Tähendused sünnivad erinevatest keeleseostest, mis toimivad sõltuvuslikul väljal. Ükski tähendus pole jäigalt paigaldatud etteantus, vaid need kujunevad erinevate mõistekasutuste kaudu. Ehkki Robinson ise Ludvig Wittgensteinile ei viita, ilmub peagi terve plejaad Nāgārdžuna ja Wittgensteini keelefilosoofia võrdlejad (Herkel 2020c) Sellega antakse muistsele õpetlasele järjest moodsam tähendus.

Lääne nagardžuniaana üks peamisi arenguskeeme toob esile Kanti-keskse, Wittgensteini-keskse ja Wittgensteini-järgse tõlgendustava. See Andrew Tucki (1990) pakutud eristus on elegantne ja paljus õige, kuid säära-stel skeemidel on tendents jätta kahe silma vahele nüansid. Sellepärast vaatleme pisut pikemalt ühte olulist wittgensteiniaaniks tehtud kristlast, kes usuteadlasena Nāgārdžuna õpetusse süvenes.

Frederick Streng (1933–1993) tõlkis *Juurvärssid* esimesena sanskriti keelest inglise keelde (Streng 1967). Ta õpetas USA-s Dallases Lõuna Metodistide Ülikoolis ja tegutses kristluse-budismi suhteid edendavate ühingute juures. Sellise tagapõhjaga on Streng Nāgārdžuna tõlkijate seas pigem erandlik kuju, vahest pisut sarnane meie Uku Masingule. Tema peateos on vormistatud kui uurimus *śūnyatā* mõiste usulisest tähendusest, mille juures on *Juurvärsside* ja „Väidete ümberlökkamise“ (*Vigrahavyāvartanī*) tõlge. Tavaliselt on *Juurvärsside* väljaanded üles ehitatud Tšandrakīrti eeskujul iga värssi eraldi selgitades, aga Strengil on ulatuslikud tekstinäited uurimuslikus osas, millele lisanduvad kommentaarideta tõlked.

Usk saadab inimesi ajalooläbiselt, aga just XX sajandil hakkas jumala mõiste läänes kõikuma, elu tundus ühtäkki paljudele tähenduseta ja tühi. Reeglina märgib tühjus kaost ja meeleheidet – midagi, millega on raske toime tulla. Tühjusetunnet saab väljendada ka poeetiliselt ja kunstiliselt, kuid üldiselt ei kannu see positiivset märki. Seda enam on imeline leida II–III sajandi india mõtleja, kelle jaoks on just tühjus usulise kogemuse alus.

Küsimus pole üksnes Nāgārdžuna filosoofias, vaid veel enam imetabases usukogemuses. Usuline tähendus ja selle muutumine avaldub tal teoreetiliselt ehk

mõistete, väljendusvõimaluste ja nende piiratuse adumise kaudu. Streng keskendub *Juurvärsside* kõige tähtsamale väitele, et kõik olemasolev on tühi. Usukogemus tähendab vaimset üleminekut ja mõiste, mida Streng palju kasutab, on „transformatsioon“ – üleminek ühest olekust teise.

Vana-india kultuur tunneb Strengi järgi usukogemuse saavutamiseks kolme teed. Inimene võib tunda ühtesulamist müütilise absoluudiga, haarata kõrgemat tõe intuitsiooniga või kogeda tühjust. Nāgārdžuna „dialektiline meetod“, nagu Streng seda nimetab, erineb usukogemuse teistest vormidest põhjalikult ja on kogu religiooniloos harukordne (Streng 1967: 139–152).

Sellise tähendusloome juurde kuulub asjade erisuste ümberlükkamine, nende piiride tühistamine. See ei puuduta üksnes nirvaana-sansaara eristuse mahavõtmist, vaid samuti tuleb eemaldada piir omaoleku ja muu oleku (*svabhāva-parabhāva*) vahel (Streng 1967: 44–45). Kõigepealt tühistab Nāgārdžuna püsiva omaoleku võimalikkuse, seejärel aga näitab, et ei saa olla erisust omaoleku ja muu oleku, olemise ja olematuse vahel, sest need, kes eristavad omaolekut ja muud olekut ning olemist ja olematust, „ei näe Buddha õpetuse tuuma“ (MMK XV, 6).

Nāgārdžuna dialektikat avades pöördub Streng selle sümbolilise struktuuri selgitamiseks keeleanalüüsi juurde. Just siin viitab ta kaasaegse filosoofia autoritele 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).

Peamiselt tänu sellele iseenesest õigele tähelepanekule ongi Strengi peetud üheks peamiseks Wittgensteinil tugineva tõlgendustava algatajaks budoloogias. Wittgensteini keelekäsitlus pakub täiendava vahendi Nāgārdžuna meetodi mõistmiseks. See on kindlasti ka Strengi käsitluse oluline aspekt, kuid rohkem väärib siinjuures varjust väljatoomist tema käsitluse terviksisu. Iseloomulik on, et Streng peaaegu ei kasuta filosoofia mõistet, sest ainus, mis tõeliselt pädeb, on usundifenomenoloogia. Teda huvitab kõige enam see, kuidas saab intellektuaalsest tühjuseõpetusest samasugune usukogemuse esilekutsumise vahend, nagu on rituaal või palve.

Kui eeldame, et kõrgeim printsiip peab olema absoluutne (jumalik) olend, siis võib Nāgārdžuna *śūnyatā* tõepoolest paista vaid kui äärmusliku skeptitsismi filosoofiline väljendus. Kui aga näha *Juurvärssides* soterioloogilist eesmärki ehk soovi puhastada, üleneda, saada vabaks ja tunnetada tõe, siis asetub see hoopis teistsugusesse konteksti. Usuline kavatsus annab inimesele vahendid eksistentsiaalsete hädade ja ilmaoleku ületamiseks ning loob positiivse impulsi, mis aitab paremini toime tulla iseendaga (Streng 1967: 171). Budismi jaoks tähendab see mina-kesksuse ületamist, eluilminguis avalduva sõltuvuslikkuse ja sõnalise väljenduse piiratuse mõistmist. Sellisena on ka Nāgārdžuna tekst teadvuse transformatsiooni vahend.

Hoopis teises tähenduses on usundiloost mõjutatud Kenneth Inada (1923–2011) *Juurvärsside* tõlge, mis valmib Strengist paar aastat hiljem (Inada 1970).

Inada lähtekohaks on zen-budism ja Nāgārdžuna käsitlemine Kaug-Ida võtmes. Kahtlemata on sel silmapaistvaid voorusi, eeskätt tähendab see hiina-, jaapani- ja tiibetikeelsete allikate taustamaterjalina kasutamist. Ka tema järgib kaasaegset arusaama, et budismi puhul ei saa rääkida absoluudist ega olemise algrprintsipiidest.

Kahte esimest inglise keelde tõlkijat võrreldes näeme põhiterminite üpriski erinevat kasutust. Toome vaid mõned budismi põhisõnavaras juurdunud mõisted. *Śūnyatā* ehk „tühjus“ on Strengil *emptiness* ja Inada jätab selle tõlkimata; *svabhāva* ehk „omaolek“ on Strengil *self-existent* või *self-existent thing* ja Inadal *self-nature*; *kleśa* ehk „meeleplekk“ või „vaev“ on Strengil *pain* ja Inadal *defilement*; *Tathāgata* ehk „Nõndaläinu“ on Strengil *fully completed* ja Inada jätab tõlkimata; *pratītyasamutpāda* ehk „sõltuvuslik tekkimine“ on Strengil *dependent co-origination* ja Inadal *relational origination* jne. Vähem tuntud mõistete puhul on üksmeel veel väheldasem. See tuletab meelde, et ka eesti keeles on mänguruum päris avar, ehkki järjepidevus budistliku terminoloogia tõlkimisel võiks olla tervitavat.

Siinkohal ei saa ma oma ebapädevuse pärast hinnata Gnoli itaalia tõlget. Seda on kahest esimesest inglisekeelsest tõlkest etemaks pidanud Christian Lindtner (1949–2020), kellelt ilmusid Nāgārdžuna filosoofilised teosed 1982. aastal taani keeles (Lindtner 1982).

Suuremate keeltega läheb taas aega, kuni 1991. aastal ilmub David Kalupahana (1936–2014) ulatuslike kommentaaridega kolmas inglise tõlge Kalupahana (1991). See on tagasipöördumine tõlke- ja tõlgendustraditsiooni lätete juurde ses mõttes, et seni ülekaalukalt esindatud Tšandrakīrti tõlgendustavale eelistab Kalupahana hiinakeelset *Chung lun*'i ja varasemaid India kommentaatoreid, eeskätt Bhāvavivekat. Ta ei näe Nāgārdžunas mitte iseseisvat uuendajat, vaid Buddha mõtete head kommentaatorit. Samuti peab Kalupahana vildakaks hinajaana ja mahajaana koolkondade vastandamist. Tema meelest on see koolkondade rivaalitisemisest tingitud müüt, mis ei vasta keskmise tee põhimõttele.

Näiteks mahajaanale eriti omaseks peetud kirjakohtade MMK XXV, 19–20 puhul, kus jutt on sansaara ja nirvaana piiride hajumisest, jääb Kalupahana konservatiivseks, pakkudes selgitusi erinevuse ja ühtsuse dialektika kaudu (Kalupahana 1991: 365–367). Samuti vaatleb ta mõneti pisendava hoiakuga omaoleku mõiste tühistamist ja muidki sarnaseid kirjakohti. Ta eitab mahajaana filosoofia erakordsust ja uuenduslikkust ning peab Tšandrakīrtit Nāgārdžuna mõtete moonutajaks. Ehk kui Inada tõlgenduste taga terendab jaapanlik zen, siis Kalupahana vaatleb *Juurvärssse* theravaada kaudu, mis on olnud budismi valdav suund tema sünnimaal Sri Lankal.

Korraks sanskritist kõrvale astudes ei saa jätta märkimata Jay Garfieldi tiibeti keelest tehtud tõlget (Garfield 1995). Sellel on populariseeriv taotlus ja mõju, mille juures on tegemist ka stiililt ilmselt kõige ladusama *Juurvärsside* kaasaegse tõlkega. Garfieldi selge eesmärk oli Nāgārdžuna toomine Lääne filosoofiapubliku ette.

Inimkogemuse kõige põhjapanevam vale-eeldus on Garfieldi rõhuasetuse järgi see, et asjad, mida me tajume või kujutleme, põhinevad muutumatul omaolekul. See, millele Nāgārdžuna tähelepanu juhib, on meie maailmataju fundamentaalne lihtsus, mitte niivõrd arutluskäikudest tulenev järeldus. Kui öelda, et mingi asi

on „tühi“, siis on see väide mittetäielik, sest tuleb küsida, millest tühi. Teiste sõnadega, kui laud, mille taga ma istun, on „tühi“, siis ei pea see tähendama, et lauda ei ole, küll aga tähendab see seda, et laual puudub omaolek (Garfield 1991: 88–89). *Svabhāva* ehk tiibeti *rang bzhin* on Garfieldil läbivalt *essence*, „olemus“.

Vaatamata saksa- ja prantsusekeelse indoloogia väärikale traditsioonile, tulevad esimesed *Juurvärsside* täielikud tõlked sanskritist alles milleeniumivahetusel. Esimese saksakeelse tõlke teevad Bernhard Weber-Brosamer ja Dieter Back ning see ilmub 1997. aastal (Weber-Brosamer, Back 1997). Tõlge on heas mõttes traditsiooniline, kommentaarid pigem lakoonilised, kuid sisukad. Peamine tõlkija oli selles koostöötandemis Weber-Brosamer, kuna teise autori hooleks jäid kaasnevad indeksid ja bibliograafia.

Guy Bugault (1906–2002) prantsuse tõlge ilmub autori elutööna 2002. aastal (Bugault 2002). Tõlge ja kommentaarid, mille peamiseks aluseks on taas Tšandra-kīrti, pakuvad huvi juba sellega, et nad kasvavad välja prantsuse budoloogia arengust, mida inglise keelde tõlkijad enamasti ei tunne. Erinevalt Weber-Brosamerist ja Backist on Bugault juba varem olulisi budoloogia-uurimusi avaldanud uurija. Kommentaarides pakub ta tekstikohase teabe kõrval viiteid väga erinevatele filosoofilistele paralleelidele.

Minu meelest on aga Bugault taustamaterjalides kõige tähelepanuväärsem see, et kui Nāgārdžuna terminoloogia analüüsid – nagu mis tahes muudki filosoofiateoste teaduslikud analüüsid – keskenduvad pea eranditult nimisõnadele, mille abil luuakse üha uusi abstraktsioone, siis Bugault vaatleb tema mõttekäikude sõltuvuslikku dünaamikat hoopis verbikasutuse alusel (Bugault 1994: 222–225, 254–261 jj.). See on väga oluline tähelepanek, sest keele struktuuris on nimisõnad, sealhulgas sellisedki terminid nagu *śūnyatā* või *pratīyasamutpāda* ise justkui püsivust eeldavad ehituskivid või monaadid, aga dünaamika, pideva muutumise edasiandmiseks sobivad tegusõnad.

Täpsemalt hõlmab Bugault analüüs järelaluslikke eitusvormeleid, mille peamised esinemiskujud on järgmised: *na yujyate* ehk „ei veena“, *nopapadyate* ehk „ei saa olla“ ja *na vidyate* ehk „ei leidu“. „Ei veena“ on kasutusel loogiliste või terminoloogiliste vastuolude puhul, „ei saa olla“ puudutab vasturääkivust terve mõistuse või faktidega ning „ei leidu“ osutab millelegi, mis võib küll olla abstraktse järeldamisega tuletatav, kuid ei eksisteeri tegelikkuses. See aga viitab väga arenenud formaalse mõtlemise kultuurile, mille puhul on erinevate vaadete ja mõistete peamiseks tühistamise ehk „tühjuse“ demonstreerimise vahendiks üsna piiratud hulk eitust väljendavaid tegusõnu.

Justkui täienduseks Bugault’le juhib Nāgārdžuna kõigi peamiste filosoofiliste teoste üks hilisem inglise keelde tõlkija Richard Jones tähelepanu tõigale, et suurmeister kasutab meelsamini omadussõna *śūnya* kui abstraktset nimisõna *śūnyatā*, kuna just nimisõna on kerge lõks nendele, kel on kalduvus abstraktsioonidest enda jaoks uus absoluut konstrueerida (Jones 2010: 170).

Viimase veerandsajandi jooksul tulebki inglisekeelseid tõlkeid juba rohkelt: Nancy McCagny, Stephen Batchelor, Richard Jones; Kumāradžīva *Chung lun*’i järgi ka Brian Bocking jt. Kõigil neil ei jõua peatuda, ent kõige olulisemaks

standardtõlkeks on kujunenud Mark Sideritsi ja Shōryū Katsura 2013. aasta väljaanne (Siderits, Katsura 2013).

Siderits ja Katsura märgivad eessõnas, et lähtuvad teksti selgitamisel neljast klassikalisest sanskriti kommentaarist (tundmatu autori *Akutobhayā* ning Buddha-pālita, Bhāvaviveka ja Tšandrakīrti kommentaarid), jäädes omapoolsete selgitustega võimalikult napiks. Pole küll kindel, et ammused kommentaatorid Nāgārdžuna kavatsusi alati mõistsid, kuid veel jultunum oleks arvata, et meie seda paremini mõistame, leiavad nad.

Kindlasti tuleb Sideritsi ja Katsura tõlkele kasuks kogu eelneva akadeemilise budoloogia kultuurikihi tundmine. Lisaks pole vähetähtis, et Katsura esindab Jaapani budoloogiat, mis moodustab omaette rikkaliku ja enamasti lääne budoloogiast eraldiseisva haru. Siderits seevastu on aastaid pühendunud budistliku psühholoogia ja filosoofia tutvustamisele (näiteks Siderits 2015).

Alustasin oma tõlget suurel määral Kalupahana tõlget ja kommentaare kasutades, kuid kui kättesaadavaks sai Sideritsi ja Katsura raamat, muutus see ka järjest olulisemaks eeskujuks. Kommentaaride osas olen samuti kasutanud Weber-Brosameri ja Backi saksa ning Bugault prantsuse tõlke tähelepanekuid.

Kaasaegne tehnoloogia on muutnud Nāgārdžuna ja ta teksti uurimise oluliselt lihtsamaks, kui see olnuks veel mõne aastakümne eest. Millalgi töö keskfaasile lähenedes leidsin Shih-Foong Chini internetis kättesaadavad analüüsid iga *Juurvärsside* peatüki ja eraldi värsi kohta, kus ta eristab pea kõigi kasutatud sõnade grammatilised vormid (näiteks Chin 2020). Selline analüüs varustab ka tagasihoidlikuma sanskriti oskusega uurija ülimumgava abivahendiga.

Pidevalt laieneb *Juurvärsside* vahendanud keelte arv. Üks olulisemaid neist on Raniero Gnoli juures õppinud Itaalia-Brasiilia teadlase Giuseppe Ferraro portugali-keelne tõlge (Ferraro 2016). Rohkem oskan aga hinnata tema ingliskeelseid artikleid, mille hulgas on kesksel kohal tavatõe ja ülimalise tõe vaatlus. Ferraro (2013) vastandub Sideritsi ja Garfieldi lihtsale tõlgendusele, et ülimalise tõe on see, et ülimalise tõe ei ole. See järeldus põhineb sõna-sõnalisel „semantilisel“ tühjuse-käsitlusel. Sama hästi võib Ferraro meelest väita, et tavatõe on see, et mitte miski ei ole tavatõe. Ferraro arvates käivad just sellise tõlgenduse pihta *Juurvärsside* kirjakohad nagu MMK XIII, 8 ehk „kes aga tühjusevaatesse takerduvad, on päris parandamatud“.

Vahest võib siingi näha Bhāvaviveka ja Tšandrakīrti igivana tõlgenduserinevust. Ferraro keskendub kahe tõe puhul *Juurvärsside* ehk kõige põhjapanevemale probleemile ja annab ülevaate selle kaasaegsetest käsitlustest. Lõpuks taandub küsimus sellele, kas tavatõe ja ülimalise tõe erinevuse kohta on üldse võimalik midagi lõplikku ütelda. On ju seesama Wittgenstein, kelle mõju Ferraro sõnasõnalise tõlgenduse taga näeb, osutanud: „Millest ei saa rääkida, sellest tuleb vaikida“ (Wittgenstein 1996: 201).

Minu arvates sarnaneb Nāgārdžuna *Juurvärssidesse* kirjutatud kahe tõe kujund „taevatrepile“, mille loogilis-ratsionaalne seletamine peabki ületamatutele raskustele pörkuma. Pigem on see justkui „Led Zeppelini“ *Stairway to Heaven* kui loogikaülesanne.

Sellepärast võib mängelda väidetega nagu „kõik kõrgema tõe väljendused jäävad tavatõe tasandile“ või „isegi kui kõrgem tõe tavaprugist erineb, ei ole meil tema väljendamiseks muid vahendeid kui vaikimine või tavaline keel“. Sedasi kättesaamatuse või saladuse kaudu väljendudes jääb kõrgemale tõe alles tema metafüüsiline alge. Samal ajal tuleb XXIV peatükis kahte tõe puudutavate tekstikohtade tõlgendamisel siiski rõhutada, et ülim tõe eeldab ikkagi tavalisel põhineva koolituse läbimist.

Erinevaid tõlgendusviise hinnates paistab mulle, et kõlbulikud vahendid teadvusseisundite muutuste kirjeldamiseks on usundifenomenoloogial, kui seda mõista Strengi vaimus ja olla valmis laiendama liiga sageli vaid rituaali ja ilmutusega piiratud vaatevälja, aga tihti ka semiootikal.

Metodoloogiliselt tuleb märkida, et Strengi arendatud usundifenomenoloogia, ehkki uuenduslik, pärineb möödunud sajandi keskpaigast. Strengi olulisus lähtub suurel määral tema rollist *Juurvärsside* tõkeloos. Hilisem kriitika on osutanud usundifenomenoloogia puudustele (eriti McCutcheon 1997), sealhulgas usukogemuse kui sellise ületähtsustamisele budismi puhul (Sharf 1995). See on huvitav areng, sest milleks muuks kui müstifitseeritud usukogemuse kriitikaks saab pidada ka usukogemuse sidumist mõistepõhise mõtlemise loogilis-tunnetuslike piiridega.

Samal ajal ei saa me piirduda usukogemuse kui mittekirjeldatava fenomeni esiletõstmisega. Semiootika eelis on antud juhul see, et ta pakub teatud võimalusi teadvuse transformatsioonide kirjeldamisel. Pean siinjuures silmas eeskätt Aleksandr Pjatigorski ja Linnart Mälli Tartu Ülikooli semiootika- ja orientalistikakogumikes avaldatud artikleid, mida olen ühes artiklis ka ülevaatlilikult käsitlenud (Herkel 2020b).

5. Filosoofide Nägärdžuna

Aja jooksul olen muutunud skeptilisemaks erinevate Nägärdžuna ja lääne filosoofia võrdluste suhtes. Sageli on need küll huvitavad ja harivad, kuid rohkem on põhjusi ettevaatuseks. Esiteks kumab paljudes käsitlustes varjatud eeldus, et Nägärdžuna on samasugune filosoof nagu need, kellega teda võrreldakse. Teiseks, nagu ehk kõige selgemini väljendub tõlkija Jones (2010: 136), ei mahu Nägärdžuna ühegi Lääne filosoofide paigutuskategooria alla ning suure ettevaatusega tuleb võtta isegi postmodernismi ja keelefilosoofiat, mille võrgutustele enamus kaas-aegseid uurijaid pole külmaks jäänud. Kolmandaks on neid võrdlusi tohutult palju ja tuleb järjest juurde.

Budism kätkeb endas universalismi, millel peabki palju puutepindu olema ja *Juurvärssid* on tekst, millel on soodumus luua uusi tekste: tõlgendusi, võrdlusi, tõlgenduste ja võrdluste tõlgendusi jne. Seega on just Nägärdžuna puhul kerge sattuda semiootilisse ringi, kus igale uuele tõlgendusele või küsimusle järgneb juba järgmine uus. Selline semiootiline ring on ilmselt ka sansaara ringkäigu analoog. Mõlemad on oma saba õgivale maole sarnaselt nii alguseta kui ka lõputa, kuni neist ei suudeta teadvuse kõrgemal tasemel välja astuda.

Juurvärsside VII peatükk (MMK VII 3 ja 19) viitab lõputule taklemisele, mis on sanskriti keeles *anavasthā*. Erinevad tõlkijad ja sõnaraamatud annavad selle tihti edasi ladinakeelse väljendiga *regressus in infinitum*. See on skolastiline küsimine alguste alguse järele ehk teekond eikuhugi. Ilmselt seirab säärane halb lõpmatus ka Nāgārdžuna tõlgendajaid, kui nad mõõtu ei pea.

Meie vaatleme siinse võrdlusülevaate sissejuhatuseks kreeka skeptikuid. Kõigepealt on tegemist Nāgārdžunale ajaliselt lähedase ja võib-olla isegi seotud mõttesuunaga. Aleksander Suure sõjakäik ulatus IV sajandil e.m.a. Indiasse ning III ja II sajandil e.m.a. õitses seal Kreeka-Baktria riik. Seega ei puudu teooriad, et skeptik Pyrrhon Elisest (umbes 365–275 e.m.a.), kes ilmselt käis Indias, sai mõjutusi varaselt budismilt või teistpidi – et Nāgārdžuna oli kursis vana-kreeka skeptikute mõtetega (näiteks McEvelley 2002).

Kui ka võimalikud otsemõjud kõrvale jätta on sarnasusi nii sisekaemuslikus meetodis kui ka meeleravile suunatud lõppsihis. Budistide sõnastuses on eesmärgiks nirvaana, aga skeptikutel *αταραξία* (*ataraxia*) ehk meelerahu. Mõlemal puhul on tegemist n.-ö. igavese filosoofiaga (*philosophia perennis*) ja seda mitte niivõrd müstitsismi, vaid introspektiivse suunitluse mõttes. Müstitsismi kujutatakse enamasti ratsionaalsuse vastandina, aga oma argumentatsioonilt on madhjamaka ja vana-kreeka skeptitsism ratsionaalsed, et mitte öelda hüperratsionaalsed, nagu näeme liikumise võimatust tõestavates mõttekäikudes.⁶

Nii skeptikud kui ka nulltee budistid keskenduvad erinevate vaadete sisemiste vastuolude paljastamisele – seega meetodile, mitte teooriale. Sellise meetodi pärast on mõlemad läbi teinud üsna ühesuguse mittemõistmise kadalipu. Skeptikuid on peetud ebapraktilisteks maailmaeitajateks. Madhjamakat omakorda peeti terve XIX sajandi jooksul ja kauemgi Euroopas nihilismi ja elueituse filosoofiaks. Seega on skeptikute ja Nāgārdžuna probleemid enese mõistetavaks tegemisega sarnased.

XIX sajandil haakubki budismiga kõigepealt Euroopa pessimismi filosoofia. Arthur Schopenhaueril (1788–1860) on ilmsed seosed budismieelsete õpetustega, sealhulgas eriti upanišadidega, aga ka varajase budismiga.

Veel rohkem on põhjust peatuda Friedrich Nietzschel (1844–1900). Tõsi, tema eluajal olid *Juurvärssid* Euroopas peaaegu tundmatud. Nietzsche budismiseos on justkui üldtuntud, aga eelmise sajandi lõpus Tšandrakīrti ja Nāgārdžuna tekste tõlkinud Mervyn Sprungi järgi puudub kinnitus, et ta oleks tollal kättesaadavate algallikatega päriselt töötanud või oma tutvust tollaste saksa indoloogide ja budoloogidega faktide täpsustamiseks kasutanud (Sprung 1991).

Sellepärast võib Nietzsche budismiseos ka kergesti eksitav olla ja sellesse süvenemine eeldab kahte täiesti erinevat vaatevinklit. Esiteks on tal oma osati meelevaldne tõlgendus budismist kui kristluse alternatiivist. Teiseks aga on hilisemad uurijad tähele pannud paralleele Nietzsche elu- ja absurditunnetuse ning Nāgārdžuna filosoofia vahel. Need on äärmiselt erinevad küsimused.

⁶ Elea Zenoni (umbes 490–430 e.m.a.) mõttekäike liikumise mõeldamatusest võib pidada eelskeptilisteks. Zenoni ja Nāgārdžuna võrdluste kohta vt. Siderits, O'Brien 1976.

Muuhulgas kirjutas Nietzsche budismi kohta: „Ristiusust täiesti erinevalt on ta moraalimõistete enesepettuse juba kaugele selja taha jätnud, budism paikneb – minu kõnepruugis – teispool head ja kurja.“ (Nietzsche 2007: 28). Seega asetab ta budismi kristlusest kõrgemale ja kasutab seda vahendina oma usuvastases sulesõjas. See aga ei takistanud tal pidada budismi „passiivset nihilismi“ nõrkuse märgiks.

Kas Nietzsche lahtiütlemine traditsioonilistest väärtustest, asetumine välja-poolle „head ja kurja“ ning moraalseste vastanduste tühistamine on seesama *śūnyatā*, mis Nāgārdžunal? Leian, et kindlasti mitte. Nāgārdžuna tegi küll „tühjusest“ usu-lise püüdluse ja kogemuse allika, kuid ei pööranud usule demonstratiivselt selga, nagu Nietzsche kristluse puhul. Võib vaid eeldada, et Nāgārdžuna intellektuaalne provokatsioon ei vajanud oma mõjukuse tugevdamiseks „väliseid“ moraalseid või traditsioone lõhkuvaid provokatsioone. Samuti polnud tal kavatsust Buddha traditsioonile selga pöörata, vaid ta pidas end selle edasiviijaks. Kui budismi ajaloos midagi sellesarnast leidub, siis eeskätt zen-õpetuses, mida samuti on Nietzschega korduvalt võrreldud. *Juurvärside* eesmärk pole budismi eetika-õpetust kõigutada, vaid pigem antakse sellele täiendav intellektuaalne mõõde.

Kui Nietzsche oli tähenduste ebapüsivuse ja teooriate lahtikangutamise esmane kuulutaja, siis Jacques Derrida (1930–2004) viis seda suunda edasi. Derrida dekonstruktsioon muutub 1980-ndatel ajakirjas *Philosophy East & West* sama populaarseks nagu Wittgensteini keelefilosoofia ja taas pakub peamise võrdlusaluse Nāgārdžuna.

Esimene ahhaa-elamus on see, et Derrida dekonstruktsioonitehnikal on ligi kaks tuhat aastat varem elanud eelkäija ja Derrida jaoks mängib *différance* tähendusloomes sarnast rolli nagu *śūnyatā* Nāgārdžunal. Hiljem sugeneb aga üha enam noote, mis peavad indialase saavutusi täiuslikumaks. Robert Magliola kirjutab taoismi, kristluse ja madhjamika dekonstruktsiooni hinnates, et Derrida ei paku oodatud pööret, murdepunkti või ülenemist, tema jaoks on keel nagu väljapääsuta läbürint (Magliola 1984: 148). Eks ole see taas lõputu taklemise ehk halva lõpmatuse motiiv.

David Loy leiab, et Derrida radikaalne kriitika Lääne filosoofia aadressil ei ole piisavalt radikaalne, jäädes poolel teel puhta tekstuaalsuse vangiks. Nāgārdžuna seevastu heidab tervele mõistusele suurema väljakutse, kui see tahaks tunnistada. India nullteeõpetlane on kõigi metafüüsiliste vaadete tühistamisel Derridast järjekindlam. Kõige enam puudutab see enesekohast vaadet ehk „mina“ dekonst-rueerimist (Loy 1987).

Erinevalt Lääne dekonstruktsiooni viljelejaist ei sea Nāgārdžuna varasemat õpetust kahtluse alla, vaid avab selle uuel moel. Ehkki Nāgārdžuna pööre on põhi-mõtteline, ei ole see konfliktne ning ta jääb budistiks. Euroopas seevastu on Loy meelest hoopis enam levinud komme varasemate õpetuste iidoleid revolutsiooni-lise eitada ning iga uus filosoofide põlvkond määratleb oma identiteedi eelkäijate mahategemisega (Loy 1987: 62).

Derrida dekonstruktsiooni võib vaadelda osana Wittgensteini lingvistilisest pöördest, kahel keelekriitikal on ühisosa. Kuid miks keskenduvad arvukad võrd-lused Wittgensteini ja Nāgārdžuna vahel ühisosale (eriti Gudmunsen 1977), aga

Derrida puhul jõutakse enamasti sarnasusele erinemise kaudu ehk hakatakse esile tooma kahe tehnika sisu- ja taustaerinevusi? Mul ei ole sellele paremat vastust kui ka Wittgensteini filosoofiasse kätketud taevatrepp ehk „redel“, mille võib pärast pruukimist kõrvale jätta. Nāgārdžunal ja Wittgensteinil on redel, mis Derridal pigem puudub. Selle sedastuse jaoks on taas keskne budismi arusaam kahest tõest ja teadvuseseisundite hierarhiast.

Nende Lääne mõtlejate hulk, kellega on Nāgārdžunat ja madhjamaka filosoofiat laiemalt võrreldud, on suurem, kui sinne lühiülevaade käsitleda võimaldab. Conze mõjukas käsitlus lubatud ja kahtlastest (*spurious and dubious*) paralleelidest (Conze 1967: 217–242)⁷ ilmselt pidurdas suurt võrdlusvaimustust, kuid sellest saadik on aeg edasi läinud ja Nāgārdžuna tundus kasvanud. Temaga seostatud mõtlejate hulka kuuluvad David Hume, Charles Sanders Peirce, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Kurt Gödel, Hans-Georg Gadamer, Alfred Whitehead, Gilbert Ryle, Richard Rorty, Michael Dummett, Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze ja Félix Guattari ning isegi Michel Foucault jpt.

Lisaks pakub võrdlusi kaasaegne loodusteadus, eriti füüsika. Sajand tagasi leidis Fjodor Štšerbatskoi, et *śūnyatā* kõige sobivam vaste on „relatiivsus“. Sellise tõlgenduse laiem mõjutaust oli tollal uudne ja populaarne relatiivsusteooria. Nüüd keskenduvad füüsika-seosed kvantmehaanikale, samuti on *śūnyatā*’d seostatud vaakumi mõistega.

Muuhulgas on budismi ja teaduse suhe pakkunud suurt huvi Tema Pühadusele XIV dalai-laamale Tenzin Gjatsole, kes esindab just Nāgārdžunast lähtuvat gelukpa koolkonda. Näiteks ilmus budismi ja kvantmehaanika võrdlusi käsitlev Victor Mansfieldi raamat (2008) dalai-laama eessõnaga, samuti on Tiibeti usujuht seda teemat ise populariseerinud (Dalai Lama 2005), ärgitanud teadusfoorumite korraldamist ja seal osalenud. Viimastel aastatel on märkimisväärseks autoriks kujunenud saksa budoloog ja teadusfilosoof Christian Thomas Kohl (2012).

6. Nāgārdžuna tekst, mis loob tekste

Tekib küsimus, mis annab Nāgārdžunale sellise elujõu ja mida teha selleks, et ta tekstid ei jätaks meid lõputusse taklemisse, vaid näitaksid teed „hea lõpmatuse“ suunas. Visandame allpool vähemalt mõned võimalikud vastused.

Linnart Mäll osutab, et Buddha esimest jutlust „Dharmaratta käimapanemine“ (*Dharmacakrapravartana*) võib vaadelda kogu tekstitraditsiooni käivitamisena ehk tekstina mis genereerib teisi tekste (Mäll 1987b). Paistab, et selline generaatiivsus on korraga nii tekstiline kui ka õpetuslik. Mälli budismiloengutel põhinev raamat „Tee ja vili“ puudutab sama teemat ennekõike õpetuslikku traditsiooni silmas pidades. Õpetuse andmine läks sajandite jooksul edasi õpetajatelt õpilastele. Kuna isiksused olid erinevad ja valdav hoiak mittedogmaatiline, siis tõi see kaasa erinevate, üksteisega seotud tekstide loomise. See on ka põhjus, miks

⁷ Conze tõstis positiivselt esile kreeka skeptikud, Meister Eckharti, Schopenhaueri ja Bradley; nurivõrdlused on Martin Luther, David Hume, saksa idealistid ja romantikud, eriti Kant.

budismis ei kujunenud ühtset pühakirja, vaid loodi erinevaid pühatekste (Mäll 2021: 62–63).

Selline generatiivsus on minu meelest eriti tähelepandav *Juurvärsside* puhul, millele on järgnenud kommentaarid, kommentaaride kommentaarid, aga ka üha uute võrdluskohtade otsimine ja leidmine tänapäeva Lääne mõtlejatega.

Põhjused, mis teevad *Juurvärssidest* teksti, mis genereerib teisi tekste, peituvad ilmselt nii sisus kui ka vormis. Esiteks on see Nāgārdžuna ennekuulmatu komme vaidlustada kõik võimalikud vaated, kuulutada nad „tühjaks“. Ka asjadel, nähtustel ja mõistetel puudub „omaolek“, kõik nad on „tühjad“. Sealjuures ei saa „tühjus“ ise olla alternatiiv ümber lükatud vaadetele.

Vormiliselt tuleb silmas pidada, et Nāgārdžuna tekst on esitatud kindlas värsvormis, mis meie jaoks on filosoofia puhul täiesti tavatu. *Juurvärsside* igas värssis ehk *kārikā*'s on 32 silpi ja ükski mõttekäik ei tohi vormireeglist väljuda. Seega sõltuvad värssid sanskriti keele eripärast, kohati esitatakse seoseid vihjamisi ja väga lakooniliselt ning tuleb ette kirjakohti, millest võibki erinevalt aru saada. Tõenäoliselt Nāgārdžuna ei seadnudki eesmärgiks kõigi mõttekäikude lõpuni viimist. Sel juhul võib tema mõttevärssse vaadelda rütmilis-mnemotehnilise vahendina, mis eeldab täiendavat lahtimõtestamist kas õpetajalt õpilasele või ka järgnevate kirjalike kommentaaride abil.

Nāgārdžuna argumentatsioon, paradoksid ja metaloogika on üpris sarnased ületava mõistmise ehk *prajñāpāramitā* suutatega. Teadaolevalt saab nulltee-õpetus suutatest alguse ja Nāgārdžuna tugineb nendele. Ometi ei seo Nāgārdžunat suutatega ükski otseviide.

Määratlematu *śūnyatā* mõiste on kasutusel Linnart Mälli uuritud *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*'s ehk „Kaheksa tuhande tähelises ületava mõistmise suutras“. *Aṣṭasāhasrikā* on ilmselt üks varaseim, kui mitte kõige varasem ületava mõistmise suutra, umbes I sajandist e.m.a. (vt. Mäll 1998: 225 jm.). Ometi ei leia me, et Nāgārdžuna sellele kusagil viitaks.

Sõltuvusliku tekkimise käsitlus, kus vaadeldakse tegude ehk seemne seost sealt võrsuva viljaga, haakub üsna selgelt „Riisitaimesuutraga“ (*Śālistambasūtra*). See varane mahajaanasuutra võib olla pisut vanem kui *Aṣṭasāhasrikā* ja mõlemad olid Nāgārdžuna ajal tuntud tekstid. Ometi ei leia me Nāgārdžunal ka „Riisitaimesuutra“ viidet.

Õieti on *Juurvärssides* viide vaid ühele varasemale suutrale. See on *Kātyāyanasūtra*,⁸ mille peamotiiv haakub Nāgārdžuna kirjakohtadega, kus eitatakse ühekorraga mõlemat alternatiivi – nii seda, et olemine on kui ka seda, et teda pole. Üks kõige täpsem asukoht on MMK XV 7, kuid haakuvaid kirjakohti on rohkem. *Katyāyāna* ehk paali kaanoni kirjutusviisis *Kaccāna* oli pärimuse järgi Buddha õpilane.

Viidete puudumine ei tähenda muidugi seda, et Nāgārdžuna varem koostatud ületava mõistmise tekste ei tundnud. Kuid ta ei pruukinud tunda kõiki, mis tol ajal olemas olid, või siis ei tundnud ta neid päris samasugusel kujul, nagu nad on

⁸ Nāgārdžuna filosoofiateoste ainsa allikaviite leidmist Uiguurias on tutvustanud Mait Raun (2020).

meieni jõudnud. Näiteks leidub *Aṣṭasāhasrikā*'s hulk ülima seisundi mõisteid, mida Nāgārdžuna kordagi ei kasuta (Robinson 1967: 63–65). Seega on *Aṣṭasāhasrikā* ja Nāgārdžuna tööd temaatiliselt väga lähedased, ent stiililt ja sageli ka terminoloogialt üpris erinevad. Suutrate roll mahajaana kujunemisel ning seosed ja erinevused hilisemate autoritextidega on ja jäävad siinjuures oluliseks uurimisaineks.⁹

Üks võimalik seletus Nāgārdžuna autoritextide tekke kohta on see, et need kujunesid koolkondade esindajate vahel peetud dispuutidest. Sel juhul oleksid *Juurvärsside* kõrval väitluspõhised ka tema kolm ülejäänud filosoofilist teost, mis ilmselt kujunesid mõnevõrra hiljem. Sellise oletuse kasuks kõneleb kõige enam nende tekstide dialoogiline ülesehitus. Alex Wayman on seisukohal, et Nālandās peetud õpetuslike väitlustega pani Nāgārdžuna aluse nii oma filosoofilistele töödele kui ka madhjamaka koolkonnale tervikuna (Wayman 1997: 62).¹⁰

Osa uurijaid ja tõlkijaid määratleb väga täpselt, millise koolkonnaga Nāgārdžuna üks või teine värss või väide vaidleb. Eriti tulevad selliste vaidlemist ajendavate koolkondadena esile sarvastivaada ja pudgalavaada. Samuti on tekkinud tõlgete puhul tava eristada kohad, kus kõneleb autori kujuteldav oponent, nendest, kus Nāgārdžuna ise oma vastuväiteid esitab. Ehkki tänapäeva lugejale annavad need täpsustused dialoogsuse jälgimiseks juhtlõnga, pole päris kindel, et need alati ja kõiges tegelikku autoripositsiooni järgivad või mingeid ajaloolisi debatte peegeldavad.

Liitigi võib siin tegemist olla autori sisekõnega ehk millegagi, mis sarnaneb „dialoogilisele minale“, nagu tänapäeva antropoloogia ja kirjandusteadus seda mõistavad. Sel juhul kuuluvad ka väited, mida Nāgārdžuna justkui vaidlustab, tema sisekõnesse. Sellise seletuse kasuks võib kõnelda tõik, et Nāgārdžuna kasutab sageli skemaatilisi kordusi ja parafraseerimisvormeleid ning tekst on värsmõõdus rütmistatud. Isegi kui see peaksid sisaldama kelleltki teiselt võetud tsitaate, siis on need mugandatud ja Nāgārdžuna üldisele tekstistrateegiale allutatud.

Metodoloogiliselt on meil lõpuks põhjust küsida, mis üldse on tekst. Siiani oleme täpsustamata eeldusena pidanud Nāgārdžuna tekstidena silmas tema kirjalikult talletatud ja meieni jõudnud teoseid, mis on aga paratamatult lihtsustus. Laiema ja elulisema käsitluse järgi eksisteerib tekst tema toimimises, ta võib olla kirjalik või suuline, välis- või sisekõneline või kõike seda korraga. Selline tekst on lahutamatu teadvusest ja tema seisunditest.

Tahtmata piirduda käsitlusest käsitluse korduva sedastusega, et Nāgārdžuna oli „teine Buddha“ või budismi tähtsaim filosoof pärast Buddhat, võtame tema rolli määratlemiseks appi Mälli humanistlike baastekstide käsitluse.

Inimese enesemõtestamine algab küsimustest „Kuidas olla?“, „Milleks olla?“, „Mida teha?“, „Kuidas ennast parandada või muuta?“ Nendele küsimustele

⁹ Mahajaana suutrate uurimist on Eestis jätkanud Märt Läänemets „Põimiksuutra“ (*Gaṇḍavyūhasūtra*) kohta tehtud doktoritöös (Läänemets 2009). Teet Toomel on käsil doktoriuurimus Kaud-Idas eriti mõjukaks kujunenud „Lootossuustrast“ (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*).

¹⁰ Nālandā hüpoteesi nõrk koht on see, et kloosterülikool kujunes seal ilmselt paar sajandit hiljem. Wayman eeldab aga, et sellele panid aluse hulga varasemad rändõpetlaste väitlused.

hakkavadki vastama humanistlikud baastekstid: Hiinas Konfutsius, Lähis-Idas Matteuse, Markuse ja Luuka evangeeliumid ning Indias „Bhagavadgīta“ ja mitmed paali kaanoni või *Tipiṭaka* tekstid, nende hulgas kahtlemata „Dharmaratta käimapanemine“ (Mäll 2004b).

Humanistlike baastekstide nii kitsas, aga samas konkreetne piiritlemine tähendab, et neist hargnevad järgmised tekstid põlvnevad samast allikast ega kujuta endast iseseisvalt toimivat baasteksti. Arvan, et Nāgārdžuna roll selles otsingujadas on tulla appi siis, kui tekib tunnetus, et küsimustele nagu „Kuidas olla?“ jne. pole lõplikke ega ühemõttelisi vastuseid juba kasvõi sellepärast, et keele väljendusvõimalused on piiratud ja osa inimesi hakkab seda teravalt tunnetama.

Ka sellisest olemishädast hakatakse erinevates kultuurides eri ajastutel väljapääsu otsima ja Nāgārdžuna pole neis otsinguis sugugi üks. Vahest võiksime sel puhul edaspidi rääkida hoopis metakeelelistest ehk teisestest modelleerivate süsteemide baastekstidest, kui Tartu koolkonna märgiteadlaste meelismõistet kasutada. Sel juhul on Nāgārdžuna oma tähendusrohke avarusega ülemineku looja ja muistse semiootika kirgastaja. Aga mõistagi pole see ta ainuke taotlus.

7. Sissejuhatuse kokkuvõte

Sissejuhatav käsitus jääb paratamatult linnulennuvaateks, mida artiklid töö III osas alles hakkavad laiendama. Kuivõrd sissejuhatuse alajaotused 2–6 valmisid algselt *Juurvärsside* tõlget tutvustava saatesõnana Ilmamaa kirjustusele, siis on mitmed varem artiklites kajastatud teemad siin lühemalt kokku võetud. Mõnel juhul oli aga suund vastupidine. Mõte kirjutada pikem ülevaateartikkel Frederick Strengi usundiloolise *śūnyatā* käsitluse kohta tekkis pärast seda, kui olin seda teemat saatesõna tarvis juba põgusalt käsitlenud. Samuti lõputu taklemise või „eikuhugi viiva tee“ (*anavasthā*) teema hakkas algselt hargnema saatesõnast, kasvades hiljem artikliks ning kogu Nāgārdžuna tekstistrateegiat käsitlevaks üldistuseks. Selle juurde jõuame lõppjäreldestes. Loodan siiski, et kordused on vähesed ja terviku seisukohalt mitte liialt häirivad.

Tõlgetest. Kui *Juurvärsside* tõlked euroopa keeltesse sanskriti originaalist said alguse alles eelmise sajandi teisel poolel, siis nüüd on keeltering laienenud ja ka eesti keele lisandumine on pigem loomulik kui erakordne. Arvatavasti on juba mõnekümne aasta pärast raske leida mõnd euroopa rahvaste kasutatavat kirja-keelt, millesse *Juurvärsside* ei ole tõlgitud.

Tõlgendustes näeme Nāgārdžuna omaksvõttu vastavalt sellele, kuidas arenevad lääne oma mõttevoolud. Hilisem paralleelirohkus XX sajangi mõtlejatega kõneleb *Juurvärsside* hämmastavast universalismist. Siiski pole tarvidust kõigi võimalike seostega kaasa minna, seoste kolleksioneerimine ei anna lõpuks midagi. Kõige enam on abi sellistest paralleelidest, mis aitavad mõista Nāgārdžuna tekstistrateegiat ja annavad pidepunkte põhimõistete tõlkimiseks. Siia võiks kuuluda näiteks wittgensteinlik arusaam mõistete sõltuvuslikkusest, aga ka usulis-psühholoogiline transformatsiooniprotsess, mille käigus sünnivad uued tähendused.

Tekstiloome väide selgitab Nāgārdžunast lähtuvate koolkondade rohkust ja ta inspireerivat mõju. Pühateksti generatiivne potentsiaal on muidugi laiem nähtus ega ole kaugelki vaid madhjamaka mõtlejate avastus. Siinkohal võib osutada käsitlustele, mis peavad õigemaks eirata traditsioonilisi vaheseinu folkloori ja religiooni vahel, vaadeldes usutekste nende ühtsuses (Shulman 2021). Ometi on Nāgārdžunal rida eripärasid nagu nullteel põhinev paradoksaalsus või ta traktaadi vorminõuetega seotud lõpuniütlematus, mis jätab avatuks tavapärasest rohkem edasi viivaid uksi. Seda võib olla isegi rohkem budismi varase faasiga võrreldes.

Nii tekstiloomet kui ka tõlgendusrohkust kummitab oht sattuda nn. semiootilisse ringi või halba lõpmatusesse. Kui Buddha dharmaratta käima pani, pidas ta eeldatavalt silmas õpetuse ja tekstiloome praktilisi eesmärke meele korrastamisel. Seega kuulub tõlgenduste ja kommentaaride voog teksti pragmaatikasse, millele vastavad kaasaegse nagardžuniaana rikkalikud arendused. Samas, ja seda me vaatleme tõlke ja tõlgenduslike artiklite esitamise järel, ei saa öelda, et Nāgārdžuna oma tekstist lähtuvaid tekste ja tõlgendusi üldse ei püüa suunata. Neid teksti pragmaatikat suunavaid kaitsevahendeid vaatleme pikemalt lõppjäreldestes ja nendele eelnevates järeldustes.

Meetodist. Kuivõrd Nāgārdžuna oli budistlik õpetaja, siis johtub sellest usu-teaduse ja siin kitsamalt usundifenomenoloogia tähtsus vabanemiskogemuse ja teadvuse transformatsiooni vaatluse ühe võimalusena. Ja kuna Nāgārdžuna õpetus on pigem meetod kui teooria, siis kerkib esile semiootika kui meetodi olulisus. Ja kuna ta õpetus on pigem meetod kui teooria, siis kerkib esile semiootika kui meetodi olulisus. Samuti võib metoodilise alusena esile tõsta Wittgensteini keelefilosoofia, sest keelemärkide tähendus selgub ennekõike sõltuvusseostes teiste märkidega.

Sissejuhatuses osundatud kirjandus

- Bugault, Guy 1994. *L'Inde pense-t-elle?* Paris: Presse Universitaire de France.
- Bugault, Guy 2002. *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kārikās) de Nāgārjuna*. Traduit de l'original sanskrit, presente et annoté par Guy Bugault. Paris: Gallimard.
- Burnouf, Eugène 1844. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Vol. 1 Paris: Imprimerie royal.
- Chin, Shih-Foong 2020. *Mūlamadhyamakakārikā*, näit. https://www.academia.edu/10238648/M%C5%ABlamadhyamakak%C4%81rik%C4%81_Chap_24 Updated on 31 Oct 2020. Study notes on Sanskrit grammar, with Chinese and English translations.
- Conze, Edward 1967. *Thirty years of Buddhist Studies: Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassirer.
- Conze, Edward 2008[1962]. *Buddhist thought in India. Three phases of Buddhist philosophy*. London: G. Allen & Unwin.
- Dalai Lama 2005. *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality*. New York: Morgan Road Books.

- Ferraro, Giuseppe 2013. A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths. *Journal of Indian Philosophy*, 41: 195–219.
- Ferraro, Giuseppe 2016. Nāgārjuna: „Versos Fundamentais do Caminho do Meio“. Campinas: Editora Phi.
- Garfield, Jay 1995. The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by J. Garfield. Oxford University Press.
- Garfield, Jay; Ngawang Samten 2006. Ocean of reasoning: a great commentary on Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* / rJe Tsong khapa. New York: Oxford University Press.
- Gnoli, Raniero 1979 [1961]. Nāgārjuna. Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā). Torino: Boringhieri.
- Gudmunsen, Chris 1977. Wittgenstein and Buddhism. London: MacMillan Press.
- Herkel, Andres 1994a. Two Characteristic Features of the Composition of Buddhist Sutras: Formalization and Antitheticity. In: The Art of Interpretation of Classical Oriental Texts (The Second Nordic-Baltic Conference of Orientalists. Tartu, May 19–22, 1994): 10–12.
- Herkel, Andres 1994b. Sõltuvuslik Tekkimine. *Akadeemia*. 6 (3): 533–570.
- Herkel, Andres 1994c (tõlkija). Riisitaimesuuta. *Akadeemia*. 6 (4): 757–771.
- Herkel, Andres 1997. Mütoloogiline psühholoogia (vana-india tekstide näitel). Magistritöö. Tartu Ülikool.
- Herkel, Andres 2002. *Müüt ja mõtlemine*. Tartu: Ilmamaa.
- Herkel, Andres 2003. Einige Argumente wider die Gegensätzlichkeit von Religion und Wissenschaft. Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG), 36, 58–66.
- Herkel, Andres 2006. Arhailise teksti rütm ja kõla. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2006*. Tartu: EAO, 97–118.
- Herkel, Andres 2008. The Meaning of the Śālistambasūtra. In: Humanistic Base Texts and the Mahāyāna Sūtras. *Studia in Honorem Linnart Mäll* (Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova. Vol. III): 113–116.
- Herkel, Andres 2020a. *Quo vadis, nāgārdžuniaana?* (Kommentaar *Mūlamadhyamakakārikā*, I–V juurde). *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2019*. Tartu: EAO, 41–51.
- Herkel, Andres 2020b. Budismi semiootika I. Tartu–Moskva koolkonna panus: Pjatigorski ja Mäll. *Acta Semiotica Estica* XVII: 10–32.
- Herkel, Andres 2020c. Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja sealt edasi. *Akadeemia*, 32 (12): 2227–2247.
- Herkel, Andres 2021a. Märkmeid metafoorist *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2020*. Tartu: EAO, 76–89.
- Herkel, Andres 2021b. Budismi semiootika II. Mõistetest. *Acta Semiotica Estica* XVIII. Tartu: 10–32.
- Herkel, Andres 2021c. Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus *śūnyavāda*. *Usuteaduslik Ajakiri*, 2 (80): 139–154.
- Herkel, Andres 2022a. Karma ja dharma tõlkimisest *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2021*. Tartu: EAO, 46–54.
- Herkel, Andres 2022b. Kuidas võita lõputu nurjumine (*anavasthā*). *Akadeemia*, 34 (4): 683–692.

- Herkel, Andres 2023. Märkus vääramatu väe (*avipranāśa*) kohta. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi Aastaraamat 2021*. Tartu: EAO (ilmumas).
- Inada, Kenneth 1970. Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with a Introductory Essay. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Jones, Richard 2010. Nāgārjuna, Buddhism's most important philosopher: Plain English Translations and Summaries of Nāgārjuna's Essential Philosophical works / Translated from Sanskrit with Commentaries by R. H. Jones. New York: Jackson Square Books.
- Kalupahana, David J. 1991. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way. Introduction*. Sanskrit Text, English Translation and Annotation D. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kark, Maret 1975 (tõlkija). Önneliku maa suutra. Sanskriti keelest tõlkinud Maret Kark. Raamatus: Parnov, Jeremei. Pronksnaeratus. Tallinn: Valgus, 262–267.
- Kohl, Christian Thomas 2012. Nagarjuna and Quantum physics: Eastern and Western Modes of Thought. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Lamotte, Étienne 1988. *Karmasiddhiprakaraṇa*. The Treatise on Action by Vasubandhu by É. Lamotte. English translation by L.M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Lindtner, Christian 1982. Nāgārjunas Filosofiske Værker. København: Akademisk Forlag.
- Lopez, Donald 1987. A Study of Svātantrika. New York: Snow Lion Publications.
- Loy, David 1987. The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. *International Philosophical Quarterly*. 1987, 27 (1): 59–80.
- Läänemets, Märt 2006. Põimiksuutra. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi aastaraamat 2006*. Tartu: EAO, 59–86.
- Läänemets, Märt 2008. Tema kauss ei saa iialgi tühjaks...: „Põimiksuutra“ Prabhūtā peatükk. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi aastaraamat 2007*. Tartu: EAO, 21–31.
- Läänemets, Märt 2009. *Gaṇḍavyūha-sūtra* kui ajalooallikas. (Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis). Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Magliola, Robert. Derrida on the Mend. Purdue University Press, 1984.
- Mansfield, Victor 2008. Tibetan Buddhism and Modern Physics. With a foreword by His Holyness the dalai-lama. Templeton Foundation Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. Manufacturing Religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. New York: Oxford University Press.
- McEvilley, Thomas 2002. The Shape of Ancient Thought. New York: Allworth Press.
- MMK (*Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*) avec la *Prasannapadā*, *Commentaire de Candrakīrti*. 1903. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg: Bibliotheca Buddhica IV.
- Murti, Tirupattur R. Venkatachala 1955. The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. London: Allen and Unwin.
- Mäll, Linnart 1977 (tõlkija). *Dhammapada*. Paali keelest tõlkinud Linnart Mäll. „Loomingu“ raamatukogu. XXI aastakäik, 29. Tallinn: Perioodika.
- Mäll, Linnart 1982 (tõlkija). Śāntideva. Bodhitšarjāvatāra. Sanskriti keelest tõlkinud ja kommenteerinud Linnart Mäll. „Loomingu“ raamatukogu. XXVI aastakäik, 3/4. Tallinn: Perioodika.
- Mäll, Linnart 1987 = МЯЛЛЬ, Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XXI: 22–25.
- Mäll, Linnart 1998. *Nulli ja lõpmatuse kohal*. (*Eesti Mõttelugu*, 21) Tartu: Ilmamaa. Kordustrükk 2003.
- Mäll, Linnart 2004a (tõlkija). Seadmuseratta käimapanemine. Lühikesed lugemised. *Dhammapada*: kommenteeritud tõlge paali keelest. Tartu: Lux Orientis.

- Mäll, Linnart 2004b. Humanistlike baastekstide kontseptsioon. – Mäll, L. *Budismi pühad raamatud I*. Tartu: Lux Orientis, 213–229.
- Mäll, Linnart 2005. *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First Edition: Tartu 2003).
- Mäll, Linnart 2021. Tee ja vili: Loenguid budismist. Tallinn: SE&JS.
- Mäll, Linnart; Märt Läänemets; Teet Toome, Teet 2011. *Ida mõtteloo leksikon. Lõuna-, Ida- ja Sise-Asia*. Teine parandatud ja täiendatud trükk. Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus.
- Nakamura, Hajime 1987. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nietzsche, Friedrich 2007 [1895]. Antikristus: Kristluse needmine. Saksa keelest tlk. Tiiu Mikenberg. Tartu: Zeus.
- Raun, Mait 2020. „Kātyāyanasūtra“: Nāgārjuna filosoofiatraktaatide ainsa allikaviite leidmisest Uiguurias. *Tuna*, 1: 128–132.
- Ringu Tulku, 2007. *The Ri-me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*. Boulder: Shambhala.
- Robinson, Richard 1967. *Early Madhyamikas in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rosenberg, Otto 1918 = Розенберг О. О. *Проблемы буддийской философии*. Петроград: Издание Факультета Восточных языков Петроградского университета.
- Rosenberg, Otto 1924. Die Probleme der buddhistischen Philosophie. – Walleser, Max (Hrsg.). *Materialen zur Kunde des Buddhismus 7/8*. Heidelberg.
- Sharf, Robert 1995. Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen* 42 (3): 228–283.
- Shulman, Eviatar 2021. Canonical Belief Narratives of the Buddha: Folklore and Religion in the Early Buddhist Discourses. *Narrative Culture* 8 (3): 187–217.
- Siderits, Mark, 2015. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Burlington: Ashgate.
- Siderits, Mark; Katsura, Shōryū 2013. *Nāgārjuna's Middle Way Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.
- Sprung, Mervyn 1979. *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Translated from Sanskrit by M. Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. London: Routledge.
- Sprung, Mervyn 1991. *Nietzsche's trans-European Eye. Nietzsche and Asian Thought*. Ed. G. Parkes. University of Chicago.
- Stcherbatsky, Theodor 1927. *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Academy of the Sciences of the USSR.
- Steinkellner, Ernst 2004. *A Tale of Leaves: On Sanskrit Manuscripts in Tibet, their Past and their Future (2003 Gonda Lecture)*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- Streng, Frederick 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning. Appendixes: Translation of Mūlamadhyamakakārikās; Translation of Vigrahavyāvartanī*. Nashville: Abingdon Press.
- Tuck, Andrew 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. Oxford: Oxford University Press.
- Vassiljev, Vassili 1857 = Васильев, В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. СПб: Типография Императорской Академии Наук.

- 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.
- Walser, Joseph 2008. Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wayman, Alex 1997. Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Williams, Paul (with Anthony Tribe) 2000. Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition. London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig 1996[1922]. *Loogilis-filosoofiline traktaat*. Saksa keelest tlk. J. Kangilaski, V. Palge. Tartu: Ilmamaa.
- Weber-Brosamer, Bernhard; Dieter M. Back 1997. Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās: Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommendierenden Einführungen. Beiträge zur Indologie. Hrsg. K. Meisig. Bd. 28. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ye Shaoyong 2007. A Re-examination of the *Mūlamadhyamakakārikā* on the Basis of the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2006* [= ARIRIAB], vol. X, pp. 149–170.
- Yoshimizu, Chizuko 2006. Transmission of the *Mūlamādhyamakakārikā* and *Prasannapadā* to Tibet from Kashmir. *Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens*. Band 6: 645–663.

II TÕLGE

Lk. 35–141 tõlke osas kehtib levikupiirang (avaldamisõigus kuulub kirjastusele Ilmamaa).

III ARTIKLID

- I **Herkel, Andres** 2020. *Quo vadis, nagardžuniaana? Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2019 [Yearbook of the Estonian Oriental Society 2019]*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, lk. 41–51.
- II **Herkel, Andres** 2021. Märkmeid metafoorist *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2020 [Yearbook of the Estonian Oriental Society 2020]*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, lk. 76–89.
- III **Herkel, Andres** 2020. „Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja sealt edasi.“ *Akadeemia* 2020, (32), 12, lk. 2227–2247.
- IV **Herkel, Andres** 2020. Budismi semiootika I. Tartu-Moskva koolkonna panus: Pjatigoski ja Mäll. *Acta Semiotica Estica XVII*. Tartu: Bookmill, lk. 10–32.
- V **Herkel, Andres** 2021. Budismi semiootika II. Mõistetest. *Acta Semiotica Estica XVIII*. Tartu: Bookmill, lk. 10–32.
- VI **Herkel, Andres** 2022. Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus *sūnyavāda*. *Usuteaduslik Ajakiri* 2 (80), lk. 139–154.
- VII **Herkel, Andres** 2022. Karma ja dharma tõlkimisest *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat: Idakiri 2021 [Yearbook of the Estonian Oriental Society 2021]*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, lk. 46–54.
- VIII **Herkel, Andres** 2022. Kuidas võita lõputu nurjumine (*anavasthā*). *Akadeemia* 34 (4), lk. 683–692.
- IX **Herkel, Andres** 2023. Märkus väärarmatu väe (*avipranāsa*) kohta. *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat: Idakiri 2022 [Yearbook of the Estonian Oriental Society 2022]*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, ilmumas.

KOKKUVÕTE JA LÕPPJÄRELDUSED

Sissejuhatuses esitasin ja vahejäreldestes vaatasin üle viis põhiväidet, mis puudutavad *Juurvärsside* tõlkimist (1), tõlgendamist (2), tekstiloomet (3), metodoloogiat (4) ja teksti pragmaatikat (5). Tõlge ja artiklid võimaldavad neile väidetele täiendavat valgust heita.

Artiklite kokkuvõte

1. „*Quo vadis* nagardžuniaana“ valmis artiklitest kõige varem ja mõneti kujutab see endast edasise uurimistöö alusvisandit. Siin on kokku võetud hulk Nāgārdžuna kohta kirjutatud töid ja suundumisi, mida saadab pigem alalhoidlik suhtumine, et mitte kogu võimaliku komparativistikaga pole vaja kaasa minna. Samuti olen visandanud esimesed metodoloogilised tähelepanekud, eeskätt keelefilosoofia ja semiootika tõhususe osas, mis hiljem on põhjalikumalt kristalliseerunud. Põhiväidetele pakub täiendust tõlgenduslike otsingute ülevaade.

2. „Märkmeid metafoorist *Mūlamadhyamakārikā* näitel“ käib teadvuse seisundite ja nende muutusi esile kutsuva transformatsiooniprotsessi kohta. Metafooridel on oluline roll tähendusnihete esilekutsumisel. Samuti vaatleme märgi ja denotaadi seose arengut vanaindia mõtteloos. Nāgārdžuna jõuab märgi ja denotaadi algselt eristamiselt radikaalse vaateni, mille puhul ei peeta kumbagi neist tõeliseks. Metafoorid on sellise teadvuse seisundi esilekutsumisel väga olulised. Metafooris võib näha vastuhakku traditsioonilisele keelesituatsioonile, mille puhul „asjad“ ja „sõnad“ on üksüheses vastavuses.

3. „Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja sealt edasi“ näitab, kuidas läänes on püütud budismi ikka ja jälle avada mõne tuntud mõtleja või teooria kaudu. Tõlgendajail on kalduvus näha ainst iseenda filosoofiliste eelistuste kaudu. Nāgārdžunaga enim võrreldud mõtlejaist pakub Wittgenstein meile olulise lähenemismeetodi, mitte valmis teooria. Nii Wittgensteini kui ka Nāgārdžuna jaoks on tähendusloome sõltuvuslik, mitte rangelt fikseeritud protsess. Budismiuuringute metodoloogiline alus põhineb sellel, et vaimne maailm on hierarhiline ja selle kõrgemaid tasandeid ei saa kirjeldada tavakeele abil.

4.–5. Kahes artiklis budismi semiootika kohta vaatleme esmalt Aleksandr Pjatigorski ja Linnart Mälli töid. Nende tähendust nii Tartu-Moskva semiootikakoolkonna kui ka budoloogia jaoks on pigem alahinnatud. Pjatigorski ja Mäll polnud kindlasti esimesed semiootilise meetodi rakendajad budoloogias, kuid nad olid esimeste seas, kes tegid seda meetodilise järjekindlusega, mis on abiks ka selle töö põhistamisel. Teine artikkel vaatleb budismi keskseid mõisteid semiootika võtmes, otsides nende seoseid kaasaegse semiootika mõistestikuga. Nendes artiklites käsitleme seega nii tõlkimise, tõlgendamise, tekstiloomet kui ka metodoloogia ja teksti pragmaatika küsimusi.

6. „Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus *śūnyavāda*“ tõukub *Juurvärsside* esimese inglisekeelse tõlke autori Frederick Strengi tööst. Nullteeõpetus pole teoreetiline filosoofia, vaid kõrgema usukogemuse saavutamise vahend. Strengi järgi tuleb seda vaadelda samal alusel intuitsiooniga või ühtesulandumisega müütilises absoluudis. *Śūnyatā* käsitlemiseks on vaja tavapärasest usundifenomenoloogia vaatevälja laiendada, võttes tühjusekogemust ülima kõikehõlmava muutusena. Usundikeskne lähenemine Nāgārdžunale on imekspandavalt harvaesinev, kuid seda vajalikum.

7. „Karma ja dharma tõlkimisest *Mūlamadhyamakakārikā* näitel“ läheneb tõlkekeskselt, andes ülevaate kahe baasmõiste vahendamisel tekkinud kaalutlustest. Karma on tuletis verbijuurest *KṚ* ('tegema'). Sama juure tuletised on veel paljud *Juurvärsside* terminid ning neid saab sama alusverbi juurde jäädes ka eestindada. Dharmaga (verbijuurest *DHR*, 'kandma') ei seostu tuletisi ja seda ei ole ka võimalik üheselt tõlkida. Sellest on raske teha kaugeleulatuvaid järeldusi, kuid artikkel näitab, kui erinevad võivad tõlkekaalutlused olla.

8. „Kuidas võita lõputu nurjumine (*anavasthā*)“ on ühtaegu terminoloogiline ja metodoloogiline artikkel. *Anavasthā* mõistest hargneb mõttelõng, mis näitab seniste lääne tõlgete ühekülgset ja avab ühe peamise *Juurvärssidest* lähtuva probleemi. Kuidas teha vahet „heal“ ja „halval“ lõpmatusel? Mis vahe on lõputul mõttepotentsiaalil ja lõputul targutamisel? *Anavasthā* kui miski, millel pole pidamist, osutab just halvale lõpmatusele. Sõnaraamatust sõnaraamatusse on kasutatud ladina väljendit *regressus ad infinitum*. See on hoiatusmõiste, mis näitab väljapääsutu semioosi viljatust.

9. Artiklisarja lõpetab „Märkus vääramatu väe (*avipranāśa*) kohta“, mis vaatleb *Juurvärsside* XVII peatükki teost ja teo viljast. „Vääramatu vägi“ pole tegu (*karma*) ise, vaid miski, mis talletab teo mõju. Tähelepanuväärne on, et Nāgārdžuna rakendab nullteemenetlust teo mõiste puhul, kuid jätab puutumata teo talletamiseks vajaliku *avipranāśa*. Seega käib ta budismi eetikaõpetusega teadlikult hellalt ümber, et mitte jätta ruumi nihilistlikele ja moraalirelativistlikele tõlgendustele. Siit saab tuletada juba laiema käsitluse tekstis sisalduvate kaitsevahendite kohta. Selleks annavad ainekast eelnevad artiklid ja just seda aspekti on põhjust allpool laiendada.

Nāgārdžuna kaitsevahendid nihilismi vastu

Nāgārdžuna on budistlik õpetaja. Seega pole ta teksti pragmaatika mitte anda edasi tegelikkuse tõsikindel kirjeldus, vaid usuline tunnetus ja meeleravi. Budismi puhul tähendab see teadvuse ja iseenda muutmist nii, et sansaara ahelast oleks võimalik väljuda ja halbade tegude pealekasv lõpeks.

Loogilis-tunnetuslik nulltee ei tähenda budismi ideaalide hülgamist, vaid toetust nendele. Asjaolu, et Lääne nagardžuniaanas leidub peamiselt üks kõrgtasemel usundiloost lähtuv käsitlus (Streng 1967), on aga vägagi kõnekas. Palju

sagedamini läheb nii, et Nāgārdžuna põhieesmärki otsitakse ikkagi puht filosoofilises võtmes.

Sajand ja enam tagasi pidas orientalistika – ja eriti tollal juhtiv Saksa orientalistika – Nāgārdžunat nihilistliku maailmakäsitluse äärmuslikuks, et mitte öelda arusaamatuks näiteks. See nõutus murenes küll XX sajandi keskpaiku, aga tõlgendused läksid siiski üpris erinevaid teid. Oleme eespool selgitanud, kuidas *Juurvärsid* selleks põhjust annavad. Siin visandame lõpetuseks selliste tekstisüste mehhanismide toime, millega Nāgārdžuna püüdis eeldatavalt oma tulevase tõlgendajaid suunata, et mitte nihilismile ja moraalirelativismile aluspinda jätta.

Hoiatus tühjuse vale mõistmise eest. Sellele osutavad mitmed eksplitsiitsed kirjakohtad. MMK XIII, 5 ütleb, et tühjusevaatesse takerdumine on rumal. MMK XXIV, 11 võrdleb aga valesti mõistetud tühjusest tulenevat ohtu maohammustusega. Paar värssi allpool, MMK XXIV, 14 leidub nending, et „kellele on tühjus veenev, sellele on kõik veenev“ ja kes tühjusest aru ei saa, ei saa millestki aru. Iseloomulik on ka MMK XXIV, 34–35, kus Nāgārdžuna selgitab, et muutumatu omaolek ei võimalda vahet teha heal ja halval ehk seadmusel ja seadmusetusel.

Hoiatus eikuhugi viiva tee eest (*anavasthā*) ja **vääramatu vägi** (*avipranāśa*) on kaitsevarustuse kesksed terminid. Kummalegi mõistele on pühendatud eraldi artikkel. Kirjutama ajendas nende suunav roll teksti kui terviku jaoks, ehkki kumbki esineb *Juurvärssides* vaid paar korda (vastavalt MMK VII, 3, 19 ja MMK XVII, 14–15, 20). Nende ühisnimetaja kristalliseerus töö käigus. Eikuhugi viiv tee ehk lõputu nurjumine vastustab takerdumist lahenduseta probleemidesse ja teoreetiliste keerdkäikude lõputusse. Vääramatu vägi väldib moraalirelativismi ega lase teol ja teo viljal põhinevat eetikat üle parda heita.

Hoiatus mõistemaru eest. Mõistemaru (*prapañca*) osutab maailma kategoriseerimise protsessile, eeskätt pidurdamatule ja ülemäärasele mõisteloomele. Vaatlen seda artiklis „Budismi semiootika II. Mõistetest“. Sellel on sarnasus eikuhugi viiva teega, sest ka mõistemaru puhul on semioos lõputu. *Prapañca* esineb *Juurvärsside* neljal korral kolmes eri peatükis (MMK XVIII, 5, 9; XXII, 15; XXV, 24). Sellega haakuv hoiatustermin on ka *vikalpa* ehk diskursiivne eritlemine (MMK XVIII, 5; XXII, 13).

Ülima ja tavatõe eristus (eeskätt MMK XXIV, 8–10). Kahetasandilisuus näitab meeleseisundite ja märgisüsteemi vahetumist, aga ka hierarhiat. Semiootiliselt vastab see metakeele ja objektkeele vahetumisele. Sääraseid positsiooni vahetusi saab erinevalt kirjeldada. Esiteks, kui ülim tõde näitab kõige suhtelisust, siis see ei vabasta heade tegude taganõudmisest igapäevaelu tasandil. Ja teiseks, kui nullteeõpetusest on aru saadud ja see omaks võetud, siis muutub vahest just see tavatõeks, millest kõrgemal seisab siiski eetiline kompass. Peatusime sellel juba sissejuhatuses ning pikemalt artiklis „Budismi semiootika II. Mõistetest“. Need ülevaated kinnitavad, et kaks tõde siin kirjeldatud kaitsevahendeist budooloogias kõige enam käsitlemist pärvinud.

Moraalirelativismist hoidumine. Lisaks on rida kirjakohti, mis arutluskäigu kulu järgi võiksid nietzscheliku moraalirelativismi jõuda, kuid annavad Nāgārdžunal vastupidise tulemuse. Näiteks kuulub siia MMK XVII, 22–23, mis väljendab kartust „vääritu ja vigase elu pärast“. Kartuse aluseks pole aga mitte

see, et tegudel puudub omaolek, vaid vastupidi – just tegudele omaoleku omistamine viib ületamatute vastuoludeni. Samas suunas tüürib näiteks MMK XXIV, 20: „Kui kõik see pole tühi, siis pole tekkimist ega lakkamist / ja te leiaksite eest nelja õilsa tõe mitteolemise.“ Teisisõnu: tühjus mitte ei tühista moraaliõpetust, vaid põhistab selle. Nāgārdžuna eesmärk ja *Juurvärsside* teksti pragmaatika on meel korrastada, mitte segadust süvendada.

Edasised võimalikud uurimissuunad

Olen enamasti väljendanud skepsist pooljuhuslike paralleelide suhtes Nāgārdžuna ja lääne filosoofiakoolkondade vahel. Kattuvused on küll olemas, kuid nendest ei piisa, et *Juurvärsside* eesmärki või autoripositsiooni selgitada. Küll aga oleks huvitav otsida tõlgendusmustreid, mis esinevad ühtviisi budismi ajaloolistes koolkondades ja hiljem mõne kaasaegse teooria või tõlgendusmeetodi puhul.

Näiteks kui vaadelda Nāgārdžunale järgnenud hargnemist prasangika ja svatantrika koolkondade vahel, siis võiks otsida prasangika võrdluskohti dekonstruktsiooni kõige radikaalsemate vormidega. Seevastu mõni svatantrika allhoovus, eriti vidžnjaptivaada,²⁵ võiks pakkuda küllalt veenvaid vastavusi Wittgensteini keelefilosoofial põhineva arusaamaga „külgevõetud mõistete“ teadvustamisest.

Teiste sõnadega on küsimus selles, kas Nāgārdžuna selgitamiseks on olemas mingid kultuuriülesed tõlgenduslikud või metodoloogilised invariandid, mis korduvad ühtviisi nii budismi ajaloolistes koolkondades kui ka XX sajandi lääne mõtteleos. Minu arvates võiks selline probleemiasetus olla huvipakkuvam kui Nāgārdžuna lõputute seoste otsimine enam-vähem kõigega, mida XX sajandi filosoofia meile pakub. See on aga juba uus ja kindlasti väga nõudlik teema.

Kui aga minna edasi Nāgārdžuna kaitsevahenditega *Juurvärsside* nihilistliku tõlgenduse vastu, siis tuleks püstitada sarnased küsimused *prajñāpāramitā* suutrate puhul, samuti Nāgārdžuna muude teoste puhul ja ka teiste mahajaana mõtlejate puhul. Siin esitatud töös on kaitsevahendid esile toodud kitsalt *Juurvärssidest* lähtudes, üksikute laiendustega Nāgārdžuna kommentaatoritele. Nende võimaliku laiema kasutamise küsimusele ei ole vastust otsitud, kuid kindlasti tasub seda edaspidi teha.

²⁵ Ehkki svatantrikat tuntakse kõige enam joogatsaara koolkonna järgi ning vidžnjanaavaadat omakorda peetakse joogatsaara rööpmõisteks, ei ole see päris täpne. Vidžnjanaavaada põhineb arusaamal, et kõige mõõt on meel või teadvus. Kitsamalt on see ka vidžnjaptivaada ehk arusaam sellest, et kõik põhineb teadvuse loodud mõistelisel seotel. Seda ilmestab ka mõiste *vijñaptir-upadāya* käsitlus artiklis „Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja seal edasi“.

ENGLISH SUMMARY

Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*: Translation and interpretation

This doctoral thesis deals with Nāgārjuna's (2–3 c.) *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), 'The Root Stanzas of the Middle Way'. MMK is the basic text for many Buddhist schools in India and Tibet, including primarily the *prasaṅgika* and *svatantrika* traditions. My first aim is to prepare an Estonian translation of MMK from Sanskrit along with commentaries. The second aim is to provide new perspectives on the interpretation of MMK.

The main theses to be elaborated are the following:

- The history of the translations and interpretations of MMK is **dependent on changes in the currents of thought in Western philosophy**. This has ensured a continuous process of interpretation as well as some obvious misunderstandings.
- The MMK is a **text that generates other texts**. The flow of interpretations and comments is part of the pragmatics of this text.
- Nāgārjuna's teaching is a **tool for the transformation of consciousness and method** rather than a theory. Therefore, two fields of knowledge are particularly important: semiotics and the phenomenology of religion.
- Despite Nāgārjuna often being described as an extreme relativist, his text contains precisely those hidden protective instruments and **mechanisms of defence** that go against a nihilistic mood of interpretation and ethical relativism.

In the first chapter, **the general framework of Nāgārjuna's personality and his influence for the development of Buddhist thought** is outlined. Also included are an overview of MMK translations in European languages and the history of Buddhist studies in the West.

With regard to philosophy, which is the focal point of many of comparisons, we can conclude that Western translations and interpretations are often dependent on the previous experiences and philosophical sympathies of those who are dealing with them. Therefore, I do not wish to add another such approach, but rather develop new methodology based on semiotics and the internal pre-conditions of Buddhism itself.

The second chapter is an **Estonian translation of MMK with a commentary** and glossary of the main terminology. Hereby I would like to express my gratitude to Linnart Mäll (1938–2010), who was both my teacher and well-known founder of Buddhist studies as well as creator Estonian terminology for translations. My work uses and develops his valuable scientific heritage.

In the third chapter the nine articles are included, all of them developed in the course of the translation process. The main areas of interest are the basic terminology of MMK, the semiotics of Buddhism and questions relating to meditative transformation.

If we speak about the **semiotics of Buddhism**, two aspects are simultaneously considered: the semiotic approach to Buddhist Studies and the Buddhist terminology itself, which has obvious parallels in contemporary semiotic terminology.

The semiotics of Buddhism in Buddhist Studies has its origin in works by Otto Rosenberg, Richard Robinson, Edward Conze and other scholars who never mentioned the term ‘semiotics’. However, a similar approach was initiated by Alexander Piatigorsky and Linnart Mäll of the Tartu School of Semiotics, with an emphasis on the descriptive language of semiotics.

Buddhism’s basic conceptions (in MMK) considered in this work are, (1) *nimitta* and *lakṣaṇa* as major analogies for the term sign; (2) *nāmarūpa*, which is compared to the signified and signifier; (3) *prapañca*, *vikalpa* and other Sanskrit terms characterising conceptualisation; *dharma* as a central concept with many possible translations: teaching, text, universal law, characteristic, element, etc.; (5) *ātman* and *anātman* as basic concepts of selfhood; (6) the two levels of truth, i.e. conventional and higher truth; (7) *śūnya* and *śūnyatā*, respectively zero and emptiness as a manifestation of the limits of thought.

Wittgenstein’s **philosophy of language** is also closely connected with the semiotics of Buddhism, and vice versa, the rise of semiotics is part of the so-called linguistic turn in the humanities. For Wittgenstein the meaning of words did not come from their link with designated phenomena but from the way they are used in different contexts. The same kind of interdependent origin is the very view of Buddhist teachings. Both, Nāgārjuna and Wittgenstein are developing method, not theory. And Wittgenstein’s ladder can be seen in light of the Buddhist hierarchy of states of mind.

With regard to **internal transformation** the phenomenon of **metaphor** is considered. Metaphors, especially in ancient texts, were used as tools for transformations in consciousness as well as symbolic expressions of internal transformation. An assumption is that the link between sign and denotate is becoming more and more arbitrary, with use of metaphors having its apex in *śūnyavāda*’s zero way developed by Nāgārjuna.

One of the first translators of MMK in Western languages Frederick Streng based his approach on a philosophy of language similar to Wittgenstein’s, although Streng’s main emphasis was on **phenomenology of religion**. According to Streng, religious meaning of emptiness and “ultimate transformation” expands the scope of religious studies. While the ‘mythical structure’ is evident in Brahmanic sacrifice and the ‘intuitive structure’ in early upanishadic philosophy, Nāgārjuna is the master of ‘dialectical structure’ based on *śūnyavāda* (“zero way”). However, Nāgārjuna, often considered a predecessor of modern philosophy, was first of all a Buddhist teacher.

Religious apprehension on the basis of *sūnyatā* is rare as well as handling Nāgārjuna's rational approach to the limits of thought as a special expression of religious experience.

Nāgārjuna is often supposed to be an extreme relativist. The basis for the disagreements between *prasaṅgika* and *svatantrika* schools is very much about their different emphases on relativity and responsibility. However, even *prasaṅgika* in no way expresses ethical relativism. Probably the most innovative part of this work is about the internal mechanisms by which Nāgārjuna was supposed to try to guide his future interpreters so as not to allow nihilism and moral relativism.

Mechanisms of defence against ethical relativism and moral irresponsibility are scrutinised in two articles: "How to Conquer Endless Failure (*anavasthā*)" and "The Notion of *avipranāśa* (Unperishable)". The conclusions are also developed in Conclusions.

Anavasthā is commonly translated as 'infinite regress' (*regressus ad infinitum*). The question is about arising of arising of arising, etc. Infinite series are quite common in Indian philosophy, while in MMK *anavasthā* is rather a secondary concept. At the same time, its role is generally underestimated. For Nāgārjuna it is an appeal to avoid fruitless scholasticism and questions that cannot be answered. If infinite regress is a translation typical to many of dictionaries, there are meaningful alternatives, for example 'there is no stopping' or even more precisely 'something without a base'. The main idea with *anavasthā* in MMK is that endless scholasticism is not suitable for spiritual development or positive goals.

Anavasthā also enables us to outline many parallels between European and Indian philosophy, for example Plato, Peirce, Eco, Derrida, Valsiner, etc. One of the most obvious parallels is an endless semiosis. But if we want to see an ethical foundation, a distinction must be made between infinity as a concept used to describe reality, and the so-called bad infinity, which can harm us and cause despair in the endless circle of *saṃsāra*.

Avipranāśa is not an act (karma), but something that stores the effect of an act as an unperishable force that ensures the transmission of karma. What is remarkable in MMK, XVII, is that Nāgārjuna demonstrates the emptiness of all phenomena and concepts, but not of *avipranāśa*. You can de-construct almost everything, but not this mechanism. Therefore, *avipranāśa* is very clearly a tool against ethical relativism.

The other defence mechanisms include **warning against misunderstanding emptiness**. This is indicated by a number of explicit passages. MMK XIII, 5 says that getting stuck in a view of emptiness is foolish. MMK XXIV, 11, however, compares the risk of a misunderstood emptiness with a "serpent wrongly held". In XXIV, 14 "everything is admissible for whom emptiness is admissible".

Warning against falsifying conceptualisations (*prapañca* and other terms). *Prapañca* particularly is very much connected with understanding that conceptualisation as such is misleading. Some other terms, such as *vikalpa*, tell us

that conceptualisation covers only the superficial aspects of reality. It is a very Indian approach to ask about the sacred or higher meaning behind ordinary words. Certainly, it is again related to the distinction between **conventional and ultimate truth**.

Finally, some perspectives for further study are outlined. It would be fruitful not to go further with an on-going collection of philosophical theories for comparison, but rather to concentrate on much more detailed parallels between schisms in various schools in Buddhism (*prasaṅgika*, *svatantrika*) and various distinctive lines in Western thought. With regard to the mechanisms of defence it would be necessary to analyse other *mahāyāna* texts, especially the sutras of *prajñāpāramitā*, from the same point of view.

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Andres Herkel
Sündinud: 14. augustil 1962 Eestis, Tallinnas
Kodakondsus: Eesti
Kontaktid: +372 505 6540; andres.herkel@gmail.com

Haridus:

1998 Tartu Ülikool, MA (ajalugu, cum laude, akadeemiline juhendaja Linnart Mäll)
1985 Tartu Ülikool, psühholoogia (cum laude)

Töö ja ametikohad:

2022–... Postimees, arvamustoimetaja (1,0)
2021–2022 Postimees, arvamustoimetaja (0,5)
2020–2022 BNS, välisuudiste toimetaja
1999–2019 Riigikogu liige
1992–1999 Riigikogu Kantselei, nõunik
1992–1993 Eesti Humanitaarinstituut, lektor
1991–1992 Eesti Elu, peatoimetaja
1989–1991 Vikerkaar, toimetaja
1985–1989 Pedagoogika Teadusliku Uurimise Instituut, nooremteadur

CURRICULUM VITAE (English)

Name: Andres Herkel
Date and place of birth: 14/08/1962, Estonia, Tallinn
Citizenship: Estonian
Tel., e-mail: +372 505 6540; andres.herkel@gmail.com

Education:

1998 University of Tartu, MA (history, cum laude)
1985 University of Tartu, (psychology, cum laude)

Work:

2022–... Postimees, opinion editor (1.0)
2021–2022 Postimees, opinion editor (0.5)
2020–2022 BNS, editor, international news
1999–2019 MP (member of Riigikogu)
1992–1999 Riigikogu Chancellery, advisor
1992–1993 Estonian Institute of Humanities, lecturer
1991–1992 Eesti Elu / Estonian Life, editor in chief
1989–1991 Vikerkaar, editor
1985–1989 Institute for Scientific Research in Pedagogy, junior researcher

Teadustegevus orientalistika alal

- Herkel, Andres 1994a. Two Characteristic Features of the Composition of Buddhist Sutras: Formalization and Antitheticality. In: The Art of Interpretation of Classical Oriental Texts (The Second Nordic-Baltic Conference of Orientalists. Tartu, May 19–22, 1994): 10–12.
- Herkel, Andres 1994b. Sõltuvuslik Tekkimine. *Akadeemia*. 6 (3): 533–570.
- Herkel, Andres 1994c (tõlkija). Riisitaimesuuta. *Akadeemia*. 6 (4): 757–771.
- Herkel, Andres 1997. Mütoloogiline psühholoogia (vana-india tekstide näitel). Magistritöö. Tartu Ülikool.
- Herkel, Andres 2002. *Müüt ja mõtlemine*. Tartu: Ilmamaa.
- Herkel, Andres 2003. Einige Argumente wider die Gegensätzlichkeit von Religion und Wissenschaft. Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG), 36, 58–66.
- Herkel, Andres 2006. Arhailise teksti rütm ja kõla. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2006*. Tartu: EAO, 97–118.
- Herkel, Andres 2008. The Meaning of the Śālistambasūtra. In: Humanistic Base Texts and the Mahāyāna Sūtras. *Studia in Honorem Linnart Mäll (Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova. Vol. III)*: 113–116.
- Herkel, Andres 2020a. *Quo vadis, nāgārdžuniaana?* (Kommentaar *Mūlamadhyamakakārikā*, I–V juurde). *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2019*. Tartu: EAO, 41–51.
- Herkel, Andres 2020b. Budismi semiootika I. Tartu–Moskva koolkonna panus: Pjatigorski ja Mäll. *Acta Semiotica Estica XVII*: 10–32.
- Herkel, Andres 2020c. Wittgensteini pööre budismiuuringuis ja sealt edasi. *Akadeemia*, 32 (12): 2227–2247.
- Herkel, Andres 2021a. Märkmeid metafoorist *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2020*. Tartu: EAO, 76–89.
- Herkel, Andres 2021b. Budismi semiootika II. Mõistetest. *Acta Semiotica Estica XVIII*. Tartu: 10–32.
- Herkel, Andres 2021c. Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus *śūnyavāda*. *Usuteaduslik Ajakiri*, 2 (80): 139–154.
- Herkel, Andres 2022a. Karma ja dharma tõlkimisest *Mūlamadhyamakakārikā* näitel. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2021*. Tartu: EAO, 46–54.
- Herkel, Andres 2022b. Kuidas võita lõputu nurjumine (*anavasthā*). *Akadeemia*, 34 (4): 683–692.
- Herkel, Andres 2023. Märkus vääramatu väe (*avipranāśa*) kohta. *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi Aastaraamat 2022*. Tartu: EAO (ilmumas).

**DISSERTATIONES LITTERARUM
ET CONTEMPLATIONIS COMPARATIVAE
UNIVERSITATIS TARTUENSIS**

1. **Indrek Tart.** Eestikeelne luuleraamat 1638–2000. Tartu, 2002.
2. **Anneli Saro.** Madis Kõivu näidendite teatriretseptsoon. Tartu, 2004.
3. **Eve Annuk.** Biograafilise lähenemisviisi võimalusi nõukogude aja uurimise konteksti. Tartu, 2006.
4. **Piret Viires.** Postmodernism eesti kirjanduskultuuris. Tartu, 2006.
5. **Marin Laak.** Kirjandusajaloo mittelineaarsed mudelid: teksti ja konteksti probleeme digitaalses keskkonnas. Tartu, 2006.
6. **Leena Kurvet-Käosaar.** Embodied subjectivity in the diaries of Virginia Woolf, Aino Kallas and Anaïs Nin. Tartu, 2006.
7. **Jaak Tomberg.** Kirjanduse lepitav otstarve. Tartu, 2009.
8. **Katrin Puik.** Iroonia Heiti Talviku ja Betti Alveri luules. Tartu, 2009.
9. **Eneken Laanes.** Lepitamatud dialoogid: subjekt ja mälu nõukogudejärgses eesti romaanis. Tartu, 2009.
10. **Mirjam Hinrikus.** Dekadentlik modernsus kogemus A. H. Tammsaare ja nooreestlaste loomingus. Tartu, 2011.
11. **Kairit Kaur.** Dichtende Frauen in Est-, Liv- und Kurland, 1654–1800. Von den ersten Gelegenheitsgedichten bis zu den ersten Gedichtbänden. Tartu, 2013, 424 S.
12. **Mart Velsker.** Lõunaeesti kirjandusloo kirjutamise võimalusi. Tartu, 2014 203 lk.
13. **Aija Sakova-Merivee.** Ausgraben und Erinnern. Denkbilder des Erinnerns und der moralischen Zeugenschaft im Werk von Ene Mihkelson und Christa Wolf. Tartu, 2014, 172 S.
14. **Maarja Hollo.** Romantiline subjekt, mälu ja trauma Bernard Kangro sõjajärgses loomingus. Tartu, 2016, 194 lk.
15. **Brita Melts.** Kirjanduslikud omailmad ja nende autobiograafilised lätted. Tartu, 2016, 223 lk.
16. **Andrus Org.** Eesti ulmekirjanduse žanrid ja nende poeetika. Tartu, 2016, 362 lk.
17. **Johanna Ross.** Aira Kaalust Mari Saadini. Nõukogude eesti naisarenguromaan ja selle lugemisviisid. Tartu, 2018, 307 lk.
18. **Oleg Sobchuk.** Charting Artistic Evolution: An Essay in Theory. Tartu, 2018, 157 p.
19. **Rebekka Lotman.** Eesti sonett. Tartu, 2019, 463 lk.
20. **Katrin Kangur.** Poetics of adaptation and point of view: literary and documentary sources of the historical-biographical film. Tartu, 2019, 152 p.
21. **Janek Kraavi.** Transgressioon ja transgressiivsuse poeetika eesti nüüdiskirjanduses. Tartu, 2021, 169 lk.