

# *Keskmise tee juurvärsid* (*Mūlamadhjamacakārikā*, I–V)

Tõlkinud ja kommenteerinud

Andres Herkel

## Sissejuhatuseks

Nāgārdžuna meistriteos *Mūlamadhjamacakārikā* ehk *Keskmise tee juurvärsid* koosneb kokku 27 peatükist, kus viiakse järgemööda *ad absurdum* tollal tuntud budistliku filosoofia põhimõisted. Tegemist on tohutult kommentaare ja tõlgendusi esile kutsunud tekstiga. Nāgārdžunast endast pole kuigi palju teada. Tema eluajaks pakutakse aastaid 150.–250. m.a.j. Säilinud on vaid kolm elulugu, mis kõik on mütoloogilised ja omistavad suurele autorile imevõimeid ning üleloomulikke seiklusi.

Tekstoloogia seisukohalt on keskne küsimus, millised Nāgārdžunale omistatud teosed on tegeliku ajaloolise autori koostatud ja millised on talle omistanud järelkäijad. Tollane autorsuse mõiste oli märkimisväärselt teistsugune kui tänapäeval. Nāgārdžuna nimi tähistas sageli temast lähtuva koolkonna erinevaid tekste ja muutus ilmselt ka oma moodi kaubamärgiks, mis suurendas teksti prestiiži. Õigupoolest on *Mūlamadhjamacakārikā* ainus tekst, mille puhul seisab ajaloolise Nāgārdžuna autorsus väljaspool kahtlust. Siiski võib üsna kindlalt väita, et peale selle tuli tema käe alt veel rida filosoofilisi traktaate, nende seas *Tühjuse seitsekümmend värssi* (*Śūnyatāsaptati*), *Seostava tarkuse kuuskümmend värssi* (*Yuktiṣaṣṭikā*), ilmselt ka *Kalliskivipärg* (*Ratnāvali*) jt.

Nāgārdžuna tõlgenduste esimene laine sai alguse Indias ning levis sealt Tiibeti ja Hiina kaudu kogu Indiast ida poole jäävasse Aasiasse. See mõju võttis algul päris palju aega, kuid on kestnud seda elujõulisemalt. Esimest, vaid tiibeti keeles säilinud juurvärsside kommentaari (*Akutobhayā*) on omistatud Nāgārdžunale endale, kuid erinevalt juurvärssidest on tema autorsus siin siiski enam kui kahtlane. Järgmised tänapäeva ulatuva mõjuga kommentaatorid on Buddhapālita (umbes 470–550) ning Bhāvaviveka (umbes 500–570). Nemad panid aluse erinevatele Nāgārdžunast alguse saanud koolkondadele. Kui Bhāvaviveka kaitses arusaama, et asjade omaolek (*svabhāva*) on tühjus (*śūnyatā*), siis Buddhapālita jäi truuks radikaalsemale algseisukohale, et ka tühjus ise on „tühi“.

Nāgārdžuna kuulsaim kommentaator Tšandrakīrti elas arvatavalt 7. sajandi esimesel poolel (umbes 600–650). Tema peateos *Prasannapāda* ehk *Selged sõnad* kujutab endast proosakommentaari, mis lisab iga *kārikā* juurde selgituse. Selles mõttes ei erine kaasaegsed tõlkijad Tšandrakīrti stiilist väga palju, sest enamasti leitakse, et Nāgārdžuna mõisted ja lakooniliselt värsivormis esitatud mõttekäigud eeldavad igal juhul selgitamist. Väga võimalik, et Nāgārdžuna ei seadnudki eesmärgiks kõigi mõttekäikude lõpuni viimist ning mõttevärsse võib vaadelda rütmilismnemotehnilise vahendina, mis eeldaski uut lahtimõtestamist õpetajalt õpilasele või ka järgnevates kirjalikes kommentaarides.

*Juurvärsside* tõlgendamise tänapäevane laine sai erilise hoo 20. sajandi teisel poolel ja kestab läänes siiani. Nende lääne filosoofide nimesid, kellega Nāgārdžunat on võrreldud, ei jõuagi siinkohal loetleda. Võib-olla just nende võrdlevate käsitluste rohkuse tõttu peetakse viimasel ajal üha enam kohaseks rõhutada, et me ei pea Nāgārdžunas nägema ligi kaks tuhat aastat hiljem elanud filosoofide kaudu eelkäijat. Ennekõike tuleb tema tekste vaadelda tema oma ajastu kontekstis. Ta oli Vana-India budist, kes arendas õpetust, mida olid arendanud ka tema eelkäijad. Kui aga tõesti tekib põhjendatud alus võrrelda teda mõne lääne filosoofia suurkujuga, siis tuleb seda teha kohasel viisil. See tähendab, et võrreldavate mõttekäikude puhul ei unustata ka nende mõtete väljendamise konteksti ja eesmärki, mis on tihti väga erinevad.

Ilmselt ei ole mõisteraamistike purustamine või nüüdisaegses mõistepruugis dekonstruktsioon Nāgārdžunale eesmärk omaette. Sõnad ja mõisted pole mitte niivõrd seotud sellega, mida nad tähistavad, vaid

omandavad tähenduse selle kaudu, kuidas nad omavahel suhestuvad. Me teame iga mõiste kohta kümneid, võib-olla sadu lausungeid, mis kõik kokku annavad selle, kuidas me tajume tähendust. Kui soovite, siis on see sõltuvuslik tekkimine. Just selles mõttes ongi kõik mõisted võrdselt ümber lükatavad ehk tühjad.

Siin esitatud *Juurvärsside* viie esimese peatüki tõlke alus nagu paljude tänapäevaste tõlgete puhul on Louis de La Vallée Poussini toimetatud ja 1903. aastal Peterburis publitseeritud sanskritikeelne tekst *Mūlamadhjamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti* (edaspidi: MMK 1903). Mõistagi olen konsulteerinud erinevate tõlgetega euroopa keeltesse, millest tõstan esile David Kalupahana (1991) ingliskeelse ja Guy Bugault' (2002) prantsuskeelse tõlke. Samuti olen päris palju vaadanud Jay Garfieldi (1995) tõlget, mis aga lähtub tiibeti keelest.

Kõiki euroopa keeltesse tehtud tõlkeid ei jõua siin ära märkida. Lisaks sanskriti ja tiibeti keelele on *Juurvärssse* tõlgitud ka hiina keelest. Kõige rohkem on tõlgitud kahtlemata inglise keelde. Küllalt palju on tõlgitud ka prantsuse ja saksa keelde. Siinkohal tahan esile tõsta saksa teadlase Max Walleseri (1911) enam kui sada aastat tagasi tehtud tõlke- ja tutvustustööd, mis jäi küll kauaks väärilise tähelepanuta, kuid on seda kestvama mõjuga.

Millistesse euroopa keeltesse on Nāgārdžuna peateost üldse tõlgitud? Sanskriti keelest on tehtud vähemalt kaks hispaaniakeelset tõlget. Samuti olen kohanud viiteid sanskritist tõlgitud itaalia-, taani- ja hollandikeelsetele *Juurvärssidele*. Olemas peaks olema vähemalt osaline poolakeelne tõlge. Tšehhikeelne tõlge on ilmumas 2020. aastal. Hiljuti Tartut külastanud Eviatar Shulman on teinud tõlke heebrea keelde. Ilmselt on neid tõlkeid veel.

Kuid olgu tõlked nii hoolikad kui tahes, ühte pole minu teada keegi üritanud — proovinud tõlkides järgida sanskritikeelset värsimõõtu. See on ka üsna ootuspärane, sest kõla ja mõtte vaekausil tuleb tähtsamaks pidada arutluste mõtte edasiandmist. Originaali *kārikā* on 32-silbiline ja jaguneb omakorda neljaks 8-silbiliseks *pāda*'ks. *Mūlamadhjamakārikā* 27 peatükis (*parikṣā*) on kokku 447 *kārikā*'d, koos pühendusvärssidega 449.

Selleks, et lugejal oleks silme ees *Mūlamadhjamakakārikā* teksti struktuur, esitan siinkohal sisukorra, sulgudes on toodud *kārikā*' de arv peatükis:

- Pühendusvärsid (2)
- I Tingimuste katsetamine (14), *Pratyaya-parikṣā*
- II Liikumise katsetamine (25), *Gatāgata-parikṣā*
- III Nägemisvõime katsetamine (9), *Cakṣur-indriya-parikṣā*
- IV Kogumite katsetamine (9), *Skandha-parikṣā*
- V Algete katsetamine (8), *Dhātu-parikṣā*
- VI Iha ja ihaleja katsetamine (10), *Rāga-rakta-parikṣā*
- VII Koostoitmiva katsetamine (34), *Saṃskṛta-parikṣā*
- VIII Teo ja tegija katsetamine (13), *Karma-kāraka-parikṣā*
- IX Eeloleva katsetamine (12), *Pūrva-parikṣā*
- X Tule ja põlevaine katsetamine (16), *Agnīndhana-parikṣā*
- XI Alguse ja lõpu piiride katsetamine (8),  
*Pūrvāparakoṭi-parikṣā*
- XII Kannatuse katsetamine (10), *Duḥkha-parikṣā*
- XIII Moodustajate katsetamine (8), *Saṃskāra-parikṣā*
- XIV Seoste katsetamine (8), *Saṃsarga-parikṣā*
- XV Omaoleku katsetamine (11), *Svabhāva-parikṣā*
- XVI Sidumise ja vabanemise katsetamine (10),  
*Bandhana-mokṣa-parikṣā*
- XVII Teo vilja katsetamine (33), *Karma-phala-parikṣā*
- XVIII Mina katsetamine (12), *Ātma-parikṣā*
- XIX Aja katsetamine (6), *Kāla-parikṣā*
- XX Terviklikkuse katsetamine (24), *Sāmagrī-parikṣā*
- XXI Kokkusaamise ja lagunemise katsetamine (21),  
*Sambhava-vibhava-parikṣā*
- XXII Nõndaläinu katsetamine (16), *Tathāgata-parikṣā*
- XXIII Vigade katsetamine (25), *Viparyāsa-parikṣā*
- XXIV Õilsate tõdede katsetamine (40), *Arya-satya-parikṣā*
- XXV Vaibumise katsetamine (24), *Nirvāna-parikṣā*
- XXVI Kaheteistkümnne lüli katsetamine (12), *Dvādasāṅga-parikṣā*
- XXVII Vaadete katsetamine (30), *Dṛṣṭi-parikṣā*

# Keskmise tee juurvärssid

## (*Mūlamadhyamakakārikā*, I–V)

### I peatükk: Tingimuste katsetamine

- (1) Ei endast, ei teisest.  
Ei mõlemast ega põhjusest  
ole kunagi kusagil  
tekkinud ühtegi asja.

Esimene, ilmselt kõige kuulsam värss, mida tavaliselt tuntakse tetralemma ehk sanskritis *catuṣkoṭi* väljendusena. Teisisõnu: tees ei kehti, antitees ei kehti, ka süntees ei kehti ja antisüntees ei kehti. Ja matemaatilisel:  $A + (-A) + \{A + (-A)\} + [\{A + (-A)\}] = 0$ .

Siit jõuame kohe ka keskse küsimuseni sellest, kas „nulli“ ehk „tühjust“ (*sūnyatā*) ennast tuleks võtta eraldiseisva vaadena? Nāgārdžuna ütleb allpool, et see, kes nõnda arvab, on parandamatult rumal (XIII, 8). Linnart Mäll kinnitab, et *sūnyatā* näitab millegi puudumist, aga samal ajal ka lõpmatut hulka võimalusi (Mäll 2003: 169).

- (2) Tingimusi on neli:  
põhjus ja tugipunkt,  
eelhetk ning nõnda ka otsustaja.  
Viiendat tingimust pole.

Siin tulevad esile põhjuslikkuse erinevaid nüansse väljendavad sõnad: *pratyaya* — ‘tingimus’; *hetu* — ‘põhjus’; *ālambana* — ‘tugipunkt’; *anantara* — ‘lähim, vahetult eelnev hetk’; *adhipati* — ‘otsustaja’, ka ‘valitseja’.

- (3) Ei sellepärast olemise omaolek  
tingimustes avaldu  
ega omaoleku puudumises  
muu olek ei avaldu.

Keskne mõiste on *svabhāva* — ‘omaolek’. Teistes keeltes: *self-existence*, *self-nature*; *essence*, *nature autonome* jne.

(4) Tegevus pole tingimuste kehastus  
ega ole ka tingimatuse kehastus.  
Tingimused pole tegutsematud  
ja tegutsevadki nad pole.

Uus mõiste on *kriyā* — ‘tegevus, tegu, töö, täidesaatmine, ohverdamine, tseremoonia, tõendamine, tegusõna’ jne.

(5) Sõltuvuslikult tekivad  
just nõnda tingimused tõesti.  
Kui tekkimata jäävad,  
siis on tingimusetus, mis muu.

Siin ei kõla veel kuulus mõiste *pratīyasamutpāda* ehk ‘sõltuvuslik tekkimine’, kuid selle osised sisalduvad esimeses reas: *utpadyate pratīyemān* — ‘tekivad sõltuvuslikult’.

(6) Ei olematu ega olev  
seo tulemuse tingimust.  
Mille tingimus olematu oleks?  
Miks peaks olevast saama tingimus?

Kaalukas mõiste on *artha* — ‘eesmärk, kasu, põhjus, rikkus, vajadus’ jne. Siin on vasteks „tulemus“. Arutluses vastanduvad, ehkki on tulemuse saamiseks võrdselt võimetud, *asat* ehk ‘olematu’ ja *sat* ehk ‘olev’. Üks võimalus Nāgārdžunat seletada on valmisolek vahetada vaatepunkti. Fenomenaalses maailmas järgneb põhjusele tagajärg, miski tekib millestki. Kui aga lähtuda vahetu hetke kogemusest ja seda mitte abstraherida, siis ei ole sel ajal, kui põhjus (või põhjuseks ehk tingimuseks peetav asjaolu) toimib, mingit tagajärge veel näha. Johannes Bronkhorst (1996) nimetab seda „vastavuse printsiibiks“. Tema järgi on see omane vanaaja inimese teadvusele — see, mida öeldakse, vastab sõna-sõnalt konkreetsele olukorrale.

(7) Kui olev ega olematu ega  
olev-olematu *dharm*a ei tule esile,  
siis kuidas esiletulev põhjus  
nõnda küll toimiva seose looks?

*Dharma* mõiste jääb läbivalt tõlkimata. Sõna aluseks on verbijuur *DHR*, mis tähendab kandma. Otseses tõlkes on *dharm*a 'kandja' ehk see, mille peal kõik seisab. Erinevates kontekstides on *dharm*a vasteks 'seadmus, kord, õpetus, psüühiline algelement' jne.

(8) Tuginematult — nõnda see  
olev *dharm*a avaldub.  
Aga tuginematu *dharm*a puhul  
kus veel tugipunkt olla saaks?

Tugipunkt (*ālabhāna*) oli üks neljast põhjusest. Siin avaldub sanskritile väga omane vastandiloomne eitava eesliite abil: *ālabhāna/anālabhāna*, sõna-sõnalt 'tugipunkt' ja „tugipunktitu“.

(9) Tekkimatutes *dharm*a'des  
vaibumine ei saa toimuda.  
Seega pole eelhetkega seost.  
Mis (eel)tingimus saakski vaibumises olla?

„Vaibumiseks“ on tõlgitud *nirodha*. *Nirvāna* mõistet, mis on Linnart Mälli algatusel samuti tõlgitud kui „vaibumine“, siin veel ei esine. Põhjuse ja tugipunkti järel kuulutatakse nüüd toimetuks ka vahetult eelnev tingimus ehk eelhetk.

(10) Kuna omaolekuta  
olemiste olekut ei ole,  
siis ka selle olemisest  
tolle tulemist ei tule.

See on arendus paljudes budistlikes tekstides kasutatud sõltuvusliku tekkimise kirjeldusest: „selle olemasolu korral too tekib“. Vormel esineb nii paali- kui ka sanskritikeelsetes suutrates, näiteks *Bahudhātuka*

*Sutta* (*Majjhimanikāya*, III, 64 — *The Middle Length Discourses* 2009: 927) ja *Šālistambasūtra* ehk *Riisitaimesuutra*: „Selle olemasolu korral too tekib. / Selle esiletuleku läbi tuleb esile too. / Kui seda ei ole, siis toda ei tule. / Selle lakkamisel ka too lakkab.“ (1994: 758) Aga kui asjadel ei ole omaolekut, vaid nad on sõltuvuslikud, siis osutub lõpuks ka sõltuvuslik tekkimine „tühjaks“. Sellele osutab XXIV peatükk, eriti XXIV, 18.

(11) Ei eristatud ega ühendatud  
tingimustes peitu too vili.  
kuidas tekiks tingimustest see,  
mida tingimustes pole?

*Phala* on otseses tõlkes ‘vili’, siin mõistagi ka „tagajärg“. Selle kaudu esitatakse põhjuslikkuse pea peale pööramise mõttekäik: kuna vili ei peitu ühtegi liiki tingimustes, siis ei saa ta ka tingimustest tekkida.

(12) Kui isegi olematuna noist  
tingimustest vili võrsub,  
siis miks ei peaks ka  
tingimatusest vili võrsuma?

Kui vili võrsub tingimustest, millesse see vili ei puutu, siis tekib küsimus, miks ei võiks vili sama hästi võrsuda ka sealt, kus mingeid tingimusi ei ole. Sellega on kahtluse alla pandud mis tahes tingimuse mõiste.

(13) Vili on tingimuste tehtud,  
kuid tingimused pole enesest tehtud.  
kuis saaks vili tulla tingimustest,  
mis pole enesest tehtud?

Esmalt kinnitatakse, et vili on saadud põhjuslike tingimustega (*phalam pratyayamayam*). Kui eeldame, et *phala* ja *kriyā* ehk vili ja tegevus on samaväärsed, tagajärge tähistavad mõisted, siis on tegemist vastupidise eeldusega, kui oli I 4 — „tegevus pole tingimuste kehastus“. Tulemus viiakse ikka absurdini: kuna tingimused pole enesest tehtud, siis ei saa sellest tulla ka vili.



(14) Sellepärast pole vili tingimuste tehtud  
 ega tingimatuse tehtud.  
 Kuidas tingimused või tingimatused  
 olematus viljas avalduksid?

Siin ei panda niivõrd kahtluse alla põhjuslikku/tingimuslikku seost kui sellist, vaid veel enam need mõisted, mille vahel see seos võiks toimida (*phalābhāva* — ‘olematu, tekkimatu vili’).

## II peatükk: Liikumise katsetamine

(1) Käidu ei liigu,  
 ega liigu käimata tee.  
 Väljaspool käidut ja käimata teed  
 ei liigu ka käimasolev.

Liikumise analüüs algab ruumisuhete vaagimisest, mis on üsna sarnane Elea Zenoni apooriaga „Nool“. Nāgārdžuna eristab kõigepealt käidu (*gata*) ja käimata tee (*agata*). Kumbki neist ei sisalda endas liikumist, nagu ei sisalda seda ka käimasolev (*gamyamāna*). Peamiselt koondub mõisteloome verbijuure *GAM* (‘käima, liikuma’) ümber. Samast juurest tulevad allpool *gamana* (‘liikumine’) ja *gati* (‘liikuv, liikumine’), *gantar* (‘liikuja’).

(2) Kui liigutus on liikumine,  
 siis on seda ka käimasolev;  
 nõnda käidus ega käimata tees pole liigutust,  
 aga käimasolevas on liikumine.

Nüüd vaadeldakse, kas liikumine saab sisalduda liigutuses (*ceṣṭā*). Verbi-juur on *CEṢṬ* ja see tähendab ‘tegutsema, toimima, liikuma’, ka ‘žestikeerima’. See juur esineb *GAM*-tuletiste kõrval ainult selles *kārikā*’s.

(3) Käimasoleva liikumine  
 kuidas küll toimub,  
 kui pole käimasolevas kahte —  
 käidut ja käimata teed?

Nāgārdžuna alustab siin vastuväidet II 2-le ehk käimasoleva liikumise (*gamyamānasya gamana*) ümberlökkamist. Tekstikoht on andnud palju kõneainet sellega, et siin on käibel algversiooni eri variandid, mis seavad erinevasse valgusesse ka Nāgārdžuna mõttekäigu (vt Siderits, O'Brien 1976). Siin oleme jäänud Vallée Poussini vana kooli väljaande juurde (MMK 1903: 94).

(4) Käimasoleva liikumist,  
kes kinnitab, see usub,  
et käimatagi on käimasolev.  
Kuid ometi käimasolev käib.

Kuigi kõik seosed on kummutatud, jäädakse selle juurde, et 'ometigi käimasolev käib' (*gamyamānaṃ hi gamyate*).

(5) Käimasoleva liikumises  
käib kahekordne liikumine —  
see, mille abil käimasolev käib  
ja siis taas liikumine.

Kalupahana (1991: 121) järgi tuleb kahe liikumisena mõista esiteks seda, mida liikumiseks nimetatakse (*vyapadeśa*) ja liikumist iseeneses (*adhikaraṇabhūta*). See on üsna mõistetav eristus, kuid tuleb arvestada, et neid termineid Nāgārdžuna siin ei kasuta ja teksti lugedes pole võimalik aru saada, kumb on kumb, ehk teiste sõnadega — kas keelelisele tähistamisele viitab see, mille abil käimasolev käib, või liikumine.

(6) Kahe liikumise korral  
peab olema kaks liikujat;  
liikuja puudumisel  
ei saa liikumist tekkida.

Eelmises *kārikā*'s esitatud liikumise kahekordne loomus laiendatakse siin ka liikujale.

(7) Kui liikuja on ära,  
siis liikumist ei teki;

kui liikumist ei ole,  
siis kuidas liikuja nõnda saab olla?

Olles eespool eitanud võimalust, et liikumine on liigutuses, katsetab autor järgmiseks 'liikujaga' (*gantar*).

(8) Kui liikuja ei liigu,  
nagu ka liikumatu ei liigu,  
siis peale liikuja ja liikumatu,  
kes kolmas saaks liikuda?

(9) Öeldakse: „Liikuja liigub.“  
Kuidas nõnda saab toimuda,  
kui ilma liikumiseta  
ei saa ju olla liikujat?

Liikumine ja liikuja on teineteisega vahetult seotud ja kui liikumise võimatust juba eespool näidati, siis niisamuti tehakse nüüd selgeks, et liikujat ei saa olla.

(10) Kes arvab, et liikuja liigub,  
selle jaoks on liikuja olemas  
isegi ilma liikumiseta.  
Ta leiab, et liikumine on liikuja oma.

Vt ka II 4 ja II 7. Kui vaatleme liikujat ja liigutust kui mingisuguseid eraldi üksusi, siis jõuame täiesti jabura järelduseni, et üks saab olla ilma teiseta.

(11) Kui liikuja samuti liigub,  
siis on kaks liikumist:  
üks, mispärast teda liikujaks kutsutakse  
ja siis veel see, et liikuja liigub.

II 5 kommentaar sobib siia: on liikumise keeleline tähis ja liikumine ise.

(12) Käidus ei alga liikumine,  
liikumine ei alga ka käimata tees

ega alga ka käimasolevas.  
Kus liikumine algab?

(13) Enne liikumise algust  
ei ole käidut ega käimata teed,  
ega ole ka käimasolevat.  
Kust saab liikumine tulla?

(14) Kuidas saab eristada käidut,  
käimasolevat ja käimata teed,  
kui kogu liikumise algus  
jääb nähtamatuks?

Kui liikumist ei saa alustada, siis ei saa seda ka lõpetada. Hetkel toimuva liikumise võimatust näidati juba eespool. Siin esineb verbina *vikalpyate*, õieti *vi + KLP*, mis tähendab 'eristama, kontseptualiseerima'. Budismis kasutatakse teadvuse kirjeldamisel seda sõna sageli, samuti on levinud *vikalpa*, mis tähendab 'valikut, eristust, ettekujutust' jne.

(15) Liikuja ei püsi paigal,  
nagu ka liikumatu ei püsi paigal;  
väljaspool liikujat ja liikumatut  
kes kolmas võiks paigal püsida?

Ootamatu on väide, et „liikumatu ei püsi paigal“ (*aganta naiva tiṣṭhati*). Eespool (II 9 jj.) aga juba lükati ümber arusaam, et „liikuja liigub“. Liikuja liikumine ja mitteliikuva paigalpüsimine on tautoloogiad. Kuidas püsib paigal miski, mis nangun ei liigu? Sanskriti keele loogika järgi on paigalpüsimine samasugune aktiivsus ja pingutus, nagu on ka liikumine (Bugault 2002: 63).

(16) Öeldakse: „Liikuja püsib paigal.“  
Kuidas nõnda saab toimuda,  
kui ilma liikumiseta  
ei saa ju olla liikujat?

II 9 ja II 16 on peaaegu identsed *kārikā*'d. Samal moel lükatakse ümber nii see, et liikuja liigub, kui ka see, et liikuja püsib paigal.

(17) Paigal ei püsi käimasolev  
 ega käidu ega ka käimata tee.  
 Liikumine, selle algus ja lakkamine  
 on käiduga samaväärsed.

Sõna *gata* on mitme tähendusega, võiks olla tõlgitud ka „liikumiseks“, kuid jäädes truuks varem kasutatud vastetele, on see ka siin ‘käidu’.

(18) Et liikumine on sama mis liikuja —  
 see nõnda ei veena.  
 Et liikumine on liikuvast erinev —  
 ka see ei veena.

Ilmselt lükkab Nāgārdžuna ümber ka kahe budistliku koolkonna vaateid. Sarvastivaada meelest on liikumine ja liikuja omaolekult identsed, aga sautraantika meelest erinevad (Kalupahana 1991: 128).

(19) Kui liikumine on liikujaga sama,  
 siis tuleneb siit,  
 et sarnase olekuga on samuti  
 tegija ja tegu.

(20) Kui nõnda liikuja  
 liikuvast eristatakse,  
 siis liikumine on ilma liikujata  
 ja liikuja on ilma liikumiseta.

Kalupahana (1991: 129) juhib tähelepanu, et Nāgārdžuna tehnikal on teatav piir. Ta ei lähe nii kaugele, et öelda, et liikuja saab olla ilma liikuvata või liikuv ilma liikujata.

(21) Kui rakendumist ei tunta  
 ei sarnase oleku  
 ega erineva oleku alusel,  
 siis kuidas rakendumist tuntakse?

*Siddhi*, mis muuseas tähendab budismis mõnikord ka imevõimete valdamist, on siin tõlgitud 'rakendumiseks'. Verbijuur on SIDH — 'täide viima' jms.

(22) Kui liikumine seostatakse liikujaga,  
siis sellise liikumise abil ta ei liigu,  
sest liikumine ei saa olla enne liikujat.  
Kes või mis sellisel juhul liigub?

(23) Kui liikumine seostatakse liikujaga,  
siis millegi muu abil ta ei liigu.  
Kahekordne liikumine ei saa toimuda,  
sest on vaid üks, kes liigub.

Tšandrakīrti näitab, et samasuguse argumendiga võib jõuda väiteni, et kõneleja ei kõnele ja tegija ei tegutse (MMK 1903: 107). Sarnast võtet kasutatakse ka järgmistes *kārikā*'des.

(24) Oleva liikumisega liikuja  
ühelgi kolmel moel ei liigu;  
olematu liikumisega liikuja  
samuti ühelgi kolmel moel ei liigu.

Kalupahana (1991: 131) ja Bugault' (2002: 64) meelest peetakse kolmel moel liikumise all silmas esmalt seda, et sõltumatu liikuja on olemas, teiseks seda, et teda ei ole, ning kolmandaks seda, et ta ühtaegu on ja ei ole olemas. Garfieldi (1995: 133) meelest peetakse kolmel moel liikumise all silmas minevikku, olevikku ja tulevikku.

(25) Olgu olev või olematu liikumine —  
ühelgi kolmel moel ta ei liigu;  
sellepärast pole liikumist ega liikujat  
ega ole ka liikumisega kaetud vahemaad.

Verbijuure GAM seni kasutamata tuletisena tuleb viimases *kārikā*'s sisse veel *gantavya* — 'liikumiseiga kaetud vahemaa'.

### III peatükk: Nägemisvõime katsetamine

(1) Nägemine, kuulmine, haistmine,  
maitsmine, puudutamine ja meel  
on kuus tajuvõimet.  
Nende haardevallaks on nähtav ja selline.

Budistlik tajuteooria eristab võimed (*indriya*) ja võimete vallad (tavali-  
selt *āyatana*). Siin kasutatakse *āyatana* asemel teist mõistet *gocara*, mis  
muuseas tähendab ka 'karjamaad'. Siin on *gocara* tõlkevasteks 'haarde-  
vald'. Kuuest haardevallast on nimetatud vaid üks — 'nähtav' (*draṣṭavya*).

(2) Iseennast nägemise abil aga  
nõnda üldse ei nähta.  
Kes iseennast ei näe,  
kuidas saab näha teisi?

(3) Tule-näide ei ole piisav  
nägemise hoomamiseks.  
See on nägemisega koos ümber lükatud nagu  
käimasoleva, käimata tee ja käidu puhulgi.

Tule-võrdlus põhjuslikkuse avamisel on budismis väga levinud, eriti  
*Majjhimanikāya* 72, *Aggivacchagotta Sutta*, vt ka allpool MMK X, „Tule  
ja põlevaine katsetamine“. Tuli ei saa põleda ilma põleva aineta. Väljend  
„tuli põleb“ on sama vastuoluline kui „nägemine näeb“ või „liikumine  
liigub“.

(4) Kui pole olemas  
mittenägevast nägemisviisi,  
siis kuidas saab veenda väide,  
et nägemine näeb?

(5) Seega nägemine ei näe,  
ega näe ka mittenägemine.  
On selgitatud, et  
nägija ilmub nägemisega.

Bugault (2002: 70) selgitab, et siin avaldub ilmekalt Nāgārdžunale omane metakeelelisus. Kaks esimest rida väljendavad eelmisest *kārikā*'st tulenevat järeldust, aga kolmas ja neljas rida võtavad juba ette kellegi järgmise väite, millega järgnevalt poleemikasse astutakse.

(6) Nāgija ei ole nägemisest eraldi,  
 ega ole ka eraldamatu.  
 Kui nāgijat ei ole,  
 siis kuidas nähtav ja nägemine oleksid?

(7) Nagu poja sünd  
 öeldakse emast-isast sõltuvat,  
 nõnda eristava teadvuse sünd  
 öeldakse silmast-kujust sõltuvat.

*Vijñāna* tähendab teadvust tunnetava eristamise mõttes, s.o lahku-teadmine, „eristav teadvus“. ‘Kuju’ (‘ihu, keha’) on *rūpa*. Mõned uurijad eelistavad selle *kārikā* välja jätta, eeldades, et tegemist on *Juurvärssidesse* sattunud tsitaadiga teisest Nāgārdžuna teosest (*Ratnāvalī* IV 55, vt Bugault 2002: 72).

(8) Kui nähtavat ega nägemist ei ole,  
 pole ka neljatist teadvust.  
 Kuidas nõnda veel  
 külgevõtmine tekib?

Neljatise teadvuse näol (*vijñānādi catuṣṭaya*) asutakse lahti lammutama budismi kõige kesksemaid mõisteid. Neljatise teadvuse koostisosad: *vedanā* — ‘tundmine, tunne’; *saṃjñā* — ‘mõisteline tajumine, mõtestamine’; *saṃskārāḥ* — (karmaga seotud) ‘moodustajad’ ja *vijñāna* — ‘eristav teadvus’. Mõisted on ositi sarnased sõltuvusliku tekkimise lülidega. Nende lülide hulka kuulub ka viimase rea *upādāna*, mis on siin tõlgitud ‘külgevõtmiseks’ (varem eesti keelde tõlgitud ka kui ‘kippumine’ või ‘klammerdumine’, vt Herkel 2002, Ida mõtteloo leksikon 2007); alusverb on *upa* + *DĀ* – ‘saama, võtma, koguma, valima’.



(9) Mis on kuulmise, haistmise, maitsmise, puudutamise ja meelena mõistetav, nagu ka kuulaja-kuuldav ja muu selline, see toimib nagu nägemine.

#### IV peatükk: Kogumite katsetamine

Selle peatüki keskseks mõisteks olevad *skandha*'d ehk kogumid avatakse selgemalt alles seitsmendas *kārikā*'s, aga igale Nāgārdžunat lugevale budistile olid need kahtlemata teada. Budistliku psühholoogia järgi koosneb isiksus viiest psühhofüsioloogilisest kogumist: *rūpa* ('ihu, kuju'), *vedana* ('tundmine'), *saṃjñā* ('mõtestamine'), *saṃskārāḥ* ('moodustajad') ja *viññāna* ('eristav teadvus').

(1) Kehalisest põhjusest lahus kuju ei saa hoomata. Kujust lahus kehalist põhjust samuti ei saa näha.

Kesksed mõisted on *rūpa* kui kuju või tajutav vorm ning *rūpakāraṇa* kui kuju moodustav kehaline põhjus.

(2) Kui kuju on kehalisest põhjusest lahus, siis on kuju põhjusest lahus, aga miski tulemus kunagi ei saa põhjusest lahus olla.

(3) Kui aga kehaline põhjus oleks kujust lahutatud, oleks põhjus ilma tagajärjeta, aga tagajärjetut põhjust ei saa olla.

(4) Kuju olemasolu korral kehalist põhjust ei saa olla. Ka kuju olematuse korral kehalist põhjust ei saa olla.

(5) Ilma põhjusest kuju  
ei saa sugugi olla.  
Sellepärast ei tule eristavalt mõelda  
millestki, mis kujusse puutub.

*Vikalpa* on budismis mõisteloome protsess, siin „eristav mõtlemine“. Nāgārdžuna teksti võiks võtta vaimse harjutuse juhisenä, mille eesmärk on mõtete puhastamine tavapärastest kontseptsioonidest. Väljend *na vikalpān vikalpayet* on sanskriti originaalis esitatud kahekordse rõhuga ehk kontseptualiseerimise eitus sisaldab nii nimisõna *vikalpa* kui ka verbi *vi-KALP* — ‘eristama’, ‘muutama’ jne.

(6) Ei saa nõnda olla, et tagajärg  
on põhjusega samane.  
Ei saa ka nõnda olla, et tagajärg  
pole põhjusega samane.

Siin ja eelmistes värssides kasutatud ebaõigele järeldamisele viitav eitusverb *nopapadyate* on tõlgitud lihtsalt ‘ei saa olla’. Tegemist on ühega mitmest Nāgārdžuna eitusvormelist, mille kasutuspraktikat on detailselt analüüsinud Guy Bugault (1994: 222–225, 259–261).

(7) Tundmise-meele-mõtestamise  
ja moodustajate toimeviisi  
vaatleme kõige sündiva puhul  
ikka kujuga samamoodi.

See *kārikā* avab tegelikult kogu peatüki mõtte — kogumite katsetamise. Kuigi kujukogum *rūpaskandha* on noist kogumitest ainus puht kehaline, ei ole see Nāgārdžuna meelest takistus selleks, et asuda viie kogumi „tühjust“ tõestama just *rūpa* näitel. Muuseas ei ole Nāgārdžuna siin ka klassikalise budismi vormeli suhtes päris järjekindel, kuivõrd *vijñāna*’t siin ei nimetata, selle asemel sisaldub mõistereas *citta* ehk ‘meel’.

(8) Kes vastuväidet väljendab,  
eritlust tühjuse alusel tehes,  
see vastuväites ebaõnnestub,  
sest kõik eeldab sama, mis proovitud.

Tähtsad mõisted on *vigraha* ('analüüs, eritlus') ja *parihāra* ('vastuväide'). Mõte on see, et tühjuse ehk *śūnyatā* alusel esitatud argumente „mis proovitud“ ei saa keegi võita.

(9) Kes mahalaitust väljendab,  
selgitust tühjuse alusel tehes,  
see mahalaituses ebaõnnestub,  
sest kõik eeldab sama, mis proovitud.

Siin on tegemist küllalt skemaatilise tekstiga, mis ei ole Nāgārdžunale väga omane. Eelmise *kārikā*'ga võrreldes vahetub kaks mõistet. 'Eritluse' asemele tuleb 'selgitus' ning 'vastuväite' asemele 'laitus' (vastavalt *vigraha/vyākhyāna* ja *parihāra/upā lambha*). Tõlge püüab seda skeemi järgida. Bugault (2000) on avaldanud MMK IV 8–9 kohta eraldi artikli, kus ta pisut imestab stiililt erinevate *kārikā*'de ootamatu vahelepõimimise üle ning näeb *śūnyatā* kui ülimalt argumendi sissetoomises antiikfilosoofiast tuntud *petitio principii* põhimõtet, nn ringargumentatsioon ehk järelduse kasutamist eeldusena.

## V peatükk: Algete katsetamine

(1) Mingit ruumi ei teata  
enne ruumi tundemärki.  
Kui see oleks enne märki,  
siis oleks see määramata märk.

Algetest asub Nāgārdžuna kõigepealt käsitlema ruumi (*ākāśa*). Eriti tähtis on selles peatükis ruumianalüüsist tulenev märgikäsitlus. *Lakṣaṇa* on üks budismi mõisteid, mis ilmselt on kõige lähemal „märgi“ mõistele nüüdisaegses semiootikas. Ehkki *alakṣaṇa*'t on kiusatus tõlkida 'mittemärgiks', jään enamasti vaste juurde 'määramata märk', millele allpool ei vastandugi mitte niivõrd „märk“ kui selline, vaid eeskätt määratud sisuga märk *salakṣaṇa*. Peab siiski tunnistama, et teised tõlkijad nii märgikesksed pole, *lakṣaṇa* tüüpvaste on *characteristic*.

(2) Ilma märgita miskit olemist

kunagi ei tunta.  
 Kui määramata märgiga olemist pole,  
 siis kust märk ilmub?

(3) Märgi esiletulek ei toimu  
 määramata ega määratud märgis.  
 Määratud ja määramata märgist eraldi  
 märk samuti esile ei tule.

Nägärdžuna peamine eesmärk on kahtlemata ka siin erinevate mõistete „tühjuse“ näitamine. Kummatigi on siin põhjust siiski osutada ka märgi-mõistestiku paindlikkusele. Märgi sisu moodustub alati uuenevas kontekstis, kus „määramata märgid“ avavad uusi võimalusi, aga „määratud märgid“ kannavad endas pigem vanu, juurdunud tähendusi. Kumbki alge pole absoluutne.

(4) Märgi mitteilmumisel  
 ei saa märgatavat olla.  
 Märgatava puudumisel  
 ka märki ei ilmu.

Märgiga on tihedalt seotud 'märgatav', *lakṣya*. Erinevalt denotaadist ja muudest semiootika sõnavaras kasutatavatest mõistetest peaks olema keeleliselt klaar, et märgatav on just see, mille kohta märk käib.

(5) Sellepärast ei tunta märgatavat  
 ega tunta märki.  
 Märgatavast ja märgist eraldi  
 ei tunta ka eluolekut.

*Bhāva* — 'eluolek, olemine, tekkimine, sündimine, saamine'. Selle mõiste tõlkimisel on päris raske kogu tekstis ühtlaseks jääda. Kuna 'olemise' ja 'tekkimise' kohta kasutab Nägärdžuna enamasti hoopis teisi sõnu, siis on mitmel põhjusel õigem neid vältida. Sõltuvusliku tekkimise ahelas (*pratītyasamutpāda*) võtab *bhāva* kokku meie praeguses elus kogunenud psühholoogilised töigad ja eeldused, millest sõltub järgmine sünd (*jāti*) ehk sünd just ümbersünni mõttes. Sellest lähtudes võiks *bhāva*

vaste olla 'eluolek'. Teised tõlkijad kasutavad peamiselt vastet *existent* (Kalupahana 1991; Garfield 1995), samuti *être* (Bugault 2002). Walleser (1911: 30) on kasutanud kontekstist johtuvalt ka täiesti erinevaid sõnu (*Ding, Sein*).

(6) Kui eluolekut pole teada,  
siis mis olematus see oleks?  
Eluolekust ja olematusest eraldi,  
kes eluoleku ja olematuse viljastab?

*Bhāva* ja *abhāva* on 'eluolek' ja 'olematus'. Nāgārdžuna ilmselt ei soovi väita, et miski mitte mingil juhul ei eksisteeri. Kuid miski ei saa eksisteerida iseendas, substantsiaalselt, muust sõltumata.

(7) Sellepärast pole eluolekut ega olematust,  
pole märgatavat ega märki,  
pole ruumi ega  
viit ruumisarnast alget.

Viis ruumisarnast alget on maa, vesi, tuli, õhk (tuul) ja teadvus. Nagu eelmistes peatükkides piirdub Nāgārdžuna ka siin ainult ühe alge käsitlemisega, eeldades, et viis ülejäänut on samal moel käsitletavat.

(8) Kes aga näevad  
olemiste olemist või olematust,  
need ullikesed ei näe  
nähtava õnnelikku rahunemist.

Siin vastanduvad 'olemine' (*astitva*) ja 'olematus' (*nāstitva*). Nende mõistete järgi oletatakse, et Nāgārdžuna oli tuttav eeskätt *Kaccānagotta Sutta* tekstiga (*Samyuttanikāya* 2000; 12.15), kus kasutatakse samu mõisteid. 'Ullikesed' on siin kasutatud 'väheintelligentsete' ehk 'pisi-budade' (*alpaḥuddhayaḥ*) vastena.

## *Quo vadis, nagardžuniaana?*

Uku Masing pidas Nāgārdžunat kõige targemaks filosoofiks üldse ja järgmine pidi olema Tšandrakīrti, tema kommentaator (Masing 1995: 69). Kas pole see liialdus, kas peaksime sellistele arutluskäikudele, sõnaja mõttemängudele pühendumist üldse nii tõsiselt võtma? Mis teeb Nāgārdžunast nii kõrgelt hinnatud mõtleja ja kuidas temast paremini aru saada?

„Mūlamadhjamakakārikā“ (MMK) ütleb selgelt, et kõigi vaadete ümberlökkamist ja sealt avanevat „tühjust“ (*śūnyatā*) ei ole õige võtta vaadena, mida maksab toetada:

Tühjus on võitjate sõnul / kõikide vaadete ülesütlemine. / Kes aga tühjusevaatesse takerduvad, / on päris parandamatud. (MMK XIII, 8).

*Juurvärssse* ükshaaval analüüsidis leiame kirjakohti, kus Nāgārdžuna ise läheb rahumeeli kaasa mõne loogikaapsakaga või jätab oma väite lihtsalt seletamata.

Eritlust tühjuse alusel tehes, / kes vastuväidet väljendab, / see vastuväites ebaõnnestub, / sest kõik eeldab sama, mis proovitud. (MMK IV, 8).

Guy Bugault (2000) on seda ja järgmist enigmaatilist värssi uurides tulnud järeldusele, et see on ringargumentatsioon, kus järeldust kasutatakse ühtaegu eeldusena. Ehkki absurdini viimine on võimas vahend, ei ole see nii võimas, et saaks kogu teksti ulatuses laitmatult toimida. Samad keele väljendusvõimaluste puudujäägid, mida Nāgārdžuna kritiseerib, on omased ju ka talle endale. Aga paistab, et see asjaolu on valmistanud Nāgārdžuna hilisematele uurijatele palju enam muret kui talle endale. Tema tekstistrateegiat need puudujäägid ei häiri. Ja on tõenäoline, et tema tõlgendajad on noid puudujääke ka valesti mõistnud.

Johannes Bronkhorst juhib tähelepanu, et sõnad ja fraasid on tolle ajastu inimese jaoks üheselt seotud olukordadega, mida nad kirjeldavad. Raskused kerkivad esile tegevuste ja nende lõpetamise korral. Tõdemus, et pottsepp teeb kruusi, kaotab oma sisu, kui kruus on juba valmis. Siis võeti neid vastuolusid väga tõsiselt ja Nāgārdžuna kasutab selliste olukordade kirjeldamist õige palju. Vahetus kaemuses pole enam põhjust,

on kruus. Teiste sõnadega peab fraas vastama hetkel tegelikult toimuvale ja kui seda seost ei ole, siis tekivad Nāgārdžuna ajastu inimesel rasused, mida meie kaasaegsel uurijal on raske mõista (Bronkhorst 2017).

Jan Westerhoff leiab, et teksti värsivorm viib tihti kondenseeritud sõnastuseni, mis eeldab täiendavaid detaile ja eeldusi. Erinevalt lääne filosoofia tekstidest ei eelda Vana-India tekst seda, et kõik olemasolevad argumentid tuleb esitada ühekorraga. Nii on Nāgārdžunal kirjakoti, kus ta täpsemaid argumente lisamata ütleb, et ühte või teist seisukohta tuleb aktsepteerida (Westerhoff 2009: 6–7). See aga tähendab omakorda, et seal, kus loogik või filosoof Nāgārdžunat lugedes kimbatusse satub, pöördub filoloog täiendava selgituse saamiseks sama tekstikorpuse teiste allikate, samuti tiibeti- ja hiinakeelsete tõlgete poole.

Igal juhul teevad poleemilisuus, metaloogilisuus ja lõpuni tõlgendamatus Nāgārdžunast rohkeid võrdluskohti võimaldava autori. Nāgārdžuna ja Pyrrhon, Nāgārdžuna ja Zenon, Nāgārdžuna ja Kant, Nāgārdžuna ja Nietzsche, Nāgārdžuna ja Wittgenstein, Nāgārdžuna ja Derrida on vaid mõned niisuguste võrdluste näited.<sup>1</sup>

Enamasti on need käsitlused väga huvitavad, aga neil kipub olema üks ühine puudus. Need näevad Nāgārdžuna või teda kommenteeriva Tšandrakīrti tekstis midagi, mis ootamatult haakub ühe või teise lääne filosoofi, mõnikord ka mitme filosoofi mõttemaailmaga. Kujundlikult öeldes on lääne filosoofia sellistes käsitlustes nagu lamp, mis püüab heita valgust Nāgārdžunale, tundes temas ära midagi iseendast. Kummatigi pole Nāgārdžuna selle lambi jaoks mõeldud ja ta ei seisa mitte lambi all, kus on valge, vaid kusagil eemal. Ilmselt on võimalik ka teine lähene mine, mille puhul Nāgārdžuna ise heidab valgust ning erinevatel lääne filosoofidel on võimalus mahtuda tema lambi alla. See suund pole tingimata parem, kuid see avardab vaadet.

---

<sup>1</sup> Tugev Kanti-ihalus hakkab silma Fjodor Štšerbatskoi töödes (Stcherbatsky 1927), samuti T. R. V. Murti käsitluses (Murti 1955). Paljud pakuvad Wittgensteini abil keelefilosoofilisi võrdlusi (Robinson 1967; Gudmunsen 1977). Sri Lanka õpetlane ja varabudistliku filosoofia uurija Jayatilleke oli otsene Wittgensteini õpilane (vt eriti Jayatilleke 1963). MMK tõlkijatest kaldub Wittgensteini suunda ka Garfield (1995). Ajakirjas *Philosophy East & West*, aga ka *International Philosophical Quarterly* jm on ilmunud hulk võrdlevaid artikleid Vana-Kreeka filosoofiaga, eeskätt eleaatide (Siderits, O'Brien 1976) ja skeptikutega (McEvelley 1982; Mabbett 1984; Kuzminski 2007), Derrida dekonstruktsiooniga (Loy 1986 ja 1987; Mabbett 1995), tänapäevase füüsikaga (Mansfield 1990) ning muude aspektidega. Võrdleva kirjanduse hulk on väga suur.

Ehkki nüüdseks on esialgne filosoofiliste võrdluste aines end ammen-dama hakanud, ei peatu temast inspireeritud tekstilooime. Nāgārdžuna kultuurkiht on nii avar, et ainuüksi uurijate omavaheline poleemika täidab paljude ajakirjade sisu. Ilmub artikleid ja debatte seoses ühe või teise mõiste, kirjakohta või *Mūlamadhjamakakārikā* osa tõlgendamisega.<sup>2</sup>

Juba 30 aastat tagasi ilmus esimene Nāgārdžuna uuringute ajalugu, autoriks Andrew Tuck (1990). Kõigepealt oli valdav Kanti ajastu, mida esindasid sellised uurijad nagu Fjodor Štšerbatskoi ja T. R. V. Murti. 1957. aastal ilmus Richard Robinsoni artikkel, mis hakkas Nāgārdžunat vaatlema analüütilise keelefilosoofia lähtekohalt. Robinson uurib peatükke *kārikā kārikā* haaval, püüdes hõlmata teksti tervikuna, mitte jääda kinni kontekstist välja kistud katkenditesse. Tähendused sünnivad erinevatest keeleseostest. Tähendust tervikuna ei saa tajuda mingi etteantusena, vaid see sõltub kõigest kasutuskontekstidest, mida me ühe või teise mõiste kohta teame (Robinson 1957; vt ka Robinson 1967: 15–17; Tuck 1990: 76).

Viimast uuringute ajastut on nimetab Tuck Wittgensteini järgseks. Samal ajal on siin seos just Wittgensteini hiliste töödega. Kui eelmisel etapil koondus rõhuasetus suuresti *svabhāva* ehk omaoleku mõiste tühjuse näitamisele, siis nüüd keskenduvad uurimused enam *pratītyasamutpāda* ehk sõltuvusliku tekkimise õpetusele (Westerhoff 2009: 11).

Just *pratītyasamutpāda* annab kõige paremini edasi idee sõltuvuslikust mõisteväljast, mis lõppastmes seostub tühjusega. Üks *Mūlamadhjamakakārikā* võtmevärsse ütleb:

Mis iganes on sõltuvuslikult tekkinud, / seda me tühjuseks peame; / see on mõisteseostest sõltuv / ja nõnda ta on keskmine tee. (MMK XXIV, 18).

<sup>2</sup> Chinn 2001; Shulman 2007; Arnold 2012 jt. Seejuures kerkib esile ülipõhjalikke väitlussarju loogiliste vastuolude kohta (näiteks Deguchi, Garfield, Priest 2008 ja 2013; Tillemans 2013; Tanaka 2016; Jones 2018 jt), millele Nāgārdžuna ise võiks ehk vastata MMK I, 1 tuntud tetralemmaga: „Ei endast, ei teisest ega mõlemast ole kunagi kusagil tekkinud ühtegi asja“. Üldine järeldus on see, et Nāgārdžuna mitte niivõrd ei eksi loogikas, vaid peegeldab tegelikkuse enda olemuslikke vastuolusid. 1990ndatel jõudsid pisut vähema vaevaga sarnase järelduseni näiteks Claus Oetke (1990) ja Bronkhorst (1996). Terviklikumat panoraami pakkuvatest autoritest hakkavad järjest enam silma Jan Westerhoffi tööd (Westerhoff 2009 ja 2017), pisut varasematest Huntington ja Wangchen (2003), Walsher (2008) ning Ruegg (2010).



Wittgensteini vaimus tõlgendatud sõltuvuslik mõisteväli sobib mullegi, kuid siiski jääb küsimus, kas meil pole tegemist katsega suruda Nāgārdžuna taas ühe läänes tuntud mõtleja saabastesse. Ometi sobib hiline Wittgenstein, kes viskab ära redeli, mis on aidanud tal tõusta teatud tasemele, kokku tsiteeritud MMK XXIV, 18 tekstikohaga, kus *pratītyasamutpāda = śūnyatā* ehk sõltuvuslik tekkimine ongi „tühjus“.

\* \* \*

Isegi Wittgensteinile eeliserandit tehes tuleb tõdeda, et edasiste Nāgārdžuna-uuringute suund ja viljakus peaks hoopis enam sõltuma budoloogias endas tekkinud ideedest kui lääne filosoofidest. Lisaks eelpool osutatule toon esile Edward Conze ja Linnart Mälli mõttearendused, mis väärivad tähelepanu ning loovat edasiarendamist.

Conze käsitleb võrdlevat filosoofiat kahes artiklis, mis ilmusid ühtede kaante vahel 1967. aasta töökokkuvõttes *Kolmkümmend aastat budismiuuringuid*. Esmalt avab ta siin budistliku maailmanägemise erijooni, siis vaatleb põhjendatud ja lõpuks põhjendamatu võrdlusi.<sup>3</sup> Tema puhul on enam tähelepanu pälvinud üldine vastuseis võrdlevale filosoofiale. Vähem peatutakse sellel, kuidas ta seda põhjendab. Ent just siin leidub Conze käsitluse tuum. Ta kirjeldab kolme vaikivat lähte-eeldust, mis on budismile väga olulised, kuid millel puudub lääne tänapäevase filosoofia eesmärkide jaoks tähendus (Conze 1962: 17–30; Conze 1967: 212–216).

Esiteks, mis tahes filosoofilise refleksiooni toormaterjaliks on jooga-praktika ja sellega kaasnev mõtlus. Kirjapandud filosoofia võib olla sellise tegevuse tulemus, kuid pole selle eesmärk.

Teiseks, budismi järgi on olemas meeleseisundite ja vaimse küpsemise erinevad astmed. Vaimne maailm on hierarhiline. Sellest kõneleb *philosophia perennis* — igavene filosoofia. See mõiste on katoliiklaste juurutatud ja tähistab filosoofia allumist inimesest kõrgemale tõele. 15. sajandi kesksajani oli Euroopa filosoofia peamiselt *philosophia*

---

<sup>3</sup> Conze soovis ülevaade märgib ära Vana-Kreeka skeptikud, Meister Eckharti, Arthur Schopenhaueri ja Francis Herbert Bradley (Conze 1967: 217–228). Nurivõrdlustena on kriitika all Martin Luther, Saksa idealistid ja romantikud ning eriti Immanuel Kant; samuti ka David Hume, Henri Bergson jt (Conze 1967: 229–242). Conze üks peateos *Buddhist Thought in India* (1962: 140 jj) toob positiivselt esile taas skeptikud — Pyrrhoni jt. Nende kohta vt ka märkuses 1 *Philosophy of East & West* vastavaid artikleid.

*perennis*, sarnanedes nii enam Vana-India mõtteloo kui tänapäevase lääne filosoofiaga.

Kolmandaks peab jumalikkust, kõrgemaid meeleseisundeid ja vaimset virgumist taotlev õpetus püüdma kõneleda eriomases keeles, vastandudes sedasi tavapärasele ehk profaansale väljendusviisile.

Veel üks pidepunkt on *dharma* mõiste. *Dharma* (verbijuurest *DHR*) on miski, mille peal kõik seisab — ‘kandja’. See on kogu Buddha õpetus, aga ka psüühiline seisund ja seda seisundit kujundavad psüühika algosakesed. *Dharma* teooria järgi kujunevad meie meeolud paljude *dharma*’de koosmõjul. Need algosad on mõne koolkonna tekstides rangelt eristatud, loendatud ja kataloogitud. Sellise mõiste tõlkimine on peadmurdvalt raske, sest ühekorraga räägitakse mitmuse *dharma*’dest, ühest *Dharma*’st (Õpetusest) ning ülimal tasandil samastuvad ka *dharma*’d tühjusega (*dharma* = *śūnyatā*). Nagu Conze ütleb, on *dharma*-teooria kõrvalseisja jaoks raskesti mõistetav ja sellel puuduvad analoogid teistes kultuurides. Sellisena on *dharma* mõiste huvipakkuv semiootika jaoks: *dharma* kui teadvuse element, teksti element, *dharma* kui märk. Conze (1962: 24) ütleb, et mõtluse käigus on *dharma*’d reaalsemad kui see, mida *dharma*’d tähistavad.

Eeskätt manitsevad Conze lähtekohad meid ettevaatusele. Neid tähelepanekuid arvestamata ei ole suurte kultuuriüleste paralleelide tõmbamine õigustatud. Sellega tuleb arvestada, kui püüame pakkuda mudeleid, mis tooksid esile ida-lääne kultuurierinevuse ning suudaksid sealjuures pakkuda uusi võimalusi kultuurinähtuste tõlgendamiseks ja/või kirjeldamiseks.

Seega peaks võrdlevat filosoofiat mu meelest märkimisväärselt täiendama ja täpsustama kultuurisemiootiline lähenemine. Budoloogidest on seda oma erinevates töödes pakkunud Linnart Mäll, kes oli hästi kursis ka Conze töödega ja pidas neid väga väärtuslikeks.

Esiteks kirjeldab ta India kultuurimudelit ning kitsamalt mahajaana budismi nulli ja lõpmatus kaudu (Mäll 1968; Mäll 1998: 299–318; Mäll 2005: 13–24, 168–169). Võimalik on ka ühel ja kõiksusel põhinev mudel, aga see huvitab meid niivõrd, kuivõrd see on muutumisaldis nulli mõiste adopteerimisel. Null kui matemaatiline ja filosoofiline idee jõudis Euroopasse Indiast. Eriti ilmekas on *śūnyavāda* koolkond, mille puhul „null“ (*śūnya*) ja „tühjus“ (*śūnyatā*) on kesksed mõisted. Keskne mõiste on ka „lõpmatus“. „Lõpmatus“ ja „loendamatus“ korduvad mahajaana suutrades,

aga samas tuleneb „lõpmatus“ ka otseselt „nullist“. „Nulli“ ja „tühjust“ omakorda tõlgendab ta lõpmatuid võimalusi pakkuva potentsiaalina, millele füüsikas vastab vaakum. Mälli teadusartiklite eestikeelse väljaande pealkiri on *Nulli ja lõpmatuse kohal* (1998).

Teisal pakub Mäll välja *dharma* originaalse tõlgenduse. *Dharma* on tekst ja tekstiloomes mehhanism (Mäll 1998: 312–315; Mäll 2005: 30–48).<sup>4</sup> Tekstiloomes sai alguse koos Buddha õpetusega. Sellele osutab ilmekalt *Seadmuseratta käimapaneku suutra* (*Dharmacakrapravartanasūtra*). See seletab ka paljude koolkondade ja uudsete arenduste teket budismis. Lõpuks jõuti mõtlemise ja loogika piirideni (Nāgārđžuna). Muuseas avaldub siin „tühjuse“ positiivne pool: *dharma*’de tühjuses peitub „lõpmatus“ ehk ammendamatu tekstiloomes potentsiaal. Muuseas on Nāgārđžunat puudutava kirjanduse hulk seda juba tõestamas.

1967. aastal ilmunud artiklis *sūnyavāda* tõlgendamisest (mis ilmus aasta hiljem ajakirjas *Tel Quel*) esitab Mäll kaks metakirjelduse mudelit. Esimest nimetab ta lüsioloogiliseks, mis tähendab suunatust vabanemis- ehk virgumisõpetusele.<sup>5</sup> See haakub Conze osutusega, et vaimne maailm on hierarhiline. Mälli järgi ei pidanud budistid absoluutseks ei teed ega süsteemi, vaid töötasid välja täiesti uue õpetuse, „mis on seda võrd originaalne, et sellele vaevalt leidub analoogi.“. See ongi *sūnyavāda* ehk zeroologia.

Teist lähenemist nimetab Mäll semiootiliseks mudeliks, mis ei ole hierarhiline. Kristeva eeskujul võib eristada kolme liiki praktilist semiootikat: süstemaatiline, transformatiivne ja grammatoloogiline. Neile omakorda leiduvad vasted Vana-India mõttemaailmas. Süstemaatilisel saab eristada erinevaid vaateid (*dṛṣṭi*), transformatiivseid praktikaid (*yoga*) ning „tühjust“ kui mõtlemise ja tunnetuse piire kompavat väljendus-

<sup>4</sup> *Dharma* tõlgenduse Mälli-eelseid olulisi käsitlusi: Geiger ja Geiger (1920), Štšerbatskoi (Stcherbatsky 1923), Rosenberg (1924), Glasenapp (1938), Liebenthal (1961), Conze (1962: 92–106). Muuseas torkab silma see, et kui budismi eri aspektid on esile kutsunud võrdleva filosoofia käsitluste laine, siis *dharma*-teooria küsimuses valitseb *Philosophy East & West* veergudel suhteline vaikus. Ilmselt on põhjus selles, millele Conze osutas: budistlikul *dharma*-teoorial puuduvad läänes analoogid, seetõttu on võrdlusi raske tuua. Samas pole *dharma* kui budismi võtmeteema kaugeltki suletud (nt Gethin 2004). Siinkohal ei puuduta me *dharma* mõiste laialdast kasutust hinduismis jt mittebudistlikes õpetustes ning sellega kaasnevat ulatuslikku kirjandust.

<sup>5</sup> Mäll näeb kreeka sõnast *λύσις* ('lüsis') tehtud tuletist „lüsioloogia“ sanskriti *mokṣadharm*a vastena. Levinum lähedane mõiste on siiski soterioloogia.

viisi (*śūnyatā*). (Mäll 1968 ja 2005: 22; Kristeva 1967).<sup>6</sup> Lisaks toob Mäll esile psühholoogilise mudeli.

\* \* \*

Eelnevat kokku võttes saame esialgse ülevaate ettevaatusabinõudest ja mudelitest, mida tuleks Nāgārđžuna võtmeteose tõlkimisel ning tõlgendamisel arvesse võtta.

Esiteks. Enne *kultuuriliste* paralleelide tõmbamist tuleb üle vaadata budismi süsteemiloovald erinevused: komme vaadelda asju konkreetsele olukorrale vastavalt, *dharma* teooria, meelesisundite hierarhia, jooga kui filosoofilise kogemuse allikas ning tavakeele kõlbmatuse ülimite seisundite kirjeldamiseks.

Teiseks. Wittgensteinlik lähenemine ja semantiline sõltuvusväli sobib *mādhyamika/śūnyavāda* koolkonna tekstide kirjeldamiseks ja vastu-pidi: need tekstid aitavad kaasa tänapäeva keelefilosoofia mõistmisele. Muuseas õigustab Wittgensteini paralleeli tema „redel“ kui seisundite hierarhiat peegeldav kujund.

Kolmandaks. Semiootiliste mudelite kasutamine aitab eristada ja selgitada eri tasandi kirjelduskeelte kasutamist. Mitmed tähtsad mõisted, nagu *dharma*, *śūnyatā* jt, eeldavad semiootilist tõlgendamist ning pakuvad selleks ka ise uusi võimalusi.

Neljandaks. Selliste tekstide tõlkimine tähendab iidse tekstiloome-mehhanismiga suhestumist ja selle jätkamist. Sobilike vastete otsimine on nõudlik ülesanne, mille puhul mõistete koormatus lääne filosoofiast pärit tähendusväljadega ei tule enamasti kasuks.

---

<sup>6</sup> Mälli ja kogu Tartu-Moskva semiootikakoolkonna tööde tutvustamisel läänes oli võtmeroll Julia Kristeval. Meie teema kohta kirjutab ta Tartu koolkonda tutvustavas artiklis: „Nüüdsest saab eristada rohkem semiootilisi praktikaid: normatiivne sümboliline süsteem, semiootiline transformatiivne praktika, paragrammatiline semiootiline praktika. Analüüsisides budismi kirjelduskeeli räägib Mäll „süsteemist“, „teest“ ja „nullteest“. (Kristeva 1971: 36-37). Süsteemi, tee ja nulltee eristuse puhul viitab Kristeva ühele Mälli kõige varasemale, 1965. aasta artiklile (*Tõid semiootika alalt* II; hiljem vt Mäll 1998: 299–301; Mäll 2005: 13–15). Kristeva jätab ütlemata selle, mida Mäll selgelt rõhutab: semiootiline kirjeldusmudel ei ole hierarhiline, aga lüsioloogiline (süsteem-tee-nulltee) ilmselt on. Kristeva-Mälli lähenemine levis prantsuse keeles ja sestap on Nāgārđžuna uurijaist Mälli töödele kõige enam tähelepanu pööranud MMK prantsuse tõlke autor Guy Bugault (1994, 307–309). Tetralemma puhul kasutab tema lähene-misi David Seyfort Ruegg (2010).

Need lähtekohad on pigem konservatiivsed. Need aitavad Nāgārjuna-uuringute edasisel kavandamisel jääda tekstikriitilisele pinnale ning vältida filosoofilise komparativistika juba käidud ja tihti skolastilistesse spekulatsioonidesse kalduvaid radu.

## Kirjandus

A r n o l d, Dan 2012. The Deceptive simplicity of Nāgārjuna's arguments against motion: Another look at Mūlamadhyamakakārikā chapter 2. — *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 40, No. 5, pp. 553–591

B r o n k h o r s t, Johannes 1996. The Correspondence Principle and its Impact on Indian Philosophy. — *Indo-Shisōshi Kenkyū / Studies in the History of Indian Thought* (Kyoto) 8, pp. 1–19

B r o n k h o r s t, Johannes 2017. Pourquoi la philosophie indienne ne doit être laissée aux seuls philosophes. — *ThéoRèmes* (Online), No. 11. <https://journals.openedition.org/theoremes/1161#text>

B u g a u l t, Guy 1994. *L'Inde pense-t-elle?* Paris: Presses Universitaires de France

B u g a u l t, Guy 2000. The immunity of *śūnyatā*: Is it possible to understand *Madhyamakakārikās*, 4, 8–9? — *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 28, pp. 385–397

B u g a u l t, Guy 2002. *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kārikās) de Nāgārjuna*. Traduit de l'original sanskrit, présente et annoté par Guy Bugault. Paris: Gallimard

C h i n n, Ewing 2001. Nagarjuna's fundamental principle of *Pratīyasamutpāda*. — *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 1, pp. 54–72

C o n z e, Edward 1958. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (The perfection of wisdom in eight thousand slokas). Calcutta: Asiatic Society

C o n z e, Edward 1967. *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassirer

C o n z e, Edward 2008 (1962). *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: G. Allen & Unwin

D e g u c h i Yasao, Jay G a r f i e l d, Graham P r i e s t 2008. The way of the dialectic: Contradictions in buddhism. — *Philosophy East and West*, Vol. 58, No. 3, pp. 395–402

- D e g u c h i Yasao, Jay G a r f i e l d, Graham P r i e s t 2008. How we think Mādhyamikas think: A response to Tom Tillemans. — *Philosophy East and West*, Vol. 58, No. 1, pp. 426–435
- G a r f i e l d, Jay L. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by Jay L. Garfield. Oxford University Press
- G a r f i e l d, Jay, Graham P r i e s t 2003. Nāgārjuna and the limits of thought. — *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1, pp. 1–21
- G e i g e r, Magdelene, Wilhelm G e i g e r 1920. *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*. München: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
- G e t h i n, Rupert 2004. He who sees Dhamma sees Dhammas: Dhamma in early buddhism. — *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, pp. 513–542
- G l a s e n a p p, Helmut von 1938. Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band XCII, S. 383–420
- G u d m u n s e n, Chris 1977. *Wittgenstein and Buddhism*. London: MacMillan Press
- H u n t i n g t o n, Charles W. with Geshé Namgyal W a n g c h e n 2003. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Delhi: Motilal Banarsidass
- J a y a t i l l e k e, Kulatissa Nanda 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: G. Allen & Unwin
- J o n e s, Richard H. 2018. Dialetheism, paradox and Nāgārjuna's way of thinking. — *Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2, pp. 41–68. Open Access / ISSN 2151-6014 / [www.comparativephilosophy.org](http://www.comparativephilosophy.org) [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2018\).090205](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2018).090205)
- K a l u p a h a n a, David J. 1991. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation David J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991
- K r i s t e v a, Julia 1967. Pour une sémiologie des paragrammes. — *Tel Quel*, 29, p. 53–75
- K r i s t e v a, Julia 1971. L'expansion de la sémiotique. — *Essays in Semiotics / Essais de sémiotique*. (Approaches to Semiotics.) Ed. J. Kristeva, Josette Rey-Debove, Donna. J. Umiker. Paris: De Gruyter Mouton, p. 31–45
- K u z m i n s k i, Adrian 2007. Pyrrhonism and the Mādhyamika. — *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 4, pp. 482–511

- L i e b e n t h a l, Walter 1961. *Ding un Dharma: Ein Wort zu Jaspers „Nāgārjuna“*. (Asiatische Studien 14) S. 15–32
- L i n d t n e r, Christian 1990. *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. (Buddhist Tradition Series.) Delhi: Motilal Banarsidass
- L o y, David 1986. The mahāyāna deconstruction of the time. — *Philosophy East and West*, Vol. 36, pp. 13–23
- L o y, David 1987. The clôtüre of deconstruction: A mahāyāna critique of Derrida. — *International Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 1, pp. 59–80
- M a b b e t t, Ian 1984. Nāgārjuna and Zeno on motion. — *Philosophy East and West*, Vol. 34, No. 4, pp. 401–420
- M a b b e t t, Ian 1995. Nāgārjuna and deconstruction. — *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 2, pp. 203–225
- M a j j h i m a n i k ā y a 2009. The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the *Majjhima Nikāya*. Translated from the Pāli. Original Translation by Bhikku Ñāṇamoli. Translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications
- M a n s f i e l d, Victor 1990. Relativity in Mādhyamika Buddhism and modern physics. — *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 1, pp. 59–72
- M a s i n g, Uku 1995. *Budismist*. Tartu: Ilmamaa
- M c E v i l l e y, Thomas 1982. Pyrrhonism and mādhyamika. — *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, pp. 3–35
- M M K = *Mūlamadhjama-kārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti* 1903. (Bibliotheca Buddhica IV.) Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg
- M u r t i, T. R. V. 1955. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. London: Allen & Unwin
- M ä l l, Linnart 1968. Une approche possible du Śūnyavāda. — *Tel Quel*, 32, p. 54–62
- M ä l l, Linnart 1998. Nulli ja lõpmatuse kohal. Tartu: Ilmamaa.
- M ä l l, Linnart 2005. *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First edition: Tartu 2003)
- O e t k e, Claus 1990. On some non-formal aspects of the proofs of the Madhyamaka-kārikās. — *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Eds. T. S. Ruegg and L. Schmidt-hausen. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Leiden: E. J. Brill, pp. 90–109
- R o b i n s o n, Richard 1957. Some logical aspects of Nāgārjuna's system. — *Philosophy East and West*, Vol. 6, No. 4, pp. 291–308

R o b i n s o n, Richard 1967. *Early Madhyamikas in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press

R o s e n b e r g, Otto 1924. *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. (Materialen zur Kunde des Buddhismus, Heft 7/8.) Herausgeben von Dr. Max Walleser. Heidelberg

R u e g g, David Seyfort 2010. *The buddhist philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.) Boston: Wisdom Publications

S a m y u t t a n i k ā y a 2000 = The Connected Discourses of the Buddha. Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications

S h u l m a n, Eviatar 2007. Creative ignorance: Nāgārjuna on the ontological significance of consciousness. — *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 30 (1–2), pp. 139–173

S i d e r i t s, Mark, Dervin O’B r i e n, 1976. Zeno and Nāgārjuna on motion. — *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 3, pp. 281–299

S t c h e r b a t s k y, Theodor 1923. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“*. London: Royal Asiatic Society

S t c h e r b a t s k y, Theodor 1927. *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Academy of the Sciences of the USSR

Š ā l i s t a m b a s ū t r a 1994. Riisitaimesuutra. Tõlkinud Andres Herkel. — *Akadeemia*, 1994, nr. 6, lk 757–771

T a n a k a, Koji 2016. On Nāgārjuna’s ontological and semantic paradox. — *Philosophy East and West*, Vol. 66, No. 4, pp. 1292–1306

T i l l e m a n s, Tom 2013. „How do mādhyamikas think?“ Revisited. — *Philosophy East and West*, Vol. 63, No. 3, pp. 417–425

T u c k, Andrew 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press

W a l l e s e r, Max 1911. *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen*. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Teil.) Heidelberg: C. Winter

W a l s e r, Joseph 2008. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. Delhi: Motilal Banarsidass

W e s t e r h o f f, Jan 2009. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press

W e s t e r h o f f, Jan 2017. Madhyamaka and modern Western philosophy: report. — *Buddhist Studies Review*, 33 (1–2), pp. 281–302