

Tartu Ülikool
Usuteaduskond

Vesse Seppel

**Mina ja teine Ida ja Lääne filosoofiate maailmapildis
Keiji Nishitani ning Martin Buberi mõtete võrdluses**

Magistritöö

Juhendaja dr.theol. Roland Karo

Tartu 2021

SISUKORD

SISSEJUHATUS	3
1. AUTORID	6
1.1. Nishitani, Keiji	6
1.2. Buber, Martin	10
2. MÕISTED	14
2.1. Ida mõtteloo mõisteid	14
2.2. Lääne mõtteloo mõisteid	23
3. SÕNAD. KOHTUMISED MAAILMAS	28
4. RELIGIOON MAAILMAS	42
5. TÄNAPÄEVA TEADUSE JA TEHNIKA MAAILMAS	53
KOKKUVÕTE	61
ALLIKAD	69
<i>SUMMARY</i>	72

SISSEJUHATUS

Tänapäeva globaliseerivas maailmas pean oluliseks, et teadvustaksime endale erinevate ideede ja mõtlemiste olemasolu. On hea, kui suudame kõigepealt positsioneerida iseendid selles maailmas ja siis ringi vaadates püüda mõista, mis ja milleks meie ümber ikkagi toimub. Uurimustöös olen põhiallikatena kasutanud Keiji Nishitani raamatut „Religion and Nothingness“ ja Martin Buberi raamatut „Mina ja Sina“. Minu poolt kirjutatu ei ole rangelt süstemaatiline uurimus selles mõttes, et ma lõpuks jõuan konkreetsete tulemusteni, kus mingi hüpotees on ära tõestatud või ümber lükatud. See on pigem projekt, kus ma tuvastan, millised on Oriendi ja Oksidendi filosoofilise mõtlemise sarnasused ja erinevused eksistentsialismi valdkonnas. Sarnaselt mõlema põhiautori raamatute ülesehitusele ei ole ka selle uurimustöö eesmärk luua erinevaid filosoofiaid süstematiseeriv dokument. Pigem on tegu küllaltki vabas vormis välja toodud autorite mõtetega, nende mõtete ja seisukohtade võrdlused ning ka mõned minupoolsed arvamused ja tähelepanekud.

Uurimus on kantud mõttest, et oma tagasihoidlikul moel püüda mõista teistsugust. Püüan aru saada ja teistelegi tutvustada erinevat religioosset lähenemist, mitte kinni jäädes oma väljakujunenud arvamustesse. Seda uurimust võib seega nimetada interreligioosseks tekstiks, kus ei anta eelistust ei ühele ega teisele religioonile. Minu eesmärk on Lääne ja Ida mõtete erinevuste ja sarnasuste tutvustamine.

Käesoleva uurimuse teostamisel ei ole ma kasutanud mingeid numbrilisi andmeid ega ka konkreetseid empiirilisi vaatlusi. Laias laastus nimetatakse sellist uurimisviisi kvalitatiivseks meetodiks. Kvalitatiivse uurimisviisi definitsioone võib leida mitmeid. Kvalitatiivse uurimisviisi puhul püütakse nähtusi mõista ja kirjeldada sõnaliste andmete kaudu ja mitte nii väga numbriliste mõõtmiste kaudu. Andmete analüüs jätab võimaluse subjektiivsusele ja tõlgendatavusele. Järelduste

tegemisel ei kasutata statistilisi vahendeid. Kvalitatiivne uurimisviis jätab võimaluse allikate valikulisusele.¹

Minu uurimustöö meetodiks on kvalitatiivne võrdlev kontseptuaalne analüüs. Kuid ma ei taha jääda oma meetodis niivõrd üldmõisteliseks. Niisiis, mida ma ikkagi konkreetselt tegin? Kõigepealt allikate valikust. Esmalt sai valitud Keiji Nishitani teos „Religion and Nothingness“, kus on keskendunud ühele budistlikule põhimõistele *śūnyatā* ehk tegeletud erinevate teemadega budistlikust tühjuseõpetusest lähtuvalt. Mulle teadaolevalt ei ole sellest õpetusest eesti keeles eriti palju kirjutatud ja tundus huvitav seda tühjuse kontseptsiooni veidi lähemalt uurida ning ka teistele tutvustada. Juhendaja dr Roland Karo soovitas Nishitani raamatu kõrvale erinevaid selleteemalisi teaduslikke artikleid ja sealt hakkas asi hargnema juba suunas, et Ida filosoofia mõiste *śūnyatā* kõrvale tuli Lääne filosoofide poolt kasutatud mõiste *kénōsis*, mis iseenesest laias laastus sarnaselt *śūnyatā*-le tähendab ka tühjendamist, tühjaks tegemist. Korduval Nishitani raamatu ja asjakohaste artiklite lugemisel hakkas kooruma pilt, et Nishitanile läheb väga korda inimese „mina“ ja see, kuidas inimene suhtleb ning mõistab ennast ümbritsevat maailma ja selles leiduvaid olendeid ning asju. Tekkis huvi võrdlemaks, kuidas on olukord maailmamõistmise erinevuste ja sarnasuste vallas Ida ja Lääne mõtlejate ideede vahel. Niisiis võtsin Ida filosoofide võrdluseks Lääne mõtleja Martin Buberi ja ta raamatu „Mina ja Sina“, kus samuti tegeletakse inimese ja maailma suhtlemisega.

Niisiis olin valinud välja kirjanduse, sellega esmaselt tutvunud ja nüüd järgnes juba lähilugemine, keskendudes rohkem mind konkreetselt huvitavatele mõistetele ja ideedele, et neid siis analüütilise võrdleva meetodiga uurides esile tuua ning aru saada erinevustest ja sarnasustest. Eesmärk oli ise mõista ja kokkuvõtval, lihtsustatud viisil lugeja ette tuua mõistete ja ideede põhiolemused ning millised on erinevate traditsioonide mõtteloo sarnasused ja erinevused. Kontseptuaalse analüüsi meetodit kasutasin ka kahe põhimõiste *śūnyatā* ja *kénōsis* lahtikirjutamisel. Sisuliselt tähendab see, et püüdsin võimalikult põhjalikult aru saada ja kirja panna seda, mida nende mõistetega on ikkagi tahetud meile edasi anda ja kuidas nad on mõjutanud ning mõjutamas erinevaid filosoofiaid.

¹ Laherand, Meri-Liis, *Kvalitatiivne uurimisviis*, OÜ Infotruk, Tallinn 2008. lk 15-22, 256.

Uurimuse põhiküsimused esitasin järgmiselt:

- millised on Ida ja Lääne religioonide filosoofiate mõttesuunad inimese Mina („mina“) maailmatundmise seisukohalt ning millised on nende filosoofiate sarnasused ja erinevused;
- nende filosoofiate kõrvutamise tulenevalt proovin aru saada, kas ja millises dialoogis nad on;
- lisaeesmärgiks on Ida filosoofia *śūnyatā* mõiste ja mõtlemise tutvustamine, tuues kõrvale läänemaise mõiste *kénōsis*.

Lõppeesmärgi saavutamiseks pean uurimusküsimustele mingisugusegi vastuse saamist, aga samavõrd tähtsaks pean uurimise all olnud teema lahtimõtestamist ja tutvustamist.

Esimeses peatükis tutvustan lühidalt uurimuse allikatena kasutatud põhiautoreid – Keiji Nishitanit ja Martin Buberit.

Teises peatükis toon välja kasutatud mõisteid. See peatükk on suuresti pühendatud kahe põhimõiste, *śūnyatā* ja *kénōsis*, tutvustamisele ja lahtimõtestamisele.

Kirjeldav/võrdlev korpus on jaotatud kolmeks peatükiks:

- Sõnad. Kohtumised maailmas. Selles peatükis on vaatluse all põhiautorite mõttearendused inimese mina-teemadel.
- Religioon maailmas. Nagu peatüki pealkirigi ütleb, siis siin uurin filosoofide mõtteid inimeste uskumustest ja jumalast.
- Tänapäeva teadus ja tehnika maailmas. See peatükk on pühendatud Nishitani ja Buberi mõtetele olukorrast modernses ühiskonnas.

Lõpetuseks kirjeldan kokkuvõttes, mida ma teada sain ja avaldan mõningaid oma arvamusi käsitletud teemadel.

Ma tänan magistritöö juhendajat Roland Karot, samuti suured tänud abi ja suunamise eest orientalist Märta Läänemetsale. Tänan Stina ja Kaja Seppelit.

1. AUTORID

Esimeses peatükis kirjutan mõne sõnaga autorite elust ja nende mõtlemise kujunemisloost. On oluline teada tausta sellele, kuidas ja miks need mehed üldse hakkasid mõtlema, mis on „mina ise“ ja kus see asub. Oluline on teada, milline oli nende meeste elukäik ja mis viis neid selliste mõteteni; millised inimesed ja olukorrad on nende filosoofiate kujunemist mõjutanud.

1.1. Nishitani, Keiji

Keiji Nishitani sündis 27. veebruaril 1900. aastal Noto poolsaare väikeses külas Jaapani mere kaldal. Kuueaastaselt kolis ta koos perega Tokyosse. Kui ta oli viieteistkümneaastane, suri tema isa tuberkuloosi. Ta ise haigestus samuti sellesse haigusse ja oli vaatamata suurepärasele koolieksamitulemusele sunnitud ajutiselt loobuma kõrgkooli õppima asumisest. Need valusad kogemused viisidki ta silmitsi inimese eksistentsi põhiprobleemidega. Hiljem on ta tunnistanud: „Sel ajal täitsid minu elus toimuvad sündmused mind meeleheitega. Mind haaras oma olemuse sügavuses täielik lootusetuse tunne. Kõik tundus tühi ja mõttetu. Mu meeltes puhus kõle tuul. Sain aru, et ainus viis, kuidas ma suudan oma kannatustest ja meeleheitest üle saada, on maise elu ületamine“.²

Omaenda filosoofia lähtepunktist on Nishitani kirjutanud: "Kui proovin seda väljendada, ei leia ma muud sõna kui nihilism.“ Kuid Nishitanile oli see nihilistlik olek midagi, mis on filosoofiale eelnev ja sisaldab samal ajal sisuliselt liikumist filosoofilise mõõtme poole. Kogu tema filosoofilist karjääri võib pidada selle filosoofiaelise nihilismi mõtte arendamiseks ja sellele lõpliku järelduse andmiseks. Tema enda sõnul viis ta uurimise põhisuund alguses nihilistliku seisukoha filosoofilise selgitamise juurde. Sealt edasi liikus ta eetika ja religiooni probleemide filosoofilise ning kriitilise uurimiseni ning edasi juba nihilismi kaudu nihilismi enda ületamise võimaluste leidmiseni.³

² **Abe, Masao.** Nishitani Keiji 1900-1990. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 24, No. 2, Autumn 1991, p. 149-152. lk 149.

³ *Ibid.*, lk 150.

Niisiis, 1921. aastal astus Keiji Nishitani Kyoto Keiserliku Ülikooli filosoofia osakonda ja alustas õpinguid Kitaro Nishida juhendamisel. Nishidast sai tema õpetaja mitte ainult akadeemilises mõttes vaid ka austatud elukestva mentorina. Seega oli täiesti loomulik, et Nishitanist sai hiljem Nishida filosoofia tõeline järglane.⁴

Nishitani esimene filosoofiline artikkel ilmus 1924. aastal ajakirjas „Tetsugaku Kenkyū“ (Filosoofia Uuringud), see oli "Uuring tõelisest ja ideaalsest Schellingu identiteedifilosoofias". Kirjutis oli esimene pikas ja muljetavaldavas raamatute ja artiklite loendis, sealhulgas „Shimpi shisō shi“ („Müstilise mõtte ajalugu“) 1932, „Kongen-teki shutaisei no tetsugaku“ („Fundamentaalse subjektiivsuse filosoofia“) 1940, „Kami to zettai mu“ („Jumal ja absoluutne tühjus“) 1948, „Arisutoteresu ronkō“ („Uuringud Aristotelesest“) 1948, „Nihirizumu“ („Nihilism“) 1949, „Gendaishakai no shomondai to shūkyō“ („Religioon ja uusaja sotsiaalsed probleemid“) 1951, ja seda nimekirja võiks pikalt jätkata.⁵ Sellest kirjatööde nimekirjast on näha, et avaldamiste algusest peale on Nishitanil oma kindel suund ja teemad, millega ta tegeleb. Tähtsal kohal on uuringud Lääne filosoofiast ja filosoofidest, mis tegelikult on Kyoto filosoofilisele koolkonnale omane.

Lisaks paljudele budismi, konkreetsemalt zen-budismi ja idakultuuri, käsitlevatele autoriteetsetele kirjutistele, ilmuvad tema uurimused Lääne suurtest filosoofidest nagu Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Eckhart, Hegel, Nietzsche, Heidegger ja veel paljud teised. Tema töödes näeb erakordset sügavust ja laiust, millega ta neid filosoofe ja nende mõttekäike käsitleb.⁶ Nishitani töödes ja tegemistes on näha, kui tähtsaks ta peab zen-budismi viimist läänemaailma ja just tema arvates selle õigel kujul. Õpetajale oli väga tähtis, et sõnum jõuaks kuulajateni õigesti, et õpilastel ei tekiks vähimaidki väärarusaamu. Kuigi ta on oma elu lõpupoole öelnud, et ta ei ole spetsiifiliselt shin-budist ega zen-budist. Nishitani pidas ennast ennekõike filosoofiks.⁷

⁴ **Abe, Masao.** Nishitani Keiji 1900-1990. lk 150.

⁵ *Ibid.*, lk 150.

⁶ *Ibid.*, lk 152.

⁷ **Sasaki, Jōshū.** Nishitani Keiji the person. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 25, No. 1, Spring 1992, p. 109-112. lk 110-111.

James W. Heisigi arvates oli Nishitani filosoofias selgelt eristuv religioosne ja subjektiivne rõhuasetus, mis viis Nishitani mõtlemise lähemale pigem eksistentsialistidele ja müstikutele, eriti Søren Kierkegaardile ja Meister Eckhartile, mitte teadlastele ja teoloogidele, kelle eesmärk oli filosoofiliste mõtete süstematiseerimine. Heisig väidab ka, et erinevalt Nishitani õpetajast Nishidast, kes oli väidetavalt keskendunud filosoofilise süsteemi ülesehitamisele ja kes oma karjääri lõpupoole hakkas keskenduma poliitilisele filosoofiale, keskendus Nishitani seisukohale, millest ta saaks valgustada laiemat teemaderingi ja kirjutas oma karjääri lõpupoole rohkem budistlikel teemadel kui ühiskondlikel.⁸

Nishitani on lugenud palju loenguid Kyoto ülikoolis, Otani ülikoolis ja paljudes teistes õppeasutustes. Tema artikleid ja raamatuid on tõlgitud erinevatesse maailma keeltesse. Inglise ja saksa keelde on tõlgitud ka tema peateoseks peetav „Shūkyō to wa nanika“ („Mis on religioon?“). Algselt ilmus see artiklite seeriana ajakirjas „The Eastern Buddhist“ aastatel 1970–1980 ning hiljem täiendatuna ja parandatuna raamatuna inglise keeles („Religion and Nothingness“ 1982) ja saksa keeles („Was ist Religion?“ 1982).⁹

Nishitanist sai Kyoto Keiserliku Ülikooli täiskohaga liige 1932. aastal. Temast sai dotsent 1935. ja korraline professor 1943. aastal. Aastatel 1937–39 õppis ta Haridusministeeriumi teadurina Freiburgi ülikoolis Martin Heideggeri juhendamisel. Ta sai doktorikraadi 1945. aastal. Pärast teist maailmasõda oli ta USA okupatsioonivõimude survele ülikoolist kuus aastat eemal. Ta liitus ülikooliga uuesti 1952. aastal ning oli filosoofia ja religiooni professor kuni pensionile jäämiseni 1963. aastal. Nishitani säilitas oma akadeemilise aktiivsuse ka pärast pensionile jäämist. Ta õpetas Otani ülikoolis (1963–1971) ning oli külalisprofessor Hamburgi ülikoolis (1964) ja Templi ülikoolis Philadelphias (1969). Aastal 1965 valiti ta Jaapani Akadeemia liikmeks. Umbes samal ajal sai temast ajakirja „The Eastern Buddhist“ toimetaja. Aastal 1972 pälvis Nishitani Lääne-Saksamaa Goethe Instituudi maineka Goethe Kuldpremia ja 1982. aastal sai ta Jaapani valitsuselt Kultuuriväärtuste preemia (Bunka Kōrōsha).¹⁰

⁸ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Keiji_Nishitani, 10.12.2020.

⁹ **Abe, Masao**. Nishitani Keiji 1900-1990. lk 151.

¹⁰ *Ibid.*, lk 151.

Pika filosoofilise teekonna tulemusena jõudis ta *śūnyatā* (tühjus) mõisteni. Kuigi see mõiste pärineb budistlikust mõtteviisist, ei mõista Nishitani seda kui midagi budismile ainuomast. Ta kasutab terminit *śūnyatā* peale selle traditsioonilise kontseptuaalse määramise raamistiku ka teistes tänapäevaste filosoofiate kontseptsioonides. Tegelikuses saab Nishitani filosoofias *śūnyatā* kõikehõlmavaks algupäraseks seisukohaks, mille kaudu ületatakse nihilismi probleem.¹¹

Nishitani huvid ei olnud ainult filosoofilist laadi. Temaga enam kui korra isiklikult kohtunud Jōshū Sasaki on kirjutanud, et Nishitani jaoks oli tähtis levitada zen-budismi läänemaailmas ja tema ülesanne on sellele kaasa aidata oma erinevate artiklite ja raamatute kirjutamisega. Eriti tähtsale kohale asetub ka Sasaki arvates just raamat „Religion and Nothingness“. Kuid õpetaja Nishitani ei piirdunud ainult raamatute kirjutamisega, vaid ta reisis loengute pidamiseks ka erinevatesse riikidesse.¹² Lugeses Nishitaniga isiklikult kohtunud inimeste muljeid temast, saan ma pildi sellest filosoofist kui väga karismaatilisest kõnelejust, kes võis väga palju lisada oma kirjutatud töödele isikliku kohaloluga. Ta ei olnud eraklusse tõmbunud budistlik munk, vaid elas aktiivset elu maailmas. Keiji Nishitani lahkus meie hulgast rahulikult ja vaikselt 24. novembril 1990. aastal oma Kyoto kodus. Ta suri samamoodi nagu ta oli oma elu elanud, õrnalt ja vaikselt. Tema jaoks ei olnud elu ja surm kaks eraldatust, vaid üks tervik. Suure filosoofi surma kurva sündmuse juures on lohutuseks veendumus, et globaalsel ajastul elab ta edasi oma mõtetes ja kirjutistes ning neil on tulevikus üha olulisem roll inimõtte arengus.¹³

Rääkides Keiji Nishitanist on korduvalt esile kerkinud tema huvi ja keskendumine läänemaailma filosoofiale ja ühiskonnakorraldusele. Seda teeb ta läbi budismi prisma ja budistlikku filosoofiat tutvustades. Seepärast on teda tihti peale vägagi teenitult nimetatud suureks sillaehitajaks Ida ja Lääne mõtlemise vahel. Seda mitte ainult akadeemiliselt filosoofilises võtmes, vaid ka igapäevasel ühiskondlikul tasandil.

¹¹ **Abe, Masao.** Nishitani Keiji 1900-1990. lk 152.

¹² **Sasaki, Jōshū.** Nishitani Keiji the Person. — *The Eastern Buddhist. New Series.* Vol. 25, No. 1, Spring 1991, p. 109-112.

¹³ **Abe, Masao.** Nishitani Keiji 1900-1990. lk 152.

1.2. Buber, Martin

Martin Buber sündis Viinis 8. veebruaril 1878. aastal ortodokses juudi perekonnas. Pärast vanemate lahutust, kui Martin oli kolmeaastane, kasvas ta vanaisa juures Lvovis. Tema vanaisa, Solomon Buber oli midraši- ja rabiinikirjanduse teadlane. Kodus rääkis Buber jidiši ja saksa keelt. 1892. aastal naasis Buber oma isa juurde.¹⁴ Anu Põldsam on kirjutanud Buberi raamatu „Mina ja Sina“ lõppu lisatud elulookirjelduses, et Martini isal oli Bukoviinas suur talu ja just sellises keskkonnas koges noor Martin Buber, mida tõeliselt tähendab suhe Teisega, mis ei ole pinnapealne kogemine, vaid suhe kus Mina vastas on Sina. Just sel ajal puutus Martin lähemalt kokku ka hassiidide kogukonnaga. Hassidismile on omane müstiline alatoon, aga ka siinpoolsuse esikohale seadmine, rõõmsameelsus selles elus ja Jumala teenimine kõiges siin ja praegu.¹⁵ Martin Buberi elu noorusaastad olid kulgenud küll kindlal juudi traditsiooni pinnasel, kuid noor mees oli jätkuvalt vaimsetel otsingutel. Ta luges Immanuel Kanti, Søren Kierkegaardi ja Friedrich Nietzsche' teoseid. Otsingud viisid Buberi aastal 1896 õppima Viini ülikooli ja seejärel juba Leipzigi, Zürichi ja Berliini ülikoolidesse. Ta õppis filosoofiat, kunstiajalugu, kirjandust, filoloogiat, germanistikat, psühholoogiat ja psühhiaatriat.¹⁶

Martin Buber liitus 1898. aastal sionistliku liikumisega, osaledes kongressidel ja korraldustöös. Buber lähenes sionismile tema enda isiklikust vaatenurgast ja ei nõustunud Theodor Herzliga sionismi rahvuslik-poliitilise suunaga. Sionistliku liikumise üks juhtfigureid Herzl ei näinud sionismi usuliste eesmärkidega liikumisena. Seevastu Buber uskus, et sionismi potentsiaal on kultuuriline, inimeste sotsiaalne ja vaimne rikastamine. Buber nägi sionismis võimalust judaismi kultuuriliseks ja eetiliseks uuendamiseks. Herzl ja Buber jätkasid siiski vastastikusel lugupidamises ning erimeelsustes kogu elu oma eesmärkide nimel tegutsemist.¹⁷ Sionismiga seotus tõi Buberi jaoks esiplaanile kõik judaismiga seonduva ja ta tegeles aktiivsemalt heebrea keele, juudi

¹⁴ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

¹⁵ **Buber, Martin**. *Mina ja Sina*. Kirjastus Ilmamaa, Tartu 2013. lk 123-125.

¹⁶ *Ibid.*, lk 126.

¹⁷ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

kirjanduse ja eelkõige nende tekstidega, mis seotud hassiidide ja hassiitlusega. Nagu eelpool mainitud, on hassiitlus sügavalt müstiliste allhoovustega ja nii tegeles ka Buber põhjalikumalt müstika temaga. Peale Herzli surma 1904. aastal eemaldus Buber sionistlikust liikumisest ja keskendus oma teaduslikule kirjatööle, mis päädis samal aastal doktorikraadi saamisega filosoofias ja kunstiajaloo. Doktoritöö aluseks oli huvi saksa müstika ja üldiselt müstika erinevate avaldumisvormide vastu erinevates kultuurides. See huvi oli jätkuv ja järgnevatel aastatel uuris Buber põhjalikumalt Lääne ja Ida müstikat ning religioosseid ja filosoofilisi traditsioone.¹⁸

Buber oli hassiidi judaismi õpetlane, tõlgendaja ja tõlkija. Ta mõistis hassidismi kui judaismi kultuurilise uuenemise allikat, tuues sageli näiteid hassidistlikust traditsioonist, mis rõhutas ühistegevuses kogukonda, inimestevahelist elu ja tähendust, sealhulgas näiteks ka töötaja seost oma tööriistadega. Buberi sõnul rõhutas hassiidide ideaal elu, mis elati Jumala tingimusteta kohalolekus, kus igapäevaste harjumuste ja religioosse kogemuse vahel ei olnud selget piiri. See mõjutas oluliselt Buberi antropoloogia filosoofiat, pidades inimeksistenti alust dialoogiliseks.¹⁹ Aastaid 1904–1912 peetakse Martin Buberi elus tema müstiliseks perioodiks, mil ta tegeles tagasitõmbununa suuremas osas mõtte- ja uurimistööga ning publitseerimisega. Tagasipöördumine oma lapsepõlve juurte juurde avas Buberis tema „ürgjuudiliku“ olemuse, mis mõjutas kogu tema hilisemat mõtlemist ja loomingut. Kuid tasakaalustuseks tuleb kindlast märkida, et Buber ei olnud juudi religiooni praktiseeriv juut. Teda ei huvitanud niivõrd judaism selles võtmes, et selle õpetuse sisu sõnastada ja süstematiseerida. Buberit huvitas pigem inimestevaheline autentne suhe, teda huvitas inimeste elatud elu, mitte teooriad.²⁰ Selle tõestuseks on ka Buberi varajased tööd hassiitluse teemadel. Nendes avaldub tema soov muuta meie tulpinud argimaailm paigaks, mis on täidetud jumaliku kohaloluga. Buber ei soovi siiski sellele argimaailmale selga pöörata, vaid pigem soovib selle maailma pühitsemist. Tema enda sõnadega: „Inimese pääste ei tähenda enda sellest argimaailmast eraldamises, vaid selle maailma pühitsemises ja pühaduses, mõtestatud

¹⁸ **Buber, Martin.** *Mina ja Sina*. lk 128.

¹⁹ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

²⁰ **Buber, Martin.** *Mina ja Sina*. lk 128, 129.

tegutsemises kõiges, mis ta teeb: tema töodes, tema toidus, tema puhkamises ja liikumistes, tema pere loomises ning ühiskonna ülesehitamises.“ Buber ei anna siiski mingeid konkreetseid õpetusi, kuidas selline argielu pühitsemine peaks toimuma. Aga olles ka pedagoog, ei saa kindlasti alahinnata Buberi õpetuslikku mõju.²¹

Aastatel 1906–1914 avaldas Buber erinevatest juudi ning maailma allikatest pärit hassiidide müstilisi ja müütilisi tekste. Aastal 1916 kolis ta Berliinist Heppenheimi. Esimese maailmasõja ajal aitas ta luua Juudi Rahvuskomitee, et parandada Ida-Euroopa juutide olukorda. Sel perioodil sai temast juudi kuukirja „Der Jude“ (Juut) toimetaja kuni aastani 1924.²² Esimese maailmasõja puhkedes 1914. aastal kisti Buber kaasa patriootlikusse meelestatuse. Ta ülistas Saksamaa maailmaajaloolist ülesannet selles sõjas toomaks kokku nii Ida kui Lääs, täitmaks maailma muutmise ülesannet. Selle maailmasõja lõppedes olid siiski sellised patriootlikud meeleolud pehmelt väljendudes jahtunud, et mitte öelda kardinaalselt vastupidiseks muutunud.²³

Aastal 1914 asutatud Frankfurdi ülikoolil oli algselt suund puhtalt loodusteadustele ja selles puudus teoloogiaosakond. See muutus peale Esimest maailmasõda ja selles ülikoolis asutati Saksamaa esimene juudi teoloogiline professor, mille esimeseks juhatajaks sai dr. Martin Buber. Frankfurdi ülikoolis õpetas Buber aastatel 1923–1933, see oli noorele ülikoolile õitsenguaeg ja Buberil oli selles õitsengus oma oluline osa. Natsionaalsotsialistliku võimu ajal oli Buber Saksamaal tagasi tõmbunud ja tema õpetamised olid suuresti keelatud tema juudi päritolu tõttu. Kuid just selline surveandmine pigem andis Buberi uuringutele ja kirjatöödele uue enneolematu hoo. Ka see ajajärk sai otsa ja peale Teist maailmasõda puhusid juba uued tuuled. Õnneks ei jäänud sõjajärgsel ajal Martin Buber erakluse ja tema aktiivsusest annab tunnistust näiteks seegi, et 1953. aastal anti talle Frankfurdi St. Pauli kirikus Saksamaa Raamatukaubanduse Rahupreemia. Just oma Frankfurdi perioodil rajas Buber oma lähedased suhted kristlike teoloogidega, seda nii ametialaselt kui isiklikul tasemel.²⁴

²¹ **Zanck, Michael.** *New perspectives on Martin Buber.* Mohr Siebeck, Tübingen 2006. lk 17.

²² **Wikipedia,** https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

²³ **Zanck, Michael.** *New perspectives on Martin Buber.* lk 18,19.

²⁴ *Ibid.*, lk 21-25.

See 1953. aastal saadud preemia ei ole loomulikult ainuke Martin Buberile osaks saanud tunnustus. Aastate jooksul on teda märgatud ja austatud erinevate autasude ning preemiatega. Nii näiteks 1951. aastal sai Buber Hamburgi ülikoolis Goethe auhinna, 1958. aastal pälvis ta humanitaarteaduste valdkonnas Iisraeli preemia, 1961. aastal juudi mõtteloo Bialiku preemia, 1963. aastal võitis ta Amsterdams Erasmus auhinna.²⁵

Kuid auhinnad ei ole need kõige tähtsamad. Tähtsaim on ikkagi töö, mida Martin Buber on teinud, ja millised mõtted ning pärandi on ta meile maha jättnud. Üheks tunnustatuimaks tööks Martin Buberi sulest on tema teos „Mina ja Sina“. Seda loetakse õigustatult Buberi peateoseks ja see on justkui teeviit kaasaegsele inimesele oma üksindusest väljamurdmiseks. See kirjatükk ei ole mingiks süstemaatiliseks õpetuseks vormistatud, vaid on justkui sisemisest vajadusest tekkinud kõnelus lugejaga. Selles kõneluses on aimatavad nii juudi kui kristliku müstika mõjutused kui ka Ida mõtlemise arvestatav mõju.²⁶

Martin Buber suri oma kodus Jeruusalemmas Talbiya naabruskonnas 13. juunil 1965.a.²⁷

Keiji Nishitani ja Martin Buber elasid samal ajastul ja olid osalised samades maailmasündmustes. Nad elasid täiesti erinevates maailmanurkades ning erinevates kultuurides ja seda huvitavam on vaadelda, millised olid nende filosoofilised mõtted. Olid nad ju mõlemad alates oma lapsepõlvest kogemas suuri muutusi maailmakorras, mis omakorda tõid kaasa suuri sõdasid. Nad mõlemad nägid pealt suuri rahvusuhkuse tõuse ja nende lüüasaamisi. Minu arvates on huvitav ja adekvaatne võrrelda just nende kahe mehe mõtteid inimeksistentsist ning maailma asjadest üldiselt.

²⁵ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

²⁶ **Buber, Martin**. *Mina ja Sina*. lk 122.

²⁷ **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020.

2. MÕISTED

Selles peatükis tutvustan uurimustöös kasutatud mõningaid mõisteid. Esimeses alapeatükis tulevad vaatluse alla Oriendis kasutatavad sõnad, mõisted ja nimed. Algatuseks avan sõna *śūnyatā* päritolu ja selle alapeatüki põhirõhk ongi *śūnyatā* kontseptsiooni lahtimõtestamisel. Sellele mõistele olen keskendunud põhjalikumalt ja pikemalt, sest see on üks tähtsamaid põhimõisteid budismis, eriti mahajaana-budismis. Teise põhjalikumalt käsitletud mõistena on teises alapeatükis vaatluse all Lääne filosoofia mõiste *kénōsis*. Kuid miks just need mõisted? Siinkohal toetun Teresa Kuo-Yu Tsui arvamusele, mida ta ühes oma artiklis väljendab. Näib, et neil mõistetel olevat ühine spirituaalne kliima, eesmärgi ühtsus mõlema mõiste *kénōsis* ja *śūnyatā* kasutamisel; see kutsub üles uurima ning ärgitab uskudevahelist dialoogi. Tegelikult on need kaks sõna *kénōsis* ja *śūnyatā* jagamas semantilist sarnasust – tühjus²⁸.

2.1. Ida mõtteloo mõisteid

Śūnyatā – alustan selle uurimustöö ühe tähtsama budistliku mõistega. *Śūnyatā* sõna päritolust kõigepealt – paalikeelne sõna *suññatā* on budistlik kontseptsioon, mida sageli tõlgitakse tühjusena. *Śūnyatā* on selle sõna sanskritikeelne vaste. Eestikeelses kirjapildis võiks see välja näha šuunjata. Selle sõna mõistmine ja tõlgendamine on enim arendatud mahajaana-budismis, aga see mõiste on tegelikult üks põhjapanevamaid arusaamu kogu budismis. Nagu mainitud, saab seda sõna tõlkida tühjusena, aga laiemalt ka entiteetide omaoleku või substantsi puudumisena.²⁹ Sõna *śūnya*, mis budismi traditsioonis on tõlgitav kui tühine või tühi, on matemaatika vallas tähistamas nulli. Kuigi null on tühi hulk on nullil siiski matemaatikas täita väga oluline roll.³⁰ Nii saab öelda ka *śūnyatā* mõiste kohta, kuigi selle tähendus on tühjus, ei tähenda see ometi midagi tühist või olematut.

²⁸ **Tsui, Teresa Kuo-Yu.** Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics. — *Asia Journal of Theology*. Vol. 21, No. 2, October 2007, p. 357-370. lk 358.

²⁹ **Botz-Bornstein, Thorsten.** Kenosis, Dynamic Śūnyatā and Weak Thought: Abe Masao and Gianni Vattimo. — *Asian Philosophy*. Vol. 25, No. 4, Nov 2015, p. 358-383. lk 358, 361.

³⁰ **Ueda, Shizuteru.** Emptiness and fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 15, No. 1, Spring 1982, p. 9-37. lk 9.

Śūnyatā tõlgitakse niisiis enamaltjaolt tühjusena, aga see ei ole väga ühene. *Śūnyatā* mõistet on selgitatud ka kui midagi avatut, hoomamatut, lõputut ja piiramatud. Aga isegi kui tõlkida *śūnyatā* vaid tühjusena ei ole seegi nii lihtne. Nimelt on budistlikus filosoofias arusaam, et tühjus võib olla ja on erinev tühjuse erinevatel tasemetel.³¹ Nendel erinevate tasandite väljaselgitamisele ma siinkohal ei keskendu. Olgu see välja toodud teadmiseks, et *śūnyatā* sõna tõlkimine on budistlikus filosoofias väga kontekstipõhine. Samas on sel samal sõnal tavakeeles tõepoolest lihtne tähendus: *śūnya* tähendab tavakeeles tühi. Näiteks nagu laud on tühi, et sellel ei asetse mingeid esemeid vms.

Nishitani kirjutab oma raamatus – tavaliselt mõeldakse, et mingil entiteedil, olgu see siis ese või olend, on oma substants, mis iseenesest määrab selle entiteedi olemuse ja olemasolu. Teisisõnu see substants võimaldab asja või olendi olemasolu iseeneses ehk nimetame seda omaolekuks või iseolemiseks. Kõigel olemasoleval on lisaks substantsiaalsele olemusele olemas omad erinevad, üldjuhul muutlikud omadused nn atribuudid, mida nimetatakse ka aktsidentsideks, olgu nendeks siis suurus, värv, kuju jne. Aktsidentsid on muutlikud ning toetuvad püsivale ja muutumatule substantsile.³²

Śūnyatā filosoofia väidab aga, et entiteetid ei oma iseeneselikku olemasolu, omaolekut ehk nad ei ole asjad iseeneses. Entiteetid on alati sõltuvusliku olemusega, nad ei ole kunagi olemas täielikult sõltumatult iseeneslikult. See tähendab, et entiteetide olemasolu sõltub väga paljudest teguritest, seda nii eseme või olendi sisemistest kui ka välistest mõjutajatest. Võtan näiteks puu. Selle olemasolu sõltub paljudest välistest teguritest, milleks on maapind, vesi, õhk, päike. Ilma nende entiteetide olemasoluta ei saaks puu lihtsalt iseenesest eksisteerida. Entiteetid omavad lisaks välistele mõjuritele ka omaenese iseloomulikke osi. Jäädes puu näite juurde tähendab see, et puu sõltub oma olemasolus lisaks välistele teguritele ka oma okste, tüve ja lehtede olemasolust. Budistlikus filosoofias väidetakse, et selline sõltuvuslik suhe kehtib kõigi

³¹ **Buswell, Robert E.** *Encyclopedia of Buddhism. Volume Two.* Macmillan Reference USA, New York 2004. lk 809,810.

³² **Nishitani, Keiji.** *Religion and Nothingness.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1982. lk 119.

entiteetide puhul.³³ Sõltuvuse efekt on lõputu, see on justkui peegeldus peegelduses. Entiteet ise on justkui miski, mis on paigutatud peeglitega täidetud ruumi ja tekib lõputu peegelduste jada. Absoluutne tühjus ise ei ole ka mitte absoluutne olematus vaid absoluutselt lõputute võimaluste jada.³⁴

Eelpool kirjutasin puu näite varal, aga nüüd tulen juba keerukama teema juurde. Nimelt võtan käsitleda inimese ja täpsemalt inimese „ise“ (*ātman*) kontseptsiooni. Budismis on „ise“ lahti mõtestades jõutud järeldusele, et tegelikult on see, mida nimetame „ise“-ks, lahtianalüüsituna viis psühho-füüsilist faktorit, mis on pidevas muutumises. Nimetan need faktorid ehk isiksuse koostisosad, mida budismis nimetatakse sanskriti keeles *skhandha* (tõlgituna eesti keelde kuhi või kogum):³⁵

- kuju, füüsiline vorm ehk välimus
- tunne ehk tundmine
- mõiste ehk mõtestamine, arusaamad
- kujutlused ehk meeolud, tahtmised ja tungid, motivatsioonid
- teadvus, teadlikkus

„Ise“ ei ole midagi muud kui omavahel pidevalt muutuv suhtluses olevad need viis faktorit. Analüüsis joutakse järeldusele, et „ise“ on lihtsalt meie mõistuse poolt konstrueeritud kontseptsioon, meie poolt antud nimi sellele faktorite ehk atribuutide kogumile. Ei „ise“ ega ükski teine entiteet ei eksisteeri iseeneslikult, mõistusest väljaspool olevalt, seega on nii meie „ise“ kui ka kõik muud entiteetid tühjad, omamata iseeneslikku sõltumatut olemist ehk omaolekut. Ja ka mõistus ise on endale omasteks atribuutideks lahti analüüsitav ja seega omaolekust ehk iseeneslikust olemisest tühi.³⁶

Niisiis on kõik entiteetid siin maailmas tühjad, neil on oma sõltuvuslik olemine, aga iseenesest on nad siiski tühjad. *Śūnyatā* filosoofia tühjus on absoluutne. See tähendab, et selline tühjus ei avaldu nagu mingi olemisest ja

³³ **Burton, David (David F).** Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. — *Contemporary Buddhism*. Vol. 2, No. 2, 2001, p. 177-190. lk 177, 178.

³⁴ **Fan, Jiani.** Images of Mind, Images of God: Mirror as Metaphor in Chinese Buddhism and Early Mysticism. — *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 38, 2018, p. 173-185.

³⁵ **Mäll, Linnart; Läänemets, Märt; Toome, Teet.** *Ida mõtteloo leksikon, Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia. Teine parandatud ja täiendatud trükk.* Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus, Tartu 2011. lk 84.

³⁶ **Burton, David (David F).** Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. lk 180, 181.

mõistusest väljaspool olev asi, justkui tühi eimiski. *Śūnyatā* filosoofias käsitletav tühjus on selline, kus kõigis maailmas avalduvates entiteetides sisalduv tühjus ise on ka tühi ja sõltuvuslik. Mõistuse valdkonda kuuluvad käsitlused ja *śūnyatā*-likud asjade isesuse seletused on erinevad. *Śūnyatā*-lik käsitlus entiteetidest sisaldab endas paradoksi. Kui me räägime mõistusepärastes terminites, siis me ütleme, et see on üks asi ja see on teine asi. Näiteks, et see on mees ja ta on inimene. *Śūnyatā*-likust seisukohast lähtuvalt me ei saa asjade isesust seletada mõistuslike terminite ja sõnadega, nagu eelpool mainitud. *Śūnyatā*-lik seisukoht on, et me ei saa asju seletada kasutades mõistuse keelt või üldse keelt, mis sisaldab loogilisi vorme. Ehk siis, kui *śūnyatā*-likus filosoofias tuleks ikkagi asjade isesust seletada, siis saab seda teha vaid kasutades paradoksaalset väidet, et see ei ole üks või teine asi ja seepärast see ongi üks või teine asi. Olend või asi on see just sellepärast, et ta sisaldab endas tühjust.³⁷

Budistlik absoluutne tühjus või nagu eelpool nimetatud *śūnyatā*-liku filosoofia absoluutne tühjus ei tähenda kaugeltki seda, et mitte miskit ei eksisteeri või ei ole üldse olemas. See absoluutse tühjuse mõiste pigem tahab meid vabastada substantsiaalsest mõtteviisist ja eneste substantsipõhisest mõtestamisest. Sellise substantsiaalse enesemõistmise juured on kinni inimese egos ehk „mina“-s ja toovadki kaasa meie eneste egodesse kinni jäämise. Budistlikult mõistetakse egot „mina“-na ja see egoistlik „mina“ väljendab enda olemasolu kui „mina olen mina“ ning siit lähtuvalt juba „ma olen mina, sest mina olen mina“. Selline enesekesksus ja enesesse kapseldumine põhjustabki inimlikku viletsust. Olles tõeliselt isekusetu budistlik „mina“, võiks öelda, et „ma olen mina, sest mina ei ole mina“. Et saavutada seda isekusetust, peab egokeskne indiviid surema, peab sooritama otsustava resoluutse hüppe absoluutsesse tühjusesse. Seda budistlikku tühjust, mis lõpetab substantsiaalse mõtteviisi, ei tohiks siiski pidada selliseks olematuseks, mida võib pidada nihilismiks.³⁸

Budistlikust tühjusest lähtuval inimsuhtel ei tunne inimene ennast kui substantsiaalset, distantsil iseolevat subjekti, mis siis alles teises järgus suhtleb

³⁷ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 123-125.

³⁸ Ueda, Shizuteru. *Emptiness and fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism*. lk 9-15.

ümbritsevaga või teise inimesega. Sellistelt *śūnyatā*-likelt alustelt lähtuval suhtlemisel tunnetab inimene end teisega suhtlemisel koheselt igal ajahetkel.³⁹

Ananda Mishra on kirjutanud artikli, kus mainib, et *śūnyatā* on midagi enam kui dihhotoomiline reaalsus ja mittereaalsus või olemine ja mitteolemine, *śūnyatā*-likus mõtlemises on dihhotoomia ületatud. Mishra artiklist, kus on ära toodud Nāgārjuna mahajaana-budismi mõtted, saab teada, kuhu ulatuvad *śūnyatā*-liku mõtlemise juured. Kõigi entiteetide tühjaks tunnistamisega on ületatud ka nihilismi küsimus, kuna tühjus on absoluutne ja seega on tühi ka nihilism ise. Kõik on vaid inim mõistusega suhtes olevad mõisted ja konstruktsioonid.⁴⁰

Olles nüüd juba mingil määral avanud *śūnyatā* filosoofia põhimõtteid tahan tulla küsimuse juurde, et kuskohast me selle filosoofia alguse tegelikult leiame. *Śūnyatā* ehk tühjuse filosoofia leiame algselt budistlikust Südasuutrast. Südasuutra, tegelikult üks lühemaid suutrasid, on samas üks tähtsamaid budistlikke tekste. Eriti suurt tähtsust omab see suutra mahajaana-budismis. Südasuutra õpetab teed, kuidas jõuda virgumiseni selle läbi, et tunda ära selle maailma pealispinnaline illusoorus. Suutra õpetab elu olemuse tühjaks tunnistamist ja meie ettekujutuste ning kontseptsioonide pinnapealsust. Südasuutra tähtsaim põhimõte on tunnistus sellest, et kõik fenomenid ja materia on omaolekust tühjad ja sõltuvusliku olemusega. Siit võib jääda arusaam, nagu oleks budistlik õpetus inim mõistusest justkui millestki täiesti kehavälisest asjast. See ei ole siiski nii ja Südasuutra kuulutab meile: „Vorm ei ole midagi muud kui tühjus; tühjus ei ole midagi muud kui vorm“.⁴¹ Või täpsemalt Linnart Mälli Südasuutra tõlkes: „Kuju on tühjus (*śūnyatā*), tühjus ongi kuju; tühjus ei ole kujust eraldi, kuju ei ole tühjusest eraldi. Mis on kuju, see on tühjus; mis on tühjus, see on kuju.“⁴² Eks tundu ju see väide esmapilgul paradoksaalne. Kui läheneksime sellele väitele mõistuse loogikaga oleks tulemuseks nonsens. Aga filosoofiliselt veidi järele mõeldes võib selle väitega täiesti nõustuda. Tegelikult kerkibki siinkohal küsimus analüütilise filosoofia valdkonnas – kas idamaine

³⁹ Ueda, Shizuteru. Emptiness and fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism. lk 36, 37.

⁴⁰ Mishra, Ananda. Nagarjuna's Sunyata: Beyond Being and Nothingness. — *Journal of East-West Thought*. 2018, p. 47-53.

⁴¹ Lu, Louis Wei-lun; Chiang, Wen-yu. Emptiness We Live By: Metaphors and Paradoxes in Buddhism's Heart Sutra — *Metaphor and Symbol*. Vol. 22, No. 4, 2007, p. 331-355. lk 331-333.

⁴² Mäll, Linnart. *Budismi pühad raamatud 2*. Trükikoda Greif, Tartu 2005. lk 106.

budistlik filosoofia ja läänemaine kristliku taustaga filosoofia suudavad teineteist mõista?

Tühjuse ehk *śūnyatā* filosoofiat on süüdistatud, et see ei ole midagi muud kui nihilism. Justkui entiteetide tühjaks kuulutamine tähendaks, et neid tegelikult ei eksisteerigi. Budismi mahajaana traditsioonis leiduva *Madhyamaka* filosoofia looja Nāgārjuna sõnul aga seda ei saa mingil juhul nii võtta. Nāgārjuna hoiatab sellise väärtõlgenduse eest ja ütleb, et ei taha maailma olematuks kuulutada. Tema sõnul on otse vastupidi: esemete ning olendite ja kõige maailmas eksisteeriva tühi olemine võimaldabki nende olemasolu. Nagu eelpool mainitud, on kõik siin maailmas sõltuvusliku iseloomuga. Kui entiteetid omaksid mingit kindlat omaolekut, mis millestki ei sõltu, siis muutuks maailm staatiliseks ja seega täiesti võimatuks. Siin ei räägita ainult mingitest füüsilistest olenditest ja esemetest, vaid spirituaalne elu ise saab võimalikuks just tänu entiteetide tühjaks olemisele. Just tänu oma sõltuvuslikule suhestumisele on spirituaalsus võimalik. Kui inimesed oleksid mingi kindla iseenesliku olemisega, mis millestki ei sõltu, siis ei saaks toimuda ka mingeid muudatusi, ei toimuks näiteks arenguid teadmatusest teadlikkusesse jne. Kuna me tegelikus maailmas saame selliseid arenguid täheldada, siis see on juba iseenesest tõendiks, et entiteetid peavad olema sõltuvusliku iseloomuga, omaolekust tühjad. Tegelikult ei ütle *śūnyatā* filosoofia meile midagi täiesti uut. Budismis on alati olnud tähtsal kohal filosoofia kõige siin maailmas leiduva sõltuvuslikust iseloomust ja nii ka *śūnyatā* tühjuse filosoofias korratakse see sõltuvuslikkus lihtsalt teiste sõnadega üle. Budistlik filosoof Nāgārjuna on ise öelnud, et *śūnyatā* ehk tühjus ja kõikide asjade sõltuvuslik päritolu on sünonüümid.⁴³

Madhyamaka filosoofiat võib nimetada kesktee leidmiseks nihilismi või skeptitsismi ja naiivse realismi vahel. Tunnistatakse, et kogu maailmas nähtav on meie mõistuse fabrikatsioon, aga samas on entiteetid siiski oma väliste ja sisemiste atribuutide kaudu olemas. Ei ole olemas ületamatut takistust meie

⁴³ **Burton, David (David F)**. Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. lk 177-179.

mõistuse ja reaalsuse vahel, aga peab teadvustama erinevate vaatenurkade olemasolu ükskõik millistele entiteetidele.⁴⁴

Me tõlgendame asju objektidena, mis asuvad meist väljaspool. Need objektid on meie jaoks mõistetavad mõistuse poolt tunnetuslikult hoomatavas väljas, me hoiame objekte eneste jaoks distantsil. Selline distantsi olemasolu tähendab, et erinevad objektid ehk entiteedid tõmbavad meid nende poole ja samas erinevad entiteedid tõmbuvad meie poole. Seda tõmmet nimetatakse budismis ihaks ja klammerdumiseks, mis põhjustavad kannatust. Senikaua, kui me oleme sellises distantseeritud olukorras, jäävadki entiteedid meile täielikult hoomamatuks. Jaapani poeet Bashō on teise tundmaõppimisest kirjutanud:

*Männilt õpi männist
ja bambuselt bambusest*

Siin ei ole mõeldud, et me peaksime teadasaamiseks tähelepanelikult või teaduslikult mäнди uurima. Vaid me peaksime sisenema männi elulaadi ja sellest vaatepunktist männi kohta uurima.⁴⁵

Eelpool, Südasuustrast juttu tehes, sai mainitud, et Südasuutra ärgitab ära tundma selle maailma pealispinnalist illusoorust. Justkui see maailm on vaid meie endi mõistuse poolt loodud kontseptsioonide kogum. Kuidas siis saab väita, et *śūnyatā*-lik tühjuse filosoofia ei ole kaldunud nihilismi? Tulen taas budistliku *Madhyamaka* filosoofia juurde, millest on välja loetud, et meie maailm justkui eksisteerib vaid kontseptuaalsena. Raske või päris võimatu on eristada sellist kontseptuaalset maailma, millel puudub igasugune reaalne alus – see tähendab pole enam kui kontseptuaalne konstruktsioon –, olematust maailmast. Saab väita, et kontseptuaalselt konstrueeritud asjadel peab olema mingi mitte konstrueeritud materiaalne baas, millest lähtuvalt nad on konstrueeritud. Väidetavalt peaks kontseptuaalsel konstruktsioonil olema konstrueerija, miski või keegi, kes konstrueerib, ja ei ole seejuures ise kontseptuaalne konstruktsioon. Kas ei ole siis *Madhyamaka* läinud väitega, et meie maailm on vaid kontseptuaalne, liiga kaugele ja ongi langenud nihilismi? *Madhyamaka* tekstid on siiski väga mitmeti tõlgendatavad ja erinevatel aegadel kirjutatud tekstid võivad isegi

⁴⁴ **Burton, David (David F)**. Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. lk 186-188.

⁴⁵ **Nishitani, Keiji**. *Religion and Nothingness*. lk 122-129.

üksteisele vasturääkivuses olla. Oma lakooniliste seisukohavõttudega annavad *Madhyamaka* tekstid võimaluse erinevateks interpretatsioonideks, aga see võimaldabki anda vastuse vastuolulisele nihilismi süüdistusele või küsimusele.⁴⁶

Niisiis väidetakse *Madhyamaka* filosoofias, et kõik entiteedid on iseeneslikust olemisest tühjad, omavad sõltuvuslikku päritolu ja on meelte fabritseeringud. Aga võib kindlalt väita, et see *śūnyatā*-lik tühjuse filosoofia ei kuuluta tühjaks *nirvāna*-t, mis on tingimatuse ehk sõltumuslikkusetuse sfäär, mille saavutab vabanenud või virgunud inimene. *Nirvāna* väidetakse olevat püsiv reaalsus, mis ületab praegust sõltuvusliku päritoluga maailma, ja selle püsiva reaalsuse sfääri saavutabki virgunu. Siit järelduvalt saab väita, et budistlikus mõistes on sõltuvuslikku päritolu vaid tingitud entiteedid, aga on olemas tingimatuse sfäär, mis ei allu sõltuvuslikule päritolule. Sellele sarnaselt saaks siis öelda, et väide meelte poolt fabritseeritud maailma kohta kehtib ainult tingitud olemusega maailma kohta. Kuid on olemas tingimatu tõeline reaalsus, mis ei ole meelte poolt fabritseeritud. Leidub paljusid *Madhyamaka* tekste, mis on sellise tingimatu reaalsuse olemasolu poolt. Mõned neist on omistatud Nāgārjunale endale. Seda tingimatut reaalsust võib nimetada tühjuseks, kuid mitte selles mõistes, et sellel puudub iseeneslik eksisteerimine. Pigem on see tingimatu reaalsus tühi selles mõttes, et see on väljaspool sõnul kirjeldatut, väljaspool igasugust kontseptualiseerimist ja tühi kõigest tingitud maailma plekkidest ning rüvetustest. *Madhyamaka* tekstides on stroofid, mis kirjeldavad reaalsust kui midagi vääramatut ja mis ületab kontseptualiseeritust:

Ei sõltu teisest, rahulik, mitte hajutatud verbaalsest hajutatusest, vaba kontseptuaalsest diskrimineerimisest, ilma vastuoludeta – see on tegelikkuse kirjeldus. (*Madhyamakakārikā* XVIII, 9.)

Sõna „tühjus“ on lihtsalt ajutine abivahend kirjeldamiseks kirjeldamatut, vääramatut reaalsust. Rääkides tingimatust maailmast, saame kasutada vaid metafoore. Isegi tühjus ise on iseolemisest tühi, seega ei ole see võimeline kirjeldama tingimatut reaalsust sellisena, nagu see on.⁴⁷

⁴⁶ **Burton, David (David F)**. Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. lk 181, 182.

⁴⁷ *Ibid.*, lk 182, 183.

Tühjus eksisteerib iga entiteedi kohta eraldi, st nii palju kui on entiteete, nii palju on ka tühjusi. Tühjus ise on tühi, tühjus pole midagi autonoomset ja eraldiseisvat. Tühjus sõltub entiteetidest, mis on tühjad ja seega entiteetideta ei eksisteeriks tühjust. Järeldub, et tühjus ise on sõltuvusliku päritoluga.⁴⁸ Tühjus ei saa eksisteerida eraldiseisvalt kujust, tühjus ei ole endasse kapseldunud asi iseeneses. Tühjus on vaid esemete, olendite, nähtuste jms iseloomustamise ja kirjeldamise viis. See tähendab, et me ei saa eelpool loetletud entiteete kirjeldada vaid üheselt. Just nende entiteetide omaoleku tühjaks tunnistamine annab võimaluse täita need lõpmatu hulga erinevate tähenduste ja sisuga, mille tingivad erinevad sõltuvuslikud olukorrad ja suhted.⁴⁹

Olles nüüd küllalt põhjalikult tegelenud *śūnyatā* mõiste lahtiseletamisega on siiski vajalik veidi lahti seletada ja tutvustada ka mõningaid teisi selles uurimuses kasutatud Ida filosoofia sõnu ja nimesid. Selleks olen algallikana kasutanud Mälli, Läänemetsa ja Toome koostatud Ida mõtteloo leksikoni:⁵⁰

Amithāba – on sanskriti keelest tõlgituna mõõtmatu valgus. Nii kutsutakse mahajaana- ja vadžrajaana-budismis Buddhat, kes palju aegkondi tagasi andnud töötuse luua täiuslik buddhavāli, kus kõik kannatavad olendid, kes usuvad Amithābasse, võiksid sündida puhaste ja täiuslikena.

Anātman – see sõna on seotud sõnaga *ātman*, mis tõlgitakse tavaliselt eesti keelde „ise“. See tähendab ka lühidalt inimeste, olendite või nähtuste püsivat ja muutumatut olemust või siis läänelikus mõttes inimeste puhul ka hinge. *Anātman* aga on selle teine poolus ja tõlgitakse „isetus“, seda mõttega kui „ise“ puudumine. Budistlikust vaatenurgast ei ole olemas mingit muutumatut „ise“-t ehk omaolekut. Budistid põhjendavad isiksusetust sellega, et näiteks inimisiksus koosneb erinevatest komponentidest, mis on ajas pidevas muutumises ja seega ei saa olla olemas mingit püsivat „ise“-t.

Madhyamaka – on budismi mahajaana koolkond või siis ka nn kesktee õpetus. Koolkonna rajajaks peetakse Nāgārjunat; temast lähemalt allpool. Nende õpetuse

⁴⁸ **Burton, David (David F)**. Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. lk 184, 185.

⁴⁹ **Mäll, Linnart**. *Budismi pühad raamatud 2*. lk 105,106 ja 196.

⁵⁰ **Mäll, Linnart; Läänemets, Märt; Toome, Teet**. *Ida mõtteloo leksikon, Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia. Teine parandatud ja täiendatud trükk*. Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus, Tartu 2011.

kohaselt on entiteetidid tühjad. Tühjad on oma olemuselt ka seadmused. Väited või argumendid ei saa olla lõplikud ja absoluutsed, vaid omavad sõltuvuslikku iseloomu. Tühjus selles filosoofias on võrdsustatud keskmisega, st äärmuste vältimisega.

Mahāyāna – eestikeelses kirjapildis mahajaana ja tõlgituna sanskriti keelest suur sõiduk. Mahajaana on 1. saj e.m.a.–1. saj m.a.j. Indias tekkinud budismi suund, mis kuulutab Buddha õpetuste universaalsust ja sobivust kõikidele, vastupidiselt budistlikule hinajaana suunale, mis rõhutab, et vabanemiseni ehk virgumiseni saab jõuda vaid väike hulk inimesi – mungaks või nunnaks pühendunud. Vadžrajaana ehk budistlik tantrism on samuti iseseisva suunana välja kujunenud just hilisemast mahajaana-budismist.

Nāgārjuna – oli budistlik munk ja õpetlane, koolkonna rajaja. Ta elas tõenäoliselt umbes aastatel 150–250. Olevat ta sündinud Lõuna-Indias kõrgesti austatud perekonnas. Nāgārjuna on paljude tähtsate budistlike tekstide autor, enamik neist on filosoofilise sisuga kuid leidub ka värsivormis õpetussõnu praktiliseks eluks.

Nirvāna – eestikeelses kirjapildis nirvaana, on sanskriti keelest tõlgitud kui vaibumine. Budismis ja ka teistes India õpetustest üldine mõiste, mis tähistab teadvuse kõrgeimat tasandit, kus inimene on vabanenud ümbersündide ahelaist. Budismis jõutakse nirvaanasse virgumise kaudu, kuhu juhatab Buddha õpetus. Mittebudistlikes usuvooludes saab nirvaanasse jõuda lisaks õpetuste järgimisele ka eriliste harjutuste, elustiilide ja askeesi kaudu.

Skhandha – need on seadmuste kogumid, isiksuse koostisosad, mida virgumata meel tajub isiksusena.

Sūtra – eestikeelses kirjapildis suutra, on sanskritikeelne sõna. Algpäraselt on see tähistamas india kirjandusžanrit. Budismis tähendavad suutrad Buddha õpetustel põhinevaid tekste. Budismi suutrad on esitatud jutluste ja vestluste vormis.

2.2. Lääne mõtelloo mõisteid

Kénōsis – eesti keeles kasutatakse sõnana kenoos. Selles alapeatükis kirjutan algatuseks pikemalt kenoosist, et tuua seda võrdluseks eelpool käsitletud idamaisele tühjuse mõistele *śūnyatā*.

Kreekakeelne verb *κενόω* (kenoo) tähendabki „tühjaks tegema“. Meid huvitavas kontekstis leiame selle sõna Pauluse poolt kasutatuna kirjas filiplastele vormis *ἐκένωσεν* (ekenosen). Selle sõnavormi tõlge eesti keelde on „tegi ennast tühjaks“.⁵¹

Tegusõna *κενόω* ei omanud iseenesest väga konkreetset piiratud tähendust ja seetõttu kasutaski Paulus seda oma erinevates kirjades lihtsalt tähenduses „tühjendama“. Kirjas filiplastele kasutatud *ἐκένωσεν* ei pea siis tegelikult tähendama, et Jeesus tegi ennast tühjaks millestki määratletust. Vaid me saame seda mõista ka nii, et Jeesus tegi ennast tähtsusetuks ja tuli nõ tühjade kätega.⁵²

Jumal sai inimeseks – see on inkarnatsiooni müsteerium, kus Jumal teostab enese tühjaks tegemise või siis eestikeelses piiblitõlkes enese alandamise (Fl 2:7). Võib öelda, et kenoos on kirjas filiplastele metafoorne viis väljendada Kristuse inkarnatsiooni, mis iseloomustab Kristuse tulekut inimmaailma kui ennast andvat armastust ja ennast nõrgestavat alandlikkust. Kristuse kenoos tähistab jumalikku loobumist, mis tähendab täieliku eneseandmist teiste elu nimel. Enese tühjaks tegemise taga on Kristuse ennastandev armastus ja alandlikkus, mis näitab omakasupüüdmatust ning mitte-ensekesksust.⁵³

Jumala täiuslikkus on nähtavaks saanud selles, et ta armastab ka tema vastu pöördunud patust inimest. *Kénōsis* ehk enese alandamine toimub Jumalas eneses, see ongi Jumala jäägitu armastus. Kristuse kenoosis on avaldunud Jumala armastus, aga ka jäägitu mitte-ensekesksus isegi sel määral, et Nishitani on tõmmanud paralleele kristliku *kénōsis*-e mõiste ja idamaise mõiste *anātman* vahele.⁵⁴ Viimati mainitud mõiste selgitus on toodud selles uurimuses eespool, 22. leheküljel.

Jumal on põhjatu müsteerium, aga sama mõistatuslik on ka inimene. Müstilisuse rõhutamine on tähtis, sest tegelikult on ju Jumal ikkagi midagi täiesti

⁵¹ **Botz-Bornstein, Thorsten.** Kenosis, Dynamic Śūnyatā and Weak Thought: Abe Masao and Gianni Vattimo. lk 360.

⁵² **Karo, Roland; Friedenthal, Meelis.** Kenōsis, Anamnēsis, and our place in history: a neurophenomenological account. — *Zygon*. Vol. 43, No. 4, December 2008, p. 823-836. lk 825.

⁵³ **Tsui, Teresa Kuo-Yu.** Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics. lk 361.

⁵⁴ **Nishitani, Keiji.** *Religion and Nothingness*. lk 58,59.

teistsugust, midagi sõnulseletamatut. Mida siis ikkagi tähendab, et Jumal sai inimeseks? Mida tegelikult tähendab, et Jumal sai hoopis millekski teiseks kui Jumal? Esimesele küsimusele saab vastata inimese erilise väärtuse kaudu, inimene on šiffer Jumala mõistmiseks, inimene on Jumala eneseväljendus. Jumalikkust väljendatakse inimesele inimese kaudu. Teisele küsimusele vastates seisame dilemma ees. Traditsiooniliselt on kristluses Jumala üks omadusi püsivus ehk muutumatus. Kuidas ta siis saab muutuda kellekski teiseks? Vaatame sellele nii, et kuna Jumala lunastusakt toimub ikkagi meie inimlikus reaalsuses, siis Jumal on võtnud ületada selle põhjatu tühimiku inimese ja Jumala vahel. Jumal ei ole enam midagi hoomamatut ja midagi kättesaamatut, hoopis teistsugust.⁵⁵

Kénōsis tähendab tühjendamist, aga kristlikus võtmes tähendab kenotitsism lisaks millegi ära andmisele ka millegi vastu võtmist. Me ei saa rääkida Jumalast pöördumata inimlikkuse juurde. Jeesuse inimlik loomus, mis on inkarnatsiooni akti üks tähtis osa, on see, mis mitte ainult ei võta vastu jumalikkust, vaid avalikustab Jumalat ennast. Siin on tähtis ka inimlik vastuvõtuakt. Väga oluline on näha Jeesuse inimlikkust, et mõista *kénōsis*-e duaalsust. *Kénōsis*-e puhul ei räägi me ainult mingitest atribuutidest loobumisest, vaid pigem andmisest ja vastuvõtmisest. Jumala enese tühjendamine, ehk siis alandumine inimeseks, ei ole niisiis oluline ses mõttes, et Jumal loobub mingitest talle omastest atribuutidest, vaid see on jumalikkuse edastamine meile. Selliselt mõistetud Jumala enese tühjaks tegemine ei ole nii radikaalne loobumisakt, sest Jumala enese tuumolemus sellest aktist ei muutu. Jumala enese tühjaks tegemine Jeesuses või Jeesuse kaudu on asja üks külg. Jeesuse tegutsemine ja surm on see, mis viib kristliku *kénōsis*-e lõpule. Jumal ei sõltu inimesest olemaks Jumal, küll aga on tähtis inimlik vastus/vastuvõtt. See on midagi, mis viib Jumala eneseavaldamise lõpuni. Siin avaldub *kénōsis*-e sõltuvuslik olemus, milles inimene omab tähtsat rolli.⁵⁶

Inimene omab küll tähtsat rolli, aga mitte lõplikku. Sest ei saa ju inimene loobuda jumalikest atribuutidest, seda saab ikkagi teha vaid Jumal. Inimlik pool saab olla vastuvõtja, ta võtab vastu jumaliku kingituse. Inimene saab ainult välja

⁵⁵ **Rösok, Ingviid.** The Kenosis of Christ Revisited: The Relational Perspective of Karl Rahner. — *Heythrop Journal*. Vol. 58, No.1, January 2017, p. 51-63. lk 51-55.

⁵⁶ *Ibid.*, lk 56.

sirutuda selle kingituse poole ja vastu võtta. Inimene saab alistuda sellele jumalikule müsteeriumile ja sellega leida oma tõelise lõpliku olemuse. Müsteeriumile alistumisega pöördub inimene tagasi oma tegeliku olemise põhjuse juurde ja leiab taas iseennast. Alistumise ja loobumise läbi inimene mõistab oma tegelikku olemise põhjust ning eesmärgi, seepärast võib öelda, et üldse tõeliselt olemas olemiseks tuleb iseendast loobuda. Kui enesest loobumine on inimeseks olemise tuum, siis on *kénōsis* inimloomuse lõplik täitumus. See loobumine, kui võtta seda kui inimlikkuse põhiolemuse juurde kuuluvat, ei pruugi alati olla teadlik ühendus Jumalaga. Sellest saab järeldada, et see on universaalne nähtus ja inimlik *kénōsis* on midagi sellist, milleks inimene on seatud, et alanduda jumalikule müsteeriumile.⁵⁷

Kui tulen inimese maailmamõistmise juurde siis saab täheldada, et kui keegi soovib millestki tegelikku ettekujutust saada, on tingimata vajalik väljuda oma mugavustsoonist ja välja kujunenud hoiakutest. Selline suhtumine on pädev universaalselt paljudes maailma religioonides ja üldisemalt maailma täiuslikumas mõistmises. Olgu selleks siis mingid spirituaalsed ettevõtmised, aga ka uuenduslikud teaduslikud uuringud. Enese „mina“ tühjendamise tähtsus paistab selgelt silma. Mõistelised raamistikud on maailma eri paigus erinevad, kuid metafoor enese „mina“ kui „anuma“ tühjendamisest, st enesekesksest mõtlemisest ja kavatsustest, et teha ruumi jumalikule, on pidevalt nähtavad.⁵⁸

„**Ise**“ – vt „mina“. Selles uurimustöös on mõisted „ise“ ja „mina“ kasutatud sünonüümidena.

„**Mina**“ – mina jutumärkides kirjutatuna on selles kirjatöös kasutatud selliselt nagu seda tavaliselt üldistatuna Lääne filosoofias mõistetakse. Väga lihtsustatuna öeldes on filosoofias „mina“ (ise) inimese subjektiivse eneseteadvuse fenomen, enesepeegeldus tema meeles. Kui inimene räägib endast, siis kasutab ta sõna „mina“ ja kui teistest inimestest, siis sõna „tema“ või „sina“. „Mina“ võimaldab inimesel kogeda end oma füüsiliste ja psüühiliste seisundite subjektina, kogeda enda terviklikkust ning säilitada samasus endaga läbi aja. „Mina“ kujunemiseks

⁵⁷ **Rösok, Ingvild.** The Kenosis of Christ Revisited: The Relational Perspective of Karl Rahner. lk 57.

⁵⁸ **Karo, Roland; Friedenthal, Meelis.** Kenōsis, Anamnēsis, and our place in history: a neurophenomenological account. lk 824-826.

peab inimene eristama end keskkonnast – see toimub tegevuse ja suhtlemise käigus. Muutes välismaailma ja suheldes teiste inimestega, eristab subjekt „mina“ „mitte-minast“ ning kogeb enda mitte-samasust teiste objektidega. Kujunevad minapilt ja mina-käsitlus, mis moodustab isiksuse tuuma.⁵⁹ Täpsemalt tuleb see jutumärkides kasutatud „mina“ tegelik tähendus välja uurimustöös iga kindla kirjakohta kontekstis.

Mina ja Sina – Buberi mõistes on see suhe, mis rõhutab kahe olendi vastastikust, terviklikku olemasolu. See on konkreetne vahetu kohtumine, sest need olendid kohtuvad üksteisega oma autentses eksistentsis, ilma et nad üksteisele hinnanguid annaks ja üksteist objektiveeriks. Isegi kujutlusvõime ja ideed ei mängi selles suhtes rolli. Mina-Sina kohtumisel muudetakse lõpmatus ja universaalsus aktuaalseks ehk tegelikult aktiivselt olemasolevaks, mitte ainult formaalseteks kontseptsioonideks.⁶⁰ Minu arusaamist mööda on Buberi mõte sellise Mina ja Sina kohtumise puhul see, et Mina kohtumine mingi teise isiku, eseme või ka olukorraga on täielikult vahetu ja kohene. Sellise kohtumise puhul ei anta hinnanguid, millele järgneks arusaamine ja siis suhtumine, vaid sellise kohtumise puhul on arusaamine kohene. Täpsemalt selle mõiste tähendusest saab aru juba edaspidi selles uurimustöös.

Mina ja See – Buberil on see sõnapaar vastandiks eelpool kirjeldatud sõnapaarile Mina ja Sina.⁶¹ Ma arvan, et Buberi mõistes on Mina ja See kohtumisel Mina ennast muust maailmast isoleerinud või seadnud maailma keskpunktiks. Sellise kohtumise puhul Mina objektiveerib kõiki ümbritsevaid entiteete, olgu selleks siis isikud, esemed, tunded, suhted. Selline Mina ja See suhtumine loob olukorra, kus inimene pigem kasutab temast väljapoole jäävat. Sellise Mina ja See suhtumise puhul jääb Mina paratamatult üksikuks ja mahajäetuks, mis on Buberi arvates üks modernse maailma põhihädasid. Aga jällegi, täpsemalt saab selle mõiste olemus selgemaks juba edaspidi selles kirjatükis.

⁵⁹ **Wikipedia**, <https://en.wikipedia.org/wiki/Mina>, 12.01.2021.

⁶⁰ **Kramer, Kenneth Paul**. *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press USA, New York/Mahwah, N. J. 2003. lk 39.

⁶¹ *Ibid.*, lk 39.

3. SÕNAD. KOHTUMISED MAAILMAS

Uurimustöö kolmandas peatükis alustan lähemat vaatlust Buberi ja Nishitani mõtetest mina teistega kohtumiste üle, olgu need teised siis inimesed, loomad, elus või elutud asjad/olendid.

Martin Buber sedastab, et peasõnadeks inimestele ei ole üksikud sõnad, vaid sõnapaarid. Tähtsaimaks peab ta paari Mina-Sina ja teiseks tuleb Mina-See. Nagu näha jääb üks peasõna samaks – Mina. Kuid nendes erinevates sõnapaarides kerkib esile hoopis erinev Mina. Kui see Mina ütleb, millelegi või kellelegi Sina, siis sellele Minale ei ole miski objektiks. Kes ütleb kohtumisel teisele Sina, vabastab ennast millestki ja seal ei ole piire, ei ole midagi, aga ikkagi ollakse vahetus suhtes.⁶²

Keiji Nishitani on suhete kohta ühes oma essees kirjutanud, et me kohtume pidevalt teistega – abikaasade, laste, sugulaste, sõprade, kolleegidega tööl, tänaval ja bussides viibivate inimestega, täiesti võõrastega. Ajalooramatuid lugedes kohtame inimesi, kes elasid sadu ja tuhandeid aastaid tagasi. Kummalisel kombel ei näe me nendes kohtumistes midagi erakordset ega isegi küsi, mis need kontaktid võimalikuks teeb. Milline lõpmatu ilu, milline piiritu õudus võib peituda kõigi selliste kohtumiste pinna all? Sellele küsimusele ei saa vastata eemalt, kuskilt väljaspool kohtumist ennast. Samuti ei saa sellele vastata bioloogia, antropoloogia, sotsioloogia ega eetika vahenditega, mis ei suuda nende suhete sügavuse mõõdet mõista.⁶³

Õeldes, et inimene kogeb maailma ei saa ometigi osa sellest maailmast. Kogemus on inimeses eneses ja mitte inimese ning maailma vaheline. Maailm laseb end kogeda ja inimene saab teada, et maailm koosneb Sellest, Sellest ja veel Sellest. Ta saab teada Selle omaduste kohta, saab teada mis on sellele asjale, isikule või olukorrale omane. Selline maailma kogemus kuulub Buberi mõistes peasõna Mina-See juurde. Kuid on vaja jõuda Mina-Sina suhtumise juurde, et

⁶² **Buber, Martin.** *Mina ja Sina.* lk 7-9.

⁶³ **Franck, Frederick** (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries.* World Wisdom, Inc., Bloomington, Indiana 2004. **Nishitani, Keiji.** The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 39-53. lk 40.

luua tõeline suhe maailmaga. Maailm kui igavene Sina on tajutav ja inimesed tajuvad seda erinevate sfääride tasandil ja vastavad sellele Sinale oma mõtetes, midagi luues, tegutsedes. Kui ütleme maailmale Sina, siis ei ole maailm meile objektiks. Objektiveerivalt See öeldes piirame maailmakõiksust ses mõttes, et on olemas üks See ja teine See ning nende vahel on olemas selged piirid. Kuid Sina ütlemisega need piirid kaovad, sest Sinal ei ole piire. Kes ütleb Sina, sel pole mitte midagi.⁶⁴ Selles viimases mõttekäigus on tajutav sarnasus Nishitani poolt käsitletud *śūnyatā*-liku tühjusega: kui kõikidel asjadel, olenditel ei ole iseeneslikult mitte midagi, siis nad on tühjad. Aga isegi kui omaolekut ei ole, on siiski olemas suhe ja see ei muutu olematuks. Niisiis on Buberi ja Nishitani mõtlemiste sarnasus siin minu jaoks tajutav, aga vaatan veidi lähemalt, mida on Nishitani arvanud indiviidi maailma kogemise kohta.

Nishitani on kirjutanud, et indiviididele on antud nende võõrandamatu subjektiivsus ja seega justkui absoluutne vabadus. Samas aga alluvad nad mingile universaalsele välimisele. Iga inimene armastab iseend ja on raske tagada absoluutset võrdsust ja eneseohverdust teisele. Indiviidi olemasoluks on vajalik isiklik vabadus ja tuleb leida viis, kuidas indiviidi absoluutne eitus ja tema vabadus oleksid samal ajal absoluutne kinnitus ja vastupidi. Teisisõnu, nõutav on võrdsus, kus indiviidi ja tema vabaduse eitamine muutuks indiviidi ja tema vabaduse absoluutseks kinnituseks. See on muidugi üsna mõeldamatu, välja arvatud juhul, kui seda vaadatakse absoluutse tühjuse, *śūnyatā*, st mitteolemise mõistest lähtuvalt selle budistlikus tähenduses. Selleks, et universum saaks end üksikisiku suhtes positsioneerida ja seeläbi reaalselt eksisteerivaks universumiks, olgu see siis riik, praktiline põhjus, Jumal või mis iganes, peab ta ühel või teisel viisil vahendama üht indiviidi teisele indiviidile ning seeläbi viia nad ühtsusse.⁶⁵

Nishitani kirjutab veel, et inimene iseseisva subjektiivse persoonina on tänapäeval prevaleeriv arusaam ja seda võetakse juba iseenesestmõistetavana ning mingeid lisaargument just nagu polekski vaja. Praeguseni on isiksust ehk persooni vaadeldud selle isiku enese seisukohalt, see on olnud täielikult enesekeskne vaatepunkt. Kas selline enesekesksus on ikkagi õigustatud? Selline enesekeskne

⁶⁴ **Buber, Martin.** *Mina ja Sina*. lk 8-10.

⁶⁵ **Franck, Frederick** (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. **Nishitani, Keiji.** The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 41-43.

lähenemine on juurtelt oma alguse saanud inimese eneseteadvustamisest. Selline enesest lähtuv enesemõistmine ongi loonud sellised eelarvamused, mida me tänapäeval iseenesest mõeldes kohtame. Selline nartsissistlik eneseteadvustamine ongi loonud olukorra, kus inimese „mina“-st mõtlemine on takerdunud iseene egoistlikusse enesekesksusse. Veel on filosoofil lisada, et vale on mõelda isikust kui mingist fenomenist, millel on sellest fenomenist eraldatav asi iseeneses olev substants, millel on siis lisandunud mingi vorm, mis on justkui mask, mida see isik kannab. Nishitani tuleb jällegi *śūnyatā*-liku tühjuse juurde ja sedastab, et selline absoluutne tühjus (*śūnyatā*) ei ole miski, mis on selle isiku kõrval või taga, vaid ta ongi tühjus, ei ole duaalsust isiku ja tühjuse vahel vaid nad on üks.⁶⁶ Nishitani duaalsusest mõtlemisest või siis sellise mõtlemise puudumisest saab aru vaid siis, kui oleme kasvõi natukenegi tundma õppinud budistlikku *śūnyatā*-mõtlemist. Vastasel juhul võib jääda meile paljugi mõistetamatuks ja on oht, et võib hakata mõistma seda justkui mingisugust isesorti nihilismi.

Shizuteru Uedal on lisada, et *śūnyatā*-likust vaatepunktist toimib tühjuse tunnetuse poolt ellu äratatud tõeline „mina“ üksikisikute vahel nii, et mängu tuleb seal nendevaheline ennastsalgavuse dünaamika. See nendevaheline „mina“ on siin juba omaette tähendusväljal. Teisisõnu rullub siin nende vahel lahti absoluutse tühisuse (*śūnyatā*) poolt täiesti avatud ja alasti kistud „mina“. Selle tühisusetunnetuse isetuses on teise mured nüüdsest ka selle „mina“ mured. See osadus ühises elus on ennastsalgava „mina“ teine avaldumine teises minas. Mina olen "mina ja sina", "mina ja sina" olengi „mina“. „Mina“-t nähakse egoismist loobumise läbi kahekordse minana.⁶⁷ Egoismist loobunud inimene saab vabaks ja ei karda enam olla võrdne võrdsete seas. Talle saab selgeks, et kaastunne ja kaasaelamine teiste inimeste eludele ei kammitse teda vaid annavad piiritu vabaduse just seeläbi, et ta tunneb end tõeliselt võrdsena.

Keiji Nishitani on ühes oma artiklis kirjutanud indiviidi tõelise vabaduse ja võrdsuse kohta kasutades Buberi Mina-Sina mõistet. Selles kirjutises tuleb Nishitani talle omaselt paradoksaalsele järeldusele, et inimese subjektiivne suhe teise inimesega pole enam Mina ja Sina suhe selle universaalses mõttes. Kui Mina

⁶⁶ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 69,70.

⁶⁷ Ueda, Shizuteru. *Emptiness and fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism*. lk 19-24.

olen Sina ja Sina on Mina, siis Mina ei ole enam tavaline „mina“, vaid on Mina, mis on samal ajal ka Sina. Ka Sina pole lihtne Sina, nüüd on Sina samaaegselt Mina, nii et Mina ja Sina sulanduvad täielikult üksteisesse. Sellise suhte puhul võiks arvata justkui tegu oleks mitteeristumise, absoluutse ühtsuse, absoluutse samasusega, näib justkui jõuaksime Mina-Sina suhte puhul mitteeristumise probleemi juurde, kuid Nishitani väidab hoopis vastupidist. Selline mitteeristamine on tegelikult reaalsusest eraldatud, siin on probleem kindlasti selline, mis hõlmab Mina ja Sina tegelikkust ning hõlmab tegelikult inimese ja inimese kohtumise reaalsust ning sellele kuuluvat absoluutset vastasseisu. Ainult arvesse võttes seda vastasseisu ei ole Mina ja Sina lihtsalt Mina ja Sina, kuna Mina on Sina ja Sina on Mina – mõlemad täiesti eristamatud. Samas Mina jaoks kuulub see absoluutne mitteeristumine Minale endale ja seesama kehtib ka Sinale. Sel viisil on Mina tõeline Mina ja Sina tõeline Sina. See ongi tõeline Mina-Sina suhe. Nishitani pakub välja selle suhte paradoksaalset sõnastust võttes eeskujuks Teemantsuutra: "Mina-Sina suhe on suhe Mina-Sina, kuna see pole Mina-Sina suhe." Seega on absoluutne vastasseis olles samal ajal absoluutne harmoonia. Mõlemad on ühesugused. Siin on absoluutne vastasseis sellisena nagu see on ja absoluutne harmoonia ei ole lihtsalt mitteeristamine. Mina ja teised pole üks, aga ka mitte kaks. Kui nad pole üks ja ka mitte kaks, siis tähendab see, et kumbki Mina säilitab oma absoluutsuse olles siiski omavahelises suhtluses ja et selles suhtluses ei ole nad hetkekski lahutatud. Mina olles Mina tunnustab suhtluses Sinaga Sinat selle absoluutses eristumatuses ja lubab endal seeläbi absoluutselt Sinaks saada ja samal ajal võtab Sina endasse. Siinkohal pöördub Nishitani taaskord juba ennegi kasutatud formuleeringu juurde, et Mina, olles absoluutses eristumatuses, aga olles samaaegselt ikkagi täiest erinevad, avaneb Mina selliselt: „Mina olen Mina“.⁶⁸ See viimane väljend peaks tulema juba tuttav ette eelpool käsitletud *śūnyatā* mõiste tutvustusest, vaadake käesoleva teksti 17. leheküljelt. Veel on Nishitani samas artiklis kirjutanud, et Mina ja Sina, kes väidetavalt kuuluvad iseendile, on omavahel absoluutse mitteeristumise väljal, kus nad on seega üksteisega tõesti absoluutselt seotud ja seetõttu suhtelised. Nad on Mina ja

⁶⁸ **Franck, Frederick** (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. **Nishitani, Keiji**. The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 45-49.

Sina, kes subjektidena on üksteisest absoluutselt erinevad. Siin pole Mina ja Sina vahel üldse mingit suhet ja ometi ei ole see mittesuhe ka kui pelk mitteeristumine. See on mitteseos absoluutse opositsioonina, kus kõik suhted on täielikult ületatud. Tegelikult on Mina-Sina kohtumine igapäevaelus selline, kus eksisteerib just selline absoluutne suhtelisus ja just selline absoluutne vastandus⁶⁹. Ma ei keskendu siinkohal Nishitani paradoksaalsustele pikemalt, olgu see vaid üheks näiteks kuidas ta mõtleb. Eelpool mainitud Teemantsuustrast ja seal leiduvast mõtetest on võimalik Linnart Mälli tõlkes osa saada ka eesti keeles⁷⁰. Vahest veidi lihtsamalt ja mitte niivõrd paradoksaalses keeles kõneledes on Paul Tillich inimese üksindusest ja eraldatusest oma raamatus kirjutanud, et inimene on üks, kuna ta on inimene, ja teatud mõttes iga loodud olevus on üks. Elatakse ja võideldakse üksi, olles suletud oma keha kitsikusse, olles küll koos teistega, aga siiski eraldi võetuna, üksinda koos teiste eraldatud kehadega. Inimese puhul on oluline veel see, et ta teab, et on üks, ja see tekitab temas küsimuse, miks peab ta üksi olema, ja kuidas oleks võimalik seda üksindust võita.⁷¹ See kõrvalepõige Tillich'i juurde illustreerib, et inimese eraldatuse ja iseendasse kapseldumise problemaatikaga on ikka püütud tegeleda. Aga nüüd vaatan vastandumistest edasi ja uurin, mis on kirjutatud sellistest vastandumistest tingitud dualismist.

Martin Buber kirjutab oma raamatus „Mina ja Sina“, et põhjapaneevat kahetisust on püütud ületada ideedemaailma appivõtmisega, et selle läbi ületada tekkivaid dualistlikke vastuolusid. Kuid Buberi jaoks ei ole ka see lõplik lahendus, sest rääkides tegelikest inimestest ja inimeste tegelikust elust, ei jää ka see ideedemaailm mingi asjana iseeneses kuskile kõrvale, vaid inimeste maailm on ka sinna hõlmatud. Inimesed, kes rahuldavad asjade maailmas nende kogemise ja kasutamise, võivad luua enestele ideedest pealisehitise, millesse peituda kui peaks tabama äng ja tühisusetunne. Kuid see on justkui fetiš ja fiktiivsus ning tegeliku maailma-Sinaga ei ole sel midagi pistmist. Tegelik suhe on see, kus ta mõjutab mind ja mina mõjutatan teda. Sarnaselt Nishitanile ei jäta ka Buber kõrvale pigem paradoksaalset mõtlemist.

⁶⁹ **Franck, Frederick** (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. **Nishitani, Keiji**. The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 48.

⁷⁰ **Mäll, Linnart**. *Budismi pühad raamatud 2*. lk 15-53.

⁷¹ **Tillich, Paul**. *Religioossed kõned*. Johannes Esto Ühing 2009. lk 292-299.

Otse Buberi raamatust saame lugeda:

- Mida saadakse seega teada Sina kohta?
- Mitte kui midagi. Sest seda ei saada teada.
- Mida teatakse siis Sina kohta?
- Kõike. Sest temast ei teata enam midagi üksikut.

Sina kohtab Mind vaid seeläbi, et astume temaga vahetusse suhtesse. Lihtsalt otsides me seda ei leia. See suhe on nii valiku tegemine kui ka valitud olek.⁷² Eelpool kirjutatud paradoksaalsel kombel juhtub see, et öeldes teisele Sina, selmet öelda See, saame me teisest teada kõik, samas teades temast mitte midagi.

Näitlikustamaks eelpool toodud „mina“ või samuti ka Mina kohtumisi maailmaga, tulen puu näite juurde. Esmalt kasutan Buberi poolt kirja pandut. Buber sedastab, et puud vaadeldes võib seda tajuda kui pilti: kaunis roheline sammal sinise taeva taustal. Aga puud saab tajuda ka liikumisena, kus puu mahlad on voolamas sooni mööda ja lehed hingavad. See on justkui puu lõputu suhtlemine maa ja õhuga. Inimene võib puud erinevate kategooriate alusel liigitada, aga võib ka hoopiski puu vormi kõrvale jätta ja vaadelda seda kui mingi seaduspärasuse avaldumist. Sellises suhtluses jääb puu inimesele objektiks, millel on oma olemise viis, koht ning aeg ja kindlasti kuulub selline suhtlus sõnapaari Mina-See kategooriasse. Aga on võimalik, et inimesest sõltumatu tahte läbi, absoluutsuse jõuga kistakse ta kaasa suhtesse vaadeldavaga. Siis ei ole enam tegu Mina-See suhtega vaid inimene seisab vastamisi puu kui tervikuga. Puu ei ole enam inimese meeoleolu allikas või mingi mulje, vaid puu seisab füüsiliselt inimese vastas ja tal inimesega tegemist nagu on ka inimesel tegemist puuga. Inimene ei seisa vastamisi mingi puu hingega või selle puu drüaadiga, vaid puu endaga. Sellises Mina-Sina suhtes ei ole ta enam mingi asi asjade hulgas ja ei saa ka teda asjadeks ning atribuutideks lammutada.⁷³ Siin ma näen, et Buber arvab ikkagi teistmoodi kui Nishitani. Nimelt Nishitani *śūnyatā*-liku filosoofia kohaselt on kõik entiteedid alati nendele omasteks atribuutideks eraldatavad ja seega iseenesest tühjad. Siin on aga näha Buberi väidet, et on olemas võimalus, kus vahetu suhte puhul enam selline atribuutideks lahtivõtmine ei toimi.

⁷² **Buber, Martin.** *Mina ja Sina*. lk 13-16.

⁷³ *Ibid.*, lk 10-12.

Aga kirjutan nüüd Nishitani arvamuste kohta lähemalt. Sarnaselt Buberile on puu kujundit kasutanud ka tema. Eelpool on *śūnyatā* mõiste lahtimõtestamisel puu näidet juba kasutatud. Viidates taaskord Nishitanile, avalduvad entiteetid maailmas *śūnyatā*-likust vaatepunktist lähtuvalt meile selliselt, et nad jätavad seljataha substantsi, kvaliteedi ja kvantiteedi kategooriad. Entiteetid, asjad muutuvad justkui iseenda peremeesteks, nad on autonoomses olekus ja siin ei peeta selle autonoomseks olemise all silmas subjektiivsust eneseteadvusliku „mina“-na. Asju ei käsitleta antropomorfsest seisukohast lähtuvalt ja Nishitani mõistes ei käsitleta asju iseeneses, need ei ole substantsiaalsed ega ka subjektid. Tulles nüüd konkreetselt puu näite juurde, ei taha Nishitani, et vaatleja peaks entiteediga kohtudes puud vaatlema mingi erilise hoolega või mingi väga spetsiifilise teadusliku meetodiga. Vaatleja peab oskama siseneda olekusse, kus puu on tema ise ja sealt puud jälgima.⁷⁴ Nishitani on rõhutanud, et me peame minema edasi subjekti ja objekti fundamentaalsest lahutatusest, me peame astuma veel ühe sammu edasi. Senikaua, kui me jääme toppama sellise lahutatuse juurde, jääb püsima konflikt, et subjekti me mõistame ikkagi ainult subjekti seisukohast ja objekti mõistetakse vaid objekti seisukohast. Sellise juhul ei saagi me tegelikku, tõest kokkupuudet iseeneses või asjade reaalsusega.⁷⁵

Ilmselt torkab silma kahe filosoofi sarnane mõtlemine, et tõelisel kohtumisel on oluline hoopis midagi muud, kui on argine objektiveeriv suhtumine. Tõeline arusaamine meid ümbritseva maailma täiuslikkusest nõuab inimese täielikku kohalolu ja tema poolt kohatavate inimeste ning asjade sügavuse tunnustamist, mitte nende väärtustele hinnangute andmist kasulikkuse eesmärgil või mil viisil oleks võimalik minust väljaspool asuvaid entiteete manipuleerida. Aga kohe on nähtaval ka nende õpetlaste filosoofiate erinevus. Buberi mõtlemises on Mina ja Sina kohtumise kirjeldamisel läbi kumamas selline arusaam, et nii Mina kui ka Sina on iseseisvad subjektid ja, et see, millega kohtutakse, võib justkui omada inimesele sarnast teadvust⁷⁶. Selle teadvuse küsimuse on Buber siiski esitanud küsimärgiga, nii et see ei ole ikkagi temapoolne kindel väide. Nishitani aga mainib oma raamatus kohe ära, et asjadel ei ole subjektiivset

⁷⁴ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 127,128.

⁷⁵ *Ibid.*, lk 34,35.

⁷⁶ Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 11.

eneseteadvuslikku „mina“. Kuid ega see asjaolu ei tee Nishitani suhtumist inimesest väljaspool asuvatesse asjadesse, olukordadesse karvavõrdki üleolevaks, pigem otse vastupidi. Raske on hinnangut anda, kumb filosoof suhtub inimesest väljaspoole jäävatesse entiteetidesse suurema aupaklikusega, kas Buber või Nishitani. Neil mõlemil on üldse küllaltki sarnaseid mõttekäike, aga üks silmatorkavamaid erinevusi on nende kahe filosoofi puhul selles, kuidas nad suhtuvad selle maailma entiteetide atribuutideks lahtimõtestamisesse. Neid eri vaatenurki olen kirjeldanud eelpool.

Kuid millest üldse on tekkinud sellised mõtlemised? Ma arvan, et Nishitani puhul tuleb kindlasti otsida juuri budistlikust pärandist. Nagu eelpool mainitud, nimetab Nishitani ennast küll pigem filosoofiks, aga ei saa üle ega ümber sellest, et ta on siiski budistlik filosoof. Budismis on väga tähtsal kohal kaastunne ja kaastunnet ei saa õigesti mõista, kui inimene ei mõista õigesti teda ümbritsevat maailma ja sealhulgas loodust. Buberi puhul arvan ma, ja arvatavasti on küllalt ilmne, et siin on tegu filosoofi vajadusega liikuda edasi maailmas leiduvate entiteetide pinnapealsest kogemisest ja süstematiseeritud ritta seadmisest ning ega Martin Buber ei ole selles vallas kindlasti esimene. Nagu ka Nishitani puhul, kellel on tema mõtlemisel sügavad juured traditsioonis, nii on ka Buber ikkagi ammutanud inspiratsiooni temale eelnenud filosoofiatest ja religioonidest. Tähelepanuväärne on, et mõlemad filosoofid on illustreeritud võtnud puu näite, mitte jäänud mingi abstraktselt mõtestatud akadeemilise süsteemi juurde. Minu arvates annab see tunnistust, et mõlemad mehed on jäänud kindlalt kahe jalaga maa peale ja inimeste ning looduse keskele, selmet lennata kuskile hoomamatutesse spirituaalsetesse sfääridesse. Olgugi, et nad mõlemad on paraja annuse jagu müstikud, püüavad nad siiski endi mõtteid meile ümbritseva looduse kaudu mõistetavaks teha. Mainisin, et mõlemad mehed on paraja annuse võrra müstikud. Aga siin tuleb mängu selline vahetegemine, et Nishitanit peaks nimetama budistlikuks müstikuks ja Buberit siis vastavalt judaistlikuks. Kas nende müstitsismide vahele saab tõmmata võrdusmärki või mitte? Üks esilekerkiv küsimus ongi, kas need on erinevad müstilised teed, mis suubuvad ikkagi ühte punkti, ühisesse arusaama; või on need siiski erinevad teed, mis viivad ikkagi erinevatesse lõpparusaamadesse. Kas on nii, nagu Rupert Gethin on oma artiklis

kirjutanud, et suur osa viimase viiekümne või enama aasta humanitaarteaduste intellektuaalsetest ettevõtmistest on suunatud meie veenmisele, et elame maailmas, kus puuduvad universaalsed tõed ja universaalsed väärtused. Et tegelikkuses on terve rida erinevaid maailmu, millest igaühel on oma tõde ja väärtused ning asjatu on püüdlus asetuda mingisse neist kõigist maailmadest väljaspool olevasse „supermaailma“, kus saame ainult ühest absoluutsest vaatepunktist kõigele ülalt alla vaadata.⁷⁷ See on muidugi väga laiatähenduslik küsimus, aga püüan ikkagi veidi seda laiatähenduslikkust kitsendada, käsitledes konkreetselt Nishitani ja Buberi mõtteid.

Niisiis, tulen jälle konkreetselt nende kahe mainitud filosoofi juurde. Kuidas ikkagi on mõlemad filosoofid võtnud oma ideede selgitamiseks just taimed, konkreetsemalt puu? Kas see on kokkusattumus või on nad siiski üksteist otseselt mõjutanud? Eelpool kirjutatud Nishitani mõtetest Mina-Sina maailmavaate seisukohast on selge, et Buberi teosed ja mõtlemised ei ole Nishitanile tundmatud. Kui nüüd tulla küsimuse juurde, miks on näitena kasutatud loodust ja puud, siis olen ma teada saanud, et Nishitanile on oluline inimese seotus loodusega. Oma raamatus on ta kirjutanud, et tänapäeva inimene on ennast eraldanud ja justkui lahti lõiganud ümbritsevast loodusest. Meid ümbritsev loodus on muutunud inimese jaoks külmaks ja ükskõikseks meie suhtes. Seal valitsevad inimese arvates vajadustel põhinevad emotsioonitud mehaanilised seadused. Samal ajal on tegelikult meid ümbritsev loodus meie olemasoluks eraldamatult hädavajalik. Inimesed ei suuda loodust vastu võtta lihtsalt sellisena nagu see on, aga samas ei saa nad ka sellest loodusest täielikult lahkuda. Loodus on inimese tegelikult endasse eraldamatuna mähkinud.⁷⁸ Sarnane eraldumisest tingitud inimese problemaatilisus on käsitletud ka Buberi poolt. Selleks kasutabki Buber oma loodud mõisteid Mina-Sina ja Mina-See. Suheldes ümbritsevaga kerkib esile Mina ja ennast tundma õppides paratamatult eraldab ennast ümbritsevast keskkonnast. Inimene õpib end eristama ja jääb loodusega koos eksisteerima, kus puudub ümbritsevat hõlmavat Minalikkust. Selliselt eraldunud Mina tunnistab, et ta tunneb ja tajub midagi ning seeläbi muutub loodus tema jaoks objektiks. Kui

⁷⁷ **Gethin, Rupert.** Emptiness and Unknowing: An Essay in Comparative Mysticism, *Buddhist Studies Review*. Vol. 35, No. 1-2, 2018, p. 81-96. lk 83,84.

⁷⁸ **Nishitani, Keiji.** *Religion and Nothingness*. lk 48,49.

inimene ütleb välja lause: „Ma näen puud“, siis ei räägita enam suhtest inim-Mina ja puu-Sina vahel, vaid on tekkinud inimteadvuse poolt puu kui objekti tajumine. Piir on püstitatud subjekti ja objekti vahele selliselt, et peasõnade Mina-Sina asemele on tekkinud sõnad Mina-See, mis lahutavad inimest loodusest.⁷⁹ Võiks arvata, et eks ole see loodusega üheks saamine ja loodushoiu teema tänapäeval üldlevinud ja mis erilist siin üldse välja tuua on. Mina arvan, et nende kahe autori puhul on siiski eriline see, et nad lähevad lihtsast loodusega üheks olemisest edasi ja liiguvad juba hoopis sügavuti, lahates sellise loodusest eraldumise põhjuseid metatasandil. Siin ei ole enam ainult mure inimkonna elukvaliteedi ja inimrassi säilimise pärast. See filosoofiliselt sügavuti minek on märkimisväärne veel selle poolest, et toob välja asjaolu, kus tõepoolest võivad mingid filosoofilised mõttesuunad sarnaselt areneda erinevates traditsioonides täiesti erinevates maailmaosades.

Tulen nüüd tagasi eelpool mainitud küsimuse juurde, kas need filosoofid võiksid olla kuidagi teineteist mõjutanud. Nagu mainitud, siis Nishitani on kirjutanud artikli kasutades Buberi poolt kasutusele võetud peasõnade paare, nii et selle koha pealt mul kahtlusi ei ole, et Nishitani oli Buberi töödega vägagi tuttav. Mis aga puutub Buberisse, siis oskan praegu mainida vaid seda, et kindlasti olid Ida filosoofiad teda mõjutamas. Buberi raamatus „Mina ja Sina“ on paljudes kohtades viidatud ja käsitletud budistlikke ning teisi Oriendi tekste või mõtteid. Näiteks käsitleb ta eelpool mainitud raamatus pikalt Buddha õpetusi olemisest ja mitteolemisest, süüvimisõpetusest jne. Buber leiab näiteks, et budistid on leidnud võimaluse Buddha nime all pöörduda igavese Sina poole.⁸⁰

Üks teema, mis leiab nii Nishitani kui Buberi poolt käsitlemist, on entiteetide kuju ehk füüsiline vorm, millega me kohtume. Vormist ehk isiksuse füüsilisest välimusest on selles kirjatükis juba juttu olnud kui sai tutvustatud *śūnyatā* mõistet. Zen-budismi tühjuseõpetuses on vormi küsimust palju käsitletud ja Nishitani, olles zen-budist, on kindlalt väga palju oma mõttejõudu sellele teemale pühendanud. Ühe näitena saab tema raamatust lugeda, et asjade füüsiline vorm ehk välimus on see, mis asub asjast väljaspool ja me saame osa asjast ainult

⁷⁹ **Buber, Martin.** *Mina ja Sina.* lk 24, 25.

⁸⁰ *Ibid.*, lk 80-83.

välispidiselt. Need on erinevad kujud, nagu asjad meile näivad. Need on asjade fassaadid, milles asjad end meile esitlevad, milles peegeldub meie suhe nendega. Me ei saa osa nende asjade tegelikkusest, vaid nad kanduvad meie intellekti ja teadvusesse ning seal me neid siis käsitlemegi.⁸¹ See on loomulikult vaid kübeke väga pikkadest füüsilise vormi käsitlustest Nishitani teostes, kuid peaks illustreerima, mis suunas Nishitani mõtleb, kui vaatluse alla tuleb entiteedi kuju. Buber jällegi on kuju kohta oma raamatus kirjutanud, et see on midagi, mis talle vastu astub ja mida tegelikult ei saa kogeda. Kuju on siin ja praegu olev, mitte mingisugune ettekujutuste väljendus. Esemelisuse aspektist lähtuvalt ei olegi kuju justkui „siin“, kuid on siiski täiesti käesolev ning inimene on kujuga vastastikku mõjutavas suhtes.⁸² Selles, et füüsilise kuju kaudu saavad entiteetid meiega vastastikusse suhtesse astuda, paistavad mõlemad filosoofid täiesti ühel meelel olevat. Ja mulle paistab, et mõlemad on ka sellest sarnaselt mõelnud, et see füüsiline välimus on siiski vaid fassaad, justkui midagi illusoorset. Siinkohal võiks tekkida kujutlus, et ka Nishitani oleks justkui ikkagi omaks võtnud asjade iseoleva substantsi mõtte, millest siis asub eraldi mingi vorm. Minu arvates see siiski nii ei ole, kuigi Nishitani käsitleb substantsi mõistet küllaltki tihti. Aga vaatan veelkord lähemalt, mida Nishitani on substantsi mõistest arvanud ja kirjutanud.

Siin kirjutan taaskord juba eelpool juttu olnud substantsist ja entiteetide omaolekust ehk iseolemise. Seda teemat käsitlesin *śūnyatā* mõiste peatükis, aga ma lisaks veel mõned Nishitani poolt kirja pandud mõtted. Üldsõnaliselt öeldes ei tunnista zen-budistlik filosoofia entiteetidel mingi eraldiseisva iseolemise olemasolu. Niisamuti kirjutab Nishitani eelpool mainitud peatükis märgitule lisaks oma raamatus, et Lääne filosoofia üks võimalik lähenemine on selline, kus entiteetide substantsi peetakse millekski selliseks, mida ei saa meeltega vastu võtta. Substants on midagi sellist, mida on võimalik hoomata mõtlemise läbi. Kui see on nii, siis substantsi kontseptsiooni läbi on entiteedi iseolemise piiratud sellega, et see avaldub meile ainult mõistuse valdkonnas. Seeläbi on piirang selline, et entiteet avaldub ainult mingit sorti vormis sellele, kes juhtub sellest

⁸¹ **Nishitani, Keiji.** *Religion and Nothingness.* lk 129-131.

⁸² **Buber, Martin.** *Mina ja Sina.* lk 13.

entiteedist mõtlema. Nishitani toob nüüd jällegi sisse tühjuse mõiste *śūnyatā* ja kirjutab, et entiteedid on tegelikult tühjad ja see tühjus ei ole midagi, mis on mingi asi, mis asub entiteedi kõrval või oleks üldse midagi muud kui entiteet ise. See ei ole lihtsalt tühi eimiski, vaid absoluutne tühjus, mis on tühjendatud isegi sellesama tühjuse avaldumistest. Selle tühjuse tähendusväljal on entiteedid, sealhulgas ka inimesed, teistsuguse individuaalse loomusega, kui nad on mõistuse tähendusväljal. Mõistuse tähendusväljal me ütleme asjade iseolemise kohta, et see on üks asi ja see on teine asi või siis see eksisteerib nagu üks või teine. Näiteks ütleme, et see on inimene, ta eksisteerib nagu inimolend. Tühjuse tähendusväljal aga ei saa öelda lihtsalt, et see on üks või teine. See iseolemine tuleb välja pigem justkui midagi sellist, mida ei saagi tegelikult väljendada. Olemine on midagi sellist, mida ei saa täielikult väljendada tavapärasel mõistuse keeles või ükskõik millise keele loogilises vormis. Kui aga ikkagi peab selle kuidagi sõnadesse panema, siis saaks seda teha jällegi vaid paradoksaalselt konstateerides: „See ei ole see või teine asi ja seepärast see ongi see või teine asi.“ Nishitani järgi on asjad ja olendid oma olemuses hoomatavad tühjuse ehk *śūnyatā* tähendusväljal. Isegi kui räägitakse entiteetide avaldumises oma substantsis, siis räägitakse substantsiaalsuse avaldumisest ühtsuses tühjusega. Tühjuse tähendusväljal on substantsiaalsus absoluutne mitte-substantsiaalne substantsiaalsus. Substantsiaalsus on intellektuaalne kontseptsioon ja paratamatult me saame iseolemise rääkida vaid paradokside keeles, sest see on midagi, millest ei saa rääkida tavakeelt kasutades.⁸³ See on lühidalt üks Keiji Nishitani mõttekäikudest substantsiaalsusest ja asjade ning olendite iseolemise kohta. Minu jaoks on tähelepanuväärne, et Nishitani ei ole selles mõttekäigus kordagi konkreetselt eitavalt kirjutanud substantsist või substantsiaalsusest, talle omaselt on ta läinud jällegi paradoksaalsuse radadele.

Aga kas ja mida on Martin Buber oma raamatus substantsiaalsusest kirjutanud? Buber on kirjutanud, et inimese Mina on reaalselt osalemas tegutsemises, kuid seesama Mina võib ka suhtekogemusest eralduda minetamata reaalsust. See on selline subjektiivsuse valdkond, milles Mina on samaaegselt teadlik iseenda seotusest ja eraldatusest. Buber näeb siin inimese subjektiivsuses

⁸³ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 119-125.

küpsevat vaimset substantsi.⁸⁴ Siin ma näen, et Buber võtab substantsi olemasolu aprioorset ja ei sea selle olemasolu kahtluse alla. Olles raamatud „Mina ja Sina“ mitmeid kordi lugenud, ei torganud mulle seal kusagil silma substantsi olemasolu kahtluse alla seadmine. See on minu arvates üks silmatorkavamaid erinevusi nende filosoofide mõtlemistes, kuigi nagu järgnevalt välja toon, ei ole Buberile tundmatu inimese Mina tühisus, mida ei tohi siiski segamini ajada budistliku õpetuse inimese „mina“ tühjusega.

Tulengi nüüd veelkord selle peatüki lõpetuseks konkreetsemalt inimese Mina ja selle Mina maailmaga suhtlemise juurde. Mina suhtest maailmaga on Martin Buber kirjutanud ka sellises võtmes, et toob esile inimese Mina tühisuse. Ta kirjutab, et maailmast võõrandunud Mina tunneb selle maailma ees hirmu ja tahab kuidagi läbi murda, et jõuda eluni, õige ja usaldusväärteni. Inimene tunneb oma Mina tühjust või seda nagu Mina ei olegi tegelikult olemas. Samas on Minal maailmas kindel koht ja maailmal on Minas kindel koht ning see tühi Mina on maailma ülikülluslikult täis.⁸⁵ Selles Buberi tühjusekäsitluses näen ma siiski mõningast sarnasust Nishitaniga. Inimese Mina, olles küll tühi, ei tähenda olematust ja nihilismi, vaid otse vastupidi: see tähendab kõiki võimalusi; see Mina on ääreni täidetud maailmaga. Aga samas ma siiski ei näe, et Buberi mõtlemised tühjusest oleksid *śūnyatā*-likud mõtlemised tühjusest. Need tühjusekäsitlused on Nishitanil ja Buberil siiski erinevad ja otsest võrdusmärki ma nende vahele ei tõmbaks. Minu arvates on Nishitani käsitlustes olev *śūnyatā*-lik tühjus absoluutne, nagu ta ise seda ka oma tekstides nimetab. Aga Buberi tühjust ma ikkagi absoluutseks ei nimetaks. Ma näen nende mõtlemiste erinevust selles, et Buber mainib näiteks Mina ülekülluslikku täituvust maailmaga, aga Nishitani jaoks on siiski kõik entiteetid maailmas ja seega siis ka maailm iseenesest tühjad. Neil puudub omaolemine. See on midagi sellist, mida Buber välja ei too. Buberi ja Nishitani mõtlemise sarnasust näen aga selles, et mõlema käsitluses on entiteetide tühjus midagi sellist, mis teeb võimalikuks väljastpoolt millegi uue vastuvõtmise täitmise. Veel näen nende mõtlemise sarnasust sellest, kuidas Mina või „mina“ kohtumisel maailmaga on nad aru saanud sellest, et kogetav, nähtav, kombatav,

⁸⁴ **Buber, Martin.** *Mina ja Sina*. lk 58,59.

⁸⁵ *Ibid.*, lk 64-66.

aistingutega tabatav maailm on midagi muud, kui seda on tõeline maailm, mis on sellest kogetavast maailmast juba samm edasi või, jõulisemalt väljendudes hoopis midagi muud, midagi sellist, mida ei saa kogeda. Ühtemoodi mõtlevad nad veel ka sellest, et maailmas on kõik üles ehitatud suhetele ja just entiteetide vahelised suhted on kõige tähtsamad. Olgu siis nendeks entiteetideks inimesed, loomad, linnud, esemed, tunded või ükskõik millised elus või elutud asjad ja olendid.

4. RELIGIOON MAAILMAS

Selles peatükis kirjutan, mida on Keiji Nishitani ja Martin Buber arvanud ja kirjutanud religiooni positsioonist ning ülesandest maailmas või mis asi üldse on nende jaoks religioon. Lisaks laiemale mõistele religioon uurin veel, mis on neil filosoofidel konkreetsemalt olnud öelda Jumala või jumalate kohta. Kasutan jätkuvalt põhiliselt nende kahe autori raamatuid „Religion and Nothingness“ ja „Mina ja Sina“ ning lisaks veel mõningaid teiste autorite mõtteid ja artikleid selle teema kohta.

Keiji Nishitani on oma raamatus esitanud eelpool mainitule sarnaseid küsimusi ja ta leiab, et kui inimene hakkab küsima, mis on religioon või miks seda üldse vaja on, siis tõstatab see juba ise problemaatilise küsimuse. Sellisele inimesele ei ole usk ehk religioon veel saanud esmavajalikuks ja võib öelda, et suhe religiooniga on alles algfaasis. Suhe religiooniga kätkeb endas vastuolulisust ja just seepärast on nendele inimestele, kellele religioon ei ole saanud esmavajalikuks, religiooni hädasti vaja. Kas religioon on mingil määral luksus? Toidu ja vee vajadust ei sea me keegi küsimuse alla, miks siis religiooni vajadust? Nishitani arvab, et religiooni luksuseks pidamine on üdini vale. Tema arvates ei tohi religioonile, nagu elule üldse, läheneda utilitaristlikult. Kui inimene seda teeb, siis ta degradeerib religiooni, elu ja sellega iseend. Nishitani jaoks on tähtsad kaks rõhupunkti. Esiteks – religioon on iga vaba inimese eraasi, mis eristab religiooni näiteks kultuurist, kus viimane, olles küll seotud inimestega individuaalselt, ei pea siiski iga inimest individuaalselt huvitama. Inimese religiooni ei saa mõista välispidiselt. Usuelu otsingud on võti religiooni mõistmisele ja selle tõeline tuum. Teiseks, ei ole õige küsida, mis on religiooni otstarve meie jaoks. Õige on küsida, milleks ma ise üldse olemas olen. Kõige muu kohta saame küsida, mis on nende otstarve, aga mitte religiooni kohta.⁸⁶ Tooksin kõrvalepõikena siia vahele ühe kristlasest filosoofi mõtte. Nimelt on Paul Tillich inimese usuelust kirjutanud, et inimese usk on tema kindlus, mis läheb tema jaoks kaduma hetkest, mil ta hakkab seda usku oma kindluseks pidama. Usk on inimese kindlus niikaua kui ta vaatab selle sisule, mitte mingisugustele ratsionaalsetele

⁸⁶ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 1,2.

mõttekäikudele või ka irratsionaalsetele usukogemustele. Kui inimene püüab usku omada, enda omandiks muuta, siis hakkab ta koheselt märkama selle nõrgenemist iga kriitilise mõtte ees. Inimene, vaadates Jumalale, tunneb oma tunnetuse küündimatuse tähtsusetust. Inimene ei saa omada Jumalat kui oma tunnetuse objekti, vaid Tema omab meid kui oma eksistentsi subjekti.⁸⁷ Nende kahe erinevast traditsioonist pärit filosoofi mõttekäikudes näen ma väga suurt kattuvust. Usk ja Jumal on midagi sellist, mida ei saa omada ning ei saa üldse püstitada küsimust selliselt, et mida usk võiks meile anda ja milleks see meile vajalik on. Objektiveeriv lähenemine religioonile ei ole siin toodud näidete varal omane ei budistlikule traditsioonile ega ka Lääne kristlikule filosoofilisele mõtlemisele. Kuigi tekib kiusatus mõelda budismile kui religioonile, mida kasutatakse väga konkreetselt virgumiseni jõudmiseks, kuid siiski Nishitani seda nii ei näe ja hoiatab inimesi niimoodi mõtlemast. Või siis näiteks kristliku religiooni kasutamine objektiveeritud vahendina inimese päästeks. Eelpool toodud Tillich'i mõttekäigule toetudes saab öelda, et objektiveeriv lähenemine religioonile on õigelt teelt eksimine ja seda nii Ida kui Lääne traditsioonis. Vaatan nüüd, mida on Martin Buberil öelda.

Oma raamatus „Mina ja Sina“ ei kasuta Buber inimese usust rääkides otseselt terminit religioon, vaid asjakohaselt raamatu pealkirjale hoopis inimese dialoogist inimese Mina ja igavese Sina vahel. See on isikuline suhe igavese Sinaga, mitte suhe objektiga, Sellega. Inimese suhtes Jumalaga tuleb esile selle suhte ühene absoluutne ainukordsus ja absoluutne kõikehaaravus. Ei ole midagi üksikut – kõik asjad ja olendid maailmas on sellesse suhtesse haaratud. Maailmast eraldumine, sellest mööda vaatamine ei aita inimesel Jumalat leida, nagu ei leia me Jumalat ka maailma mikroskoobi all uurimisel. Jumalat ei leita maailmas elades ega seda hüljates. Oma igavesele Sinale vastu minnes leiab inimene kogu maailma olemise – Tema. Jumal on küll täiesti midagi muud, kuid Jumal on ka täiesti kohalolev. Jumalat ei ole võimalik otsida, ta on *mysterium tremendum*, kes ennast ise meile ilmutab. Jumalat ei saa millestki tuletada, näiteks loodusest või ajaloost. Ei ole nii, et mingitest antud esemetest või olenditest peaks Teda välja tuletama, vaid Ta on algusest peale pidevalt meie ees viibiv. Tema poole saab

⁸⁷ **Tillich, Paul.** *Religioossed kõned*. lk 215-217.

pöörduda, kuid sõnades väljendada teda me ei suuda.⁸⁸ Buberile omaselt on ta siin kasutanud paradoksaalset mõtlemist lisaks müstilisele, sest kuidas teisiti mõista tema väljaütlemist Jumala leidmisest, samaaegselt maailmas elades ja samas seda hüljates. Veel on Buber oma raamatus kirjutanud, et religioosest inimesest räägitakse kui kellestki, kes on maailma ja selle olenditega suhtlemise sotsiaalses mõttes ületanud ja on suhtluses Jumalaga. Jumala ja inimese vaheline suhe ei ole siiski vaid üks suhe teiste hulgas, kui ollakse tõelises Mina ja Sina suhtes, siis hõlmab see kõiki ja kõike ning on üksainus lõputu tegelik jumalasuhe, mida ei saa jagada ebareaalses Mina ja See suhtes maailmaga.⁸⁹ Buber, olles pärit teistlikust traditsioonist, käsitleb teemat täiesti sellele traditsioonile kohaselt. Millised on aga zen-budismi traditsioonist pärit filosoofi mõtted selle koha pealt?

Nishitani on küsinud, et kuidas inimene saaks otsida Jumalat, kuidas ta saaks kontakti ja kuidas ta saaks aru, et ta on Jumala leidnud? Nishitani võtab olukorra selgitamiseks siinkohal appi inimese patutunde ja oma jõuetuse tunnistamise enese päästeks. Inimene tunnistab oma jõuetust praegusest ebarahuldavast olukorrast vabanemisel ja uuel paranadatud tasandil elu alustamisel. Tema arvates on see otsing ja kontakt võimalik just selle enese jõetuse – kui soovite, siis tühisuse – tunnetamises ja enese patususe tunnistamise sees. Inimene tunnistab oma „mina“ jõuetust ja tühisust pääsemiseks sellest meeletlikust olukorrast, mis teda ei rahulda. Selle tühjuse haardes olev inimene saab imelisel moel lõpuks võimeliseks vastu võtma Jumala lunastavat armastust. Inimese „mina“, tunnistades oma patususe reaalsust ja „mina“ tühjust, saab selleks kohaks, kus ta tunnistab Jumala reaalsust sellisena, nagu see tegelikult on. Erinevalt mõistusega võetust ei ole selline tühjus mingi loomupärane kaasa antud atribuut. See tühjus on absoluutne. Jumala armastus on nähtav kui kellegi armastus, kes alandas (tegi enese tühjaks) enda patu kütkeis inimkonna päästeks. *Kénōsis*-t saab mõista korrelatsioonis tühjuse mõistmisega inimese patususes.⁹⁰

Teresa Tsuil on oma interreligioosses artiklis kirjutanud, et kristliku kenoosi varjatud tähendusi saab esile tuua budistliku tühjuseõpetuse valguses. Teisisõnu, uskudevahelise dialoogi kaudu võib saada uusi arusaamu budistliku

⁸⁸ Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 67-72.

⁸⁹ *Ibid.*, lk 95,96.

⁹⁰ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 22-26.

tühjuse mõistmisest ning leida uusi vaatenurki kristlikule kenoosi mõistmisele.⁹¹ Sellest näen, et Nishitani ei ole üksi *śūnyatā* ja *kénōsis*-e sidususest mõtlemises. Tsui on samas artiklis lisanud veel, et Kristuse kenootiline enese tühjaks tegemine tähendab tegelikult ka enese „mina“ nõrgemaks tegemist. Vahelepõikena minu poolt, et eesti keeles ongi see enese tühjaks tegemine Piiblis tõlgitud alandumisena, mis ongi sõnana lähedane nõrgendamisele. Et ei jääks mulje, nagu kenoosis toimuks ainult tühjenemine ja nõrgenemine, tuletan siinkohal meelde, et kenoosis toimub ka millegi vastuvõtmine. Joel Archer on oma artiklis kirjutanud maailma asjade mõistmise kohta ja ta sedastab, et tavalised inimesed peavad enne dispositsionaalsete uskumuste omandamist maailma tundma õppima. Ja loomulikult pole piisavalt aega ja ressursse, et tavaline inimene õpiks kõike, mida on vaja teada. See tähistab põhimõttelist erinevust Kristuse ja tavaliste inimeste vahel. Ühe kenootilise mudeli järgi ei olnud Kristus kõiketeadev mitte sellepärast, et ta kõik teadaoleva ära õppis, vaid lihtsalt sellepärast, et ta oli jumalik. Tal oli võimalus ligi pääseda mistahes teabele, kui ta seda ainult soovis.⁹²

Niisiis tagasi tulles Teresa Tsui artikli juurde, kus ta on kõrvutanud mõisted *śūnyatā* ja *kénōsis* ning on leidnud, et *śūnyatā* on budistlik arusaam ülimast reaalsusest ja ülimast mõistmisest. *Śūnyatā*-lik maailmamõistmine on soterioloogiliselt oluline, kuna see nõuab ülimat ärkamist selle illusoorse maailma külge klammerdumisest, mis põhjustab inimese kannatusi. *Kénōsis*-el on samuti väga oluline soterioloogiline tähendus, kus Kristus kutsub saama enese sarnaseks, et ennastandva armastuse ja enesealandumise läbi uuendada inimkond ning tervendada inimeste egoismi haavad. Erinevate lähenemisviisidega, mis lähtuvad usulistest traditsioonidest, on kristlikul *kénōsis*-el ja budistlikul *śūnyatā*-l inimese jaoks seega ühine soterioloogiline eesmärk. Samuti on need mõlemad mõtlemised kandmas ühist muret inimese egoismist ja „mina“ enesesse kapseldumisest. Teresa Tsui toob välja mõned vaatenurgad *kénōsis*-ele läbi budistliku *śūnyatā* prisma. Näha asju "tühjadena", nagu *śūnyatā*-lik mõtlemine eeldab, tähendab asjade nägemist nende tegelikkuses: see on näha asju nii, nagu nad tegelikult on,

⁹¹ Tsui, Teresa Kuo-Yu. Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics. lk 358,359.

⁹² Archer, Joel. Kenosis, omniscience, and the Anselmian concept of divinity. — *Religious Studies*. Vol. 54, No. 2, Jun 2018, p. 201-213. lk 210.

mitte nii, nagu nad meile näivad. Selline lähenemine maailmale ja asjadele selles maailmas annab inimesele virgunu mõtlemise ja arusaama sellest, et on vale klammerduda entiteetidesse maailmas, sealhulgas ka ülimesse Absoluuti, kuna kõik entiteetid siin maailmas on tühjad ja ei ole olemas nende omaolemist, mille külge klammerduda. Selles valguses on kristlik *kénōsis* midagi, milles peegeldub Kristuse jumalik armastus ja alandlikkus ning selles ei ole soovi püüelda täiuslikkuse poole või omandada Absoluudist Jumalat. See on pigem igapäevane eksistentsiaalne pühendumine Kristuse ennastandvale ja alanduvale armastusele, et leida suurem elu Jumalas. Teadlikkus maailma entiteetide tühjusest annab inimesele vabaduse klammerdumisest illusoorse maailma külge. Sellesse tühjusesse süüvimine tähendab elamist avatuses kogemustele ja võimet, millegi uue vastuvõtmisele igal eksistentsi hetkel. Inimene on vaba kõigest, sealhulgas ka tühjusest enesest. Kristlik *kénōsis* hõlmab samuti vabadust, elades ennast teistele pühendatud elu, elab inimene avatuses teistele olenditele. Alandlikkuses vabaneb inimene maise vara tagaajamisest. Selline maise vara egoistlik omandamise soov viib omakorda vihkamise, hirmu, ahnuse ja ärevuseni. Teistele pühendatud elu on tõeline elu, sest *sūnyatā*-liku filosoofia järgi elame me üksteisest sõltuvas maailmas: mitte miski siin maailmas ei ole asi iseeneses, vaid eksisteerib ainult tänu suhetele ja seega on sõltuvuses teistest. Kristlik *kénōsis* omab samuti sellist vastastikuse seotuse ja sõltuvuse tähendust, kuna see viib teistele avatud eluni ja eluni teiste jaoks. Kristuse ennastandev armastus näitab meile ette sõltuvuslikku seotust kuni selleni, et inimese pääste ei ole enam tema isiklik asi. Pigem on üksikisiku pääste mõttetu, kui teised hukatusse lähevad. Kristlik *kénōsis* tegeleb päästega kõigile, sest ollakse kosmoloogiliselt omavahel seotud.⁹³

Eelpool käis tekstis läbi mõttearendus inimeste ja kõigi maailma asjade, olendite sõltuvuslikus suhtes olemisest, mis on ju tegelikult üks budismi tunnustatud alustõdesid. Buberil on selle koha pealt öelda, et loodud olendina tunneb inimene Jumala suhtes sõltuvustunnet. Kuid filosoofi arvates võib selle tunde ülemäärane rõhutamine viia Jumalaga täiusliku suhte väärnimõistmiseni. Iga tunne asub polaarselt pingestatud süsteemis, tunded ei oma tähendust vaid

⁹³ Tsui, Teresa Kuo-Yu. Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics. lk 360-367.

iseendas, vaid nad saavad tähenduse oma vastaspooluselt. Võib öelda, et tunded on tingitud vastuoludest. Hingest lähtuv täiuslik suhe on kui vastuoluliste tunnete ühendamine. Puhtas suhtes tunneb inimene end täiesti sõltuvana ja täiesti vabana, ei ole ühte tunnet, millele teised tunded piiranguid seavad, vaid tunded on piirideta koos. Seda, et inimene vajab Jumalat teab inimene oma südames, aga ta peab aduma, et Jumal vajab ka inimest. Ei oleks ju inimest olemaski, kui Jumal teda ei vajaks. Inimese elu mõte ongi selles vastastikusel vajaduses. Puhta jumalasuhte mõistmine ainult üksiti sõltuvusena eemaldaks aga ühe suhte osapoolte ja sellega eemaldaks see suhte tegelikkusest.⁹⁴ Selles mõttekäigus, et Jumal vajab inimest, eemaldub minu arvates Buber traditsioonilisest teistlikust õpetusest, mille järgi Jumal kui Absoluut ei sõltu millestki või kellestki, aga selline on tõepoolest siinkohal Buberi mõtlemine. Ta jätkab, et religiooset toimingut saab lisaks osapoolte suhtele vaadata ka kui iseendasse süüvimist. Süüvides iseendasse, samal ajal vabastades ennast kõigest Mina-ga seotust, et Jumal saaks siseneda sellesse Mina-st vabastatud olendisse või et inimene sulandub Jumalasse, olles vahetult iseendas kui ka jumalikus, siis siin ongi kahetisus ületatud. Süüvimine tahab säilitada vaid puhta, tegeliku ja püsiva, kõik muu heidetakse kõrvale. Süüvimises toimub inimese sisevaatlus enda mõtlevasse olemusse, puhtasse subjekti, mille vahendusel mõtestatakse maailma. Objekt, millest mõeldakse, on hädavajalik ja see millest (kellest) mõeldakse sõltub tegelikult sama palju mõeldust. Mõeldav on iseeneses täiesti olemas – seda nimelt mõtlemises, kui selle saaduseks on objekt. Vastukaaluks eelpool toodud väidetele toob Buber ise aga kohe väite budismist kirjutades, et Buddha tõrgub väitmast, et mingi ühtsus on või seda ei ole. Seda tõrksat „üllast vaikimist“ seletatakse teoreetiliselt sellega, et täiuslikkus välistab üldse sellised kategooriad nagu mõtlemine ja väljütlemine ning praktiliselt seletatakse sellega, et olemusliku sisu väljütlemine, paljastamine ei loo tõelist püha elu.⁹⁵ Elu, mida me elame, on täiesti reaalne ja reaalne on ka meie usuelu. Kui oma südames vajab inimene Jumalat ja inimese suhe Jumalaga jääb tema privaatsfääri, siis igapäeva avalik

⁹⁴ **Buber, Martin.** lk 72-75.

⁹⁵ *Ibid.*, lk 75-78.

reaalsus ei kao ju ikkagi kuhugi ja peab rääkima ka usu ning religiooni reaalsusest.

Niisiis, mitte kinni jäädes ainult *śūnyatā* ja *kénōsis* mõistetes, tahan siinkohal tuua ühe mõttekäigu usu reaalsusest. Kristluse ja budismi võrdluses on Keiji Nishitani kirjutanud, et usu kui reaalsuse kontseptsiooni on esile toodud nii kristluses kui budismis. Kristluses on inimese usu aluseks jumalikust armastusest lähtuv arm. Budismis on usu ürgne alge Buddha päästetahe, mis on suunatud kõigile aistivatele olenditele ning kohtudes inimese patutunnetusega saab sellest inimese usk. Kristluses tähendab inimese usk Kristusesse Jumala lunastava armastuse omaksvõtmist inimese poolt ja selle armastuse Jumala poolt aktualiseerimist inimeses. Usk on Püha Vaimu toimlemine, mis seob inimese ja Jumala reaalse sidemega maailmas. Budismis on Buddha kaastunde tõotuse märgiks üks tema nimedest Amithāba (vt lähemat seletust peatükis Mõisted), mis on Buddha ühtsuse märgiks kõigega. Aistivate olendite poolt selle nime mõtlemise ning väljaütlemise läbi realiseerub Buddha Suur Kaastunne ja saab ilmsiks aistivate olendite usk. Amithāba Buddhale andumine on puhta usu akt, budistlikult öeldes – kummardudes Buddha ette ollakse veel siinses maailmas, kuid juba pead üles tõstes ollakse sisenenud Amithāba valdustesse, st ollakse osaduses Buddha Suure Kaastundega.⁹⁶ Siinkohal ma märgin ära, et kuigi Nishitani ja Buberi mõtlemised võivad paljuski olla sarnased või vähemalt lähenevad teineteisele, siis siin lõigus toodud mõttekäigu puhul on traditsioonide erinevused silmatorkavad. Kristlus ja budism on ikkagi erinevatelt lähtealustelt tõukuvad religioonid ning kui nende eelpool nimetatud filosoofide mõtted võivad kõrvutades isegi väga sarnased tunduda, siis tuleb seda erinevust kindlasti taustal meeles pidada.

Usu reaalsust on Nishitani lisaks veel oma artiklis välja toonud, et zen-budism on radikaalselt demütologiseeritud religioon, seda iseloomustab õpetus “tappa Buddha ja patriarhid”.⁹⁷ Õpetus on siin selles, et ei tohi takerduda mingitesse kindlatesse isikutesse, dogmadesse või, et illustratiivselt kõneleda, kohates Buddhat olekski leitud lõplik lahendus absoluutselt kõigele. Seda siiski ei

⁹⁶ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 26-29.

⁹⁷ Franck, Frederick (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Nishitani, Keiji. The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 46.

ole ja seepärast ongi selline radikaalne õpetus – tappa see leitud Buddha. See on midagi, mis on Nishitanile tähtis ja tema eksistentsialismi õpetustes tuleb see kindlasti esile. Usu demütologiseerimist maininuna meenub kohe, et ka kristluses on ju sellega tegeletud – niisiis me arvestame sellega, et inimesele on antud vaba tahe ja valikuvabadus ning iga mõtleval indiviid on alates valgustusajast, kus mõtlemise keskpunktiks sai Jumala asemel inimene, arvamusel, et mõistust ei tohi tuua pimesi uskumisele ohvriks, et usk peab olema ratsionaalselt seletatav või siis öeldes bultmanlikult, et kristlik usk tuleb demütologiseerida, et tänapäevane inimene saaks üldse olla kristlane. Minu arvates kohtame sellist ratsionaalsust taotlevat kristlikku usku tänapäeval väga palju. Lisaks arvan, et budismi üks populaarsuse põhjusi läänemaailmas ongi just budismi ratsionaalsuse taotlus. Tsiteerides dalai-laama Tema Pühadus Tenzin Gyatso ütlemist tema raamatust „The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality“, et kui teaduslikult tõestatakse, et budism on mingis küsimuses eksinud, siis peaks budistlikke tõekspidamisi muutma.

Nüüd tulen selle peatüki lõpetuseks minu jaoks ühe tähtsa küsimuse juurde budistlike ja kristlike arusaamade võrdlemisel. Jätkuvalt ja läbivalt on minu jaoks just need religioonid olulised Ida ja Lääne mõttelugude uurimisel/võrdlemisel. Kristlus on teistlik religioon (samuti judaism, mille mõjuväljas Buber tegutses), aga teismi olemuse analüüsimisele ma pikemalt ei keskendu. Mainin vaid, et teismi põhialuseks on see, et sellises religioonis tunnustatakse Absoluudist isikulise ainujumala olemasolu. Teadaolevalt aga budismis ei tunnustata mingi ainujumala või ka hävimatu ja igavese hinge olemasolu. Oriendi religioonides on suhtumine hinge erinev. Näiteks hinduismis on elusolenditel individuaalne hing, ka džainismis on hing omane kõigile elusolenditele, aga budismis on hing selline mõiste, millele ei omistata iseseisvat olemist ega tähendust⁹⁸. See on muidugi ülimalt lihtsustatult, aga olgu see välja toodud selleks, et minna edasi uurimaks, mida on Nishitanil ja Buberil selle koha pealt öelda olnud. Kuidas ja kas üldse on võimalik selliste täiesti erinevate lähtealustega religioonide kõrvutamine ja seeläbi ühiste arusaamade otsimine Lääne ja Ida mõttelugudes.

⁹⁸ Mäll, Linnart; Läänemets, Märt; Toome, Teet. *Ida mõtteloo leksikon, Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia. Teine parandatud ja täiendatud trükk*. lk 75.

Alustan kõigepealt Nishitani mõtetest. Eelpool olen juba kirjutanud, kuidas see filosoof, olles ise pärit budistlikust traditsioonist, siiski religioonist ja jumalatest täiesti erapooletult oma mõtteid avaldab. Tulengi kõigepealt selle juurde, mida Nishitani on kirjutanud hinge kohta. Loen tema raamatust, et juba iidset rahvaid on olnud arvamusel, et kõigil elaval on mingi selline asi, millele on pandud nimeks hing. Mis on selle sõna hing sisu, see jäägu praegu pikemalt lahti harutamata. Nishitani arvab, et me ei peaks mõtlema hingest kui millestki iseseisvast erilisest substantsist või kui millestki kehas elutsevast iseseisvalt eksisteerivast. Aga kui me ikkagi nii arvame, siis peaks ju eraldiseisev keha ka olema mingi iseseisev elutu objekt, mis omab hingest eraldatud eksistentsi, ning nüüd peaksime kindlaks tegema, kuidas need kaks eristuvat substantsi on ühinenud. Sellise arusaama järgi on niisiis hing midagi sellist, mis on tegutsemas indiviidi sees – selline on üks paljudest võimalikest viisidest hingest arusaamiseks. Selline arusaam viis iidset rahvaid mõtlemiseni, et üks hing võib aset teha erinevates kehaosades, sealhulgas loomade kehaosades, mis viiski mõteteni reinkarnatsioonist. Me võime mõelda sellest kui mingisugusest veidrast fantaasiast, aga tegelikult on selle taga paistmas just eelpool kirjeldatud käsitus hingest, mis omab iseseisvat omaolekut. Nishitani arvab, et me peame sellisest arusaamast edasi minema, et läbi murda uude kõikehõlmavasse arusaama hingest; arusaama, mis avab meile uue perspektiivi, mis on erinev nii teadvuse kui alateadvuse tähendusväljadel tegutsevast mõtlemisest.⁹⁹ Minu arvates terve Nishitani elutöö selles seisnebki, et ta püüab avada uusi perspektiive, minnes vahel isegi vastuollu olemasolevate ortodoksete õpetustega. Näiteks tegelikult on budistlik õpetus hingest kui millestki sellisest, millel ei ole eraldiseisvat omaolekut ja seega ei saa toimuda mingisuguse konkreetse iseseisva hinge rändamist erinevate kehaosade vahel. Minu teadmiste järgi on see siiski pigem jääv energia, mis võib maailmas avalduda erinevates vormides, mis *śūnyatā*-likust vaatepunktist on omakorda ise ka ikkagi omaolekust tühjad. Nishitani käsitleb väga erinevaid ja üksteisele isegi vasturääkivaid seisukohti filosoofiliselt, hoidudes erapooletult kallutatusest ühes või teises suunas. Tulen nüüd uuesti selle juurde, mida Nishitani on kirjutanud. Teen ühe tema poolt kirjutatud

⁹⁹ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 11-13.

raamatupeatüki põhjal lühikokkuvõtte, et meie ajalik olemine on läbi põimunud igavikulisusega ses mõttes, et olles seotud maailmaga, oleme me sunnitud lõputult tegutsema ja lõputult teistega suhetesse astuma. Selline igavikuga läbipõimitus viib meid edasi selle maailma elu lühiajalisuse raamidest ja annab meile võimaluse osa saada mitte ainult sellest, mis on siin ja praegu, vaid ka sellest, mis oli ja mis tuleb.¹⁰⁰ Mina saan sellest aru niimoodi, et Nishitani ütleb meile siin, et me ei peaks mõtlema sellest kas ja kus hing oli enne ja kuhu ta läheb, vaid igal konkreetsel käesoleval ajahetkel on ta ka minevikus ja tulevikus.

Võrdlusena Nishitanile on Martin Buber hinge kohta oma raamatus „Mina ja Sina“ kirjutanud vähe. Tema jaoks ei ole hinge olemasolu midagi sellist, mille olemasolu kahtluse alla seada või selle olemasolu üle arutleda. Minu arvates on Buberi jaoks inimese hävimatu hing midagi iseenesestmõistetavat. Ühe tema mõttekäigu inimhingest tooksin ma siiski välja. Buber on oma raamatus kirjutanud, et suhtlus inimese ja Jumala vahel toimub inimese sees, mitte dualistlikult kuskil väljaspool. Hinge üheks saamine on üks: inimene ületab dualismi ja jõuab välja ühesusele keskendununa täiusliku kohtumiseni saladuse ja lunastusega.¹⁰¹ Selles Buberi mõttekäigus ma näen, et tema jaoks on inimhing kindlalt see koht, mille sees toimub inimese ja Jumala kohtumine ning sellise iseseisva hinge puudumisel paratamatult ei saaks toimuda mingisugust inimese kohtumist Jumalaga. Võrdluseks veel on Nishitani kirjutanud, viidates Meister Eckhartile, et inimesele ei ole tähtis olla ühendatud Jumalaga, vaid olla Jumalaga üks. Tema saab sellest nii aru, et inimese hinge minaidentiteet, mis on identne Jumala minaidentiteediga, võimaldab inimesele elu koos Jumalaga ja nad on ühiselt elav „puhas Üks“¹⁰². Näen, et taaskord on idamaine filosoof toetamas oma Lääne mõtlejast kolleegi teistliku traditsiooni arusaamu hingest ja Jumalast ning nende entiteetide suhtest. Nende mõlema jaoks on oluline inimese „mina“ üheks saamine Jumalaga, mitte pelgalt temaga kohtumine või enese sidumine. Veel on ilmselge, et Eckhart on mõjutanud Nishitani mõtlemist või siis vähemalt ei ole need tööd tema jaoks võõrad.

¹⁰⁰ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 237-244.

¹⁰¹ Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 76,77.

¹⁰² Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 62,63.

Buberi arvates ei saa inimesele Jumalaga kohtumine osaks selleks, et inimene Jumalaga tegelema hakkaks. See oleks jällegi objektiveeriv suhtumine Jumalasse, millest peaks hoiduma. See kohtumine on hoopis kinnituseks sellest, et maailmal on mõte. Buberi arvates on kõige õigem maailma sündmuste vahetu läbielamine, mitte keskendumine minakesksusele või jumalakesksusele ning seeläbi lasta käest elusündmuste tõelised olemused. Inimesel lihtsalt on kalduvus ihale vallata Jumalat ajas ja ruumis ning nii saab Jumalast paratamatult inimese usu objekt.¹⁰³ Buberi jaoks on see täiesti vale suhtumine, selline objektiveeriv suhtumine kätkeb endas ohtu muutmaks Jumalat mingiks soovide täitmise masinaks. Pean silmas, et inimese palved muutuvad soovideks ja ihadeks, millede täitmist Jumalalt oodatakse.

Keiji Nishitani ei esine oma raamatus ja artiklites kusagil zen-budismi apologeedina või siis kristluse või mõne teise usundi kritiseerijana. Filosoofina püüab ta ikka ja alati mõista iseend ning teisi. Ainult teades ja tundes enese seisukohti ning väärtusi saab hakata mõistma ka teisi või siis üldse meid ümbritsevat maailma. Oma raamatutes ja artiklites kasutab Nishitani näidetena võrdse lugupidamisega nii budistlikke mõtlejaid kui eri ajastute läänemaailma suuri filosoofe. Sarnaselt on ka Martin Buber vaatlemas ning mõtestamas ümbritsevat maailma täiesti dogmavabalt ja eelarvamusteta. Oma filosoofilistes mõttekäikudes käsitleb Buber kõrvuti nii teistlikku Jumalat kui Oriendi religioonide uskumusi. Tema eksistentsialistlikes maailmakäsitlustes ma ei näe erapoolikust ühe või teise religiooni kasuks. Selles kõiges eelpool nimetatus näen nende kahe filosoofi väga suurt sarnasust vaatamata nende erinevale religioossele taustale ja totaalselt erinevale kultuuritraditsioonile.

¹⁰³ Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 100-103.

5. TÄNAPÄEVA TEADUSE JA TEHNIKA MAAILMAS

Eelmises peatükis sai mainitud Nishitani poolt käsitletud religiooni esmavajalikkust inimesele. Ma arvan, et väga paljudes tänapäeva arenenud modernsetes ühiskondades on näha selle esmavajaduse kadumist ja asendumist teiste väärtustega. Nishitani küsib, kas modernne ateism on midagi sellist, millest näiteks kristlus peaks või saaks lihtsalt mööda vaadata. Ta leiab, et tänapäevane ateism ei ole midagi iseseisvat, vaid on hoopis midagi sellist, mis on kristlusest tingitud mõtte edasiarendus. Nishitani otsib vastust küsimusele, mispärast on tänapäeva inimesele kristlus muutunud nii problemaatiliseks, et inimesed on usust võõrdunud. Ta lähtub sellest, et Jumal on kristluses isikuline ja transtsendentaalne. Jumala transtsendentaalsuse aluseks on, et Jumal lõi alguses kõik mitte millestki, kõikide asjade algus ja alus on eimiskis ning nad on täiesti erinevad oma Loojast. Kristlik õpetus Jumalast sisaldab siiski ka seda, et Jumal olles transtsendentaalne, aga samal ajal ka immanentne. Nishitani arvates ei tohi jääda arusaama isikulisest Jumalast kui kellestki, kelle puhul kehtib tavaline arusaam isiklikust suhtest temaga. Jumalaga peab arvestama, et ta on reaalselt kohal kõiges ja kõigis siin maailmas, nii absoluutselt immanentselt kui absoluutselt transtsendentaalselt. Jumala ja inimese vahel toimub isiklik mitteisikuline kohtumine, kus Jumala reaalsus ilmneb tema isikulisuse mitteisikulisuses. Jumala reaalsusest tuleb aru saada horisondil, kus miski ei ole sees- ega ka väljaspool. Inimene, kohtudes sellise reaalsusega, ei eksisteeri enam lihtsalt oma personaalses sisemuses.¹⁰⁴ Siinkohal püüab Nishitani taaskord tänapäeva ratsionaalselt mõtleva inimese raskusi valmistavatele probleemidele leida vastuseid paradokside keeles kõneledes. Aga äkki on ikkagi nii, et alateadvuses on inimesel säilinud hirm Jumala ees ning just seepärast püütakse iga hinna eest põgeneda ja Jumalat eitada. Kas tänapäeva inimene tunneb hirmu talle mõistusega vastuvõetamatu Jumala ees või kardab ta vastutust ehk siis kohtumõistmist oma siinpoolsuse lõppedes? Selmet selle vastutuse küsimusega tegeleda tundub justkui lihtsaim variant küsimuse eiramises ja lahenduseta jätmises.

¹⁰⁴ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 36-41.

Nagu eelpool juba mainitud, on süüdistatud *śūnyatā*-likku maailmakäsitlust nihilismis. Kuid Nishitani süüdistab hoopis nihilistliku maailmakäsitluse omaksvõttu selles, et tänapäeva inimene aina rohkem kapseldub omaenese „mina“-sse ja lõikab ennast ära tõelisest elust. Tänapäeva inimese personaalset eneseteadvuslikku subjektiivsust võetakse modernses ühiskonnas juba täiesti iseenesestmõistetavana. Personaalset „mina“ nähakse isiku enese vaatenurgast, see on toonud meid egotsentrismini. Nishitani arvates aga ei ole isiku lahtimõtestamisel asjad nii lihtsad ja iseenesestmõistetavad. Inimese isik on pigem midagi sellist, mis ei avaldu sugugi iseenesest ja taaskord tulles budistliku tühjuseõpetuse (*śūnyatā*) juurde, ei ole selline fenomeni iseenesest tuletamine üldse võimalikki.¹⁰⁵

Inimesed on allutatud looduseadustele. Läbi oma ratsionaalsete tööde ja tegemiste on inimene ise end allutanud valgustusaja algusest kuni tänapäevani äärmuslikule ratsionaalsusele. Kuid elu ratsionaalsuse taga on ikka ootel inimeste pidev täitumatu iha millegi teistsuguse järele, mis on ühtaegu ebaratsionaalne ja ka mittespirituaalne. Selline rahulolematuse olukord on viinud tänapäeva ühiskonna kultuurikriisini. Looduseaduste tundmaõppimine ja nende ärakasutamine on viinud inimesed selleni, et aina rähgemalt kasutatakse neid teadmisi oma ihade täitmisel. Inimesed käituvad nagu nad asuksid ise väljaspool neid looduseadusi. Inimesed on oma elu mehhaniseerinud ja seeläbi on inimeste suhe loodusega totaalselt muutunud. Looduse ärakasutamisega samaaegselt on tekkinud sõltuvussuhe tehnoloogiate ja masinatega, mis on viinud tasakaalust välja balansi tänapäeva teaduste ja inimeste moraalse vastutuse vahel. Inimesed on täiesti sõltuvad oma enda rajatud tehnoloogiatest ja masinatest.¹⁰⁶ Inimesed on oma soovide täitmisel ja ihade rahuldamisel loonud endile tehnoloogilise vangla. Olles küll rahuldanud mitmeid oma vajadusi ja muutnud eluolu mugavamaks, tunnevad paljud siiski, et midagi on paigast ära ja moraalselt ei ole nad looduse suhtes käitunud tasakaalustatult õigesti.

Keiji Nishitani arvates on tänapäeva inimeste jaoks üks fundamentaalsemaid küsimusi religiooni ja teaduse suhe. Vaatamata sellele, et

¹⁰⁵ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 69-72.

¹⁰⁶ *Ibid.*, lk 84-89.

siiani on olemas selliseid arvamussuundi, et tänapäeva teadus peaks religioonid ületama ja ajaloo prügikasti saatma, on siiski näha, et religioonid on elujõulised ja ei kao kusagile. Niisiis on selline religioone kõrvaleheitev lihtsustatud suhtumine pigem marginaliseerumas. Teadus ei ole midagi inimestest eraldiasuvat, millega inimesed valikuliselt tegelevad. Teadust tehes puutub teadlane kokku ka küsimusega iseene eksistentsist ning tekkivate kahtluste taustal on väga kerge nihilismi langeda. Tänapäeva teadused on täielikult muutnud inimeste vaateid meid ümbritsevatele olenditele ja asjadele, mis on omakorda andnud võimaluse ateistliku eksistentsialismi tekkeks. Maailm oma looduseadustega lõikab läbi kunagisest inimese ja Jumala vahelisest isiklikust suhtest. Maailm lõikub Jumala ja inimese vahelisesse vertikaalsesse suhtesse, luues uue iseseisva horisontaalteljel suhte inimesega. Läbi on lõigatud jumalik ettehoold maailma suhtes. Kõik allub osavõtmatutele looduseadustele, sealhulgas alluvad ka inimesed. Inimeste tahtmised ja püüdlused jätvavad sellised looduseadused täiesti ükskõikseks ning paratamatult võib inimesel tekkida ääretu pessimistlik suhtumine või isegi absoluutne nihilistlik suhtumine sellisesse maailma. Religioosest vaatepunktist vaadatuna tekib omakorda küsimus meie maailma julmusest ja ükskõiksusest. Kristlikust vaatenurgast nähtuna on selle maailma asjad Jumala poolt korraldatud ja kui need looduseadused, mis on samuti Jumala kätetöö, on niivõrd ükskõiksed meie suhtes, kas siis Jumal on külm ja ükskõikne meie kannatuste suhtes või looduseadused ei kuulu Jumala haldusalasse. Viimati mainitud olukord omakorda tühistaks Jumala kõikvõimsuse ja Jumal lakkaks olemast Jumal. Sellised kaasaegse teaduse poolt tõstatatud maailmanägemise seisukohad ongi viinud tänapäeva inimese traditsioonilise religiooni ja kaasaegse teaduse vahelise konfliktitunnetuseni. Nishitani arvates seda eriti just kristlusest rääkides.¹⁰⁷

Meie kaasaegse maailma tehnilisusest on Nishitani kirjutanud, et masinad on inimintellekti loovuse saadused ainuüksi inimese vajaduste rahuldamiseks. Masinad on kõige puhtakujulisem näide looduseaduste töötamisest. Inimene on pannud need seadused masinate näol enda kasuks tööle ja sellega tulevad välja kehtivad looduseadused kõige ehedamal kujul. Masinate näol tuleb välja inimeste töö objektiveeritus, millega on inimese kontroll looduseaduste üle

¹⁰⁷Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 46-53.

radikaliseerunud. Inimene püüab loodust kontrollida isegi rohkem kui loodus ise oma seaduste järgi ennast kontrollib.¹⁰⁸

Martin Buber jagab Nishitani murelikku suhtumist tänapäeva ühiskonnakorraldusesse. Buberile omaselt toob ta mängu sõnapaarid Mina-Sina ja Mina-See. Ta sedastab, et peasõna Mina-See ise ei ole kurjast, aga inimene ei tohi ennast anda täielikult selle võimusesse, et ei kaotaks reaalsust tema oma Mina ja ei kaoks lootus lunastusele sellest maailmast. Kuid kas ei ole juba liiga hilja ja tänapäeva ühiskond ongi juba ammu vajunud lootusetult ainult Selle maailma? Elame objektiivses maailmas, kus juhtivad riigimehed ja juhtivad majandusmehed suunavad inimese kasutavat ja kogevat Mina. Inimese Mina ei ole enam midagi kogetamatut, vaid on saanud ise ka objektiks, mida saab kasutada ressursina. Minu arvates on üks hirmsamaid sõnu, mida tänapäeval väga iseenesestmõistetavalt kasutatakse – inimressurs. See sõna ise võtab väga halvaendeliselt kokku meie modernse maailma suhtumise inimestesse. Buber kritiseerib modernset ühiskonda veelgi kirjutades, et riike enam ei juhita – juhid on masinavärgi juhtimisega toime tulemas vaid näiliselt. Öeldakse, et aparati kohandatakse vastavalt oludele, aga tegelikult on arengusuund sinnapoole, et inimesed, sealhulgas käskijad ja suunajad ise, on vaid kohandumas enda loodud aparaadiga. Siiski ei ole filosoofi arvates olukord täiesti lootusetu, sest on riigimehi ja majandusmehi, kes kuuletuvad vaimule, riskides kogu selle aparadi rikki ajamisega. Nad kohtlevad kokkupuutel teisega neid kui Sina kandjaid. See vaim on õnneks andnud oma järgijatele piirid, et nad siiski kõike ülesehitatut ei hävitaks. Sina-ütlev vaim peab jääma seotuks selle elu ja tegelikkusega: nimelt ei ole selline vaim kunagi iseendas, vaid tegutseb muutva jõuna Selle maailmas. Selle maailm on piiramatult valitsetud põhjuslikkusega, kõike maailmas toimuvat füüsilist või psüühilist protsessi tuleb pidada põhjustatuks ja samas põhjustajaks; Selle maailm elab kausaalsuse maailmas. Looduse teadusliku korrastamise seisukohalt on põhjuslikkuse valitsus paratamatu. Aga inimene saab Selle maailmast lahkuda suhtemaailma, kus valitsevad Mina-Sina suhted, kus ollakse teineteise vastas vastastikusel mõjus vabana, olles vabad ka kausaalsusest. Viimati mainitud suhtes on tagatud inimese ja tema olemise vabadus. Inimene,

¹⁰⁸ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 82-84.

kes südames kannab Mina-Sina suhte sädet, võib julgelt astuda Selle maailma kartmata põhjuslikkuse rõhumist. Sellised vaimuinimesed on loodud kandma lootust ühiskonda ka kõige haigematel aegadel.¹⁰⁹ Selle mõttearenduse lõpupoole tuleb siin esile Buberi mõte, et põhjuslikkuse maailm on midagi valet. See oleks justkui väga otsene vastand Nishitani mõtlemisele, kus kogu maailm ongi üles ehitatud ainuüksi erinevate entiteetide suhetel ja üksteise põhjuslikul mõjutamisel. Kuid Buberi mõte ei ole siiski see, et mingisugust kausaalsust justkui polekski olemas või see oleks mingi täiesti vale mõtlemine, vaid Buber taunib modernse ühiskonna ülesehitust, kus prevaleerib objektiveeriv mõtlemine, Mina-See mõtlemine, nagu seda formuleerib filosoof ise. Buberile on oluline, et elades kausaalses maailmas ei minetaks inimesed Mina-Sina mõtlemist, mille olemust ta omistab vaimule ja vaimuinimestele. Ta on kirjutanud, et objektiveeriv ja eraldav Selle maailm võib inimesele hukatuslikuks kujuneda siis, kui inimene usub hukatuse paratamatusesse. Vaid Sina maailm on avatud ja lähenedes sellisele maailmale kogu oma olemusega ning suhtejõuga, saab inimene vabaks ikkes olemise hukatuslikust mõjust.¹¹⁰

Toon siinkohal ära lisaks põhiautorite mõtetele ka ühe teise autori mõtte. Olgu see illustratsiooniks ja toetuseks Nishitani ja Buberi arvamustele. Alessandro Tomasi on ühes oma artiklis kirjutanud, et tänapäeva inimene on sulandunud iseenda loodud tehnoloogiasse. Tema arvates toimub ühiskonna täielik tehnoloogiline põhjakäik enne tõelist vabanemist ja päästet. Tehnoloogilises maailmas tunneb inimene oma mõttetust ja võib langeda kahte äärmusesse: üks, kus inimene on taandatud ressursiks ja on vaid mutriku suures masinavärgis, või teine äärmus, kus inimesed on läinud äärmusliku hedonismi teed kasutades oma ihade rahuldamiseks ära kõike ja kõiki. Tomasi toob ka mängu entiteetide *śūnyatā*-liku tühjuse ja leiab, et selle kaudu võib leida rahu lastes tekkivatel olukordadel, asjadel ja entiteetidel omaenese rahu olla, saades aru nende tegelikust tühjusest ja sõltuvusest. Tomasi jaoks on oluline määratleda inimese suhe tänapäeva tehnoloogiatega ja ta peab oluliseks keskteele minekut. See tähendab, et inimene hakkab pikapeale tehnoloogiaid kasutama intuiitiivselt ja

¹⁰⁹ Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 42-49.

¹¹⁰ *Ibid.*, lk 49-59.

pikemas perspektiivis ei tee neid koostöötoiminguid tehnoloogiatega enam pikalt ette planeeritult või pikemalt läbimõeldult vaid täiesti loomulikult. Inimene ja tehnoloogia on leidnud kohtumise kusagil keskel, laskumata mingisugustesse äärmustesse.¹¹¹ Jääb üle vaid loota, et selline harmoonia on tõepoolest võimalik ja tulevikus mingeid katastroofilisi äärmustesse kaldumisi ei toimu. Pessimistlikult vaadates tundub küll, et läänemaine tehnoloogiatel põhinev utilitaristlik ühiskond on väga tugevalt keskteelt ära kaldunud ja elab hedonistlikult. Kuid loomulikult saab tunnistada, et aina rohkem on kuulda hääli ja näha tegevusi, mis püüavad inimühiskonda ära tuua enesehukatuseteelt ja selles saavad kaasa aidata ka tänapäevased säästlikumad tehnoloogiad. Nii et tehnoloogiates ei saa näha vaid kurja, sest ega me inimõtte arengule ja sellega tehnoloogiate arengule ju kätt ette panna ei saa. Siiski saab ja tuleb neid arenguid mõtestatult suunata. Selles suunamises on minu arvates suur roll just filosoofilistel ja miks mitte religioossetel mõtlemistel, et meie ühiskond ei põrutaks tehnokraatlike saavutustega ummisjalu täielikku hukatusse. Buberi arvates on teaduslik orienteerumine maailmas õigustatud seeläbi, et püütakse kõike käsitleda lünkadeta põhjuslikkuse ja korrastada ning süstematiseerida kõige meile antu algallikat. Kuid Buberi jaoks on oluline silmas pidada, et kõik on meile antud. Meile on antud see, mida meil senini ei olnud ja see on reaalsus.¹¹²

Tulen nüüd jälle konkreetselt tänapäeva teaduse ja teadlaste juurde. Taaskord meenutan XIV dalai-laama ütlust, et kui teaduslikult tõestatakse budismi eksimust, siis peaks budism muutuma. Ma eeldan, et kõik teavad, mis asi on tänapäeva teadus või vähemalt on mingi ettekujutus olemas ja sellele ma väga ei keskendu. Seung Chul Kim on kirjutanud, et tihtilugu on teaduse ja religiooni suhetest rääkides tavaliselt silmas peetud teaduse ja kristluse vahelisi suhteid. On ette heidetud, et teadlased püüavad olla jumalad, näiteks kloonimisega seotud eetilised küsimused. Niisiis, tänapäeva teadlased mängivad jumalaid, aga kuidas on lugu religiooniga, kus ei olegi jumalat. Siinkohal räägin budismist, mille üheks põhialuseks on *śūnyatā*-lik õpetus, kus kõik on omavaheliste suhete kaudu sõltuvuslikult seotud ja seega ei saa olla teineteise välistamist. Loodusteadused ei

¹¹¹ Tomasi, Alessandro. Technology from the Standpoint of Sunyata. — *Asian Philosophy*. Vol. 18, No. 3, November 2008, p. 197-212.

¹¹² Buber, Martin. *Mina ja Sina*. lk 97-99.

saa välistada religiooni ja vastupidi. Tegelikult mõistetakse Oriendis religiooni veidi teistmoodi kui meie siin oma kristlikus kontseptsioonis. Tegelikult on mõiste religioon idamaadesse imporditud, aga praegu ma nendele arusaamade erinevustele eriti ei keskendu. Toon ära vaid sellised erinevad suhtejadad, et aru saada, mis täpselt mõjutavad teaduse ja religiooni suhteid Oksidendis ja Oriendis.

- kristlik: teadus – Jumal – religioon
- budistlik: teadus – *śūnyatā* – religioon

Kim avaldab lootust, et budistlik lähenemine teaduse ja religiooni suhetele annab uue tõuke ja suuna nende suhete arendamisele ning kõrvaldab suhtest teineteist välistavad tendentsid. Ta on lootusrikas, et selline budistlik lähenemine aitab kaasa uue arusaama tekkimisele lõplikust reaalsusest, mida Lääne ühiskonnas nimetatakse Jumalaks.¹¹³ Tegelikult on ju ka läänemaailma teaduslikud otsingud välja kasvanud kristliku ühiskonna religioossetest otsingutest.

Tänapäeva teadusliku maailma suhteid religiooniga on uurinud ka professor Graham Priest, kes muuhulgas on öelnud, et budism on väga naturalistlik religioon. Budism koondab oma tähelepanu asjadele, mis on alalises muutumises, mitte absoluudile, ja budistlikust vaatenurgast on kõik siin maailmas alalises muutumises, mitte miski pole absoluutne ning muutumatu. Kristlikul religioonil on aga olemas lisaks veel oma ilmutuslik osa. See tähendab, et on olemas miski, mida ei ole võimalik tuletada loodusest ja meid ümbritsevatest entiteetidest, vaid midagi on meile ilmutatud Jumala poolt. Ning selline ilmutuslik osa religioonist teebki võimalikuks pinged loodusteaduste ja teistlike religioonide vahel. Budism õpetab inimestele, et uskuda tuleb vaid seda, mis on silmnähtavalt hea ja kasulik. See tähendab, et usuksime vaid selliseid asju, mis tõepoolest inimkonna hüvanguks töötavad, mitte seda, mis on kuskil kirjutatud või mida mõned arvamusiidrid räägivad.¹¹⁴ Tänapäeva teadus ja selle poolt arendatud tehnoloogiad on andnud inimestele palju kasulikku ja ühiskonda edendavat, seega on budism ka teaduslikkuse vastu igati positiivselt meelestatud, vaadake kas või eelpool mainitud dalai-laama väljaütlemist.

¹¹³ **Kim, Seung Chul.** Śūnyatā and Kokoro: science-religion dialogue in the Japanese context. — *Zygon*. Vol. 50, No. 1, March 2015, p. 155-171.

¹¹⁴ **Priest, Graham.** Videoloengud. <https://www.youtube.com/watch?v=V-P3j3S2beA&list=PLKuMaHOvHA4rag4t-jjdbEddye5nb0rIF>, 12.02.2021.

Niisiis, tänapäeva teadus ja tehnika on leidnud budistide poolt heakskiitu ning ka zen-budistlik filosoof Nishitani on kirjutanud, et teadus ja religioon ei välista üksteist, aga kuna teadus ei ole miski, mis jääb teadlastest ja teadusliku ilmavaatega inimestest väljapoole, siis on tänapäeva inimestel suur oht langeda nihilismi, nagu olen kirjutanud juba eelpool. Järeldub, et kõik ei olegi nii lihtne ja ilus ja et liigumegi aina teaduse ning teadlaste avastuste najal helgesse tulevikku. Progressiusk on tingitud üha enam levinud isikustatud Jumala olemasolu eitamisest. Progressiuseks ateism on omaks võtnud teadusliku ratsionalismi põhimõtted ja ollakse liigselt keskendunud materialismile. Teaduslik ratsionaalne mõtlemine on võrsunud ideest, et inimesel on võime ja õigus kontrollida meid ümbritsevat maailma. See on kontrastis varasemalt levinud metafüüsilisele ratsionaalsuse arusaamale, et inimene on vaid üks osa ja allub üldisele korrastatud jumalikule loomiskorrale. Kõik siin maailmas taandatakse ainele, mis on täielikult allutatav inimõistusele ja inimene on vabastatud igasugusest allutatuses jumalikule tahtele. Ilmub usk piiramatusse progressi, mille alusteks on toores materialistlik maailm ja seda vormiv inimõistus. Säärane oli valgustusajaga esile kerkinud optimistlik nägemus progressist ja vabanenud mõistuslikust inimesest. Valgustusajal esile kerkinud kolm modernse ateistliku maailma põhielementi olid: materialism, teaduslik ratsionalism ja usk piiramatusse progressi. Tänapäeval on ateistlik maailmavaade läinud materialistliku ja puhtalt mehaanilise maailmakäsitlusega läinud nii kaugemale, et inimesed on kimpus oma eksistentsi mõttetusega.¹¹⁵

On näha, et nii Nishitanile kui Buberile läheb väga korda tänapäeva ühiskonnas leviv üdini materjalistlik maailmakäsitlus. Tasakaalustatult on Nishitani otsinud ja välja toonud meie ratsionaalse maailmavaate algpõhjused. Ta ei ole kaasa läinud teaduse ja tehnoloogia kriitikavabale takkakiitmisele, vaid on mures, et kaasaegsed inimesed lõikavad tehnoloogiate kaudu ennast ära tõelisest maailmast. Samuti on Martin Buber jagamas muret modernse ühiskonna käekäigu pärast ning toob temale omaselt välja eritasandilised suhted selles maailmas, kasutades jätkuvalt erinevaid sõnapaare Mina-Sina ja Mina-See.

¹¹⁵ Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. lk 46-57.

KOKKUVÕTE

Kõik mis teed, teed iseendale. See levinud rahvatarkus võiks olla väga sobiv fraas võtmaks kokku inimese tegutsemist ja suhtlemist maailmaga. Pean silmas seda, et nagu Nishitani ja Buberi töödestki selgub, oleme kõik omavahel väga tihedalt erinevate suhete kaudu seotud, nii nagu elusolendid samuti ka elutud. Kuivõrd erinevad või sarnased võivad olla vaated elule Idas ja Läänes? Millisena näeb maailma asju Oriendi filosoof ja kuidas saab samadest asjadest aru tema kolleeg Läänes? Üldjoontes oli uurimus keskendunud nendele küsimustele ning allpool võtan lühidalt kokku.

Kõigepealt tulengi autorite võrdluse juurde. Nishitani ja Buber elasid enam-vähem samal ajal ja on mõjutatud samadest maailmasündmustest. Aga siiski mõjutab inimest ja tema maailmavaadet veel palju tegureid, näiteks perekond, lähedased, sõbrad, haridus jne. Kuigi ma ei süüvinud põhjalikult kumbagi põhiautori eraellu, ei näe ma siin mingeid üliredaid sündmusi kummalgi, mis oleksid andnud erilise tõuke ühes või teises suunas. Sain teada, et ei Nishitani ega Buber polnud sündinud mingisugusesse erilisse luksusesse, aga mitte ka täielikku vaesusesse. Kindlasti jättis Keiji Nishitani ellusuhtumisele jälje tema isa varajane surm ja noore Keiji enese raske haigus. Sellised katsumused võivad noort inimest karastada, aga anda ka tõuke küsitlemaks inimese eksistentsi üle. Martin Buberi lapsepõlve koha pealt tasub vast äramärkimist tema vanemate lahutamine, perekonna lagunemine. Kuidas see mõjutab inimese ellusuhtumist, jääb juba psühholoogia valdkonda, aga minu jaoks on sellel Buberi eluloo faktil siiski oluline tausttäendus. See võiski anda tõuke täiskasvanud Buberile uurimaks inimestevahelisi suhteid ja nende tõelisust ning sealt juba sügavuti edasi.

Mõlemad filosoofid, nii Nishitani kui Buber, said korraliku laiapõhjalise hariduse, nii et mingis akadeemilises kitsarinnalises spetsialiseerumises neid kumbagi minu arvates süüdistada ei saa. Loomulikult ei või ükski inimene teada ja hõlmata kõike maailmas teadaolevat, aga siiski näen, et nad ei keskendunud ka ainult mingile ühele kitsale uurimussuunale. Ei olnud ju nii, et Nishitani oleks tegelenud ainult zen-budismiga või Buber judaismiga. Arvan, et just selline

laiapõhjaline haridus laiendas mõlemal silmaringi sedavõrd, et suunas juba edasistele avara maailmapildiga mõttereendustele.

Mõlema filosoofi avalikku tegevust on mingil perioodil piiratud, kuid siiski ei saa märkida, et neid oleks väga jõhkralt represseeritud, vaatamata sellele, et nad elasid üle väga keerulisi maailmasündmusi. Sõdade käigus tulevad ikka eriti reljeefselt esile inimeste isikuomadused ja vahest just need rasked ajad andsidki meile sellised sügavamõttelised teosed, mis need mehed kirjutasid. Niisiis saab halvas ka midagi head leida.

Ma leian, et mõlemad filosoofid elasid ajastul, kus ei olnud enam probleemiks filosoofiate isoleeritus üksteisest. Nishitani ja Buberi teostestki nähtub, et ollakse vägagi kursis täiesti erinevatest religioonidest ja filosoofiatest. Kui võib vaielda, kas ja kui palju on olnud korrelatsioonis eri maailmaosade erinevad filosoofiad vanemas ajaloos, siis nende meeste eluajal on juba infovahetus märkimisväärselt kiirem. Minu jaoks tähendab see seda, et globaliseerumist ei saa pidada mingisuguseks 20. sajandi viimaste kümnendite nähtuseks või et globaliseerumine on tingitud infotehnoloogiate ja arvutiseerituse arengust. Minu arvates on ilmselgelt näha, et globaliseerumine ja niinimetatud ühtse maailmaküla tekkimine on alanud tunduvalt varem.

Tulen põgusalt veel kokkuvõtvalt kahe kasutatud põhimõiste *śūnyatā* ja *kenōsis* juurde. Nagu eelpool viidatud, siis on need kaks mõistet justkui sillaks kahe täiesti erineva religiooni vahel ja tänu sellele sarnasusele on võimalik dialoog erinevuste ületamiseks. Vaatamata välisele mõistete sarnasusele on minu arvates need kaks siiski samas ka vägagi erinevad. Ma julgen väita, et nii mõneski kontekstis tegeleb *śūnyatā* filosoofia hoopis teiste küsimustega kui seda teeb kenoos. Aga hea tahtmise juures saab neid mõisteid kõrvutada ning mingil määral ka sarnasteks pidada. Siiski on minu arvates *śūnyatā*-lik mõtlemine radikaalne samm edasi, tänu just kõige absoluutselt tühjaks tunnistamise ideele. Sest on ju sellise mõtlemise järgi seegi, mis tühjaks saanusse valatakse ise ka tühi. Sellist paradoksaalset käsitlust ma *kenōsis*-est ei ole vähemalt selle uurimuse käigus kohanud. Kuid kas see, et *śūnyatā*-lik mõtlemine on läinud kaugemale, annab justkui tõendi, et budism on kristlusest kaugemale arenenud? Nii radikaalset järeldust ma siiski ei teeks, sest tegemist on täiesti erinevate traditsioonidega,

mille lähtealused on väga erinevad. Budistlik religioon ei keskendu ilmutuslikkusele, vaid tegeleb peamiselt siin ja praegu olemasolevaga. Nagu uurimustöös eelpool on viidatud, budismi puhul on tegemist vägagi ratsionaalse ja naturaalse traditsiooniga. Kristliku kenoosi puhul on aga ilmutus Kristuse näol kesksel kohal.

Uurimustöö kolmas peatükk oli pühendatud sellele, kuidas Nishitani ja Buber mõistavad „mina“ (Mina) ning selle suhet ümbritseva maailmaga. Eksistentsialistidele on see muidugi lõputu teema, aga mingisugusegi pildi sai loodud, mida just need kaks meest sel teemal arvavad. Nishitani on temale omaselt kasutanud „mina“ tühjaksõlemise põhimõtet, aga mitte ainult. Mingilgi määral ta ei ignoreeri või kritiseeri näiteks kasvõi Buberi minakäsitlust. Buber on muidugi Mina teemaga tegelenud väga põhjalikult, luues isegi uued põhisõnade paarid Mina-Sina ja Mina-See. Kuigi Buber pole otseselt käsitleda võtnud *śūnyatā* tühjuseõpetust, siis on ta siiski kirjutanud sellest teemast oma raamatus, kasutades Oriendi religioonide arusaamu ja tõdesid. Siin ma näen taaskord, et on täiesti toimiv filosoofiatevaheline dialoog ja seda sugugi mitte oma usu apologetilises või teisi kritiseerivas võtmes. Sarnast mõtlemist näen näiteks kas või selles, et mõlemad on oma mõtete näitlikustamiseks kasutanud puud. Kas see on teadlikult nii tehtud või kokkusattumus, ei oska öelda. Kuid igatahes siin mingis osas mõtete kattuvusi on küll.

Neljas peatükk minu kirjatöös käsitles konkreetselt religioone ja jumalaid ning suhteid nende vahel ja nendega. Kuigi nii Nishitani kui Buber ise kvalifitseerivad ennast kui filosoofi, siis on nad siiski ka teoloogid. Need mehed ei tegele oma teostes jumala või jumalate olemasolu tõestamisega või jumala olemusega. Nende jaoks on see küsimus juba ületatud ja nad tegelevad muuga. Vaatluse all on suhted. Selles peatükis tuleb järjekordselt esile, et on võimalik mõelda ja kirjutada otsese kriitikata täiesti erinevate religioonide ja traditsioonide teemadel. Ma ei taha öelda, et Nishitani püüaks kuidagi budismi ja kristlust sünteesida. Seda kohe kindlasti mitte, kuid olles küll budist, leiab ta täiesti kompleksivabalt võimaluse analüüsida kristlikke ja isegi ateistlikke mõttesuundi. Buberi puhul on nähtav sarnane tendents. See tähendab, et ka selle filosoofi

mõtted ei liigu vaid mingites oma usu piirides, vaid tal on samuti midagi öelda teisiigi traditsioone silmas pidades.

Uurimustöös on mainitud iidsete rahvaste uskumusi hingede olemasolusse ja hingede rändamisesse. Eks ole ju küsimused elusolendite surmajärgsest saatusest olnud saatmas inimkonda selle algusaegadest. Sellised küsimused ongi tinginud eri ajastutel ja eri kultuurides mitmeid erinevaid religioone ja filosoofiaid. Budistlikku õpetust on peetud oma tekkeaja protestiliikumiseks kehtiva kastiühiskonna ja üldse inimeksistentsi lootusetu olukorra muutmiseks. Budism ei tegelegi niivõrd jumala ja hinge olemasoluga. See teema on justkui kõrvale jäetud ja tegeletakse hoopis eksistentsiaalsete küsimustega. Samas ei saa budismi süüdistada ka võitlevas ateismis, just nagu oleks Buddha õpetused suunatud aktiivsele võitlusele jumalate vastu. Otse vastupidi: budism on endasse võtnud ja adopteerinud tuhandeid jumalusi ja igat sorti vaimolendeid, kuid ta ei muuda ühtegi neist olendeist, kes on jumalused, absolutistlikeks. Tuletan jällegi meelde budistlikku tühjuseõpetust *śūnyatā*-t. Seda õpetust silmas pidades saab aru, et ka kõik need entiteedid on sõltuvusliku olemusega, omaolekust tühjad, aga mitte mingil juhul olematud.

Kuigi Buber on kasutanud oma raamatus „Mina ja Sina“ ohtralt viiteid Oriendi uskumustele ja õpetustele, siis temast saab ikkagi rääkida pigem kui läänelikust usuõpetlasest. Tema jaoks on paljud Läänes laialt levinud teistlikud filosoofilised põhialused iseenesestmõistetavad ja nende ümber ta eriti ei polemiseerigi.

Viiendas peatükis vaatlesin Nishitani ja Buberi mõtteid kaasaegse modernse maailma kohta. Mõlema filosoofi puhul on näha nende ühist muret modernse inimese utilitaristliku käitumise pärast. Nende ühine arusaam on, et maailmas kohatavaid inimesi, asju, aga ka tundeid ja suhteid objektiviseeritakse ning antakse hinnanguid selle järgi, kas need on kasulikud või toovad hoopis kahju. See ei ole midagi sellist, mille eest võiks pääseda ka kõige õilsamad tänapäevased organisatsioonid ja liikumised. Võtame näiteks teada-tuntud loodushoiu liikumise: ka see õilsast ja isekusetust eesmärgist alguse saanud liikumine kasutab ära inimesi, suhteid ja ressursse adumata, et nad ise on langenud utilitarismi kütkeisse.

Uute tehnoloogiate kiire arengu ja kasutuselevõtmisega kerkib esile hulganisti eetilisi küsimusi. Globaliseerunud maailmas ei saa enam ükski riik või ühiskond võtta vastu selleteemalisi otsuseid omaette, sest mängus on liiga suured rahvusvahelised huvid. Täiesti erinevate suhtumistega traditsioonidest pärit ühiskonnad võivad samades olukordades vastu võtta väga erinevaid otsuseid, aga samas konkureerivad nad ülemaailmselt samade ressursside pärast ja riigid vastutavad oma rahva hea käekäigu eest. Võtan näiteks kasvõi kloonimise eetilise küsimuse. Palju lihtsam on hakkama saada sel teemal kerkivate eetiliste küsimustega ühiskonnas, kus traditsiooniliselt ei tunnistata erilise surematu hinge olemasolu ning kõike saab taandada energiatele ja nende teisenemistele. Kujuneb surve, et tähtsaim on olukord siin ja praegu ning eesmärgiks on elada antud hetkes. Selliste eetiliste küsimuste esilekerkimine ei ole seotud ainult elusolendite kloonimistega vaid veelgi enam uute tehnoloogiate kasutuselevõtuga inimesi puudutavates meditsiinilistes küsimustes. Juba ainuüksi inimeste aina suurenev sõltuvuslik suhe tehnoloogiatega on küsimus, millega tegeletakse ka filosoofilisel tasandil ning nagu mainitud võivad eri riigid suhtuda nende tehnoloogiate piiramistesse või lubatavusesse erinevalt ja minu arvates seda on mõjutamas ka eri riikide pikaajalised traditsioonid ja ajalugu. Isegi kui esmapilgul võib tunduda, et ei ole mingit seost ühiskonna religioosel taustal ja mingi konkreetse tehnoloogia arendamisel, siis nii see siiski ei ole. Siinkohal tulebki esile juba eelpool mitmeid kordi mainitud kõige sõltuvuslik suhe kõigega.

Nishitani on oma töödes tegelenud kõige suhtelisusega. Selle üheks aspektiks on Oksidendi ja Oriendi vahelised suhted. Nishitani lähenemine Lääne filosoofidele on sügavalt juurdunud murest uue vaimse horisondi avanemise üle, mis on toimunud Lääne ja Ida (budistliku) vaimsuse vastasseisu kaudu. Nishitani mõtlemine ületab katse lihtsalt sünteesida Lääne ja Ida vaimseid traditsioone, vaid see püüab luua uue vaimse aluse autentsele inimeksistentsile, mis ületab Ida ja Lääne erinevuse. Selles kontekstis tuleks veel kord meelde tuletada, et kogu tema filosoofiline mõtlemine tuleneb nihilismi tegelikkusest ja selle nihilismi ületamisest seestpoolt. Selles kontekstis tuli omavahelises seotuses mängu ka teadus ja religioon, mis on Nishitani jaoks veel üks oluline küsimus, sest ta uskus

kindlalt, et religiooni ja teaduse vastastikust antagonismi ei saa lahendada enne, kui nihilismist üle saadakse.

Nishitanile on budistina esmatähtsad kaks põhimõtet: üks on kaastunne ja teine on tühjuseõpetus – *śūnyatā*. Budismis õpetatakse inimestele, et maailmas on kõik mööduv ja kõigel on oma aeg ning koht, mitte miski siin ilmas pole igavene. Tegelikult on ju ka Lääne filosoofiad enamuses täiesti üheselt samal rajal nii on ka kristlikus pühakirjas tähendatud, et kõigel on oma aeg – aeg sündida, aeg surra jne. Elu on kannatus, kannatusi põhjustab klammerdumine ja enim klammerdub inimene oma „mina“ külge ja sellega põhjustabki enda kannatusi. Läänemaiselt saaks seda nimetada egotsentriliseks mõtlemiseks ja ega midagi head pole selline suhtumine inimestele toonud. Vähemalt nii on tavaks hoolivatel inimestel mõelda. Kuid võttes budistliku *śūnyatā* õpetuse, mille järgi kõik on tühi ja sealhulgas ka inimese „mina“, siis polegi ju tegelikult millegi külge klammerduda. Õige mõtlemise korral peab inimene sellest lihtsalt aru saama ja lahti laskma, et oma olukorda parandada. Inimesed on kannatanud ja kannatavad erinevate hädade käes. On ju empaatiline suhtumine ümbritsevasse hinnatud mitte ainult budismis, vaid ka läänelikus väärtustemaailmas. Minu arvates on kaastunne ja inimeste ning teiste erinevate olendite suhete uurimine viinudki järeldusele, et me oleme üksteisest ja kõigest väga oluliselt sõltuvad. Näiteks inimestevahelised suhted võivad olla väga rahuldust toovad, aga samuti võivad need suhted kujuneda suuri kannatusi valmistavateks. Õpetused inimese enese põhjustatud kannatustest ei ole siiski mingid ainult ühele regioonile või religioonile omased. Nishitani kirjutab sellest ja Buber kirjutab sellest, et modernne inimene on ennast tõelisest elust ära lõiganud, kapseldudes iseendasse ja oma pseudoväärtuste maailma. Buber ise elas läbi Esimese maailmasõja ning sel perioodil kõikusid tema tunded esialgselt vaimustunud patriotismist sügava pettumuseni. Kui Esimest maailmasõda nimetati sõjaks, mis lõpetab kõik sõjad, siis kahjuks nii see ei läinud ja Buberil oli ebaõnne näha ka inimkonna meeletust Teises maailmasõjas. Buberi, küll veidi noorema, kaasaegsena elas need suured maailma vapustanud sündmused üle ka Nishitani. Just sellised tormilised ajad ja pöördelised sündmused tekitasidki filosoofiasse mõtteid inimese ebatäiuslikkusest ning tekitasid soovi lõpuks jõuda ikkagi

tegeliku ja rahuldust pakkuva tõelise eluni. Mõlema filosoofi teemakäsitlustes ei näe ma mingit range süsteemi loomist või omaette filosoofilise koolkonna rajamise algatust. Niisiis langeb minu arvates nende mõlema puhul ära motivatsioon rajamaks mingit kindlat religioonisüsteemi. Pigem koorub mõlema tööde puhul välja puhtalt inimlik dialoog oma lugejatega, mis ei pretendeeri mingilegi struktuuriloomisele, vaid püüab kaastundest ligimeste vastu aidata neid eksistentsialistlikes küsimusterägastikes orienteerumisel.

Mis võiks valesti minna? Globaliseerumisvastased on juba aastakümneid ohust rääkinud ja ega väga lihtsustatult ei saagi olla nendega ühel nõul või nende vastu. Muidugi on globaliseerumine oht väikerahvaste kultuuridele ja traditsioonidele. Suurte riikide ja rahvaste huvide eest võitlemisel võetakse kasutusele väga erinevaid võtteid ja manipulatsioone. On ju teada tuntud pehme jõu kasutamise taktikad ja eks kuulu sinna alla pahatihti ka religioonide või siis mingite filosoofiate omakasu tööriistadena kasutamine. Kuid kui hunt kartab, siis metsa ei minda. Selle all pean silmas, et just kriitikameelt ja elutervet skeptitsismi säilitades suudame teha ülemaailmset koostööd. Helgemate peade ülesanne ühiskonnas ongi see, et nad tunneksid ära, mis on propagandistlik ajupesu ja mis siiras koostöösoov. Näitena elust enesest kasvõi see, et meie oma Tartu Ülikooli orientalistikakeskuse teadurid on hoiatanud Hiina RV ekspansionistlike plaanide eest: käib sõda ressursside ja maailmaturgude pärast ja ega selles võitluses ei jäeta ära kasutamata ka pehme jõu meetodeid, mis vähegi käepärast on. Ei ole küll väga kuulda, et kommunistlik Hiina kasutaks mingit religiooni oma eesmärkide saavutamiseks, aga utilitaristlikku „rahafilosoofiat“ kasutab see riik oma poliitiliste eesmärkide saavutamisel kindlasti.

Kas erineva religioosse taustaga läänelik ja idamaine ühiskond ning inimesed suudavad üldse teineteist lõpuni mõista? Kas kristlasest budist on võimatu või siiski? Muidugi on võimatu dogmaatilisel tasandil kokku viia kahte nii erinevat uskumust nagu seda on kristlus ja budism. Aga enamus inimesi ei ela oma igapäevast elu dogmade järgi vaid püüavad olla head inimesed nii kuidas oskavad või siis mitte nii head. Nagu Nishitani ja Buberi kirjatöödest nähtub, on teineteise

mõistmine ja koostöö filosoofilisel tasandil vägagi võimalik, aga mis see endaga kaasa toob, on juba iseküsimus. Tihtilugu suudame mõista paljusid asju alles takkajärgi, kui sedagi. Nende kahe filosoofi püüdlused silla ehitamisel erinevate traditsioonide vahel on õilsad ja head, aga maailmas võib tulla ette selliseid ootamatusi, milliseid me ei oska varem kogutud andmete järgi kuidagi analüütiliselt välja indutseerida ning nii võimegi tihtipeale tegeleda vaid tagajärgedega. Nii on minu arvates ka selliste üleilmaliste liikumistega, kuna on kaasatud niivõrd suured hulgad ja tegurid. Praktiliselt võimatu on ette ennustada, missugune võiks olla lõpptulemus. Teadlikult olen jätnud käsitlemata paljud teemad, kuna kõige ei jagu aega. Kuid areng jätkub ja miski ei jää samaks, isegi kui Koguja Piiblis vastupidist väidab (Kg 1:10). Jääb loota ja palvetada, et areng toimub ikkagi paremuse suunas. Koguja poolt Piiblis mainitud tühi töö ja vaimunärimine on võimalik täita uue mõttega. Tühjus on see, mis inimese töö ja mõtlemise läbi täidetakse aina uue sisuga ja tahaks siiski optimistlikult loota, et see sisu on tulevikus aina parem, üllam ja vaimustavam.

ALLIKAD

Raamatud:

- **Nishitani, Keiji.** *Religion and Nothingness.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1982.
- **Buber, Martin.** *Mina ja Sina.* Kirjastus Ilmamaa, Tartu 2013.
- **Buswell, Robert E.** *Encyclopedia of Buddhism. Volume Two.* Macmillan Reference USA, New York 2004.
- **Franck, Frederick** (toimetaja). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries.* World Wisdom, Inc., Bloomington, Indiana 2004. **Nishitani, Keiji.** The I-Thou Relation in Zen Buddhism. lk 39-53.
- **Kramer, Kenneth Paul.** *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue.* Paulist Press USA, New York/Mahwah, N. J. 2003.
- **Laherand, Meri-Liis,** *Kvalitatiivne uurimisviis.* OÜ Infotrükk, Tallinn 2008.
- **Mäll, Linnart; Läänemets, Märta; Toome, Teet.** *Ida mõtteloo leksikon, Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia. Teine parandatud ja täiendatud trükk.* Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus, Tartu 2011.
- **Mäll, Linnart.** *Budismi pühad raamatud 2.* Trükikoda Greif, Tartu 2005.
- **Zanck, Michael.** *New perspectives on Martin Buber.* Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- **Tillich, Paul.** *Religioossed kõned.* Johannes Esto Ühing 2009.
- **Valea, Ernest M.** *Buddhist-Christian Dialogue as Christian Exchange : An Orthodox Contribution to Comparative Theology.* James Clarke Company, Ltd., Cambridge 2015.
- **Watson, Gay.** *A Philosophy of Emptiness.* Reaktion Books Ltd., London 2014.
- **Westerhoff, Jan.** *Nagarjuna's Madhymaka: A Philosophical Introduction.* Oxford University Press, Inc., New York 2009.

Artiklid, loengud:

- **Abe, Masao.** Nishitani Keiji 1900 - 1990. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 24, No. 2, Autumn 1991, p. 149-152.
- **Archer, Joel.** Kenosis, omniscience, and the Anselmian concept of divinity. — *Religious Studies*. Vol. 54, No. 2, Jun 2018, p. 201-213.
- **Botz-Bornstein, Thorsten.** Kenosis, Dynamic Śūnyatā and Weak Thought: Abe Masao and Gianni Vattimo. — *Asian Philosophy*. Vol. 25, No. 4, Nov 2015, p. 358-383.
- **Burton, David (David F).** Is Madhyamaka Buddhism really the middle way? Emptiness and the problem of nihilism. — *Contemporary Buddhism*. Vol. 2, No. 2, 2001, p. 177-190.
- **Fan, Jiani.** Images of Mind, Images of God: Mirror as Metaphor in Chinese Buddhism and Early Mysticism. — *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 38, 2018, p. 173-185.
- **Garfield, Jay L.** Epoche and Sunyata: Skepticism east and west. — *Philosophy East and West*. Vol. 40, No. 3, July 1990, p. 285-307.
- **Gethin, Rupert.** Emptiness and Unknowing: An Essay in Comparative Mysticism — *Buddhist Studies Review*. Vol. 35, No. 1-2, 2018, p. 81-96.
- **Karo, Roland; Friedenthal, Meelis.** Kenōsis, Anamnēsis, and our place in history: a neurophenomenological account. — *Zygon*. Vol. 43, No. 4, December 2008, p. 823-836.
- **Kim, Seung Chul.** Śūnyatā and Kokoro: science-religion dialogue in the Japanese context. — *Zygon*. Vol. 50, No. 1, March 2015, p. 155-171.
- **Lu, Louis Wei-lun; Chiang, Wen-yu.** Emptiness We Live By: Metaphors and Paradoxes in Buddhism's Heart Sutra — *Metaphor and Symbol*. Vol. 22, No. 4, 2007, p. 331-355.
- **Mishra, Ananda.** Nagarjuna`s Sunyata: Beyond Being and Nothingness. — *Journal of East-West Thought*. 2018, p. 47-53
- **Røsok, Ingvild.** The Kenosis of Christ Revisited: The Relational Perspective of Karl Rahner. — *Heythrop Journal*. Vol. 58, No.1, January 2017, p. 51-63.
- **Sasaki Jōshū.** Nishitani Keiji the person. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 25, No. 1, Spring 1992, p. 109-112.

- **Tomasi, Alessandro.** Technology from the Standpoint of Sunyata. — *Asian Philosophy*. Vol. 18, No. 3, November 2008, p. 197-212.
- **Tsui, Teresa Kuo-Yu.** Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics. — *Asia Journal of Theology*. Vol. 21, No. 2, October 2007, p. 357-370.
- **Ueda, Shizuteru.** Emptiness and fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism. — *The Eastern Buddhist*. Vol. 15, No. 1, Spring 1982, p. 9-37.
- **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Keiji_Nishitani, 10.12.2020
- **Wikipedia**, https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Buber, 12.12.2020
- **Wikipedia**, <https://en.wikipedia.org/wiki/Mina>, 12.01.2021
- **Priest, Graham.** Videoloengud. <https://www.youtube.com/watch?v=V-P3j3S2beA&list=PLKuMaHOvHA4rag4t-jjdbeDdye5nb0rIF>, 12.02.2021

SUMMARY

I and the other in the worldview of Eastern and Western philosophies in a comparison of the thoughts of Keiji Nishitani and Martin Buber

In today's globalizing world it is important that we become aware of the existence of different ideas and thoughts. It is good to be able to position ourselves in this world first and then look around to try to understand what is happening around us and why. In my research, I have used Keiji Nishitani's book "Religion and Nothingness" and Martin Buber's book "Me and You" as the main sources. What I have written is not strictly a systematic study in the sense that I will eventually reach concrete results where a hypothesis has been proven or refuted. Rather, it is a project in which I identify the similarities and differences between the Oriental and Occidental philosophical thinking in the field of existentialism. Similar to the structure of the books by both authors, the aim of this research is not to create a document that systematizes different philosophies. Rather, it is a fairly free-form text of the authors' thoughts, comparisons of their thoughts and views, as well as some of my own opinions and observations.

The study is based on the idea of humbly trying to understand something different from my own common knowledge. I try to understand and introduce to the readers a different religious approach to things by not sticking to my established opinions. This study can therefore be called an interreligious text, which does not give preference to either religion. My goal is to introduce the differences and similarities of some thoughts in the Occident and the Orient.

In the first chapter, I briefly introduce the main authors used as sources for the study - Keiji Nishitani and Martin Buber.

In the second chapter, I highlight the terms used. This chapter is largely devoted to the introduction and interpretation of two concepts, *śūnyatā* and *kénōsis*.

The descriptive / comparative corpus is divided into three chapters:

- Words. Meetings in the World. In this chapter, the thinking of the main authors on the topics of the Self is examined.
- Religion in the World. As the title of the chapter says, in this chapter I examine the thoughts of the philosophers about people's beliefs and God.
- In Today's World of Science and Technology. This chapter is dedicated to Nishitani and Buber's thoughts on the situation in modern society.

Finally, I will summarize what I have learned and express some of my views on the topics covered.

And lastly, I would like to mention that Keiji Nishitani and Martin Buber have done a tremendous job in bridging two very different cultures. They have been a guide for many who wander in a maze of existentialist questions. All that remains is to pray and hope that their work will bear fruit in the future.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Vesse Seppel,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose Mina ja teine Ida ja Lääne filosoofiate maailmapildis Keiji Nishitani ning Martin Buberi mõtete võrdluses, mille juhendaja on dr. theol. Roland Karo,

1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus , 28.04.2021