
VAATENURK

ÜLO MATTHEUS Mõttemasinaga sakraalajas

ANDRES HERKEL. MÜÜT JA MÕTLEMINE. *Ilmamaa, Tartu 2002. 272 lk. Hind 151 kr.*

Sissejuhatuseks

Eessõnas oma raamatust kõneldes on Andres Herkel jätnud selles sisalduvad tekstid žanriliselt määratlemata ning kasutanud kahte tagasihoidlikku mõistet “töö” ja “lähenemine”. Esimest pruukides osutab ta, et “see töö on valminud aastatega, kildhaaval” ja teisel puhul seab endale söaka eesmärgi, kirjutades, et tema “lähenemine püüab heita uut valgust psühholoogia ja mõtlemise ajaloole, esitades kõige olulisema, mida kahel vana-india tähtsamal tekstitraditsioonil – upanišadidel ja budismil – on meile anda” (lk 6). Lehekülg eespool sisaldub viide ka sellele, et kõnealune töö võiks olla osa ta teadlasekarjäärist.

Eelnev lubab kokkuvõttes oletada, et tegemist on teadusliku *lähenemisega*, mis Herkeli enda selgitustele tuginedes tegeleb taju, mälu ja mõtlemise probleemidega. Kuid jäägugi žanr esialgu määratlemata.

Teaduslik mõtlemine pole eelisõigus

Oma *lähenemiste* põhilised dominandid on Herkel eristanud juba pealkirjas: müüt ja mõtlemine. Need ei ole Herkeli käsit-

luses vastandid, millele osutab ka sidesõna “ja”. Kui seda sõnapaari oleks kasutatud teistsugustes seostes, näiteks *müüt või mõtlemine* või *müüdist mõtlemiseni* – oleks tulemuseks kas teineteise välistamine või viide arengule madalamast kõrgemasse. See on küllap ka Herkeli lähene-mise kõige julgem püstitus, millest lähtuvalt on püütud “hoiduda kergemeelsetest vastandustest nagu loogiline ja eelloogiline (...) või ka mütoloogiline ja tüübilt teaduslik mõtlemine” (lk 158).

Üldlevinud seisukoha järgi arenes tänapäeva arusaamadele vastav teaduslik mõtlemine välja viimase paarisaja aasta jooksul. Iseenesest pole niisuguses väites midagi põhimõtteliselt vale. *Teaduslik mõtlemine* on üks võimalik mõtlemise tüüpe. Vaieldavaks muutub asi siis, kui üldistavalt väidetakse, et varasem mõtlemine oli primitiivne või naiivne, et varem pole tänapäeva mõistes *mõtlemist* toimunud või et teistes kultuurides puudusid teaduslikule mõtlemisele omased tunnused. Niisugusele lihtsustamisele seisab Herkel otsustavalt vastu.

Mõtteloo arengust kõneldes näib Herkeli tekstides asetuvat mõõdupuuks mõtlemine, “mida me erinevaid termineid kasutades võime nimetada refleksiivseks, kriitiliseks või teaduslik-filosoofiliseks” (lk 237). Herkeli hinnangul tekkis selline mõtlemine enam-vähem üheaegselt nii Indias kui Kreekas. Herkel tõdeb samas, et “kreeka *lobby* oma saavutuste tutvus-

tamisel [on] olnud võrratult võimsam, mistõttu kahetsusväärset laialt on kombeks samastada teadusliku mõtlemise sündi ainult ja üksnes Vana-Kreekaga” (lk 237).

Ühelt poolt pole selline mõtlemine Herkeli arvates ainuomane ainult Euroopa kultuurile ja teiselt poolt osutab see, kuidas väär arengumudel on pärssinud võimalust mõista tüübilt ja mõistesüsteemilt erinevat mõtlemist teistes kultuuriruumides: “Kuigi vanakreeka mõteloolekäsitlused tahavad meile peale suruda stadiaalset arengurada müüdilt logosele ehk mütoloogiliselt mõtlemiselt teaduslikule mõtlemisele (...), ei saa me sarnast mudelit kuidagi üle kanda ei vanaindia mõteloole ega ilmselt ka teistele vanaaja kõrgkultuurides sündinud mõttelugudele. Tõik, et Kreekas ja Euroopas sündinud mudel pole mujal üheselt kopeeritud, ei tähenda ju kaugeltki seda, nagu oleks teaduslik ja refleksiivne mõtlemine ainuüksi Euroopa kultuuriloo prerogatiiv” (lk 159).

Kanooniline Herkel

On ilmselt paratamatu, et seda prerogatiivi kritiseerides kasutab ka Herkel õhtumaa kultuuriruumile omast teaduslikku *lähenemist*. Paratamatu on see seepärast, et vastasel juhul oleks siinsesse kultuuriruumi kuulujail raske mõista, millest ta kõneleb. Ühes teises kontekstis osutab Herkel, et erinevused diskursuses muudavad lääne mõtlejad võimeuks mõistma ideede ja tunnetuse arenguid teises kultuuriruumis (lk 68). Nõnda siis püsib ka Herkel diskursuse raamides, kus ta on mõistetav – tõsi küll, ilmselt

mitte laiale lugejaskonnale, vaid indo- ja budoloogide kitsale ringile. Või lihtsalt väga haritud inimestele.

Mõtlemismudelite sarnasusest kõneldes võiks osutada üldlevinud arusaamale, mille kohaselt tõde sünnib vaidluses. Dispuut on oluline meetod näiteks tiibeti gelupka koolkonna budistide hulgas. Vaidlus eeldab väidet ja vastuväidet; tõde/arusaamine tekib omakorda nende kahe – teesi ja antiteesi – omavahelisest sünteesist.

Sellise kolmikjaotuse leidmiseks pole Herkeli arvates vaja pöörduda ilmtingimata just Fichte või Hegeli poole, vaid selline triaad on olemas ka budismis (lk 131). Budistlikus maadhjamika koolkonnas on kasutusel lisaks tetralemma mõiste, kus eelnevale kolmikule lisandub veel neljas jaotus – kasutan siin lihtsuse huvides mõistet *antisüntees*.

Maadhjamika ehk šuunjaavada koolkonna rajas Nāgārdžuna, kes elas arvatavalt 2. sajandil. Nāgārdžunale viidates leidis tema hilisem kommentaator Tšandrakīrti, et Buddha tugines oma õpilasi õpetades neljale erinevale väitele vastavalt õpilaste võimekusele (lk 168). Nii võib tetralemma esitada lühidalt viisil:

kõik asjad ja nähtused on reaalsed;

kõik asjad ja nähtused on ebareaalsed;

kõik asjad ja nähtused on korraga nii reaalsed kui ka ebareaalsed;

kõik asjad ja nähtused pole ei reaalsed ega ebareaalsed.

Viimane väide tähendab seda, et asju ega nähtusi pole olemas ei reaalsel ega ebareaalsel tasandil. Või teisisõnu: “Ei jää järele mingit positiivset ega negatiivsetki väärtust, sest tetralemma nelja liidetava

summa on null ehk tühjus (śunyaṭā)” (lk 169).

Kenneth Libermanile, Ian Mabbett'ile ja David Loy'le viidates osutab Herkel maadhjamika sarnasusele tänase postmodernismi ja dekonstruktsiooniga: “David Loy ütleb, et Derrida radikaalne kriitika lääne filosoofia aadressil ei ole veel radikaalne piisavalt. Erinevalt Nāgārdžunast ta ei dekonstrueeri iseend ega astu üle raja, kus metafüüsiline mõtlemine lakkab” (lk 147).

Ekslikult võiks niisugust lähenemist pidada nihilistlikuks kõige eituseks. Budistlik kultuuritava, nagu osutab Herkel, ei võimalda midagi niisama lihtsalt lammutada, vaid selle “lammutustöö eesmärk [on] avada teadvus mõistmisele, teha lipipäasetavaks kõrgemad teadvusesisundid” (lk 175).

Samas ei taha ma hästi nõustuda Herkeli väitega, et “tetralemma [oli] Nāgārdžuna ja Tšandrakīrti jaoks eeskätt meele-ravi vahend” (lk 169). Mõnevõrra eespoolt leiame pikema analüüsi, mille kohaselt budismi üks keskseid õpetusi *pratītyasamutpāda* ehk õpetus sõltuvuslikust tekkimisest kannab endas kas meeletervenduslikku aspekti või on eeskätt meditatsioonitehniline abivahend (lk 143–149). Või siis veidi kaugemal: “Teadvuse puhastamise eesmärk on ennekõike soterioloogiline, heuristiline ja psühhoteraapiline” (lk 175).

Meeletervendusel on india ja ka tiibeti tekstipärandis väga oluline roll, kuid selle esiplaanile seadmine või ületähtsustamine oleks siiski üleliia lihtsustav. Seega teeb Herkel sedasama lihtsustamise pattu, mida ta teisel vältida püüab. Mulle tundub,

et meeletervendus on pigem kõrvaltulemus või -toime, nii nagu on budismis kombeks liigitada kõrvaltoimeks ka võimalikud üleloomulikkuse ilmingud. Eesmärk on vaibumine, nirvaana. Kuid ilmselt on seegi osundus lihtsustav, sest tetralemma loogikast lähtudes poleks ükski väide lõpuni õige ja tõde ei peitu ühes ega teises, vaid nende vahepeal nullis. Vale oleks ka see, kui väidaksin, et eelkõige kannab kõnealune tekstipärand endas religiooside sihte. Pole välistatud, et seda pidas silmas ka Andres Herkel, osutades teadvuse puhastamise soterioloogilisele eesmärgile. Minus tekitab see spetsiifiline kristlikule lunastusõpetusele viitav termin siiski vaid segadust, mida ilmselt võib põhjustada ka minu poolt kasutatud, kuid oluliselt üldistavam mõiste “religioosne”.

Sõnadelt tunnetusele

Kuid mis oleks siis mitte-lihtsustamine? Mitte-lihtsustamine eeldaks ilmselt seda, et välditaks kergekäelisi otsustusi ja lastaks toimida esile manatud paradigmatel endil. Õnneks on Herkel niisugustest osundustest üldjuhul ka hoidunud. Pigem võib täheldada suundumust n-ö otsustus- ehk tekstivälisele tunnetusele, kus viidatakse pigem sellele, mis on sõnadega kirjeldamatu. Herkel nendib lõpuks ka ise, et “vanaindia mõtteloo kõige iseloomulikumat joont – tugevat metafüüsist tõmmet – ei õnnestu meil mõtlemispsühholoogia kaudu põhjendada ega seletada” (lk 161). Interpreteerides katkendit *Chāndogya-upaniṣadi*’st viitab Herkel nn peidetud õpetusele ehk millelegi, “mille läbi nähtamatu saab nähtavaks, kuulmatu kuuldavaks, äratundmatu äratuntavaks”

(lk 164). See on Herkeli sõnul “midagi niisugust, mis ei allu tavakeele määratlusele ning mida ei saa õpetajalt õpilasele anda mingi üks-üheselt edastatava formaalse teadmisenä” (lk 164).

Budistlikus kontekstis võiks see *midagi* sisalduda sanskritikeelses mõistes *sarvajñatā*. Linnart Mällile viidates märgib Herkel, et “selle terminiga püütakse tähistada teadvuse kõrgeimat seisundit, mis võimaldab haarata maailma kogu selle terviklikkuses (...) Mingil juhul ei tähenda *sarvajñatā* siin Mälli arvates kõikide üksiknähtuste teadmist. (...) Pigem osutab *sarvajñatā* mõiste millelegi, mis on hõlmamatu ning mida ei saa sõnades väljendada” (lk 85–86).¹

Herkeli *lähenemised* ei ole keskendunud siiski ainult tunnetuse kõrgematele tasanditele, vaid need jälgivad taju, psühholoogia ja tunnetuse arengut läbi mitme tuhande aasta pikkuse tekstitraditsiooni. Mitte alati pole võimalik tõmmata selget piiri, kas kasutatud instrumentaarium on laenatud parasjagu etnoloogia, psühholoogia, filosoofia või pigem usuliste õpetuste “tööriistakastist”.

Mõnevõrra vaieldav on piiri tõmbamine ajaloo ja tänapäeva vahele, täpsemini, tänapäeva vältimine, silmas pidades tõsi-asja, et mitmed india iidset tekstitraditsioonid on jätkuvalt elus ja toimivad edasi. Nii näiteks leidis budistlik maadhjamika jõulise edasiarenduse juba mainitud tiibeti gelupka koolkonnas, mille areng pole vaatamata Hiina kultuurirevolutsiooniga kaasnenud tagasilöökidele peatunud. Mul on õigupoolest kahju, et Her-

kel on jätnud tiibeti budismi oma seerkordsetest *töödest* välja, piirdudes vaid mõne juhusliku tsitaadiga. Samavõrra on Herkel vältinud seoseid kaasajaga teistest india tekstitraditsioonidest kõneldes. See- ga saab selgemaks ka alul lahti jäetud žanri küsimus ja Herkeli *lähenemised* võib suurtes piirides määratleda etnoloogilise- budoloogiliseks uurimuseks iidsest kultuuripärandist selle tekkimise ja arengu ajaloolistes faasides.

Teadusliku lähenemise nukrus

Teaduslik-historistliku lähenemise üheks loogiliseks tulemuseks on tuginemine peamiselt lääne autoritele ja mõnevõrra nukravõitu ühekülgsus. Ma ei suuda kuidagi vältida provotseerivat küsimust, miks näiteks väga suur osa lääne budoloogidest uitab ennekõike vaid oma lääne kolleegide mõtteriägastikes, ainult üksteisele viidates ja üksteise väiteid ümber lükates; kõneledes sellest, kuidas asjad võiksid olla või kuidas need ilmselt ei ole, selle asemel et otsida vastuseid kõige autentsemast allikast – budismi autoriteetidelt ja elavalt kehastajailt endilt. Euroopa keeltes on märkimisväärne hulk maadhjamikat käsitlevaid teoseid, mille on kirjutanud tiibeti kloosterülikoolides *geshe* või *k'empo* kõrge kraadi omandanud autorid või mis tuginevad nende loengutele.

Ühelt poolt tundub, et lääne teadusliku mõtlemise konserveerumine tuleneb sellest samast tõdemusest, et tegemist on aegade hämaruses eksisteerinud õpetustega, mida tuleb käsitleda samamoodi kui jääliustikust avastatud diplodookuse

¹ Vt ka L. M ä l l, Nulli ja lõpmatuse vahel. Tartu, 1998, lk 265.

skeletti: seda saab eesmärgipäraselt kirjeldada vaid lääne teaduslike meetoditega, viidates seejuures oma eelkäijate töödele ja seisukohtadele. Kuna elavat diplodookust ei ole olemas, ei jää tema tundmaõppimisel tõepoolest muud üle. Kuidagi väär on aga sedasi suhtuda elavatesse asjadesse. Ka india tekstitraditsioonidele tuginevatesse õpetustesse.

Ent tõde ehk peitubki selles, et ida autorid, kellel pole lääne mõistes akadeemilist kraadi ja kelle käsitlused ei allu teaduslikule distsipliinile, pole selles tähenduses ka autoriteetid. Parimal juhul võiksid nende teosed olla vaid uurimisobjektiks. Nõnda “uurib” teadus ka vanu suutraid, üritades neid allutada lääne mõttemallidele. Millist eesmärki suutrad tegelikult kannavad, jääbki saladuseks. Enamasti jõutakse järeldusele, et need on kas eetika- või moraalkooded, või on kirjutatud meeletervenduselikel eesmärkidel. Vaevalt, et maadhjamika tõeline asjatundja, õpetatud *geshe*, niisuguse selgituse annaks.

Teadusliku lähenemise kasuks räägib teisalt asjaolu, et see kõigele vaatamata üritab raskesti mõistetavaid algtekste mõistetavaks muuta ja need “lääne” keelde ümber tõlkida.

See ehk on ka üks intrigeerivamaid väljakutseid üldse – kuidas lõhkuda vahesein kahe erineva mõttelaadi vahel. Kui püüda vanaindia kultuuriruumist otsida sobivat vastet kas või mõistele *teaduslik*, võib sünonüümi leidmisega tekkida tõsised raskusi, sest adekvaatset vastet õigupoolest polegi. Küllap ütleks india või tiibeti mõtte-

tark lihtsalt ja lühidalt – see on *dharm*a. Ilmselt vastaksid idamaa targad samamoodi ka siis, kui pärida neilt vastet mõistetele filosoofia, religioon, psühholoogia jne. Ka need on *dharm*a.

Vahendamise metodoloogilistele raskustele osutab ka Linnart Mäll, väites, et budoloogias tuleb “kõigepealt luua kesksed metamõisted, mille abil saaks budismi kirjeldada ranges vastavuses Ida ettekujutustega”. Uue mõistejada esimeseks lüliks võiks tema arvates saada termin *lüsioloogia*, mis on õpetus lüsioloogilise isiku vabanemisest.² Samas näiteks mõiste sünyavāda – võiks Mälli arvates tõlkida *zerooogiaks* jne.³ *Sünyavāda* on maadhjamika sünonüüm, mis viitab selle kõige olemuslikumale osale, tühjuseõpetusele.

Kuigi Linnart Mälli vastav artikkel on ilmunud üle 35 aasta tagasi, pole probleemi olemus kuigipalju muutunud – ida ja lääne tekstid ei ole üks-üheselt tõlgitavad ja veelgi suuremad raskused on tõlgendatavusega ehk teksti poolt loodud tunnetusliku ruumiga. Samas ei saakski tekkida mingit ühtset mõistesüsteemi, vaid see oleks keeleruumi erinev. Kõige kaugemale on oma integratsiooniga jõudnud inglise keel, millest omakorda lähtub ingliskeelsete mõistete ekspansioon teistesse keeltesse. Nii näiteks seostub (ladinatüveline) “meditatsioon” enamasti idamaiste õpetustega, kuigi tegemist on inglise keele kaudu levinud mõistega.

Eesti keeles, paljuski tänu Linnart Mällile, on juba tekkinud ka omakeelseid vasteid, kuid esialgu on neid veel õige napilt.

² L. M ä l l, Nulli ja lõpmatuse vahel, lk 303.

³ Sealsamas, lk 306.

Sellele osutab ka sanskritikeelsete terminite suur hulk Herkeli tekstis.

Kuid minu arvates pole tõkkes mitte niivõrd lingvistilised, kuivõrd peituvad ikkagi lähenemises. Iga luku jaoks peab paratamatult olema oma võti. Antud juhul ei tähenda see ainult terminoloogiat, vaid eeldab veelgi enam – täiesti teistsugust mõtlemist. Sestap olen mina seisukohal, et lääne teadusliku mõtlemise eri distsipliinid ei ole kohased lahti seletama ida õpetuste sisu – eriti kui üritada seda teha psühholoogia, etnoloogia, eetika vms mõistesüsteemi abil. Teisalt tuleb tõdeda, et midagi paremat meil ju esialgu ei ole.

Teadusliku lähenemise barjääride taha takerdub paratamatult ka Andres Herkel. Me saame vastuse eelkõige küsimusele, mil määral ida mõtlemise, psühholoogia või taju käsitluste need või teised osised vastavad lääne teaduslikele kaanonitele. Ja me ei saagi saada vastust küsimusele, millised on vanaindia tekstitraditsioonidele tuginevad mõttelaadid ise – omaenda ilus ja hiilguses, sest sellist eesmärki pole Andres Herkel endale seadnud. Ja ei saanudki seada, sest selleks puudub vastav metakeel ja neile tuginev mõtteviis.

Ajamasina metafoor

Aeg-ajalt on lääne autoritel siiski õnnestunud tekitada ka n-ö lisaväärtus, kus ida ja lääne arusaamadest on sündinud huvitav süntees. Üks nüisugune on kahtlemata ajamasina metafoor sõltuvusliku tekkimise ehk *pratītyasamuthpāda* ühe tõlgenduse-na. Seda metafoori aitab süvendada asja visuaalne pool: nimelt moodustab kahe-teistkümnest lülist koosnev sõltuvusliku tekkimise ahel välimise ringi nn eluratta

mandalast. Iga lüli viitab just nagu ühele tunnile metafüüsilises ajas surmast sünnini. Selle kella järgi saabub surm kell 12, kell 3 tekib uus teadvus ja kell 11 järgneb uus sünd. Mõistagi käib see kell oma (paradoksaal)loogika järgi ja lülide järgnevus ei tähista mitte niivõrd ajalist järgnevust, kuivõrd viitab psüühiliste protsesside põhjuslikele seostele ja viljadele eelmisest elust järgmisse: “*Pratītyasamuthpāda* on psühholoogilise aja mudel, võib ütelda “ajamasin”. Erinevad mõistmistasandid – igavesti korduvast ümbersündide ahelast ajavälisuseni ja paradoksaalloogilise põhjuslikkuse-käsitluseni ehk siis lõpmatuses nullini ja nullist lõpmatuseni (...), argiolemisest sakraalseni ja vastupidi – loovad õige avara perspektiivi aja mõtestamiseks” (lk 144).

Merab Mamardašvilile viidates osutab Herkel, et nüisuguseid aja- või mõttemasinaid on vaja selleks, et süveneda mõtteseisundisse, mis “tekib ja eksisteerib väljaspool aega”, milles “ei kehti aja tavajaotus minevikuks, olevikuks ja tulevikuks”. Mõtteseisund on ajatu, kus iga hetk võib kesta terve igaviku (lk 145).

Jättes kõrvale need vaieldavused või aspektid, milles siinkirjutaja on Andres Herkeliga ehk eri meelt, tõden vaid, et Herkeli “Müüt ja mõtlemine” on ju lõpuks samuti üks väärtuslik “masin”, mis aitab süveneda aja ja mõtte sakraalsetesse sügavustesse. Samuti täidab see Eesti kultuuripildis valdkonda, kus valitseb õige suur tühik – nii nagu on napid ka meie orientalistide read. Sestap on minul isiklikult küll väga hea meel, et mu raamatariivis on nüüd üks “mõttemasin” jälle rohkem.