

# Arhailise teksti rütm ja kõla

Andres Herkel

Selle töö esimene peatükk näitab, kuidas Vana-India kandvad mõttesüsteemid — upanišadid ja budism — põhinevad algselt suulises traditsioonis levinud tekstidel. Teises peatükis uurime olulisemaid mitteindoloogilisi käsitlusi, mis aitavad avastada suulise teksti jätkusuutlikkuse põhjusi. Väga üldiselt öeldes on kogu mehhanism taandatav rütmi ja kõla seaduspärasustele. Kolmandas peatükis vaatleme neid tekstmehhanisme juba konkreetsete näidete varal. Vana-India klassikalised upanišadid ja budistlikud suutrad sisaldavad endas tunnuseid, mis viitavad sellele, et need tekstid käibisid, säilisid ning omasid mõjujõudu eeskätt suulises traditsioonis. Üleskirjutus küll peegeldab neid mehhanisme, kuid tal pole sellist väge ja mõju nagu on teksti elaval esitusel.

## **I. Vanaindia veedakirjandus ja budism: Suuline ja kirjutatud tekst**

Veedakirjandus on rikkalik nii sisult kui ka mahult: neli veedat, braahmanad ja aranjakad, klassikalised upanišadid. Kõige vanem ja olulisem tekst on kümnest mandalast ning ligi tuhandest üksikhümnist koosnev *Rigveeda*. Kuigi teadlaste seisukohad Rigveeda vanuse määratlemisel on üpris kõikuvad,<sup>1</sup> ei eksi me indoloogia põhitõdede vastu, kui ütleme, et *Rigveeda* — vähemalt oma vanimates osades — pärineb enam kui kolme tuhande aasta

<sup>1</sup>Dateeringud kõiguvad koguni V aastatuhandest I aastatuhande alguseni eKr. Mõned olulisemad uurimused: R. Pischel, K. F. Geldner. *Vedische Studien I*, Stuttgart, 1889, lk XXII; H. Jacobi. *Über das alter der Rigveda*. — *Festgruss an Roth*. Stuttgart, 1893,

tagusest minevikust. Niisiis oleks tegemist justkui ühe inimkonna vanima raamatuga. Kummatigi on küsimus selles, kas sõnad “raamat” (mis viitab selgelt üleskirjutusele) ning “tekst” ikka on ühetähenduslikud.

Andes maad euroopalikule tavaarusaamale, tahaksime arvata, et nii vana tekst nagu *Rigveeda* on meieni jõudnud tänu usinatele kirjutajatele ning hästi säilinud käsikirjale — ühesõnaga, raamatu kujul. Tegelikkus kinnitab vastupidist: vanimad käsikirjad, mis on vaid fragmentaarselt säilinud, pärinevad meie ajaarvamise esimesest aastatuhandest.<sup>2</sup> Seega pärinevad nad üle tuhande ja võimalik, et isegi üle kahe tuhande aasta hilisemast ajast, kui seda on aeg, millal *Rigveeda* tegelikult võidi koostada. *Rigveeda*, nagu ka veedakirjanduse hilisemad tekstid, talletati ja anti edasi suulises traditsioonis. Selliste tekstide loomine ja kirjapanek pole kaugeltki kokkulangevad sündmused. Veedakirjanduse rööpnimetus on *śruti* ‘kuuldu’ — mis samuti viitab teksti suulisele edastamisele.

Me ei tea päris täpselt, millal vanaindia kirjasüsteemid — brahmi ja kharoṣṭhi tekkisid. Küll aga teame seda, et mõlemat kasutati suure valitseja ja budismi levitaja Ašoka (III sajand eKr) raidkirjadel, mis levisid peaaegu kogu India subkontinendil. Kui jätta kõrvale Induse oru tsivilisatsioon oma seniajani selgesti dešifreerimata mälestistega, siis on Ašoka raidkirjad vanimad vanaindia kirjakuultuuri allikad.<sup>3</sup> Kirja varasema leviku üle on küll vaieldud,<sup>4</sup> kuid puuduvad veenvad argumendid, mis lubaksid kinnitada selle laialdast kasutamist enne Ašokat. Varasemat päritolu tekstid on kas hiljem üles kirjutatud või jõudnud meieni hilisemate kirjaversioonide kaudu.

---

lk 72; A. A. MacDonell. A History of Sanskrit Literature. London, 1900, lk 12; H. Oldenberg. Die Literatur des alten Indiens. Stuttgart-Berlin, 1903, lk 6; A. Hillebrandt. Die Anschauungen über das Alter des Rgveda. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 81, H. 1, 1927; L. Renou, J. Filliozat. L'Inde classique. Paris, 1947, lk 192–193, 277–278; J. Gonda. Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas). Wiesbaden, 1975, lk 22–23; Т. Елизаренкова. “Ригведа” — великое начало. — Ригведа: Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т. Елизаренкова. Москва, 1989, lk 431–437.

<sup>2</sup>F. Staal. The Fidelity of oral tradition and the origins of science. (Medelingen der Koninklijke Nederlandse akademie van wetenschappen, afd. Letterkunde. Nieuwe reeks. Deel 49, No 8). Amsterdam, 1986.

<sup>3</sup>Vt eriti O. von Hinüber. Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. — Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr 11. Stuttgart, 1989; H. Falk. Schrift im alten Indien: Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen (ScriptOra 56). Tübingen, 1993.

<sup>4</sup>Kirja varasema kasutamise seisukohta on kaitsnud M. Winternitz. Geschichte der Indischen Literatur I. Leipzig, 1902, lk 28–37.

Tõestatuks saab pidada eeskätt seda, et veedakirjanduse edasiandmise esmane viis polnud kirjalik, vaid suuline. Tekst usaldati vahetus suhtluses õpetajalt õpilasele. Samuti on meil küllaldaselt tõendeid väitmaks, et kirjaoskus polnud Vana-India ühiskonnas kuigi kõrgelt hinnatud oskus. Vastupidi: kirja peeti millekski labaseks ja kahtlaseks, mis heal juhul sobis tehniliseks abivahendiks lihtsamate asjade ülestähendamisel, kuid igal juhul võimetuks andma edasi kõige väärtuslikumaid tekste. Väärttekste sai usaldada üksnes mälule. Kui meenutada muistse India rahvatarkust, siis pole ei raamatusse pandud tarkus ega võõra kätte antud raha sel hetkel, kui meil neid vaja läheb, kindlasti käepärast. Ja see, kes on õppinud raamatutest, pole võrreldav sellega, kes on teadmise saanud kohtumistelt õpetajaga. Just õpetajalt õppinu suudab ka ise sõnalahingutes särada. Raamatuteadmisel puudub see legitiimsus, mille õpetaja (braahman) õpilasele edasi annab.<sup>5</sup>

Sõna on veedatekstides jumalikustatud ning tähelepanuväärsel moel on kõnejumal Vātš naissoost. Säärane jumalik sõna on rohkem kui vahend, millega inimene maailmas opereerib; tihti on ta loov jõud, mille vägi ise on kõike liigutav põhjus.<sup>6</sup> Veedahümnides, eriti Rigveeda kuulsas hümnis “Palve Isandale, Brihaspatile”,<sup>7</sup> on juttu asjadele nimede andmise (*nāmadheyam*) jumalikust protseduurist, mis universaalse algtegevusena on vaadeldav kui üks loomismüüdi variante.

*Chāndogya-upaniṣad* kinnitab, et inimese esmaolemus on kõne ehk sõna — *puruṣasya vāg rasah*. Ja edasi: kõne olemus on pühavärss (*ṛc*), pühavärsi olemus on laul (*saman*), laulu olemus on laulukõla (*udgītha*).<sup>8</sup> Seega väljendub kõne realiseerumise kõrgeim vorm veedahümnides, kui neil valjult kõlada lastakse. Siitki järeldub, et püha pole mitte kirjapandu, vaid elav ja toimiv sõna. Järgmisena seob *Chāndogya* häälikurühmad erinevate jumalatega: vokaalid (*svarā*) on jumal Indra kehastus, sisihäälikud (*uṣmāṇaḥ*) Pradžāpati kehastus ning kaashäälikud (*sparsā*) surmajumal Mritju kehas-

<sup>5</sup>Ch. Malamoud. Parole à voir et à entendre. — Cahiers de littérature orale 21, 1987, lk 151–161; vt ka O. von Böhtlingk. Indische Sprüche, sanskrit und deutsch I–III. St. Petersburg 1870–1873, reimp. Osnabrück, 1966, lk 389–398.

<sup>6</sup>L. Renou. Études védiques et pāninéennes, t. I. Paris, 1955, lk 1–27; В. Иванов. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции. — Индия в древности. Москва, 1964, lk 85–94; H. Scharfe. A History of Indian Literature, Vol. V, fasc. 2: Grammatical Literature. Wiesbaden, 1977, lk 77jj; A. Padoux. L'Énergie de la parole: Cosmogonies de la parole tantrique. Paris, 1980.

<sup>7</sup>RV X, 71.

<sup>8</sup>Chāndogya-upaniṣad I, 1.,2; vt. ka Śatapatha-brāhmaṇa IV, 1.,3.,16.

tus.<sup>9</sup> Seda võib võtta tavalise klassifikatsioonikatsena teiste upanišadides levinud natuurfilosoofiliste ja psühhofüsioloogiliste klassifikatsioonide hulgas. Kuid analüüs läheb veel kaugemale:

Kõik vokaalid tuleb öelda kõlavalt ja tugevalt: mõeldes, et Indrale andku ma jõudu. Kõik sisihäälikud tuleb öelda neid alla neelamata, ära pillamata ning avatult: mõeldes, et Pradžāpatile andku ma ennast. Kõik kaashäälikud tuleb öelda lühidalt, üksteisega ära segamata: mõeldes, et Surmast ma hoidku end.

*(sarve svarā ghoṣavanto balavanto vaktavyā indre balaṃ dadānīti sarve ūṣmaṇo 'grastā anirastā vivṛttā vaktavyāḥ prajāpaterātmānaṃ paridādānīti sarve sparśā leśenānabhinihitā vaktavyā mṛtyorātmānaṃ pariharāṇīti)*<sup>10</sup>

Niisiis pööratakse kõlale ja foneetikale teadlikku tähelepanu. Hümniõnu ei saa öelda ükskõik kuidas, neid tuleb lausuda selgesti ja pühendumisega. See *Chāndogya* kirjakoht pole muidugimõista ainus omataoline. Erilise tähenduse saab foneetiline analüüs aga grammatika-alases kirjanduses, mille tähtsaimaks esindajaks on Pānini (V või IV sajandil eKr).<sup>11</sup>

Märkida tuleb ka lausumise loitsulis-maagilist aspekti. Silbikõlal põhinevad mantrad on india usundeis keskse tähendusega alates vanimatest veedatekstidest ning lõpetades hinduistliku ja budistliku tantrismiga.<sup>12</sup>

Ehkki kõla ja heli on oluliselt kõrgemini väärtustatud kui kirjasõna, ei tähenda see kirjasõna puudumist. Kui suulisus ja kirjalikkus on vastandid, siis otse loomulikult eeldavad nad teineteise olemasolu. Kindlasti ei saanud näiteks suured sanskriti grammatikud ilma kirjata hakkama.

Kautilja *Arthaśāstra*'st,<sup>13</sup> mis kirjeldab Ašoka vanaisa Tšandragupta valitsemisaega, leiame heale valitsemisele omased kirjatundmise nõuded. Kuningal peavad olema oma kirjaturad — pigem tehnilised töötajad —, kelle hooleks on arvepidamine ja dokumendihaldus. Nad moodustavad omaette kasti, *kāyastha*, mis muutub bürokraatiasina sees küll mõjuvõimsaks,

<sup>9</sup>Chāndogya-upaniṣad II, 22., 3.

<sup>10</sup>Chāndogya-upaniṣad II, 22., 5.

<sup>11</sup>Näiteks W. Allen. *Phonetics in Ancient India*. London, 1953; B. A. van Nooten. *The Structure of a Sanskrit Phonetic Treatise*. — *Töid orientalistika alalt II*, 2. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 313. Tartu, 1973, lk 408–438.

<sup>12</sup>A. Padoux, *op. cit.*; H. P. Alper (ed.). *Mantra*. New York, 1989.

<sup>13</sup>Arthaśāstra kirjapaneku aeg on vaieldav. H. Scharfe (*Untersuchungen zur Staatsrechtstheorie des Kautilya*. Wiesbaden, 1968, lk 334) leiab, et see ei saanud toimuda enne kui I sajandil eKr, ehkki teos kirjeldab Tšandragupta valitsemisaega IV sajandil eKr.

kuid mis braahmanistlikus hierarhias on võrdsustatud šuudratega. See tähendab, et kirjutaja staatus oli erakordselt madal.<sup>14</sup>

Budismi levik esitab brahmanismiga kultiveeritud jäigale kastisüsteemile väljakutse. Nii Gautama Buddha kui ka tema suured kaasaegsed, eesotsas džainismi rajaja Mahāvīraga, jagasid oma õpetusi suuliselt. Sellele leidub arvukaid viiteid varabudistlikes tekstikogudes.<sup>15</sup> Kuid ka budistlike tekstide ülesehitus ja stiil viitavad õige selgelt nende suulisele päritolule.<sup>16</sup> Kõige silmatorkavam osutus on nii paali- kui sanskritikeelsete suutrate sissejuhatus: *evaṃ me sutam ekaṃ samayaṃ bhagavān /.../ viharati sma* (paali keeles “Nõnda olen ma kuulnud. Ükskord peatus Bhagavat...”). Nii algab iga suutra viitega sellele, kus ja missugustel asjaoludel Buddha Bhagavat munkadele oma õpetust kuulutas.

Samuti viitavad budistlike õpetuskogunemiste kohta käivad osutused ühemõtteliselt sellele, et tekste ei loetud ette, vaid retsiteeriti, seega esitati peast. See käib ka esimese, Rādžagriha kogunemise kohta, kus pärimuse järgi fikseeriti budistlik kaanon.<sup>17</sup>

Mahajaana budismi hilisem levik on seotud kirja laialdase kasutuselevõttuga.<sup>18</sup> See seisukoht on siiski vaid osalt õige — sedavõrd, et kirjakultuur, lugemine, aga hiljem lausa raamatutekultus, nende kummardamine ja stuupadesse paigutamine, sai tõepoolest tavaks mahajaanast võrsunud koolkondades. Samas pole alust väita, et varajased mahajaana suutrad kannaksid vähem suulisuse pitsert kui hinajaana suutrad või et õpetaja roll õpetuse vahetel suulisel edasiandmisel mahajaanas väheneks. Pigem vastupidi: peast oskamine, tekstide talletamine mälus ei taandu mahajaana tulekuga, vaid muutub kohati veelgi muljetavaldavamaks.<sup>19</sup>

<sup>14</sup>Arthaśāstra II, 10.; Ch. Malamoud. *Le Jumeau solaire*. Paris: 2002, lk 131–137.

<sup>15</sup>Nt *Dīghanikāya* I, 239., 2–7.

<sup>16</sup>O. von Hinüber, *op. cit.*; G. von Simson. *Zur Diktion einiger Lehrtexte des Buddhistischen Sanskritkanons*. München, 1965; L. Cousins. *Pali Oral Literature*. — *Buddhist Studies*. Ed. by P. Denwood and A. Pyatigorsky. London, 1983, lk 1–11; H. Coward. *Oral and Written Text in Buddhism*. — *The Adyar Library Bulletin*, No 50, 1986, lk 299–313.

<sup>17</sup>A. Bareau. *Les premiers conciles bouddhiques*. — *Annales du Musée Guimet*, t. LX. Paris, 1955; E. Frauwallner. *Kleine Schriften*. Wiebaden, 1982, lk 649–670; O. von Hinüber, *op. cit.*, lk 26.

<sup>18</sup>Gombrich. *How Mahāyāna began*. — *Journal of Pali and Buddhist Studies*, No 1, 1988, lk 29–46.

<sup>19</sup>É. Lamotte. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, t. IV. Louvain. Vt ka O. von Hinüber, *op. cit.*, lk 28.

Säärasele tekstiedastusele aitasid tõhusalt kaasa kloostrikultuur, maast-madalast algav õpe ning rituaalsed valjul häälel kõlavad tekstiesitused. Peale selle on kõrgelt arendatud mälukultuuri seletatud kliimaatilise teguriga: valdavalt palmilehtedele kirjutatud tekst ei säilinud India niiskes kliimas kuigi kaua, kindlam oli usaldada inimese mälu ja mõistust.

Õpetuse edasiandmise viis muutub budismis varasema brahmanismiga võrreldes eeskätt ses mõttes, et budistlikud õpetajad pole oma rolli sünnipäraseid kandjad. Braahmanite suletud perekonnatraditsiooni asemele tuleb märksa demokraatlikum traditsioon, kus igast mungast võib saada suur õpetaja. Kuid samas jääb õpetaja-õpilase suhe niisama individuaalseks ning põhineb niisama selgelt suulisel õpetusel kui ennevanasti.

Prantsuse indoloog Charles Malamoud märgib oma raamatu *Päikesekak-sikud* (*Le Jumeau solaire*) kokkuvõttes, et vana-india kirjanduse mõistatus — kuidas said sedavõrd mahukad tekstid käibida ning säilida suulises traditsioonis? — on praegu niisama suur mõistatus nagu ta oli seda saja aasta eest. Faktiteadmisi on juurde tulnud, teoreetiline pagas on rikastunud, kuid põhimõtteliselt on küsimus siiani jäänud rahuldava vastuseta.<sup>20</sup> Alljärgnev on katse — rõhutame, et üsna esialgne ja hüpoteetiline — heita sellele mõistatusele uut valgust.

## II. Mis on elav tekst?

Püstitame kaks küsimust. Esiteks: mis on need ülesehituslikud võtted, mis aitavad kaasa teksti toimele ja säilimisele suulises traditsioonis? Teiseks: kas kirjaliku ja suulise teksti vastandamisel, nagu see Vana-Indias esile tuli, on kultuuriloolisi analooge ning kuidas saab teksti mõistele läheneda väljaspool kirjaliku ja suulise **dualismi**.

**II. 1.** Esimesele küsimusele vastust otsides astume üle indoloogilise vaatevälja piiri. Nii on Rudolf Kallas, Marcel Jousse, Eric Havelock, Milman Parry ja Albert Lord autorid, kelle tähelepanekud suulise pärimuse kohta meid oluliselt aitavad.

1897. aastal avaldas eesti teoloog, pedagoog ja ühiskonnategelane Rudolf Kallas (1851–1913) Tartus mahuka saksakeelse uurimuse *Mäluõpetuse*

---

<sup>20</sup>Ch. Malamoud, *op. cit.*, lk 148.

*süsteem* (System der Gedächtnislehre).<sup>21</sup> Teos vaatleb rahvaluulet, erinevaid eeposi ning piiblitekste mälu tehnika vaatevinklist. Kallase uurimuse kõige avastuslikum külg on kõlalnemoonika osa rahvalauliku loomise ja meespidamisvõimes. Kõla on mälu äratamise vahend. Takt ja tempo, assonants ja alliteratsioon, meloodia, riim ja onomatopöa pole niivõrd kunstilisi kavatsusi väljendavad “tekstikaunistused”, vaid ennekõike on nad tekkinud mälu abivahenditena, mis aitavad kirjaoskamatutel rahvalaulikutel väga mahukaid tekste meeles pidada. Näiteks kaheksakümneaastane Karjala runolaulja Arhippa Perttunen laulis Elias Lönnrotile kolm päeva järjest — ning ligilähedasi näiteid on veel.<sup>22</sup> Sellised fenomenaaalsed võimed ei ole seotud üksnes esitaja isiklike omadustega, vaid ettekantavad tekstid sisaldavad endas võtteid, mis tagavad teksti meespidamise. Samas sisaldab sarnaseid võtteid ka ettekandmise viis — kui laulikul leelotamine sõnade parema üleskirjutamise huvides ära keelatakse, siis laulu jätkamine takerdub ning üksnes eelnevate ridade leelotava ülekordamisega on jälle võimalik järgmisi värsse äratada. Retsiteerimine ei toimu ainult mälu jõul, vaid kogu inimese keha oma aktiivse kaasaelamisega muutub mälujõudu ergutavaks impulsiks.<sup>23</sup>

1925. aastal ilmus Pariisis Marcel Jousse’i sulest tähelepanuväärne uurimus *Suuline stiil*.<sup>24</sup> *Suuline stiil* jõuab samasuguste järeldusteni nagu Kallase *Mäluõpetus* mõnikümme aastat varem: suulise esituse rütmikal on esmajärjekorras mnemotehniline tähendus.<sup>25</sup> Ka Jousse rõhutab, et rütm, mis toetab mälu, on olemuslikult kehakeskne. Rütm on elu energia — midagi seesugust, mis sarnaneb toonase prantsuse menufilosoofi Henri Bergsoni eluhoo ehk vitaalse elaaniga.<sup>26</sup> Pärast *Suulise stiili* ilmumist arendab Jousse sama teemat edasi. Ta nimetab oma lähenemise “rütmi antropoloogiaks”, hiljem ka “žestiantropoloogiaks”, töötab välja suurejoonelise terminoloogia ning käsitleb rütme kõige erinevamatel tasanditel — kosmoloogilisel, mimeetilisel-kineetilisel, mimeetilisel-foneetilisel, samuti rütmienergeetilisel

<sup>21</sup>R. G. Kallas. System der Gedächtnislehre: Neue Darstellung der memorativen Theorie und Praxis aus Grund der Volkspoesie und des teleologischen Personalismus. Dorpat (Tartu), 1897.

<sup>22</sup>R. G. Kallas, *op. cit.*, lk 101–102, 253, 272 jm.

<sup>23</sup>R. G. Kallas, *op. cit.*, lk 338–339.

<sup>24</sup>M. Jousse. Études de Psychologie Linguistique. Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs. — Archives de Philosophie, vol. II, cahiers IV. Paris, 1925.

<sup>25</sup>M. Jousse, *op. cit.*, lk 118, 121 jm.

<sup>26</sup>M. Jousse, *op. cit.*, lk 232.

ja rütmimeloodilisel tasandil. Kummagi ilmuvad tema teosed postuumsest<sup>27</sup> ning vaatamata kõrgetele hinnangutele saab neile osaks küllaltki tagasihoidlik retseptatsioon. Kuid erinevalt Kallasest, kes jäi tundmatuks, kuulub Jousse siiski viidatavate autorite hulka.<sup>28</sup>

Järgmine uurija, kes suulise teksti kõlalnemoonikat tugevalt esile tõstab, on Eric Havelock. Tema tööd on Kallase ja Jousse'i omadest märksa hilisemad, aga palju enam tuntud. Alates esmakordselt 1963. aastal ilmunud raamatust *Sissejuhatatus Platonile* (Preface to Plato)<sup>29</sup> otsib Havelock poeetilise ettekande ja sellega seotud mnemotehnika küsimustele vastuseid Vana-Kreeka kultuuriloost. Ta vaatab korduste rolli tekstis ning rütmilise retsiteerimise mõju mäluautomaatika kujunemisele, elava ettekande sugestiivset toimet ning laulikult ümbritseva kuulajaskonna kaasaelavat rolli. Eri-ist huvi pakub Havelockile üleminek laulult arutlusele ning suuliselt tekstilt kirjalikule. Selle ülemineku juurde kuulub suuline, veel kirjasõnast "rikkumata" filosoofia, mille esindaja *par excellence* on Sokrates. Tähelepanuväärne on Platoni roll, kes ühelt poolt on veendunud elava sõna ülemuses, kuid samas läheb ise ajalukku kui kirjutatud filosoofia rajaja.

Lähedase temaatikaga tegelesid Milman Parry ja Albert Lord, kelle panus ei seisne niivõrd kõlalnemoonika esiletoomises, vaid elava teksti versioonikülluse avastamises ja põhjendamises. Lord uuris serbohorvaadi rahvalaulikuid ning tegi selle põhjal ühe 20. sajandi folkloristika kõige olulisema järelduse: ükski tekst, mida esitatakse, pole surnud ega kivistunud; iga taasesitus toob uusi nüansse ning tegelikult on taasesitus mingis mõttes ka taasloomine. Sellepärast võib üks ja sama laulik esitada sama lugulaulu kord nii ning teinekord naa.<sup>30</sup> Rahvalaulik pole tekstiautomaat — ta on mõtestaja, järelikult looja. Parry, kes uuris Homerose eeposi, tegi sama-suunalise oletuse juba kolmkümmend aastat varem. *Ilias* ja *Odüsseia* on jõudnud meieni küll kindla fikseeritud tekstiga, kuid ilmselt kõlasid suulises

<sup>27</sup>M. Jousse. *L'Anthropologie du geste I*. Paris, 1974; *L'Anthropologie du geste II: La Manducation de la Parole*. Paris, 1975; *L'Anthropologie du geste III: Le Parlant, la Parole et le Souffle*. Paris, 1978. Pangem tähele ka pealkirjadesse kodeeritud sõnamängu: *Geste* tähendab prantsuse keeles liigutust, žesti, samas tähendab ta ka kangelastegu; näiteks *chanson de geste* on kangelaslaul.

<sup>28</sup>Vt eriti H. Meschonnic. *Critique du rythme: Anthropologie historique du langage*. Paris, 1982, lk 686–700.

<sup>29</sup>E. A. Havelock. *Preface to Plato*. (Eighth printing.) Cambridge, 1998. Vt ka E. A. Havelock. *The Muse learns to write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, 1986.

<sup>30</sup>A. B. Lord. *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts, 1960.



traditsioonis mitmed eri versioonid.<sup>31</sup> Kui senised vastused nn. Homerose küsimusele pidasid eeposi kas Homerose ühemeheloominguks või eri rapsodide loomingu sulamiks, siis Parry meelet pole kumbki vastus sobiv. Variatsiooniküllus ongi selliste tekstide tunnus – ükskõik kas esitav autor on Homeros ise või mõni teine rapsod.

20. sajandi lõpus muutub suulise teksti teema juba päris populaarseks — Havelocki ning Parry-Lordi teooriad leiavad hulganisti järgijaid. Kasutusele tuleb iseenesest absurdne mõiste — “suuline kirjandus”.<sup>32</sup> Üheks uurimissuunaks saab piiblitekstide analüüs suulise poeetika vaatevinklist.<sup>33</sup>

Nagu näeme, pole ükski kõlalnemoonika ja teksti elava ettekande eestkõnelejatest indoloog.<sup>34</sup> Aga see ei tähenda, et nende ideedega ei võiks indoloogias arvestada. Vastupidi: kõlalnemoonikaga tuleb arvestada, samuti on tekstide variatiivsus fakt, millest ei saa mööda vaadata. Erinevalt tavalisest folkloorsest ja eepilisest ainesest on Vana-India puhul eriti tähelepanuväärne see, et suulises traditsioonis tekib varajane filosoofia; tekib isegi kõrgfilosoofia, kui pidada silmas mahajaana suutrades kajastuvaid metaloogilisi arutlusi. Seda on raske folklooriks nimetada, kuid sel on folklooriga piirnevaid tunnusoone. Budistlike suutrade, samuti hilise veedakirjanduse (proosaapanišadide) eripära pole kuigivõrd seotud alliteratsiooni ega teiste klassikaliste kõlaefektidega, ehkki neid esineb päris palju. Hoopis rohkem tuleb tähelepanu pöörata arvukatele kordustele ja ühetaolistele epiteediloenditele, mis ei ilmesta mitte niivõrd ühte eraldivõetud teksti, vaid kogu tekstikorpust tervikuna.

<sup>31</sup>M. Parry. *Studies in the Epic Technique of oral Verse-making*. — *Harvard Studies in Classical Philology*, vol XLI, 1930, lk 73–147 and vol XLIII, 1932, lk 1–50.

<sup>32</sup>Õnneks “suulise poeesia” mõiste erinevalt “suulisest kirjandusest” endas vasturääkivust ei sisalda. Walter Ong: “Suulise kirjanduse” mõiste kirja-eelsete kultuuride sõnaloomingu tähistamiseks on umbes sama, kui nimetada hobust “ratasteta autoks”, misjuures nimetajad ise pole hobust kunagi näinud. — W. Ong. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York, 1999, lk 12.

<sup>33</sup>W. Kelber. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition*. Philadelphia: Mark, Paul and Q, 1983; A. Dundes. *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*. New York, 1999.

<sup>34</sup>Siiski ilmub Havelockil 1979. aastal artikkel, kus ta Vana-Kreeka suulisest traditsioonist pärinevate allikate kõrval võtab vaatluse alla veedade kirjanduse: E. A. Havelock. *The Ancient Art of Oral Poetry*. — *Philosophy and Rhetoric*, 1979, No. 12, lk 187–202; vt ka W. Ong *op. cit.*, lk 65–66.

Kordusi on seletatud arhailise sõnamaagia ja teksti sugestiivsusega.<sup>35</sup> Kindlasti on see seletus õige. Kuid niisama hästi võime lisada mnemotehnikast inspireeritud seletuse. Kui tahame hoiduda mis tahes ühekülgsest, siis võime rääkida teksti psühhotehnikast. Budismi puhul on see teadlikult taotletud eesmärk.

Budistlikud suutrad, aga ka näiteks upanišadid — kuigi nad on juba tuhandete aastate jooksul käibinud ka kirjalike tekstidena — kannavad endas suulisuse pitsert. Seda “erilist fluidumit”, mida Linnart Mäll mahajaana suutrate puhul esile tõstab,<sup>36</sup> võiks ehk teisisõnu nimetada “teksti karismaatikaks” — kõrvuti teksti traditsiooniliste karakteristikute semantika, süntagmaatika ja pragmaatikaga. Säärane karismaatika on ühelt poolt lahutamatu teksti esitajast, kuid teiselt poolt on selle jäljed tuntavad ka esimeste kirjalike tekstide ülesehituses ja stiilis.<sup>37</sup>

**II. 2.** Suulise ja kirjaliku teksti vastandus Vana-India kultuuris on selgelt väärtustava iseloomuga. Suuline tekst elab ja toimib, sellega on ta õigusparastatud, aga kirjasõna järgimine on sohk. Kirjasõna pole tegelik, tal puudub usaldusväärus, sõna tõeline vägi.

Samasugust vastandust on Euroopas rakendatud peamiselt modernismi ja tehnika arengu kriitika kõrvalsaadusena. Eespool viidatud autoreist võib eeskätt Jousse'i pidada suulise suhtluse ja rustikaalse pärimuskultuuri peaidaliseerijaks. Ta peaaegu põlgab kirja, eriti kirjapandud, surnud poeesiat.<sup>38</sup> Surnud kirja ja elava sõna vastandust näeme Platonil. Elavat sõna vastandas surnud kirjale ka meediaprohvet Marshall McLuhan, kui ta televisiooni võidukäigu puhul ajalehtedele kadu kuulutas.

Vahest veelgi levinum on teisesuunaline ideologiseerimine, mis enamasti koondub saientismi lipu alla. Nii leiab mitme kirjaoskust puudutava uurimuse autor ja toimetaja Jack Goody, et kiri on igal juhul väärtuslikum mis tahes mälust, sest teaduse ja ratsionaalse mõtlemise juured klammerduvad just kirjakultuuri külge.<sup>39</sup> Kirja mõju kultuuri üldisele arengule ei saa põrmugi eitada.

<sup>35</sup>B. Heimann. Studien zur Eigenart Indischen Denkens. Tübingen, 1930, lk 180–184.

<sup>36</sup>L. Mäll. Nulli ja lõpmatuse kohal. Tartu, 1998, lk 229.

<sup>37</sup>Vt kirjandust märkuses 16.

<sup>38</sup>M. Jousse. Le Style oral, lk 100 jm.

<sup>39</sup>J. Goody (ed.). Literacy in Traditional Societies. Cambridge, 1968. Goodyga polemiseerib indoloog Frits Staal, *op. cit.*, lk 24–26.

Samas paistavad väljapeetult erapooletu hoiakuga silma mõned uurimused, kus näidatakse, kuidas koolihariduse ja kirjaoskuse levik traditsionaalses kultuuris toob mõtlemises esile loogilis-süllogistliku lähenemise.<sup>40</sup>

Ka siinkirjutaja eelistab suulise ja kirjaliku kõrvutamisel erapooletuks jääda. Kuna väärtustavad kategooriad on imbunud meie igapäevasesse keelekasutusse, siis saab neid tahtmise korral teravates kombinatsioonides välja mängida. “Elav tekst” ühelt ja “suletud raamat” teiselt poolt on väärtustava alatooniga vastandus — “elav tekst” on elusam, järelikult parem. Samas on ka kirjaoskus (lugemisvõime) ja kirjaoskamatus (lugemisvõimetus) selgelt kirjaoskuse kasuks väärtustatud vastandus. Ent kui lihtsustavad need vastandused ongi, tihti läbivad nad ka tänapäevaseidki käsitlusi.

Säärast lähenemist saab vältida, kui määratleme teksti mõiste väljaspool suulise ja kirjaliku vastandust. Nagu on öelnud Merab Mamardašvili: “Me ei mõista midagi mitte kirjaliku teksti või suulise kõne tähenduste sisu ülekandmise tõttu meie pähe, vaid üksnes sel juhul, kui meis on sündinud mingi uus teadvuslik kogemus. . .”<sup>41</sup> Nii võib suletud raamat avaneda ning lugeja pilgu all elavaid seisundeid äratada. Ja samas pole siin kohta automaatsel ülekandel, sest lugemine ja sõnade väljahääldamine, nagu Mamardašvili osutab, ei pruugi veel tähendada seda, et mõte tekib.<sup>42</sup>

Linnart Mäll jõuab järeldusele, et “teadvus avaldub vaid siis, kui leiab aset teksti loomise akt”.<sup>43</sup> Niisugune lähenemine võrdsustab ka arusaamise uue (sisemise) teksti loomisega. Teadvus avaldub teksti loomise kaudu ning tekst omakorda edastatakse teadvusliku kogemuse kaudu. Seega on “elava teksti” eripäraks tema vahetu seos teadvusega, mitte see, kas tekst on suuline või kirjalik. Suulisus ja kirjalikkus on Mamardašvili ja Mälli seisukohta

<sup>40</sup> А. Лурия. Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологическое исследование. Москва, 1974; W. J. Ong, *op. cit.*

<sup>41</sup> М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. Москва, 1992, lk 379–380.

<sup>42</sup> М. Мамардашвили, *op. cit.*, lk 379.

<sup>43</sup> Л. Мялл. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм. Төйд семіотика алт XXI. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 754. Tartu, 1987, lk 22–25; samuti L. Mäll. Nulli ja lõpmatuse kohal, lk 312–315. Selline tekstikäsitlus vastab suuresti Tartu-Moskva semiootikakoolkonna arusaamadele. Muuhulgas tuleb sellise tekstikäsitluse kujunemise taga näha budoloogilise vaatevälja mõju (L. Mäll, Aleksandr Pjatigorski). Viidatud artiklis tõlgendab L. Mäll budismi keskset mõistet *dharma*’t ühtaegu tekstina, tekstiloome mehhanismina ning teadvuse seisundina.

arendades teksti eksisteerimise eri vormid või vahendid. Nende eripärasus väärib põhjalikku analüüsi, kuid kui me tahame lähtuda teaduslikust mõtlemisest, siis ei tohiks me *a priori* üht teisele eelistada.

### III. Rütm ja kõla: Klassikalised upanišadid ja budistlikud suutrad

Klassikalised upanišadid ja budistlikud suutrad on just säärased varafilosofilised tekstid, mis on sündinud ja käibele läinud suulises kultuuris. Kõigepealt analüüsime rütmi, kõla ja teksti ülesehituslike erisuste seisukohalt ühte klassikalistest proosaupanišadidest — *Aitareya*'t. Samas võrdleme analüüsi tulemusi teiste klassikaliste upanišadidega, eeskätt *Bṛhadāraṇyaka* ja *Chāndogya*'ga. Seejärel võtame vaatluse alla budistlikud suutrad — meie üldistused puudutavad nii paalikeelseid hinajaana suutraid kui ka sanskritikeelseid mahajaana suutraid.

Paraku ei saa me siin teha suuri järeldusi selle kohta, kuidas toimus ja missugune oli kultuur, milles suulised tekstid sündisid ja käibisid. Järeldusi saab teha pigem tekstide kui selliste kohta: kuidas suuline kultuur mõjutas ja kujundas tekste, mis on üleskirjutatud kujul meieni jõudnud? On enam kui tõenäoline, et suulises traditsioonis arenenud ja hiljem üles kirjutatud tekst erineb oluliselt kirjalikus kultuuris tekkinud tekstist.

**III. 1.** *Aitareya-upanišad* kuulub vanimate upanišadide hulka. *Bṛhadāraṇyaka*'st ja *Chāndogya*'st eristab teda teksti lühidus. Pärimuse järgi sai *Aitareya* nime legendaarse targa Mahidāsa Aitareja järgi, kes ühtlasi on nimeandjaks ka *Aitareya-brāhmaṇa*'le ning *Aitareya-aranyaka*'le. Kõik nad kuuluvad veedakirjanduse tekstijaotuse järgi *Rigveeda* pärimusliini juurde.

*Aitareya-upanišad* koosneb kolmest osast, millest mahukaim on esimene, mis omakorda koosneb kolmest peatükist (*khandā*). Esimese osa esimene peatükk annab kosmogoonilise kirjelduse. Loova väena toimib *Ātman*:

Just, *Ātman* oli alguses üksi. Ei midagi muud vilksamas. Ta mõtles: “Nüüd loon Maailma.”

Ta lõi need Maailmad: Taevaveed, Valguskiired, Surma ja Veed. Taevaveed Taeva kohal, Taevas Alustoeks, Õhuruum Valguskiirteks, Maa Surmaks. Mis allpool — need Veed.

Ta mõtles: “Need nüüd on maailmad. Nüüd loon Ilmahoidjad.” Vetest nõnda ta Inimese tõmbas ning tolele kuju andis.

Kuumutas teda. Tolle kuumutatu Suu avanes — otsekui Muna. Suust tuli Kõne, Kõnest Tuli. Sõõrmed avanesid — Sõõrmetest tuli Eluhõngus, Eluhõngusest Tuul. Silmad avanesid — Silmist tuli Nägemine, Nägemisest Päike. Kõrvad avanesid — Kõrvust tuli Kuulmine, Kuulmisest Ilmakaared. Nahk avanes — Nahast tulid Juuksed, Juustest Taimed ja Puud. Süda avanes — Südamest tuli Meel, Meelest Kuu. Naba avanes — Nabast tuli Väljahingus, Väljahingusest Surm. Kürb avanes — Kõrvast tuli Seeme, Seemnest Veed.

*(ātmā vā idameka evāgra āsīt / nānyatkiñcana miṣat / sa iṅṣata lokānnu sṛjā iti // 1 //*

*sa imāṃllokānasṛjata / ambho marīcīrmaramāpo 'mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratiṣṭhā 'ntarikṣaṃ marīcayaḥ / pṛthī maro yā adhastāttā āpaḥ // 2 //*

*sa iṅṣateme nu lokā lokapālānnu sṛjā iti / so 'dbhya eva puruṣaṃ samud-dhṛtyāmūrchayat // 3 //*

*tamabhyatapatasyābhitaptasya mukhaṃ nirabhidyaata yathāṇḍam / mukhād-vāgvāco 'gnīrnāsike nirabhidyetāṃ nāsikābhhyāṃ prāṇaḥ prāṇādvāyur-akṣiṇī nirabhidyetāmakṣibhyāṃ cakṣuścakṣuṣa ādityaḥ karṇau nirabhidyetāṃ karṇābhhyāṃ śrotraṃ śrotrāddiśastvañnirabhidyaata tvaco lomāni lomabhya ośadhivanaspatayo hṛdayaṃ nirabhidyaata hṛdayānmano manasaścandramā nābhīrñirabhidyaata nābhya apāno 'pānānṛtyuḥ śiśnaṃ nirabhidyaata śiśnādreto retasa āpaḥ // 4 //*.<sup>44</sup>

Säärane kosmogoogiline teemaarendus on iseloomulik just veedakirjanduse vanimatele kihtidele. Samasugust maailmaloomist Puruša (Inimese) ürgihust kohtame *Rigveeda*'s.<sup>45</sup> Sarnane transformatsioonimudel — liikumine mikrokosmiliselt tasandilt makrokosmilisele — esineb ka *Bṛhadāraṇyaka*'s: sureva inimese kõne läheb tulle, hingus tuulde, silm päikesesse, meel kuusse, kõrvad ilmakaartesse, ihu maasse, Ātman ilmaruumi, karvad ja juuksed rohtu ja puudesse, veri ja seeme vette.<sup>46</sup>

Üldistavalt on *Aitareya* I, 1 puhul tegemist loomisahelaga, mille sisu on tuntud juba varasemas mütoloogias ja mis oma struktuurilt meenutab teisi ning teistsuguse sisuga loomisahelaid. Üks loomisahela tekstilisi tunnuseid on korduvkasutusega verbituletis, mis muudab lausestuse ühetaoliseks ning hästi kokkukõlavaks. Antud juhul seob loomisahelat väljend *nirabhidyaata* (duaalis *nirabhidyetām*) 'avanenult, lahti kistult'.

<sup>44</sup> Aitareya-upaniṣad I, 1., 1.–4.

<sup>45</sup> Rgveda X, 90.

<sup>46</sup> Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad III, 2., 13.

Niisama skemaatiline tekst jätkub teises peatükis:

Need loodud Jumalused laskusid sellesse suurde Ookeani. Need allutas ta Näljale ja Janule. Nemas ütlesid talle: “Tee meile Varjupaik, kus olles me sööksime.”

Ta tõi neile Lehma. Nemas ütlesid: “Tõesti, sellest on meile vähe.” Ta tõi neile Hobuse. Nemas ütlesid: “Tõesti, sellest on meile vähe.”

Tõi neile Inimese. Nemas ütlesid: “Just, hästi tehtud. Inimene on hästi tehtud.” Tema ütles nendele: “Sisenege Varjupaika.”

Tuli sai Kõneks ning sisenes Suhu. Ilmakaared said kuulmiseks ning sisenesid Kõrvusse. Taimed ja Puud said Juusteks ning sisenesid Nahka. Kuu sai Meeleks ning sisenes Südamesse. Surm sai Väljahinguseks ning sisenes Nabasse. Veed said Seemneks ning sisenesid Kürba.

Nälg ja Janu ütlesid temale: “Tee meile Varjupaik.” Tema ütles nendele: “Annan teile osa nendes Jumalustes — teen teid osalisteks. Sellepärast, kui mingile Jumalusele Ohvrit tuuakse, siis Nälg ja Janu on osalised.

*(tā etā devatāḥ sṛṣṭā asminmahatyarṇave prāpataṃastamaśanāpipāsa-  
bhyāmanavarjāt / tā enamabruvannāyatanaṃ naḥ prajānīhi yasminprati-  
ṣṭhitā annamadāmeti // 1 //*

*tābhyo gāmānayattā abruvanna vai no ‘yamalamiti / tābhyo ‘śvamānayattā  
abruvanna vai no ‘yamalamiti // 2 //*

*tābhyaḥ puruṣamānayattā abruvansukṛtaṃ bateti puruṣo vāva sukṛtam / tā  
abruvīdyathāyatanaṃ praviśateti // 3 //*

*agnirvāgbhūtvā mukhaṃ praviśadvāyuh prāṇo bhūtvā nāsike praviśad-  
ādityaścakṣurbhūtvākṣiṇī praviśaddiśaḥ śrotraṃ bhūtvā karṇau praviśann-  
ośadhivanaspatayo lomāni bhūtvā tvacaṃ praviśaṃścandramā māno bhūtvā  
hṛdayaṃ praviśanmrtyurapāno bhūtvā nābhiṃ praviśadāpo reto bhūtvā  
śiśnaṃ praviśan // 4 //*

*tamaśanāpipāse abrutāmāvābhyāmahiprajanīhīti / te abravīdetāsveva vāṃ  
devatāsvābhajāmyetāsu bhāginyau karomīti / tasmādyasyai kasyai ca de-  
vatāyai havirgrhyate bhāginyāvevāsyāmaśanāpipāse bhavataḥ // 5 //*<sup>47</sup>

See lõik näitab loomisahela pööratavust — loodusjõud tulevad tagasi inimese ihu ning käivitavad tema psühhofüsioloogilise aktiivsuse.

Kuid lisaks sellele on tähtis menetlus, mille läbi otsitakse näljale ja janule sobivat varjupaika. Selleks ei sobi lehm ega hobune, alles kolmandal katsel selgub, et nälja ja janu sobivaim varjupaik on inimene. Tegemist on omamoodi katsetusahelaga.

<sup>47</sup> Aitareya-upaniṣad I, 2. 1–4.

Katsetusahela põhimõttel toimib ka kolmas peatükk:

Ta mõtles: “Need on nüüd Maailmad ja Ilmahoidjad. Loon neile Toidu.”

Ta kuumutas Vett. Sellest kuumutatust sündis Kuju. Tõesti, tema loodud Kuju, see on Toit.

See loodu tahtis ära lipsata. Kõnega ta tahtis teda haarata, kuid Kõnega Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Kõnega haaranuks, siis üksnes rääkides Toidust täitunuks.

Eluhõngusega ta tahtis teda haarata, kuid Eluhõngusega Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Eluhõngusega haaranuks, siis üksnes hingates Toidust täitunuks.

Nägemisega ta tahtis teda haarata, kuid Nägemisega Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Nägemisega haaranuks, siis üksnes vaadates Toidust täitunuks.

Kuulmisega tahtis teda haarata, kuid Kuulmisega Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Kuulmisega haaranuks, siis üksnes kuuldes toidust täitunuks.

Nahaga ta tahtis teda haarata, kuid Nahaga Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Nahaga haaranuks, siis üksnes puudutades Toidust täitunuks.

Meelega ta tahtis teda haarata, kuid Meelega Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Meelega haaranuks, siis üksnes mõeldes Toidust täitunuks.

Kürvaga ta tahtis teda haarata, kuid Kürvaga Toitu ei suutnud haarata. Kui ta selle Kürvaga haaranuks, siis üksnes seemet lastes Toidust täitunuks.

Väljahingusega ta tahtis teda haarata — ning sai ta kätte. Toidu püüdja on Tuul. Tõesti, see on Tuul, mis Toidust elab.

*(sa iṅṣateme nu lokāśca lokapālāścānamebhyaḥ sṛjā iti // 1 //*

*so ‘po ‘bhyatapattābhyo ‘bhītapābhyo mūrtirajāyata / yā vai sā mūrtirajāyatānnaṃ vai tat // 2 //*

*tadenatsṛṣṭaṃ parāṅtyajīghṛkṣattadvācā ‘jīghṛkṣattannāśaknodvācā grahītum / sa yaddhainadvācā ‘grahaiṣyadabhivyāhṛtya haivānnamatrapṣyat // 3 //*

*tatprāṅnenājīghṛkṣattannāśaknotprāṅnena grahītum sa yaddhainatprāṅnenā-grahaiṣyadabhiprāṅnya haivānnamatrapṣyat // 4 //*

*taccakṣuṣājīghṛkṣattannāśaknoccakṣuṣā grahītum sa yaddhainaccakṣuṣā-grahaiṣyat dṛṣṭvā haivānnamatrapṣyat // 5 //*

*tacchrotreṅājīghṛkṣattannāśaknocchrotreṅa grahītum sa yaddhainacchrotreṅāgrahaiṣyacchrutvā haivānnamatrapṣyat // 6 //*

*tattvacājīghṛkṣattannāśaknottvacā grahītum sa yaddhainattvacāgrahaiṣyasprṣṭavā haivānnamatrapṣyat // 7 //*

*tanmanasā jighṛkṣattannaśaknonmanasā grahītuṃ sa yaddhainmanasā-  
grahaiṣyadhayātvāhaivānnamatrapṣyat // 8 //*

*tacchiśnenājjighṛkṣattannāśaknocchiśnena grahītuṃ sa yaddhainacchiśne-  
nāgrahaiṣyadvisṛjya haivannamatrapṣyat // 9 //*

*tadapānenājjighṛkṣattadāvayat saiṣo 'nnasya graho yadvāyurannāyurvā  
eṣa yadvāyuh // 10 //*<sup>48</sup>

Seesugused katsetusahelad on väga tüüpilised, eriti rohkelt leidub neid *Bṛhadāraṇyaka*'s ja *Chāndogya*'s. Esineb lõike, kus katsetusahela põhimõttel tehakse kindlaks ühe või teise targa väitlusoskus.<sup>49</sup> Enamasti aga võtavad upaniṣadide katsetusahelais mõõtu inimeses peituvad psüühilised vead. Näiteks uuritakse, kelle lahkumise korral on keha kõige halvemas seisundis.<sup>50</sup> Enamasti võidab sellise jõuproovi hingus (*prāṇa*) või mõni ta liikidest, aga meenutagem, et hingus omakorda on seotud laulu ehk retsi-  
teerimise väega.<sup>51</sup>

Nii küsime ka antud näite puhul, miks just väljahingus ehk väljahingus-  
est tulnud tuul toidu kätte saab? Kõigepealt on tuult seostatud seedimis-  
printsibiiga.<sup>52</sup> Kuid lisaks sellele võimalikule seosele on siin tegemist  
kõlaefektiga: *āvayat* (verbijuurest *vi*, 'sai kätte') ja *vāyuh* 'tuul'; samu-  
ti *annāyuh* 'see, mis toidust elab' ja *vāyuh*. Kõlasarnasusest tuletatakse  
kokkukõla ka tähenduses: *annāuh* = *vayuh*. Need kõlaefektid on õieti ain-  
sad, mis eelneva katsetusahela ühetaolisse lausestusse uusi toone toovad.

Kõlaefekti kohtame ka allpool, kui kõikjale tungiv *Brahman* ühtäkki sa-  
mastub jumal Indraga:

Sellepärast on ta nimi Idandra, tõesti ta nimi on Idandra. Seda Idandrat kutsutakse  
salamisi Indraks, sest Jumalad jumaldavad saladusi, Jumalad jumaldavad saladusi!

*(tasmādidandro nāmedandro ha vai nāma tamidandraṃ santamindra ity-  
ācakṣate parokṣeṇa / parokṣapriyā iva hi devāḥ parokṣapriyā iva hi devāḥ  
// 14 //)*<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Aitareya-upaniṣad I, 3., 1.–9.

<sup>49</sup> Näiteks Jādžnjavalkja väitlused erinevate oponentidega, mis moodustavad  
Bṛhadāraṇyaka kolmanda osa: Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad III.

<sup>50</sup> Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad VI, 1., 7.–14.; Chāndogya-upaniṣad V, 1., 1.–15.; Kauṣītaki-  
upaniṣad III, 3. Vaid veidi erinevalt toimivad Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad I, 3., 1.–8., 11.–17.,  
samuti Chāndogya-upaniṣad I, 2., 2.–7. jt.

<sup>51</sup> Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad I, 3., 17. jj.

<sup>52</sup> Sechzig Upanishad's des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und  
Anmerkungen versehen von Dr. P. Deussen. Leipzig, 1905, lk 14.

<sup>53</sup> Aitareya-upaniṣad I, 3., 14.



Seda lõiku võib teksti sisu seisukohalt pidada peaaegu kontekstiväliseks, kuid oma kõlajõult on ta *Aitareya-upaniṣad*'is ehk kõige efektssem. Usutavasti peitub siin üks olulisemaid ebasümmeetriaid, mis suulise ja kirjaliku teksti vahel valitseb: retooriline või kõlaline efekt, mis suulises esituses on kandev, võib sellesama teksti üleskirjutuses oma tähtsuse minetada. Ta ei pruugi olla samal viisil mõistetav kui suulise esituse puhul. Ja see, mis veedakirjanduses on indialastele mõistetav, ei pruugi olla sama mõistetav nende tekstide eurooplastest tõlgendajatele.

Järgmine, millele siin tähelepanu osutame, on *Aitareya* kolmas osa, mis kirjeldab pikalt *Ātman*'i olemust, sulatades ta lõpuks ühte teise universaalalge, *Brahman*'iga:

Kes on see *Ātman*, keda me austame? Kes neist on *Ātman*? Tänu kellele nähakse, tänu kellele kuuldakse, tänu kellele tuntakse lõhnu, tänu kellele lausutakse Kõnet, tänu kellele eristatakse magusat mittemagusast.

See, kes on Süda ja Meel — Mõtestamine, Arusaamine, Teadvustamine, Mõistus, Tarkus, Läbinägelikkus, Püsivus, Mõte, Arutlus, Pürgimus, Mälu, Ettekujutus, Tahtejõud, Hingamine, Iha, Valdamine. Kõik need on Nimed, mis Mõistmiseks antud.

See on *Brahman*, see on *Indra*, see on *Pradžāpati* ja kõik need jumalad ning viis Ürgollust: Maa, Tuul, Ruum, Vesi ja Tuli; ja need igasugused pisiolendid ühest või teisest seemnest: munast sündinud ja üsast sündinud ja higist sündinud ja pungast sündinud ning *Hobused*, *Lehmad*, *Inimesed*, *Elevandid* — see, mis hingab ja liigub ja lendab, ja see, mis on liikumatu. See kõik on Mõistuse haare, see kõik tugineb Mõistusele. Maailm on Mõistuse haare, Mõistus Maailma tugi. Mõistmine on *Brahman*.

(ko 'yamātmeti vayamupāsmāhe katarah sa ātmā yena vā paśyati yena vā śṛnoti yena vā gandhānājighrati yena vā vācam vyākaroti yena vā svādu cāsvādu ca vijānāti // 1 //

yadetadhṛdayaṃ manaścaitat / sañjñānamājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhā drṣṭirdhṛtirmatirmanīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṅkalpaḥ kraturasuḥ kāmo vaśa iti / sarvāṇyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti // 2 //

eṣa brahmeṣa indra eṣa prajāpatirete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni pṛthivī vāyurākāśa āpo jyotīṣṭīyetānīmāni ca kṣudramiśrāṇīva / bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codhbijjāni cāsvā gāvah puruṣā hastino yatkiñcedaṃ prāṇi jaṅgaṃ ca patatri ca yacca sthāvaram sarvantatprajñānetraṃ prajñāne pratiṣṭhitaṃ prajñānetra lokah prajñā pratiṣṭhā prajñānaṃ brahma // 3 //)<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Aitareya-upaniṣad III, 1.–3.

*Ātman* on miski, mis hõlmab psüühilisi kvaliteete, jumalaid, ürgolluseid ning kõikmõeldavaid olendeid. Seejuures on psüühiliste kvaliteetide loetlemine teises lõigus tõenäoliselt üks vanimaid katseid luua esmane psühholoogiline terminoloogia. Kogu säärast tekstikonstruktsiooni võiks tinglikult nimetada ülistus- või ka samastusahelaks. Tegemist pole tavalise ülistamisega, vaid menetlusega, kus mingi kõrgem tõelisuse printsiip seostatakse olemise eri tasanditega, mille kohta antakse põhjalik loetelu.

Nii kõlaefektid kui ka loomis-, katsetus- ja ülistusahelad ilmestavad veedade kirjanduse hilist perioodi ning eriti klassikalisi upanišade. Võib oletada, et tegemist pole erandlikult upanišadidele omaste teksti komponeerimise võtetega, vaid millegagi, mis — vähemalt Vana-India puhul — iseloomustab suulises traditsioonis tekkinud varafilosoofilisi tekste laiemalt. Et selles veenduda, uurime, kas lähedasi tekstikompositsiooni võtteid võib kohata ka hoopis teises õpetuslikus traditsioonis — budistlike suutrate puhul.

**III. 2.** Loomisahela kõige puhtamaks analoogiks võib budistlikes suutrates pidada sõltuvusliku tekkimise ahelat (*pratītyasamutpāda*).<sup>55</sup> See esineb enamasti ühetaolisel kujul nii hinajaana<sup>56</sup> kui ka mahajaana suutrates.<sup>57</sup> Siinsed näited on võetud *Śālistambasūtra*'st, ühest kõige huvitavamast sõltuvusliku tekke tekstist:

Sõltuvusliku Tekkimise märk on see, et selle olemasolu korral too tekib. Selle esiletuleku läbi tuleb esile too. Nõnda nõmedusest sõltuvad valmistajad, valmistajatest sõltub teadvus, teadvusest sõltub nimi-kuju, nimi-kujust sõltuvad kuus tajuvõimet, kuuest tajuvõimest sõltub kokkupuude, kokkupuutest sõltub tundmine, tundmisest sõltub janu, janust sõltub kippumine, kippumisest sõltub saamine, saamisest sõltub sünn, sünnist sõltuvad vanadus, surm, kurvastus, meeleheide, kannatus, halvameelsus, segadus — üheskoos tekkivad. Niimoodi kogu selle suure kannatustekogumi kuhjumine sünnibki.

*(pratītyasamutpādo nāma yaduta asmin sati idaṃ bhavati asyotpādādidam-utpadyate/ yadidam avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ saṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ nāmarūpapratyayaṃ śaḍāyatanam*

<sup>55</sup>Sõltuvusliku tekkimise seosest iidsete loomismüütidega vt H. Kern. *Manual of Indian Buddhism. — Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. III, Heft 8. Strassburg, 1896, lk 47.

<sup>56</sup>Mahānidāna-sutta. *Dīgha-nikāya*, 15.

<sup>57</sup>*Pratītyasamutpādvibhaṅganirdeśasūtra*. Ed. N. A. Sastri. Adyar Library, 1950; *Āryasālistamba Sūtra*. Ed. N. A. Sastri. Adyar Library, 1950; *The Śālistamba Sūtra*. Tibetan original, sanskrit reconstruction, english translation, critical notes N. Ross Reat. Delhi, 1993.

*ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśaḥ sparśapratyayā vedanā vedanāpratyayā tṛṣṇā  
tṛṣṇāpratyayam upādānam upādānapratyayo bhavaḥ bhavapratyayaā jātiḥ  
jātipratyayā jarāmarāṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā bhavan-  
ti evamasya kevalasya duḥkhaskandhasya samudayo bhavati//*<sup>58</sup>

Otsemaid pööratakse ahel teistpidi, et näidata, kuidas kannatuseookeanist väljuda. Vaieldamatult hakkab siin peale teksti sisulise aspekti mängima ka kõlaline külg, mis tõuseb sanskriti keeles eriti esile:

Samas nõmeduse lakkamisest lakkavad valmistajad, valmistajate lakkamisest lakkab teadvus, teadvuse lakkamisest lakkab nimi-kuju, nimi-kuju lakkamisest lakkavad kuus taju, kuue taju lakkamisest lakkab kokkupuude, kokkupuute lakkamisest lakkab tundmine, tundmise lakkamisest lakkab janu, janu lakkamisest lakkab kippumine, kippumise lakkamisest lakkab saamine, saamise lakkamisest lakkab sünd, sünni lakkamisest lakkavad vanadus, surm, kurvastus, meeleheide, kannatus, halvameelsus, segadus — üheskoos lakkavad. Niimoodi kogu selle suure kannatustekogumi lakkamine sünnibki.

*(tatrāvidyanirodhāt saṃskāranirodhaḥ saṃskāranirodhād vijñānanirodho vijñānanirodhān nāmarūpanirodho nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ ṣaḍāyatananirodhāt sparśanirodhaḥ sparśanirodhād vedanānirodho vedanānirodhāt tṛṣṇānirodhas tṛṣṇānirodhād upādānanirodha upādānanirodhād bhavanirodho bhavanirodhāj jātinirodho jātinirodhāj jarāmarāṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsa nirudhyante / evamasya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati/)*<sup>59</sup>

Lisaks ahela pööratavusele, mis sarnaneb *Aitareya-upaniṣad*'i loomisahelale, on tähelepanuväärne see, et nii nagu *Aitareya*'s, seotakse ka sõltuvusliku tekkimise puhul ühtseks tervikuks sisemine ja väline, mikrokosmiline ja makrokosmiline tasand. *Śālistambasūtra*'s väljendub see nõnda, et sisemise (psühholoogilise) sõltuvusliku tekke kõrval tuuakse esile väline sõltuvuslik teke:

Nimelt seemnest tekib idu, eost leht, lehest kõrs, kõrrest vars, varrest sõlm, sõlmest pung, pungast ohe, ohtest õis, õiest vili. Kui seemet ei ole, siis idu ei tule — kuni lõpuks, kui õit ei ole, siis vilja ei tule.

*(yadidaṃ bījādaṅkuraḥ aṅkurātpatram patrātkāṇḍaṃ kāṇḍānnālaṃ nālādaṅgaṇḍaḥ gaṇḍādgarbham garbhācchūkaḥ śūkātpuṣpaṃ puṣpātphamiti / asati bīje 'nikuro na bhavati yāvadasati puṣpe phalaṃ na bhavati)*<sup>60</sup>

<sup>58</sup>The Śālistamba Sūtra, lk 28.

<sup>59</sup>The Śālistamba Sūtra, lk 29.

<sup>60</sup>The Śālistamba Sūtra, lk 35.

Siinkirjutaja ei taha kõiki budistlikes suutrates ette tulevaid põhjuslikke riidu, loetelusid ning järjestatud klassifikatsioonimudeleid vanadele loomis-müütidele taandada. See oleks ilmselgelt nii liialdus kui ka lihtsus. Küll aga on tekstid tihti komponeeritud ja struktureeritud upanišadide loomisa-helaist tuttavalt põhimõttel: kasutatakse kordusi, sama ahela pööratavust ja variatsioone, mikrokosmilise ja makrokosmilise tasandi põimumist jms. Loomisahel on iidse suulise kultuuri sünnitus ning budistlik kirjandus, eriti suutrad, kannavad samu sünnimärke.

Kui upanišadide tüüpiline katsetusahel näitab hinguse üleolekut teiste psüühiliste vägede hulgas, siis budismis me enam sääraseid tekstiskeeme ei kohta. Küll aga kohtame selliseid, kus erinevad väitlejad oma vaimujõudu mõõdavad. Tihti on niisugused tekstid hoopis ulatuslikumad kui upanišadi-de katsetusahelad. Tekst on sama skemaatiline, kuid perioodid, mille järel kordused läbi mängitakse, on märksa pikemad.

Üks säärane tekst on näiteks *Sāmaññaphalasutta*, mis kuulub *Dīghanikāya* suutrakogusse. Selle sisu on järgmine. Magadha riigi kuningas Adžātasattu tahab mõnele õpetlasele või braahmanile au osutada. Talle soovitatakse Buddhat. Buddhal tuleb selgitada, mis on tema õpetuse nähtav viili. Buddha alustab sellest, et annab ülevaate kuue õpetlase vaadetest, kellele ta ise on esitanud sama küsimuse. Pūrana Kassapa jõuab järeldusele, et inimese teod on kasutud; Makkhali Gosāla ütleb, et meid juhib üleüldine põhjuslikkus; Adžita Kesakambala näeb kõigel toimival materiaalsel alust; Pakudha Katšājana arvates on kõige aluseks seitse jagamatut ja hävimatut põhikeha; Nigantha Nātaputta peab esmaoluliseks nelja reeglit ning Sandžaja Velatthaputta peab maailma tunnetamatuks. Sellele järgneb Buddha enda positiivne programm, millena kirjeldatakse virgumisteed. Tekst — mis muuseas on üks olulisemaid allikaid Buddha kaasaegsete õpetuste kohta — on üles ehitatud tüüpilisele katsetusahelale, mille puhul erinevate õpetlaste vaimuteravus proovile pannakse.<sup>61</sup> Seejuures kasutatakse korduvaid ühetaolisi lausestusskeeme, kus esiteks vahelduvad õpetlaste nimed ning teiseks nende vastused. Kõige lõpuks mõistagi pääseb maksvusele Buddha ise, sest tema õpetuse viili on kõige inimesekesksed ning ta kuulutab humanistlikku baasteksti, kui Linnart Mälli terminit tarvitada.

Katsetusahelana toimib teinegi Buddha ajal levinud õpetusi kirjeldav tekst, *Brahmajālasutta*. Selline tekstiesitus on budistlikele suutratele väga omane ning kindlasti peegeldab see ka tolle aja India vaimukultuurile

<sup>61</sup>Dīghanikāya, 2.

omast väitlustava, kus iga õpetlane pidi pidevalt oma paremust tõestama ning vaimuteravust proovile panema.<sup>62</sup>

Mis puutub nn ülistusahelatesse, siis budistlike suutrate puhul on kõikvõimalike epiteediloendite kordamine äärmiselt levinud. Lihtsaim näide on ülistav nimetamine: mitte lihtsalt Buddha, vaid Tathāgata Arhat ‘Täiuslik Buddha’. Kui hinajaana epiteedid on ühemõtteliselt suunatud au osutamisele, siis mahajaana epiteediloendid võivad olla oma sisult ka paradokslivad, samas lopsakalt sünonüümirohked. Näiteks öeldakse Sõltuvusliku Tekkimise kohta nii:

Nõnda on see Kaheteistkümneosaline Sõltuvuslik Tekkimine — vastastikku põhjustatud ja vastastikku tingitud, ei püsiv ega püsitu, ei seotud ega sidumatu; ei põhjustamatu ega tingimatu; ei teadmisehaaratav ega kadumisele määratud ega hävimisele määratud ega lakkamisele määratud — kui alguseaegadest voolav katkematu jõgi.

*(evam ayaṃ dvādaśāṅgaḥ praṭīyasamutpādo ‘nyonyahetuko ‘nyonyapratyayo naivānityo na nityo na saṃskṛto nāsaṃskṛto nāhetuko nāpratyayo na vedayitā na kṣayadharmo na vināśadharmo na nirodhadharmo ‘nādikālapravṛtto ‘nucchinno ‘nupravartate nadisrotavat)*<sup>63</sup>

Siinkohal tuleb viidata Georg von Simsoni uurimusele *Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskritkanons* (1965), mis mõnede sanskritikeelsete suutrate stiili üksipulgi lahti harutab. Siia kuuluvad alliteratsioonid ja kordused; kokkukõlad, mis põhinevad sama sõnajuure erinevatel tuletistel; skeemid, kus ühesugune sõnastus kordub lausest lausesse ning vaheldub vaid väike, see-eest informatiivne osa tekstist; fikseeritud sõnaread, mis võivad sisaldada nii substantiive, adjektiive kui verbe; kindlad vormelid, mis on seotud Buddha viibimisega mõnes kohas või tema rändamisega ühest kohast teise jne. Simson näeb tekstide säärase ülesehituse juures meditatiivset eesmärki: nii nagu kannatusterohked eksistentsid, mida olendid sündide ja surmade ahelas läbivad, on lõppkokkuvõttes monotooned ning ühetaolised, nõnda on komponeeritud ka tekstid, mis peavad sellise äratundmise tekitama.<sup>64</sup> Seega on tekst (mida teatakse peast ja retsiteeritakse) justkui sansaara peegeldus, kuid ta on peegeldus just ses mõttes, et aitab sansaara olemust avada ning mõista.

<sup>62</sup>Dīghanikāya, 1.

<sup>63</sup>The Śālistamba Sūtra, lk 57.

<sup>64</sup>G. von Simson. *Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskritkanons*, lk 148.

Ehkki upanišadid ja budistlikud suutrad vastanduvad teineteisele nii-öelda õpetuslik-ideoloogiliselt, näeme me neis selget stiililist järjepidevust. Eriti mahajaana suutrad seovad endas nii traditsioonilise folkloori kui ka kõrgfilosoofia sünnimärke. Nad on varafilosoofilised tekstid, mille puhul autorsus selle sõna tänapäevases tähenduses on määratlemata, kuid mis pärimuslikult annavad edasi mõne legendaarse targa või Gautama Buddha enda poolt loodud sõnumit. Säärasena on nende autoriteet, sakraalne tähendus ja mõju ühiskonnale ülitugev. Suuline päritolu on peamisi võtmeid, mis avab nende tekstide kompositsiooni, stiili ja mõjujõu saladusi.

#### **IV. Kokkuvõte**

A. Vana-India pühatekstide suuline päritolu on indoloogias üldtuntud. Ometi on nende tekstide uurijad ja tõlkijad suulise päriolu tundemärke (näiteks kordusi) mõnigi kord alahinnanud, jättes need tõlkimata või pidades nende rolli tekstis raskesti mõistetavaks või isegi mittevajalikuks.

B. Küsimusele, kuidas said niisugused tekstid suulises traditsioonis sajan-deid säilida, võib anda umbes samasuguseid vastuseid, nagu euroopa tead-lased on andnud fenomenaalse folkloorimälu seletamiseks. Tekstid on üles ehitatud niisugustele kõla- ja rütmivõtetele, mis mälu toetavad. Samas pole tekstimälu absoluutne, vaid käteb endas variatiivsust. Nagu folkloori va-riatiivsust, võib sellega kaudselt siduda ka Vana-India õpetuste koolkond-likke erinevusi.

C. Tekst elab siis, kui ta toimib. Suuline tekst toimib esitaja mõjujõu kaudu. Elav esitus ei saa olla pelk teksti kordamine, vaid ta peab olema teksti loo-mise või vähemalt taasloomisega seotud. Suulise esituse mõjujõudu võime nimetada teksti karismaatikaks.

D. Rütmi, kõla ja korduste osa üksnes mälu tehnikast lähtudes seletada oleks ühekülgne. Õigem on rääkida “psühhotehnikast”, mis mälu kõrval osu-tab ka sisendusjõule. See sisendus võib olla suunatud nii sissepoole (auto-sugestioon) kui ka väljapoole.

E. Klassikalised upanišadid ja budistlikud suutrad kasutavad tavalise kokku-kõla kõrval suuresti sarnaseid teksti komponeerimise võtteid, millest käes-olevas artiklis on esile tõstetud loomis-, katsetus- ning ülistusahelad. Tihti esineb sarnaselt sõnastatud skeemteksti, kus vahetub vaid väike sisulist in-fot kandev osa.