Dharma ja kultuur. Linnart Mälli kultuurisemiootilisest lähenemisest mõiste *dharma* tõlgendamiseks*

Märt Läänemets

SISUKOKKUVÕTE

Käesolevas artiklis käsitletakse budismi keskse mõiste – *dharma* – tähendust ja tõlgendusi tänapäeva humanitaarteaduse ja kultuuriteooriate, eriti kultuurisemiootika valguses. Autori arvates on tänapäeva budoloogia üks suuremaid probleeme see, et puudub ühtne sidus teooria ja metodoloogiline lähenemine sõna *dharma* tõlkimiseks, tõlgendamiseks ning mõistmiseks, mis lähtuks selle tähendusest ja kasutusest budistlikes algtekstides, olles samas üheselt mõistetav tänapäeva akadeemilises ja kultuurilises kontekstis. Tänapäeva budismiuurijate seas näib valitsevat üksmeel vaid selles, et sõnal *dharma* on hulk erinevaid tähendusi eri kontekstides, mis peegeldub selle sõna arvukates, kohati omavahel isegi mitte haakuvates tõlkevastetes tänapäeva keeltes. Selline lähenemine on ilmselges vastuolus India budismi alusõpetuste ja -tekstidega, kus *dharma* kasutamine eri kontekstides annab tunnistust sellest, et nende autorid nägid selles sõnas

* See artikkel põhineb autori mitmel varasemal ettekandel ja kahel ingliskeelsel artiklil: „Dharmast dharmadhātuni: mõttearendusi budistlikust dharmateooriast," XXV orientalistikapäevad, Tartu, 5. aprill, 2013; „Dharma and Dharmas: The Semiotic Approach to Understand the Central Concept of Buddhism," The 1st Baltic Alliance for Asian Studies (BAAS) Conference, Vilnius, 3–4 April, 2014; „Meeting of Ancient and Post-modern Wisdom: Buddhist Concept of Dharmadhatu and Lotman's Concept of Semiosphere," 8th Annual Juri Lotman Days 'Reintroducing the Semiosphere,' Tallinn University, 27–29 May, 2016; „Understanding Dharma or Understanding Through Dharma? Towards Buddhist Understanding of Modern Realities," International Congress 'Juri Lotman's Semiosphere,' 25–28 February, 2022, Tallinn & Tartu; "Dharma as Culture," United Nation Day of Vesak conference 'Unity and Inclusivity for Human Dignity: Buddhist Insights for World Peace and Sustainable Development,' Vietnam Buddhist University, Ho Chi Minh City, Vietnam, 6–8 May, 2025 (Läänemets 2025); Läänemets 2026.

pigem eri tähenduste ühendajat, mitte kokkuleppelist silti eri asjade tähistamiseks. See arusaamine ja kasutusviis kandus edasi teistesse budismi traditsioonidesse (Hiina, Tiibeti), kus *dharmat* tõlgiti üldjuhul samuti ühe ja sama sõnaga. Autori arvates peaks ka tänapäeva budoloogia püüdma välja töötada ühtse ja tervikliku *dharma*-teooria, mis lähtuks traditsioonilise budismi arusaamast ning oleks samal ajal kooskõlas tänapäeva lääne kultuurikontseptsioonidega. Võttes aluseks kultuurisemiootika teooria, mida Linnart Mäll rakendas budismiuuringutes juba 1970.–1980. aastatel, pakutakse selles artiklis tema ideedest lähtuvalt välja lähenemisviis, mis näitab, kuidas lääne mõisteid „tekst“ ja „kultuur“, millel on palju aspekte, kuid üks keskne põhitähendus, saab rakendada, et luua toimiv mudel budistliku *dharma* paremaks mõistmiseks ja teostamiseks tänapäeva, traditsiooniliselt mittebudistlikes ühiskondades, kus budismi mõju on ometi kasvamas.

MÄRKSÕNAD: *dharma*, tekst, kultuur, kultuurisemiootika, Linnart Mäll

MÄRT LÄÄNEMETS
Tallinna Ülikooli humanitaarteaduste instituudi ja Kaitseväeakadeemia teadur

e-post: mlaanemets147@gmail.com

ABSTRACT

Dharma and Culture. On Linnart Mäll's cultural semiotic approach to interpretation of the Buddhist concept of *dharma*

The article discusses the meaning and interpretations of the central concept of Buddhism – *dharma* – in the light of contemporary humanities and cultural theories, especially cultural semiotics. In the author's opinion, one of the biggest problems of contemporary Buddhist studies is that there is no unified and coherent theory or methodological approach to translating, interpreting and understanding the word *dharma*, which would proceed from its meaning and use in the original Buddhist texts and, at the same time, would be unambiguously understandable in the contemporary academic and cultural context. There seems to be only one consensus among contem-

porary Buddhist scholars that the word *dharma* has a number of different meanings in different contexts, which is reflected in the large number of sometimes incompatible translations of the word in modern languages. Such an approach is in obvious contradiction with the original teachings and original texts of Indian Buddhism where the use of *dharma* in different contexts rather testifies to the fact that their authors saw this word as a unifier of different meanings rather than an arbitrary label for denoting different things. This understanding and usage were carried over to other Buddhist traditions (China, Tibet) where *dharma* was also usually translated by one and the same word. In the author's opinion, contemporary Buddhist studies should also strive to develop a unified and comprehensive theory of *dharma*, as it was in traditional Buddhism, and would at the same time be in line with contemporary Western cultural concepts. Taking as a basis the theory of cultural semiotics, which Linnart Mäll applied to Buddhist studies as early as in the 1970s and 1980s, this article proposes an approach based on his ideas, which demonstrates how the Western concepts of *text* and *culture*, with their many aspects but one central core meaning, can be applied to create a working model for a better understanding and practice of Buddhist *dharma* in contemporary, traditionally non-Buddhist societies where the influence of Buddhism is nevertheless growing.

KEYWORDS: *dharma*, text, culture, cultural semiotics, Linnart Mäll

MÄRT LÄÄNEMETS
Researcher, School of Humanities, Tallinn University, Estonian Military Academy

e-mail: mlaanemets147@gmail.com

Sissejuhatus

Budismis ei ole teist nii tähtsat sõna kui *dharma*. Budistlikus traditsioonis üles kasvanud inimeste jaoks *dharma* ongi budism.[1]

Dharma on budismi keskne mõiste, telg, mille ümber see õpetus pöörleb.

1 Kuigi eesti keeles on sõna *dharma* vastena üldiselt kasutusel Linnart Mälli pakutud *seadmus* (vt Mäll jt 2011: 193–194), kasutatakse siin artiklis läbivalt sanskriti vormi *dharma*.

Dharma on budism ja budism on *dharma*, täpsemalt *Buddha-dharma* ehk *Bauddha-dharma*, mis tähendab „budistide *dharmat*“, nagu seda laiemas India kontekstis eristatakse teistest *dharmadest* ehk normatiivsetest mõttesüsteemidest, mis kujunesid ja levisid India pinnal juba enne budismi sündi. Teatavasti on *dharma* keskmine – ja keskne – liige *Triratna* ja *Triśaraṇa* vormelis *Buddha-dharma-saṃgha*.

Dharma kui keskse mõiste ja termini tähtsus ulatub tagasi päris budismi algusesse. Kui Buddha pidas oma esimese jutluse keskteest, neljast õilsast tõest ja kannatuse lakkamisest, kuulutas ta, et kõik, mida ta rääkis, käib täiesti uute *dharmade* kohta, mida varem ei ole kuuldud:

> Nõnda, mungad, tekkis mul silm, tekkis teadmine, tekkis mõistmine, tekkis tarkus, tekkis valgus seni kuulmatute *dharmade* kohta (*ti me bhikkhave dhammessu pubbe ananussutesu cakkhum udapādi, ñānaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi*).[2]

Samal hetkel toimus ka uue *dharma* esmakordne edastamine ja ülekandumine, kui Buddha õpilane Koṇḍañña võttis selle vastu ja sai sellest kohe aru, nagu on tekstis kirjeldatud:

> Ja just selsamal ajal, kui seda selgitust anti, tekkis auväärsel Koṇḍaññal puhas ja plekitu *dharma*-silm: „Millel iganes on tekkimise-*dharma*, sellel on ka lakkamise-*dharma*“ (*imasmiṃ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne āyasmato Koṇḍaññassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhum udapādi: yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti*).[3]

Budistlikus traditsioonis tuntakse seda sündmust „Dharmaratta käimapanemisena“ (*dharmacakrapravartaṇa*). Seda nime kannab ka Buddha esimest õpetust kajastav tekst:

> Varanasi Hirvesalus pani Bhagavat käima ülima Dharmaratta, mida ei suuda selles maailmas käima panna mitte ükski erak, braahman, jumal, kurat, Brahma-jumal ega keegi teine“ (*etaṃ bhagavatā bārāṇasiyaṃ miga dāye anuttaraṃ dhamma·cakkaṃ pavattitaṃ appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā māreṇa vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti*).[4]

Dharma tähtsust koos munkade käitumisreeglitega (*vinaya*) rõhutas Buddha pühakirjas kinnistatud budistliku traditsiooni kohaselt ka vahetult enne siitilmast lahkumist ehk parinirvaanasse (*parinirvāṇa*) vaibumist Ānandale

2 Linnart Mälli tõlkes: „[---] nõnda mõeldes, mungad, sain ma silma, sain teadmise, sain mõistmise, sain tarkuse ja sain valguse näha varem tundmatuid seadmusi.“ (Mäll 2004: 14–15)

3 Linnart Mälli tõlkes: „Selle jutluse ajal tekkis auväärsel Kaundinjal täiuslik ja puhas Seadmusesilm: kui miski on tekkinud, siis sellel on kalduvus lakata.“ (Samas: 16)

4 Linnart Mälli tõlkes: „Selle ülima Seadmuseratta pani Bhagavat käima Vāranāsī Sārnāthi Hirvepargis, ja seda ei suuda maailmas käima panna ükski erak, vaimulik, jumal, kurat, Brahma või keegi muu.“ (Samas: 17)

antud viimases õpetuses, õpetades, et nüüdsest, pärast tema lahkumist, jääb *dharma* koos *vinaya* ehk käitumisjuhistega tema asemele õpetajaks:

> See *dharma* ja *vinaya*, Ānanda, mida ma olen teile õpetanud ja teatavaks teinud, saab teie õpetajaks pärast minu surma“ (*yo vo, Ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mam·accayena satthā*).[5]

Need katkendid Buddha esimesest ja viimasest õpetusest on siin esitatud näidetena, et juhatada sisse järgnev arutelu probleemide üle, mis puudutavad mõiste *dharma* mõistmist, tõlgendamist ja edastamist tänapäeva budoloogias. Need katkendid annavad meile kätte suuna, mille kaudu me saame uurida uut võimalikku lähenemisviisi ning mis võib aidata kaasa *dharma* mõiste mõistmise edasisele süvendamisele ja üldistamisele. Kuna tänapäeva (lääne) mõtteviisis ja kultuuritraditsioonis puudub *dharma* mõistele ning sõnale üldkehtiv ja üldtunnustatud vaste, ei saa ilma universaalse ja üldtunnustatud tõlgendusmudelita olla kindel, et budismi õpetuse põhisõnum ning selle edastamise viis tänapäeva kultuuris ja mõtlemises üldse adekvaatselt realiseeruvad, jäädes samal ajal vabaks moonutustest ja väärarusaamadest.

Kui Buddha hakkas kuulutama oma avastust inimmeele ja kogu eksistentsi põhimõttelise toimimise ning eksistentsiaalsetest vaevadest ehk kannatusest (*duḥkha*) vabanemise kohta, pidi ta ennast oma aja ja kultuurikeskkonna piires mõistetavaks tegema. See oli võimalik üksnes kasutades tolleaegset India nii igapäevast kui ka filosoofilist ja teaduslikku sõnavara. Ta valis sõna *dharma*, mis oli India kultuuris ja ühiskonnas pikka aega laialdaselt kasutusel olnud ja mis kandis selliseid tähendusi nagu ’kord, norm, seadus, tõde’ jne,[6] olles nõnda tõenäoliselt kõigile tuttav ja arusaadav. Seda arvestades tegi Buddha sõnast *dharma* oma õpetuse keskse mõiste. Sõna *dharma* omaksvõtmisega andis Buddha aga sellele uue sisu ja tähenduse, mis lubab tal väita, et tema uuritavad ja esitatavad *dharmad* olid uued ja senikuulmatud. Kõik, mida ta õpetas, oli *dharma* või *dharmad* mitmuses; see tähendab, et iga sõna, mida ta lausus, oli vaikimisi *dharma* – Buddha uus õpetus.

Buddha ise ei pidanud ilmselt oluliseks ega isegi vajalikuks *dharmat* defineerida ega selle üle filosofeerida. Tema jaoks oli tähtis kasutada seda n-ö katusmõistet inimeste juhendamiseks teel vabanemisele vaevadest ja

5 *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16: 6, 40, 736).

6 Suures Monier-Williamsi sanskriti sõnaraamatus on sõnale *dharma* antud järgmised tõlkevasted inglise keeles: *that which is established or firm, steadfast decree, statue, ordinance, law; usage, practice, customary observance or prescribed conduct, duty; right, justice; virtue, morality, religion, religious merit, good works* (Monier-Williams 1999: 510).

kannatusest ülima tõelise virgumise (*anuttarā samyaksaṃbodhi*) poole. Alles hiljem said *dharmad* kui Buddha õpetuse põhimõisted Abhidharma süsteemides defineerimise, klassifitseerimise, süstematiseerimise ja teoretiseerimise objektideks ning hakati käsitlema nende tähendust ning olemust, lähtudes sellest, mida Buddha oli eri suutrates õpetanud ja selgitanud. See aga viis ka *dharma* mõiste tähenduste mitmekesistumiseni ja sõna enda mitmetähenduslikkuseni. Sellest hoolimata jätkasid budistid sõna *dharma* kasutamist eri kontekstides kui alati üht ja sama põhitähendust kandvat mõistet ega näinud selles ilmselt mingit vastuolu.

Kui budism jõudis tänapäeva või tänapäevaeelsesse läände, alguses juhuslike kontaktide, seejärel alates 19. sajandist ka akadeemilise uurimistöö ja tõlgete kaudu, ning lõpuks lääne kontekstis uue religioosse liikumisena, tekkis vajadus kultuuridevahelise dialoogi järele, et teha budism lääne rahvastele arusaadavaks lääne kultuuri kontseptuaalse süsteemi, mõtteviisi ja sõnavara kaudu.[7] Põhimõtteliselt kordus sama või väga sarnane protsess, mis oli palju varem toimunud budismi saabumisel ja omaksvõtmisel Aasia kultuurides (Kagu-Aasia, Hiina ja Kaug-Ida, Tiibet ja Sise-Aasia). Läänes osutus nii budismi tuleku varasemal perioodil kui ka praegu kõige raskemaks ülesandeks see, kuidas tõlkida budismi mõistesüsteem arusaadaval viisil – samas õpetuse algtähendust kaotamata – teise keelde tänapäeva keele- ja kultuurikeskkonnas, mis erineb märkimisväärselt algsest budistlikust keele- ja kultuurikeskkonnast, kus see kujunes, st Vana-Indiast 2000–2500 aastat tagasi. See ei ole pelgalt lingvistiline, vaid just kultuuri ja mõtteviisi probleem: kuidas tõlkida üht kultuuri teise, ilma et tõlkes midagi kaduma läheks.

Näiteks Hiinas võttis see tõlkeprotsess aega peaaegu tuhat aastat, Tiibetis mitusada aastat. Selles valguses võime tunnistada, et budismi kultuurilise tõlkimise teekond läänes on alles suhteliselt varajases staadiumis ning standardiseeritud mõistesüsteem, terminoloogia ja õpetuse vastuvõtmise kontekst alles kujunemisjärgus. Probleem on veelgi keerulisem lääne keelelise mitmekesisuse tõttu. Kuigi inglise keel on läänes budismi levitamise ja uurimise *lingua franca*, tõlgitakse ja levitatakse budistlikke pühakirju ja muid tekste ning õpetusi (*dharmat*) ka paljudes teistes lääne keeltes. Igas keeles tuleb välja töötada oma mõistestik ja terminoloogia, mis edastaksid võimalikult täpselt budistlike õpetuste – *dharma* – sisu ja tähendust, olles samal ajal ka eri keeltes üksteisega ühilduvad.[8]

7 Selle kohta vt Batchelor 1994.

8 Siinkohal pean oluliseks viidata Linnart Mällile (1938–2010), kes väljendas ühes oma viimastest töödest

Kõik see käib ka mõiste *dharma* tõlkimise ja tõlgendamise ning selle tähenduse ja kasutuse mõistmise kohta nii lääne akadeemilises budistlikus traditsioonis (budoloogias) kui ka lääne budismis üldiselt. Lääne teadlased on juba enam kui sajandi otsinud lahendust „*dharma* müsteeriumile“: kuidas üks ja sama sõna ja mõiste saab esineda nii paljudes erinevates kontekstides ja tähendustes ning kuidas seda adekvaatselt tõlkida inglise keelde ja teistesse lääne keeltesse. Põhiküsimus näikse olevat: kas seda sõna on üldse võimalik mõista ühtsel viisil või on selline polüseemia sellesse algusest peale sisse kodeeritud? Kui jah, siis kas poleks täiesti õigustatud seda sõna tõlkida väga erinevalt, kasutades tänapäeva keeltes erinevaid sõnu ja termineid *dharma* sisu ning tähenduse edasiandmiseks eri kontekstides? Siiski jääb küsimus: miks budismi algkeeltes esineb erinevates kontekstides siiski üks ja seesama sõna *dharma*? Miks ei kasutanud Buddha ja muistsed budistlikud mõttetargad ning õpetuse süstematiseerijad erinevaid sõnu, kui *dharma* tähendused üksteisest nii palju erinevad – nagu see läänes on üldkehtiv seisukoht. Kui aga algtekstides kätkeb *dharma* endas alati siiski mingit ühtset sisu ja tähendust, kas siis on tõesti võimatu leida lääne keeltest ja kultuurist samaväärset terminit (või kui mitte ühte kindlat sõna, siis vähemalt ühtset sidusat tõlgendusmudelit), et väljendada ja esitada seda, mis *dharma* lõppkokkuvõttes on.

Käesolevas artiklis arutletakse nende küsimuste üle ja püütakse pakkuda välja üks võimalik lahendus *dharma* mõiste sisu ja tähenduse edasiandmise küsimusele. Artikli esimene osa annab ülevaate mõne eelmise sajandi ja selle sajandi alguse autori arutlusest mõiste *dharma* kohta ning katsetest selle sõna ja mõiste tähendusi kuidagi määratleda ja süstematiseerida. Teine osa esitab Linnart Mälli semiootilise *dharma*-teooria põhialused koos autori lisanduste ja täpsustustega, mis võiksid olla teejuhiks selle keerulise ja vastuolulise küsimuse käsitlemisel: kas *dharmat* kui mõistet ja terminit tuleks võtta mitme- või ühetähenduslikuna.

Ülevaade mõiste *dharma* määratlustest tänapäeva budoloogias

Mõiste *dharma* tõelise tähenduse mõistmine on olnud – ja jääb – budoloogia võtmeküsimuseks. Tänapäeval näib üldtunnustatud seisukoht olevat, et *dharma* on budismis mitmetähenduslik, polüsemantiline termin, mida

jõuliselt seisukohta, et budism peaks Euroopas arenema kõigi rahvaste keeltes, millel igaühel oleks oma terminoloogia. Tunnustades inglise keele *lingua franca* staatust lääne budismis, väitis ta, et see ei tohiks siiski olla lääne budismi ainus ega domineeriv keel (Mäll 2008; Mäll 2012).

tuleb erinevates kontekstides mõista ja tõlkida erinevalt. See on viinud olukorrani, kus tänapäeva tõlked ja uurimused pakuvad budistliku algtermini *dharma* edasiandmiseks hulgaliselt erinevaid sõnu, näiteks inglise keeles *mental event*, *thing*, *phenomenon* Abhidharma kontekstis ning *law*, *truth*, *doctrine*, *religion*, kui viidatakse Buddha õpetusele ja normatiivsetele reeglitele. Sõnast *dharma* tuletatud ja sellega moodustatud liitsõnade, näiteks *dharmatā*, *dharmakāya* ja *dharmadhātu* tõlkimine ning tõlgendamine muudab olukorra veelgi segasemaks ja keerulisemaks. Lahendamata küsimus on, kas selline mitmetähenduslikkus on Buddha õpetusele algomane või peegeldab see tänapäevaste tõlgendajate suutmatust haarata *dharma* tõelist ja ainukest tähendust. Asjaolu, et iidsed tõlkijad, näiteks hiinlased ja tiibetlased, pidasid rangelt kinni reeglist tõlkida sõna *dharma* järjepidevalt ühe sõnaga – hiina keeles 法 (*fǎ*) ja tiibeti keeles ཆོས་ (*chos*) –, tekitab veelgi kahtlusi *dharma* kui oma olemuselt polüsemantilise mõistena võtmise õigsuses.

Mõiste *dharma* tõlgendused tänapäeva budoloogias võivad olla üsna erinevad, sõltudes esiteks budismi õpetuse konkreetsest alajaotusest või tekstist, mida uuritakse, ning teiseks iga õpetlase taustast ja eelistustest. Seetõttu puudub tänapäeva budismiuuringutes ühtne ja terviklik *dharma*-teooria. Kuigi töö selle keskse mõiste tänapäevase arusaama üldistamiseks käib, on need pingutused alles algusjärgus ning üksmeeleni selles, kas ja kuidas *dharmat* üheselt mõista ja üldistada, ei ole veel jõutud.

Kui tänapäeva budismiuuringute diskursuses on üldse võimalik leida mingit üksmeelt, siis seisneb see enamiku teadlaste arusaamas, et sõnaga *dharma* tähistataval mõistel on budismi ülimahukas tekstikorpuses eri kasutustes erinev tähendus, kusjuures iga tähendus sõltub tugevalt kontekstist, milles see sõna esineb – olgu see siis täistekst, lõik või isegi üksiklause. Sellist lähenemist õigustavad argumendid, mis väidavad, et sõna *dharma* polüseemia on algupärase budistliku mõtlemise lahutamatu osa ning et iidsed budistlikud mõtlejad – nii tekstide autorid kui ka koostajad – kasutasid seda sõna teadlikult üsna erinevate asjade tähistamiseks.

Üks varasemaid uurimusi tänapäeva budoloogias, milles käsitleti mõiste *dharma* mitmetähenduslikkust budistliku Abhidharma süsteemi kontekstis, oli Otto Rosenbergi (1888–1919) murranguline teos *Budistliku filosoofia probleemid*. Rosenberg oli särav noor baltisaksa päritolu vene õpetlane, kes suri 31-aastaselt varsti pärast oma raamatu avaldamist.[9] Rosenberg eristas *dharma* seitset peamist tähendust:

9 Otto Rosenbergi elust ja teaduslikult pärandist vt Läänemets 2001 ja Kollmar-Paulenz 1998.

(1) kvaliteet, atribuut, predikaat;

(2) substantsiaalne kandja, teadvustatud elu iga üksiku elemendi transtsendentaalne alus;

(3) element ehk teadvustatud elu komponent;

(4) *Nirvāṇa* ehk *Dharma*, Buddha õpetuse objekt;

(5) absoluutne, tõeliselt reaalne jne;

(6) Buddha õpetus, religioon;

(7) asi, objekt või nähtus.[10]

Edasises analüüsis keskendub ta peamiselt teisele ja kolmandale tähendusele kui kesksetele Vasubandhu *Abhidharmakośa* esituses, mis oli tema uurimistöö peamine allikas. Kuigi Rosenbergi uurimus põhines suuresti sellel ühel tekstil, jäi mõiste *dharma* selline käsitlus vähemalt venekeelses budoloogias aastakümneteks ortodoksseks lähenemiseks. Rosenbergi esitatud *dharma* tähenduste jaotus levis uurimusest uurimusse juba tõestatud metodoloogilise raamistikuna, mida ei seatud kahtluse alla ja mille üle kriitiliselt ei arutletud.

Rosenbergi õpetaja Fjodor Štšerbatskoi (Theodore Stcherbatsky) (1866–1942), kes elas oma õpilasest kauem, jätkas viimase uurimistööd *dharma* mõiste filosoofilise tõlgendamise alal. 1923. aastal avaldas ta oma ingliskeelse teose „Budismi keskne kontseptsioon ja sõna *dharma* tähendus“ (*The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*), milles ta tunnistas mõistele *dharma* omistatavate tähenduste suurt mitmekesisust, kuid jõudis järeldusele, et ainult üks on tõeliselt tähtis: *dharmad* (mitmuses) kui „olemasolu elemendid“ (*elements of existence*), mis toimivad rangete põhjuslike seoste alusel. Ta väitis:

> Kuigi üksikud elemendid (*dharmad*) ei ole omavahel seotud ei ruumi läbiva aine ega ajalise kestuse kaudu, on nende vahel siiski seos; nende avaldumine nii ajas kui ka ruumis allub kindlaksmääratud seadustele, põhjuslikkuse seadustele. [---] Seega hõlmab budismi põhiidee – üksikute elementide paljususe kontseptsioon – ideed kõige rangemast põhjuslikkusest, mis kontrollib nende toimimist maailmaprotsessis.[11]

10 Rosenberg 1918: 83.

11 *"Although the separate elements (dharmas) are not connected with one another, either by pervading stuff in space or by duration in time, there is, nevertheless, a connection between them; their manifestations in time, as well as in space, are subject to defined laws, the laws of causation. [---] Thus, it is that the fundamental idea of Buddhism—the conception of a plurality of separate elements—includes the idea of the most strict causality controlling their operation in the world process."* (Stcherbatsky 1923: 28)

Štšerbatskoi mõistis *dharmasid* metafüüsiliselt kui ülimaid, jagamatuid elemente, kuid lõpuks ei suutnud ta ikkagi *dharmat* lõplikult defineerida, tunnistades: „Mis on *dharma*? See on mõeldamatu! See on peen! Keegi ei suuda kunagi öelda, mis on selle tegelik olemus! See on transtsendentaalne.“[12]

Ka Lääne-Euroopa budoloogias juurdus juba selle algusaegadest peale kalduvus mõista *dharmat* mitmetähendusliku ja kontekstist sõltuva mõistena. Seda lähenemisviisi järgides on nii varasemad kui ka tänapäevased uurijad töötanud *dharma* seletamiseks välja mitmesuguseid kategooriate ja tähenduste loendeid samamoodi nagu Rosenberg. Esitan siinkohal mõne tähtsama autori seisukohad.

Saksa budoloogid Wilhelm ja Magdalene Geiger jaotasid oma 1920. aastal ilmunud spetsiaalselt sõna *dhamma* esinemisele paali tekstides pühendatud fundamentaalses saksakeelses uurimuses *dharma* ehk *dhamma* tähendused nelja kategooriasse: *dhamma* kui „seadus“ (Gesetz), „õpetus“ (Lehre), „tõde“ (Wahrheit) ja „asi“ (Dinge).[13]

Ühe esimese katse luua *dharma* mõiste kõikehõlmav universaalne definitsioon tegi taas saksa budoloog Walter Liebenthal (1886–1982). Oma 1961. aastal ilmunud artiklis „Asi ja dharma“ (*Ding und Dharma*) otsis Liebenthal sobivat mõistet, mis võiks viia meid lähemale budistliku *dharma* mõiste tähenduse mõistmisele, ja leidis, et seda võib tõlgendada (mitmuses) kui teatud süsteemse terviku elemente ehk „kujutise positsioone“ (*Positionen in einem Bild*), pidades „kujutise“ (*Bild*) all silmas inimese laiemat maailmataju – maailmapilti. Ta pakkus välja termini „positsioon“ (*Position*) sobiva vastena mõistele *dharma* Euroopa keeltes, lisades selgituse:

> Positsioon on ka sõna õpetaja pühakirjas (ehk kujundis) ja teised õpetajad võivad selle tagasi lükata, kui see ei sobi nende pühakirja. Nõnda lükkas Gautama Buddha tagasi Jumala (*īśvara*) positsiooni, sest „see ei vii vabanemisele.“[14]

Kümme aastat hiljem järeldab Anthony Warder ühe paali kaanoni teksti, *Satipaṭṭhāna Sutta* üle arutledes:

> „Võib muidugi väita, et iga *dhammat* võib pidada mõtte sisuks (*thought-content*)

12 *“What is dharma? It is inconceivable! It is subtle! No one will ever be able to tell what its real nature is! It is transcendental.”* (Samas: 75)

13 Geiger and Geiger 1920.

14 *„Eine Position ist also ein Wort in der Schrift (dem Bild) eines Lehrers und wurde von anderen Lehrern abgelehnt, weil sie in deren Schrift nicht paßte. So lehnte Gotama Buddha die Position Gott (īśvara) ab, weil sie «nicht zur Befreiung führt».“* (Liebenthal 1961: 17)

> niivõrd, kuivõrd seda saab käsitleda idee või kontseptsioonina, sealhulgas füüsikalised nähtused.“[15]

2004. aastal võttis Rupert Gethin kokku akadeemilise konsensuse *dharma* tähenduste kohta ja esitas nimekirja kuuest põhitõlgendusest, mille kohaselt sõna *dharma/dhamma* võib esineda järgmistes tähendustes:

> (1) Buddha õpetus;
>
> (2) hea käitumine või käitumine, mis on kooskõlas Buddha ettekirjutustega ja mida arendatakse meditatsiooni kaudu;
>
> (3) budistlikul teel teostatud tõde;
>
> (4) mis tahes asja või nähtuse konkreetne olemus või omadus;
>
> (5) loomulik seadus või asjade korraldus, nagu Buddha seda mõistis;
>
> (6) vaimne või füüsiline algseisund või -olek, mida nende paljususes peetakse – eriti Abhidhamma tekstides – maailma või kogemuse „tegelikkust“ moodustavateks osadeks.[16]

Ta defineerib *dharmasid* edasi järgmiselt:

> Me võime defineerida *dhammasid* selles viimases tähenduses nii vaimsete kui ka füüsiliste põhiomadustena. Kui vaatleme *dhammasid* selle konkreetse arusaama valguses koos maailma või kogemuse kui terviku (*sabbaṃ*) määratlemisega viie koostisosa või kaheteistkümne võimete valla kaudu, siis võime minna sammu edasi ja öelda, et *dhammad* on nii vaimsed kui ka füüsilised põhiomadused, mis teatud mõttes moodustavad kogemuse ehk reaalsuse terviku.[17]

Ühe hiljutisema mõiste *dharma* tõlgenduste kokkuvõttena olgu toodud 2011. aastal Alf Hiltebeiteli esitatud nimekiri *dharma* kõige levinumatest mitmusevormi tõlgetest inglise keeles – kuigi see pole kaugeltki ammendav. Hiltebeitel tõstab esile sellised enam levinud vasted nagu „tõed“ (*truths*), „seadused“ (*laws*), „seisundid“ (*states*), „pälvimused“ (*merits*), „tegevused“ (*practices*), „nähtused“ (*phenomena*), „asjad“ (*things*), „elemendid“ (*elements*), „tingimused“ (*conditions*), „tegurid“ (*factors*), „andmed“ (*data*), „omadused“ (*qualities*), „jõud“ (*forces*), „regulaarsused“ (*regularities*), „tuvastatavused“ (*identifiables*), „noeta“ (*noeta*), „taandamatused“ (*irreducibles*), „meele objektid“ (*mind objects*) ja „ideed“ (*ideas*). Ta märgib

15 *“It could, of course, be suggested that any dhamma could be regarded as a thought-content in so far as it could be conceived as an idea or concept, including physical phenomena.”* (Warder 1971: 280)

16 Gethin 2009: 93–94.

17 *“We can define dhammas in this final sense as basic qualities, both mental and physical. When we consider this particular understanding of what a dhamma is alongside the defining of the world or experience in its entirety (sabbaṃ) in terms of five aggregates or the twelve spheres of sense, then we can go one step further and say that dhammas are the basic qualities, both mental and physical, that in some sense, constitute experience or reality in its entirety.”* (Samas: 99)

lisaks, et ainsusevormis tõlgitakse *dharmat* tavaliselt kui „tõde“ (*truth*), „õpetus“ (*teaching*) või „doktriin“ (*doctrine*).[18] Oma arutluse võtab ta kokku nii:

> Üks Abhidharma põhilisemaid klassifikatsioone jagab *dharmad* füüsilisteks ja meelelisteks kategooriateks ning mõned neist rõhutavad ühte või teist dimensiooni, teised aga üritavad neid nende kahe dimensiooni vahel kuidagi ära jagada. Üks levinumaid ja kasutatavamaid mitmusevormi tõlkeid on „meeleolud“ (*mental events*), kuna see on kõigis budistlikes koolkondades rakendatav meditatsioonis „*dharmade*“ (mitmuses) ülevaatamiseks ja selgitamiseks.“[19]

Selle osa kokkuvõtteks võib teha järgmised järeldused. Esiteks mõiste *dharma* väidetavalt algupärane mitmetähenduslikkus budistlikes õpetustes ja allikates on teadlaste seas endiselt laialdaselt aktsepteeritud seisukoht. Teiseks Abhidharma kontekstis on märgatav püüd leida *dharma* mingi ühine või keskne tähendus, mis on peamiselt seotud meele ja inimtunnetusega. Erinevad õpetlased on pakkunud välja selliseid tõlgendusi nagu „teadliku elu komponent” (Rosenberg); „olemasolu (transtsendentaalsed) elemendid” koos nendevaheliste rangete põhjuslike seostega (Stcherbatsky); „positsioonid” ehk „kujutise elemendid” (Liebenthal); „mõtte sisu” (Warder); „nii vaimsed kui ka füüsilised põhiomadused, mis koos moodustavad mingis mõttes kogemuse või reaalsuse terviku” (Gethin); „meeleolu” (Hiltebeitel). Kolmandaks praegused teaduslikud lähenemisviisid ei ole aga veel loonud kontseptuaalset „silda“, mis ühendaks *dharma* epistemoloogilise tähenduse Abhidharma kontekstis (*dharmad* mitmuses) selle kui Buddha õpetuse õpetusliku ning moraalse ja normatiivse tähenduse ja tähtsusega (*dharma* ainsuses).

Semiootilisest lähenemisest *dharma* mõiste tõlgendamisel

1960. aastate lõpus sõnastas Eesti budoloogia rajaja Linnart Mäll (1938–2010) oma uurimiskreedo orientalistika valdkonnas üldiselt ja eriti budismiuuringutes:

> Sünteesini jõudnud dialoog Lääne ja Ida vahel on tekitanud vajaduse mõista seda, mida Idal on meile öelda, et me saaksime võtta Ida saavutusi meie oma kultuuri olulisteks komponentideks.[20]

18 Hiltebeitel 2011: 126.

19 *„One of the more basic Abhidharma classifications divides dharmas into physical and mental categories, and some of these emphasize one dimension or the other, while other suggest attempts to straddle them. One of the more serviceable straddling translations is "mental events," since it is applicable in all Buddhist schools to the review and clarification of "dharmas plural" in meditation."* (Samas)

20 Mäll 1998: 302. Viidatud artikkel “Ühest võimalikust lähenemisest *śūnyavāda* mõistmisele“ ilmus algselt venekeelsena 1967. aastal; ingliskeelne versioon “A Possible Approach Towards Understanding *Śūnyvāda*” on publitseeritud kogumikus Mäll 2005: 16–24; samas (lk 224) leiab ka artikli varasemate väljaannete bibliograafilised andmed.

Selle mõttekäigu jätkuna rõhutab Mäll:

> Orientalistika ülesandeks peaks seega olema püüd luua mudeleid, mis võimaldaksid uut lähenemisviisi Lääne nähtuste mõtestamiseks.[21]

Budismiuuringutes pidas ta peamiseks ülesandeks „[---] kõigepealt luua kesksed metamõisted, mille abil saaks budismi kirjeldada ranges vastavuses Ida ettekujutustega.“[22] Samas artiklis pakkus Mäll ka välja kaks sellist metamõistet: *lüsioloogia* (vanakreeka λυσιολογία) india mõiste „vabanemisõpetus“ (*mokṣadharma*) vastena ja *zeroloogia* „tühjuseõpetuse“ ehk „nulliõpetuse“ (*śūnyavāda*) tähistamiseks. Selles artiklis avaldas ta arvamust, et need võiksid olla tulevaste budismiuuringute kirjeldava keele võtmeterminid. Kuigi ta ise kasutas neid oma hilisemates töödes harva, jäi tema põhikreedo samaks: töötada välja toimiv metoodika ja metaterminoloogia budismi uurimiseks ja selgitamiseks, nii et selle õpetuse mõte ja tuum saaksid arusaadavaks tänapäeva kultuurikeskkonnas ning oleksid sellesse integreeritud tänapäevase kultuuri toimivate funktsionaalsete kultuuriteguritena.[23]

Olles tihedalt kontaktis ja tehes koostööd tollal kujuneva Tartu–Moskva kultuurisemiootika koolkonnaga, mille üks juhtkujusid oli silmapaistev kirjandus- ja kultuuriteadlane, Tartu Ülikooli professor Juri Lotman (1922–1993),[24] sai Mäll sellest uuest interdistsiplinaarsest humanitaarteaduste suunast tugevat inspiratsiooni ning leidis, et semiootiline lähenemine oma alusmõistetega „tekst”, „tähendus“, „kontekst” ja „sekundaarne modelleeriv süsteem”, mis tähistavad kultuuri funktsionaalseid põhielemente, võib olla viljakas ka budismiuuringutes.

Lotman tõstis kultuurisemiootika keskseks mõisteks *teksti*. Ta väidab, et „[---] kõnesolev termin on käesoleval ajal vaieldamatult üks sagedamini kasutatavaid termineid humanitaarteadustes. [---] Sagedamini esinevad terminid ei tähista enam niivõrd teaduslikku mõistet, kuivõrd annavad märku probleemi aktuaalsusest, osutavad valdkonnale, milles sünnivad uued teaduslikud ideed.“[25] Teksti funktsiooniks kultuuris peab ta tähenduste adekvaatset edasiandmist ja uute tähenduste loomist.[26] Kultuurisemiootika

21 Mäll 1998: 303.
22 Samas.
23 Kokkuvõtlikku ülevaadet Linnart Mälli töödest orientalistikas ja budoloogias vt Läänemets 2008 ja Läänemets 2012.
24 Tartu-Moskva semiootikakoolkonna kujunemisest ja põhiseisukohtadest vt Velmezova 2015 ning Pilshchikov ja Trunin 2016.
25 Lotman 1991: 302. (Viidatud artikkel “Tekst tekstis“ ilmus esmakordselt 1981. aastal; artikli bibliograafilisi andmeid vt samas lk 411).
26 Samas: 283.

põhiseisukoha võtab ta lõpuks kokku lauses: „Kultuuri tervikuna võib käsitleda kui teksti.“[27] Samas hoiatab ta selle arusaama liigse lihtsustamise eest, lisades:

> „[---] see [kultuur – M.L.] on keeruliselt üles ehitatud tekst, mis jaguneb „tekstid tekstides„-hierarhiaks ja moodustab tekstide keerulise koe. Kuna „teksti“ sõnakuju lülitab endasse ka koe etümoloogia, siis võime öelda, et siinse tõlgendusega anname teksti mõistele tagasi ta algtähenduse“.[28]

Noorema põlvkonna uurijad Igor Pilštšikov ja Mihhail Trunin tõstavad oma Juri Lotmani kultuurisemiootilise lähenemise põhjalikus analüüsis esile konteksti mõiste. „Tekst on kultuuri toimimise alus,“[29] kõlab nende väide, kuid see toimimine toimub alati kontekstis ehk interaktsioonis teiste tekstidega. Tekst ja kontekst on teineteisest sõltuvad, mis on eriti tähtis kultuuri toimimise, erinevate kultuuride omavaheliste seoste ning kultuuridevahelise tõlkeprotsessi ja kommunikatsiooni mehhanismide mõistmiseks. Hästi on selle kokku võtnud Mihhail Lotman, keda nimetatud autorid siin tsiteerivad. Toon selle tsitaadi ära tervikuna, kuna see on tähtis Mälli *dharma* mõiste edasise analüüsi seisukohalt:

> Kontekst on kaastekst (*con-text*), see ei saa eksisteerida enne teksti ja nagu iga tekst sõltub kontekstist, sõltub ka kontekst tekstist. Suhtlusakt on tõlkeakt, transformatsiooniakt: tekst muudab keelt ja adressaati, loob kontakti adressandi ja adressaadi vahel, ning isegi muudab adressanti. Lisaks muudab tekst ka iseennast ja lakkab olemast identne iseendaga.[30]

Semiootilise lähenemise *teksti* mõiste käsitlemisel võib kokku võtta järgmiselt. *Tekst* ei ole pelgalt piiratud ulatuse ja kindla vormiga füüsiline objekt, nagu näiteks raamat või mingi muu kirjalik tekst, vaid laiemalt mõistetuna iga kultuurinähtus – teatud viisil korrastatud ning teiste tekstide ja inimmeelega pidevas interaktsioonis olev märgisüsteem, mis materialiseerub konkreetse tekstina. Inimkultuur tervikuna on oma olemuselt dünaamiline tekstide võrgustik, mille hulka kuulub ka budistlik *dharma*. Teatud aegadel ja piirkondades võib tekkida ootamatu kultuuride sümbioos, kus aktualiseeruvad teiste kultuuride ja ajastute tekstid, mis loob täiesti uued tingimused uuteks arenguteks. Sellise kultuurisümbioosi näiteks võib tuua budistliku kultuuri (budistlike tekstide) aktualiseerumise tänapäeva

27 Samas: 303.
28 Samas.
29 *„Text is an operational basis of culture.“* (Pilshchikov ja Trunin 2016: 388)
30 *„Context is co-text (con-text), it cannot exist before text, and like every text is dependent on context, context is also dependent on text. The act of communication is an act of translation, an act of transformation: text transforms language and the addressee, it establishes contact between the addresser and the addressee, it even transforms the addresser. Moreover, text transforms itself and ceases to be identical to itself.”* (Tsiteeritud Pilshchikov ja Trunin 2016 järgi, lk 388.)

lääne kultuurikontekstis, mis kahtlemata mõjutab ja muudab ka nende tekstide endi tähendust. Lääne kultuuri laiema mõju kaudu peegeldub see omakorda tagasi ka traditsioonilises budistlikus kultuuris. Kultuurisemiootika paradigma vaates on tegemist teksti ja konteksti dünaamilise interaktsiooni musternäitega.

Kultuurisemiootika põhiküsimuseks peab Lotman tähenduse tekke probleemi,[31] defineerides seda nõnda:

> Tähenduse tekkeks me nimetame niihästi kultuuri kui terviku kui ka tema üksikosade võimet väljastada „väljundist" mittetriviaalselt uusi tekste. [---] Tähendusi tekib kultuuri kõigil struktuuritasanditel. See protsess eeldab, et süsteemi saabuvad mingid tekstid väljastpoolt ning et nad oma teekonnal süsteemi sisendist väljundini eripäraselt ennustamatult muunduvad."[32]

Kas ei kirjelda Lotmani mudel üsna täpselt ka budismi levikut ja metamorfoose eri kultuurides (süsteemides), kuhu budistlikud tekstid on jõudnud, kus neid on tõlgitud ja kus need on lõimunud kohaliku kultuuriga seda muutes ja mõjutades? See protsess on toimunud nii minevikus kui ka tänapäeval lääne (globaalse) kultuuri tingimustes. Lotman defineerib tähendust tekitavaid struktuure „kui omamoodi semiootilisi monaade, mis talitlevad semiootilise universumi kõigil tasandeil." Ta lisab: „Niisuguseks monaadiks on nii kultuur tervikuna kui ka iga temasse suletud, küllaldaselt keerukas tekst, k.a üksik inimisiksus, kui teda käsitletakse tekstina."[33]

Juri Lotmani kultuurisemiootika teooria kulminatsiooniks võib pidada tema *semiosfääri* kontseptsiooni, mis hõlmab ühtsesse mudelisse kõik varasemad teksti-kultuuri-tähenduse käsitlused. Arvestades selle tähtsust semiootikal põhineva tänapäeva *dharma*-teooria võimaliku metoodilise alusena, millest allpool lähemalt juttu tuleb, toon siinkohal ära ulatusliku tsitaadi, kus Lotman analüüsib semiosfääri mõistet kui kultuuri tähendusloome – semioosi – kõige laiemat toimemehhanismi põhjalikult.

> Semioosi ühik, väikseim toimiv mehhanism, ei ole eraldi keel, vaid vaadeldava kultuuri kogu semiootiline ruum. Seda ruumi me nimetamegi semiosfääriks. Semiosfäär on kultuuri arengu nii tulemus kui ka tingimus. [---] [Semiosfääri – M.L.] kõigil arenguetappidel on kokkupuuteid tekstidega, mis pärinevad kultuuridest, mis varem asusid väljaspool antud semiosfääri piire. Need sissetungid, mõnikord eraldi tekstide ja mõnikord tervete kultuurikihtide kaudu, mõjutavad mitmel viisil meie poolt käsitletava kultuuri „maailmapildi" sisemist struktuuri. Seega on semiosfääri mis tahes sünkroonilises osas eri arenguetappidel olevad keeled konfliktis ja mõned tekstid on hoopis võõrkeeltes, samas kui nende

31 Lotman 1999: 41.
32 Samas.
33 Samas: 42.

> dešifreerimise koodid võivad täielikult puududa. Näitena maailmast, mida vaadeldakse sünkrooniliselt, võib ette kujutada muuseumisaali, kus on välja pandud eksponaadid erinevatest perioodidest koos tuntud ja tundmatutes keeltes olevate pealdistega ning juhistega nende dekodeerimiseks; lisaks on seal muuseumitöötajate koostatud selgitused, ekskursioonide plaanid ja külastajate käitumisreeglid. Lisaks võib ette kujutada ka selles saalis viibivaid ekskursioonijuhte ja külastajaid ning kujutagem seda kõike ette ühtse mehhanismina (mida see teatud mõttes ka on). See ongi semiosfääri kujutis. Edasi peame meeles pidama, et kõik semiosfääri elemendid on dünaamilistes, mitte staatilistes korrelatsioonides, mille tingimused pidevalt muutuvad. Me märkame seda eriti traditsioonilistel hetkedel, mis on jäänud meile minevikust. Kultuuri evolutsioon on üsna erinev bioloogilisest evolutsioonist ja sõna „evolutsioon" ise võib siin olla üsna eksitav.[34]

Tuginedes Juri Lotmani ja Tartu-Moskva koolkonna kultuurisemiootika teooriale, mis tõstab *teksti* mõiste sellises laias ja funktsionaalses tähenduses kesksele kohale, pakkus Linnart Mäll välja uue võimaliku lähenemisviisi *dharma* mõiste tõlgendamiseks budismis. Tema mudel püüab ühendada *dharma* kaks põhitähendust: ühelt poolt n-ö epistemoloogilise tähenduse Abhidharma süsteemis (*dharmad* kui elemendid, omadused või meeleolud) ja teiselt poolt eetilis-normatiivse tähenduse (*dharma* või *Dharma* kui Buddha õpetus, tõde või seadus). Ühtlasi pakub see välja lahenduse ületada vastuolud erinevate tõlgenduste vahel.

Mäll leidis, et samamoodi, kui kultuurisemiootika teooria tõlgendab ümber kultuuri ja teksti vahelisi suhteid ning vastasmõjusid, nähes kultuuri kui erineva ulatuse, taseme ja modaalsusega vastastikuses toimes olevate tekstide kogumit, mis integreeruvad inimteadvuse ja selle sisuga, saab tõlgendada ka budistlikku *dharma*-teooriat. Semiootiline lähenemine on kooskõlas Abhidharma arusaamaga *dharmadest* kui meele ja reaalsuse kontiinumi omavahel põimunud elementidest, samuti *dharmast* kui budist-

34 *„The unit of semiosis, the smallest functioning mechanism, is not the separate language but the whole semiotic space of the culture in question. This is the space we term the semiosphere. The semiosphere is the result and condition for the development of culture. [---] Besides, at all stages of development there are contacts with texts coming in from cultures which formerly lay beyond the boundaries of the given semiosphere. These invasions, sometimes by separate texts, and sometimes by whole cultural layers, variously effect the internal structure of the 'world picture' of the culture we are talking about. So, across any synchronic section of the semiosphere different languages at different stage of development are in conflict, and some texts are immersed in languages not their own, while the codes to decipher them with may be entirely absent. As an example of a single world looked at synchronically, imagine a museum hall where exhibits from different periods are on display, along with inscriptions in known and unknown languages, and instructions for decoding them; besides there are the explanations composed by the museum staff, plans for tours and rules for the behaviour of the visitors. Imagine also in this hall tour-leaders and the visitors and imagine all this as a single mechanism (which in a certain sense it is). This is an image of the semiosphere. Then we have to remember that all elements of the semiosphere are in dynamic, not static, correlations whose terms are constantly changing. We notice this especially at traditional moments which have come down to us from the past. The evolution of culture is quite different from biological evolution, the word 'evolution' can be quite misleading."* (Lotman 1990: 125–127)

likust õpetusest, mis on esindatud nii üksikutes tekstides kui ka ühiselt kõigis budistlikes tekstides kokku. Koos kujundavad need tekstid budistlikku kultuuri, mis omakorda mõjutab ja kujundab selles osalejate (budismi järgijate) meelt ja selle sisu.[35]

Mäll põhjendab oma tõlgendusmudelit ja selle eeliseid niimoodi:

> Kui mingit terminit, millel on teatud kultuurikontekstis ilmselgelt olnud teatud tähendus, ei saa üheselt tõlgendada, see tähendab, et me ei leia sellele adekvaatset vastet, võib üks seletus olla see, et *meie kultuuris pole kunagi olnud sõna, mis sellele vastaks* [minu kursiiv – M.L.]. Kuid on ka teine võimalik seletus: *sõna on olemas, kuid puudub vastav kultuurikontekst, mis võimaldaks seda terminiks muuta* [minu kursiiv – M.L.]. Ma usun, et Tartu-Moskva semiootikakoolkonna töö tulemusena *on see kontekst loodud* [minu kursiiv – M.L.] ja et on olemas termin, mis selles kontekstis toimib samamoodi budistlikes tekstides esineva terminiga *dharma*. See termin on *tekst*. Budistlik õpetus on tekst, mis võib esineda kirjalikul kujul, kõne või sisemonoloogina, isegi žestide või näoilmete või loodusobjektidena. Aga ükski nähtus iseenesest ei ole veel tekst; näiteks raamat saab tekstiks alles siis, kui keegi seda loeb.[36]

Mälli varasem budistliku terminoloogia alane uurimistöö ja analüüs tugines mahajaana alusteksti „Kaheksa tuhande realise ületava mõistmise suutra“ (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*) põhjalikule uurimisele, mis pani aluse tema edasistele avastustele selles valdkonnas ja kujundas uue, integreeritud lähenemisviisi *dharma* mõiste tõlgendamiseks.[37] Tema täpsustatud tõlgenduse kohaselt on *dharma* korraga nii *teadvuse element* kui ka *pühakirja sõna* ehk *teksti element*:

> Minu arvates on *dharma* samaaegselt nii *tekst* kui ka *teksti element*, mis omakorda on ka meele element – kuna meel avaldub ainult teksti loomise kaudu. Usun, et selle käsitlusega saab veelgi kaugemale minna: *dharmat* võib pidada *mis tahes pikkusega tekstiks*, alates ühestainsast häälikust või tähest (näiteks „a“) või ka pausist kuni ülimahukate suutrate nagu *Avataṃsaka* või *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* ja lõpuks kogu budistliku kirjanduse (Buddha õpetuse) kogumini välja.[38]

Linnart Mälli lähenemisviisi kohaselt on *dharma* kui teksti määravaks tunnuseks selle võime luua ehk genereerida uusi tekste. Selle tähistamiseks loob ta uue termini – *tekstigenereerimismehhanism*. See *dharmale* sisemi-

35 Linnart Mäll visandas *dharma* mõiste sellise lähenemise oma 1987. aastal ilmunud artiklis „Dharma kui tekst ja tekstiloome mehhanism“, mis eesti keeles ilmus tema kogumikus „Nulli ja lõpmatuse kohal” (Mäll 1998: 312–315; artikli ilmumisandmed samas lk 370.) Siinses artiklis viitan läbivalt tema hilisematele teemaarendustele peamiselt raamatusse „Studies in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* And Other Essays“ (Mäll 2005) koondatud tööde põhjal.

36 Mäll 2005: 172–173.

37 Mälli *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* alaseid uurimusi vt Mäll 1998: 223–296.

38 Mäll 2005: 9.

selt omane mehhanism kajastub ka Buddha esimese kirja pandud jutluse „Seadmuseratta käimapanek“ (*Dharmacakrapravartana*) pealkirjas. Mäll tõlgendab seda järgmiselt:

> Pealkiri „Dharmacakrapravartana” kujutab endast liitsõna, mis koosneb kolmest tüvest: *dharma* (paali keeles: *dhamma*), *cakra* (*cakka*) ja *pravartana* (*pavattana*). [---] Pealkirja tõlkevasteks võiks siis olla mitme teise võimaluse seas nii „Dharmaratta pöörlemapanemine“ kui ka „Seadmuseratta käivitamine“. Arvestades aga tõsiasja, et ratas tähendab paljudes keeltes (paali ja sanskriti keel ei erine selles mõttes teistest) kõige muu kõrval ka liikuvat mehhanismi, ja sedagi, et sõna ’dharma’ tähenduses sisaldub ka ’tekst’, võiks suutra pealkirja tõlkida ka lihtsalt kui „Teksti(genereerimis) mehhanismi käivitamine“.[39]

Selles kontekstis rõhutab Mäll *dharma* kui teksti kahte aspekti: välist teksti, mis viitab kirjalikul kujul fikseeritud tekstile (nt raamatule), ja sisemist teksti, mis esindab meeleseisundit:[40]

> Kuna budismis vaadeldakse teadvust (õigemini teadvuse seisundeid, sest „puhast“ teadvust peetakse kirjeldamatuks) ka kui teksti, „sisemist teksti“, siis teadvuse uue seisundi tekitamist mõistetakse kui uue „sisemise teksti“ loomist, mille juures „väline tekst“ (selle mõiste all ei peeta silmas üksnes kirjalikke tekste, vaid ka muid, näiteks Õpetaja suulist õpetust ning tema žeste ja miimikat) toimib impulsina, mis käivitab sisemise teksti genereerimise mehhanismi. Mõnikord sisemine tekst fikseerus (kas mnemotehniliselt või kirjalikult) ja see tähendas uue „välise teksti“ tekkimist.[41]

Oma põhjendused *dharma* tõlgendamise kasuks *teksti* mõiste kaudu võtab ta kokku nõnda:

> Just *dharma* tõlgendamine *teksti* ja *tekstigenereerimismehhanismina* võimaldab meil integreerida kõik *dharma* tähendused, mida seni on vaadeldud eraldi (olemasolu element – nirvaana – Buddha jne).[42]

Mõiste *dharma* tõlgenduse viimases etapis jõuab Mäll veelgi kõrgema üldistusastmeni, tõlgendades *dharmat kultuuri* mõiste kaudu või isegi selle budistliku vastena. Ta väidab, et see uus tõlgendus ei välista ega muuda kehtetuks varasemaid definitsioone, öeldes: „[---] sest kultuuri võib käsitleda ka tekstina selle kõige laiemas tähenduses.“ See on täielikus kooskõlas eespool põgusalt vaadeldud kultuurisemiootilise lähenemisega Juri Lotmani sõnastuses ning haakub ka tema pakutud semiootiliste monaadide mõistega (*dharmad* kui kultuuri elemendid). Toon siinkohal ära pikema lõigu Mälli enda tekstist, kus ta seda seisukohta põhjendab:

39 Mäll 2004: 235; vt ka Mäll 2006.
40 Selle käsitluse kontekstis tuleks termineid „meeleseisund“ ja „teadvuse seisund“ võtta sünonüümidena.
41 Mäll 2004: 236; Mäll 2006: 182.
42 Mäll 2005: 9.

> Kõike seda, mida ma varem tõlgendasin teksti väikseima elemendina ja mida enamik budistlikke õpetlasi pärast Štšerbatskoid tänini tõlgendab olemasolu elemendina, saab nüüd lihtsustatult võttes vaadelda ka kultuuri elemendina. Tänapäeva psühholoogia jagab laialdaselt vaadet, mille kohaselt inimese väliskuju (*rūpa*), tunded (*vedanā*) ja teadvus (*vijñāna*) sõltuvad osaliselt konkreetsest kultuurisituatsioonist. Budistliku kultuuri (*buddhadharma*) mõjutusel ilmnevad need tunnused mõnevõrra erinevalt võrreldes mõne teise kultuuri (*dharma*) mõjutustega; kui inimene kasvab üles keskkonnas, mis on täiesti kultuuritu (*adharmika*), st metsloomade seas, pole loogiline (*yukti*) nimetada tema *rūpat*, *vedanāt* jne *dharmadeks*, st kultuuri elementideks.[43]

Seega võib teha järelduse, et *dharma* kui *kultuur* on omane eksklusiivselt inimesele, inimlikule eksistentsile; inimene on (vähemalt potentsiaalselt) läbinisti *dharma*-olend ehk kultuuriline olend; kultuur ehk missuguse *dharma* mõjuväljas inimene on, määrab ära tema olemisviisi ja kvaliteedi. Selle mõtte kinnituseks olgu esitatud üks salm India 2. või 3. sajandi budistliku mõttetarga Nāgārdžuna värssteosest „Mõistmisemalakas“ (*Prajñādaṇḍa*):

> Söömine, magamine, hirm ja suguiha on inimestel ühine loomadega. *Dharma* on see, mis eristab inimesi loomadest; ilma *dharmata* oleksid nad loomadega samaväärsed.
>
> (*āhāranidrābhayamaithunaṃ ca sāmānyam etat paśubhir narāṇām* |
>
> *dharmo narāṇām adhiko viśeṣo dharmeṇa hīnāḥ paśubhiḥ samānāḥ* ||)[44]

Kokkuvõte

Linnart Mälli lähenemise kokkuvõtteks võib välja tuua *dharma* kui teksti kolm tasandit: (1) *dharma* kui *teksti element* (näiteks sõna, mõiste või sümbol); (2) *dharma* kui iga *struktureeritud tekst* kindlal kujul ja kindlas mahus (näiteks artikkel, raamat või kõne); (3) *dharma* kui *tekstide kogum* või süsteem või *kultuur* tervikuna. Esimesel tasandil vastab *dharma* Buddha õpetuse põhiterminite loendite ja definitsioonide esitusele, nagu see on antud Abhidharma tekstides. Teisel tasandil viitab *dharma* budistlikele tekstidele ja pühakirjadele, sealhulgas suutratele ja teistele õpetustekstidele. Kolmandal tasandil esindab *dharma* budistlikku kultuuri tervikuna ehk budistlikku diskursust – kogu Buddhadharmat selle tohutus mitmekesisuses –, mis on kehastunud budistlike tekstide kogumis (*dharmakāya* kui *corpus scriptorum*), budistlikus kunstis, arhitektuuris, rituaalis jne.

Dharmat (*dharmasid*) võib mõista nii *välise tekstina*, mis on fikseeritud

43 Samas: 10.
44 *Prajñādaṇḍa*, 98. salm. Sanskriti tekst Hahn 2009: 65 järgi.

mingil materiaalsel kujul märkide ja sümbolite vahendusel, kui ka *sisemise tekstina*, mis avaldub inimese meele/teadvuse seisundite, mõtete või muude teadvustatud meeleoludena. *Dharmat* võib määratleda nii *teksti* kui ka *tekstigenereerimismehhanismina* (*dharmacakrapravartana*), mida budismis mõistetakse *dharma*-ratta käimapanemise ehk budistliku kultuuri aktiveerimisena.

Selle käsitluse edasiarendusena saab visandada mõiste *dharma* tähenduse diakroonilise mudeli budismi (budistliku kultuuri) arengu kontekstis:

budistlik diskursus (Buddha „kuulutus“ ehk Buddha sõna – *buddhavacana*);

iga konkreetne diskursus (suutra);

iga tähtis sõna diskursuses koos seletusega (Abhidharma);

mõtted (*dharmast*), teadvustatud meeleolud (teadvuse seisundid), mis tulenevad budistlike *dharmade* üle mõtisklemisest, nende kujustamisest (*bhavanā*);

dharmasus ehk *dharma*-olemus (*dharmatā*) – kogu olemasolu nägemine/mõistmine *dharmana* (budistlik semioos);

dharma-keha ehk *dharma*-ihu (*dharmakāya*) kui kõikide budistlike *dharmade* (tekstide, budistliku kultuuri elementide) kollektiivne kogum;

dharma-vald ehk *dharma*-sfäär (*dharmadhātu*) ehk *dharmana* võetav, dharmasuse kaudu mõistetav tegelikkus (budistlik semiosfäär);

vahetegemine *dharma*-valla (*dharmadhātu*) ja nähtava (materiaalse) maailmavalla (*lokadhātu*) vahel, kusjuures kumbagi ei mõisteta mitte nn objektiivse reaalsusena, vaid erinevate teadvusseisundite ja mõistmise tasemetena semioosi protsessis.

Budistlikus süsteemis leiame tervikliku ja toimiva teooria ning meetodi, mis on struktuurselt analoogne tänapäeva kultuurisemiootika teooria ja meetodiga, ning annab võimaluse kultuuri kirjeldamiseks selle elementide ehk *dharmade* kaudu. Sellise lähenemise kaudu saab *dharmat* mõista ja rakendada universaalselt kui „kultuuri elementi“, millel on teatav struktuurne sarnasus Lotmani semiosfääri ja semiootiliste monaadide teooriaga. Budismis (budistlikus kultuuris) oli see süsteem täielikult välja arendatud, selle elemendid (*dharmad*) olid selgelt määratletud, kirjeldatud,

hinnatud (budismi õpetuse väärtussüsteemi alusel) ja klassifitseeritud. Lisaks kehtestati universaalsed juhised, kuidas neid budistlikus õppeprotsessis (mõtluses) ja hariduses lüsioloogilisel eesmärgil rakendada.

Lahtiseks jääb küsimus, kas tänapäevane semiootika ja kultuuriteooria saaksid samuti liikuda või areneda sarnases suunas budistliku *dharma*-teooriaga, lisades sinna vaimse virgumise ehk vabanemise (lüsioloogia) elemendi?

See küsimus on spetsiifilisel (paradoksaalsel) viisil tõstatatud juba Vana-India ületava mõistmise õpetuse ühe baasteksti, „Teemantsuutra" (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*), hästi tuntud salmis:

> Buddhad ilmuvad dharmasusest *dharma*-kehade juhatusel.
>
> Kuid dharmasus ei ole mõistetav – seda ei ole võimalik mõista.
>
> (*dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ /*
>
> *dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum //*)[45]

Kasutatud kirjandus

Batchelor, Stephen 1994. *The Awakening of the West*. Berkeley (California): Parallax Press.

Geiger, Wilhelm & **Geiger**, Magdalene 1920. *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Gethin, Rupert 2009. He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism. In Patric Olivell (ed.), *Dharma. Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 91–120. (Algpublikatsioon: *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 34, (2004), pp. 513–542.)

Hahn, Michael 2009. The Tibetan *Shes rab sdong bu* and its Indian Sources (I). – *South Asian Classical Studies*, 4, pp. 1–78.

Hiltebeitel, Alf 2011. *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative.* Oxford University Press.

Kollmar-Paulenz, Karenina (ed.) 1998. *Otto Ottonovich Rosenberg and his Contribution to Buddhology in Russia* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 41).

Liebenthal, Walther 1961. Ding und Dharma. – *Asiatische Studien*, Bd. XIV, S. 15–32.

Lotman, Yuri 1990. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. (Shukman, Ann, trans.; Eco, Umberto, intr.) London, New York: I. B. Tauris.

45 Linnart Mälli tõlkes: „Virgunu paistab Seadmusest, / Seadmusekogud on juhatajad. / Mis on Seadmus, seda ei saa / ega maksa määratleda." (Mäll 2005b: 48)

Lotman, Juri 1991. *Kultuurisemiootika*. Tallinn: Olion.

Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.

Läänemets, Märt 2001. Budoloog Otto Rosenberg ja Eesti. – *Tuna*, 1 (2001), lk 66–75.

Läänemets, Märt 2008. Linnart Mäll kui looja ja tõlkija – *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2007*, lk 11–20.

Läänemets, Märt 2012. Linnart Mäll's Contribution to Mahāyāna Studies. In Märt Läänemets and Teet Toome (eds.), *Studies in Early Mahāyāna Literature and Art.* (Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova, Vol. 5), pp. 11–31.

Läänemets, Märt 2025. Dharma as Culture. In Thich Duc Thien, Thich Nhat Tu, Amarjiva Lochan (eds.), *Unity and Inclusivity for Human Dignity: Buddhist Insights for World Peace and Sustainable Development*. Hanoi: Hong Duc Publishing House, pp. 1095–1108.

Monier-Williams, Sir Monier 1999. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mäll, Linnart 1998. *Nulli ja lõpmatuse kohal*. Tartu: Ilmamaa.

Mäll, Linnart 2004. *Budismi pühad raamatud*. I. Tartu: Lux Orientis.

Mäll, Linnart 2005a. *Studies in Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and Other Essays*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

Mäll, Linnart 2005b. *Budismi pühad raamatud*. 2. Tartu: Lux Orientis.

Mäll, Linnart 2006. Thus began New Dharma. In Manfried L. G. Dietrich and Tarmo Kulmar (eds.), *The Significance of Base Texts for the Religious Identity*. (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, B. 40), Münster: Ugarit-Verlag, pp. 181–185.

Mäll, Linnart 2008. Budismi perspektiivid Euroopa Liidus ja Eestis. – *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2007*, lk 7–10.

Mäll, Linnart 2012. Perspectives of Buddhism in the European Union and Especially in Estonia. In Märt Läänemets and Teet Toome (eds.), *Studies in Early Mahāyāna Literature and Art* (Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova, Vol. 5), pp. 47–51.

Mäll, Linnart; **Läänemets**, Märt; **Toome**, Teet 2011. *Ida mõtteloo leksikon. Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia.* Teine, parandatud ja täiendatud trükk. (Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova, IV.) Tartu: Tartu Ülikooli orientalistikakeskus.

Pilshchikov, Igor and **Trunin**, Mikhail 2016. The Tartu-Moscow School of Semiotics: A transnational perspective. – *Sign Systems Studies*, 44(3), pp. 368–401.

Rosenberg, Otto 1918. = Розенберг, О. О. *Проблемы буддийской философии*. Петроград (Petrograd), 1918.

Stcherbatsky, Theodor 1923. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'dharma'*, London, 1923.

Velmezova, Ekaterina (ed.) 2015. *L'école sémiotique de Moscou-Tartu / Tartu-Moscou: Histoire, épistémologie, actualité*. (Revue Slavica Occitania, 40.) Toulouse: LLA-CRÉATIS.

Warder, Anthony K. 1971. Dharmas and Data. – *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 1, pp. 272–295.