



Sangharakshita
**KES ON
BUDDHA?**

BODHIPUU



RAAMATUD

Sangharakshita

KES ON BUDDHA?

BODHIPUU



RAAMATUD

Tõlgitud teosest

The Complete Works of Sangharakshita Volume 3: The Three Jewels II

© Sangharakshita, 2017

Raamatu „Kes on Buddha?“ tõlge on avaldatud kokkuleppel kirjastusega Windhorse Publications.

Selle raamatu avaldamine sai võimalikuks tänu FutureDharma Fundi ja ECA heldele toetusele.



Tõlkinud ja toimetanud Kaido Kangur
Kujundanud Bodhikara

ISBN: 978-9916-9871-1-7 (pdf)

Tõlge eesti keelde © Kaido Kangur ja MTÜ Budakoda, 2024

Esikaane pilt: Jamalpuris munk Yaśadinna poolt paigaldatud seisev Buddha, u 5. saj. Wikimedia

MTÜ Budakoda
Luha tn 1, 10129 Tallinn
www.budakoda.ee

SISUKORD

1 Buddha evolutsioon.....	7
2 Virgumise tee	25
3 Buddha varase elu varjatud õpetused	43
4 Kangelase ideaal budismis	55
5 Kangelase kummardamisest Buddha kummardamiseni	71
6 Buddha sõna	89
7 Karma ja taassünd	111
8 Buddha surm	137
9 Kes on Buddha?	163
<i>Märkused</i>	179

1

BUDDHA EVOLUTSIOON

„Kes on Buddha?“ See küsimus on budistlikul otsinguteel alati olnud olulise tähtsusega. Selle kaudu määratlevad budistid oma ideaali, elu eesmärgi ja kogu vaimset teekonda. Just selles väga praktilises tähenduses esineb see küsimus raamatu pealkirjas. Järgnevais peatükkides uurime mõnesid olulisi sündmusi Buddha elus 2500 aastat tagasi. Ent küsimusele „Kes on Buddha?“ ei saa vastata pelgalt biograafia abil – vähemalt mitte nii, et sellest oleks väga palju kasu. Pealegi ei oma ajaloolised faktid budistide jaoks põhjapanevat tähtsust. Teadlased vaidlevad jätkuvalt, kas teatud üksikasju erinevais pärimuslikes ülestähendustes saab pidada tõepärasteks väideteks selle kohta, mis tegelikult juhtus, või mitte. Kuid nende jaoks, kes käivad Buddha jalajälgedes, on tema eluloo faktid sel kujul teisejärgulised, võrreldes nende olulisusega vaimse rännaku teejuhina. Praeguseks on ilmunud palju Buddha biograafiaid, nii laiale lugejaskonnale mõelduid kui ka teaduslikke, ja mõned neist on ühtaegu informatiivsed kui ka inspireerivad. Aga meie läheneme asjale teisiti. Meie siht on mõtiskleda kitsamalt budistliku kontseptsiooni üle sellest, kes on Buddha.

Seepärast võtame iga olulise elemendi Buddha elutes lähtepunktiks, millelt mõtiskleda budismi ideaali ja eesmärgi üle, mille kujukaks näiteks on Buddha, ja mille poole meiegi võime püüelda. Aga

kõigepealt on kasulik saada ettekujutus vaimsest kontekstist, mille keskel mehest nimega Siddhārtha Gautama sai Buddha. See tähendab, et väljaspool budismi konteksti ei ole võimalik Buddhat Buddhana ära tunda. Budistlikust vaatepunktist lähtuvalt ei tekkinud Buddha eikus-kilt. On tõsi, et budism meile tuntud kujul saab alguse Buddhast. Kuid Buddha ei leiutanud ega loonud dharmat, tõde, mille ümber budism arenes. Ta avastas selle – või õigemini taasavastas. Buddha leiab oma koha vaimsete tohutu hierarhiate mustri või süsteemi keskmes – või haripunktis. Selleks et teada, kes ta on, peame teadma sedagi, kus ta nii-öelda asub. Kui meil puudub ettekujutus Buddha saavutuse ulatusest, võrreldes meie enda inimliku kogemusega, ei ole võimalik küsimust „Kes on Buddha?“ üldse realistlikult käsitleda. Seepärast ei ole meil tarvis omandada üksnes võimalikult terviklik ülevaade budismi „üldpildist“, vaid me peaksime ühtlasi püüdma näha budismi ennast võimalikult kaugeleulatavas perspektiivis. „Kes on Buddha?“ on teine viis küsida: „Kuhu budism tahab meid juhtida?“ Sellele vastamiseks peab meil olema mõningane ettekujutus sellest, kus me oleme praegu – ja isegi, kuidas me siia saime. Enne, kui vaatame, kus inimlik otsingutee lõpeb, peaksime ehk vaatama ka tagasi, kust see alguse sai.

Alguses oli elu mõistatus. Vähemalt niimoodi tundus see primitiivsetele inimestele. Ilma asja sedasi sõnastamata tundsid inimesed, justkui iga ihurakuga, et elu on kummaline, arusaamatu. Seejärel, hiljem, ehkki jätkuvalt inimkonna üleskirjutamata minevikus, hakkasid inimesed elu üle teadlikult ja otsesõnu mõtisklema. Meie esivanemad tajusid, et asuvad – teadmata, kuidas või miks – keset maailma, mis näis kummaline ja lausa vaenulik, ümbritsetuna igasugu asjadest, mida nad ei suutnud mõista ega kontrollida. Hommikul nad nägid, kuidas päike tõusis, ja õhtul, kuidas see loojus. Aga miks päike tõusis ja miks loojus ja mis sellega pimeduse saabudes juhtus, seda nad lihtsalt ei teadnud. Aeg-ajalt tuli ette suuri tormes, maailm mattus hämarusse, vihma kal-las, pikne näis maapinda lõhestavat ja taevas süttis hetkiti kohutav ja silmipimestav valgus. Aga mis neid häireid põhjustas, ei osanud keegi

öelda. Päevad võisid olla pikad ja soojad või lühikesed ja pakaselised, aga miks see nii oli, jäi jällegi saladuseks. Lõpuks nad avastasid, et suudavad kahte kivi kokku lüües süüdata tule – ja see oli järjekordne mõistatus.

Aeg-ajalt tundsid inimesed end ääretult halvasti ja nende keha piinasid kohutavad valud. Miks? Nad ei teadnud. Ja aeg-ajalt juhtus midagi veel veidramat. Mõni inimene leiti täiesti liikumatult maas lamamas. Tavaliselt oli see vana inimene, ent mitte alati; mõnikord oli see laps. Kui sa teda kõnetasid, ta ei vastanud. Sa nägid, et tema silmad põrnitsevad ühte kohta, kuid ta ei tundnud sind ära. Kui sa lähemale minnes asetasid sõrmed tema ninasõõrmete lähedale, avastasid, et ta ei hinga enam. Kui teda puudutasid, leidsid, et tema ihu on külm ja kange. Kui jätsid ta koha peale maha, märkasid varem või hiljem, et ta eritab hirmsat haisu. Ja see oli kõigist suurim mõistatus.

Näib, et peaaegu kohe, kui need mõistatused esile kerkisid, anti neile nimi ja koht suuremas tähendusmuustris, mis aitas inimestel oma elu mõtestada. Ja see maailmavaade – eriline arusaam maailmast, millest üks või teine ühiskond või sotsiaalne grupp kinni pidas – rahuldaski inimesi võib-olla tõesti päris kaua aega. Kuid lõpuks ilmnisid mõned vastuolud, avastati tahke maailmast või iseenda seest, mida ei olnud võimalik selle süsteemi raames selgitada. Mõned inimesed otsustasid seejärel vana süsteemiga kuidagimoodi jätkata, seda siit-sealt pisut kohendades, samas kui teised lammutasid kogu masinavärgi tükkideks ja alustasid uuesti täiesti teistsuguse põhimõtte alusel.

Tänapäeval on olukord muutunud niisuguseks, et enamikus maailma paigus on inimestel väga lai valik maailmavaateid – usundeid, müüte ja filosoofiaid –, mille vahel valida ja millest õppida. See teeb üksnes head. Nagu Kipling varasemal rahvuslikul ajastul kavalalt küsis: „Mida teavad Inglismaast need, kes ainult Inglismaad teavadki?“¹ Vaevalt saab öelda, et tunned omaenda kultuuri, kui sul pole seda millegagi võrrelda, ja sama kehtib kõige muu puhul, mida tahad tundma õppida: teadmised on sisuliselt võrdlus. Sa ei saa isegi oma religiooni

muudmoodi tõeliselt mõista, kui üksnes suhtes teiste religioonidega. Loomulikult ei ole taoliste võrdluste tegemiseks alati olnud käepärast vajalikku informatsiooni. Viiskümmend aastat tagasi sa vaevalt kuulsid kunagi isegi mainitavat mõnda teist religiooni peale kristluse – sul ei olnud võimalustki mõista, et teised religioonid üleüldse eksisteerivad. Kuid tänaseks on olukord muutunud. Kiplingi terane märkus tundub tänapäeval peaaegu aabitsatõena ja me näeme, et teisi usundisüsteeme uurides on võimalik ka oma usu kohta päris palju õppida. Asju, mida vanasti oleksime pidanud iseenesestmõistetavaks, näeme nüüd tänu võrdlusele erinevate samalaadsete asjadega sellena, mis need on. Ja tänu sellele hindame ja mõistame neid märksa paremini. Kuid me oleme näinud, et selle arenguga on kaasnenum vana ühtse kultuuri lagunemine, kus valitses üldiselt aktsepteeritud ülevaade asjadest. Me elame spetsialistide ajastul, kus inimene teab üha rohkem üha vähematest asjadest. Ehkki me oleme arendanud välja kompaktsed teadmiste valdkondi, ei liitu need üheskoos mingiks ideede võrgustikuks. Keskne lõhe jookseb loomulikult loodus- ja humanitaarteaduste vahelt, kuid mõrad hargnevad ja vohavad ka nende „kahe kultuuri“ sees, tekitades tõeliselt killustunud teadmistesüsteemi.² See väga tänapäevane isoleeritud spetsialiseerumise probleem seab meid silmitsi tõsise raskusega, kus peame püüdma mõtestada oma teadmisi osade kaupa. Meil oleks justkui käes vaid neli või viis pusletükki ja me ei suuda ette kujutada, milline peaks tervikpilt välja nägema.

Seepärast tunneb iga vähegi mõtlev inimene tungivat vajadust – sama tungivat kui meie primitiivsed eellased – otsida üles ülejäänud pusletükid. Loomulikult leidub palju inimesi, kes on valmis neid puuduvaid tükke pakkuma. Näiteks roomakatoliku kirik on väga vana ja väärikas institutsioon ning 2000 aasta jooksul kõigile küsimustele vastused välja mõelnud. Tarvitseb üksnes osta katekismuse viimane versioon, et leida ilusti kirja panduna üles kõik küsimused ja vastused. Kui peaks esile kerkima mõni uus küsimus, vastatakse sellele Vatikanist kiiresti entsüklikaga. Paljud inimesed leiavad, et see süsteem tuleb elu

salapärasuse lahendamiseks väga rahuldavalt toime. Sama kehtib islami kohta, mis kehtestab samamoodi inimeselule veenva ja põhjaliku tähenduskonteksti. Ka marksism oma eri vormides pakkus – vähemalt kuni hiljutise ajani – välja võrdlemisi kõikehõlmava maailmavaate, mis selgitas kõike poliitilisse ja sotsiaalsesse utoopiasse juhtiva majandusliku evolutsiooni mõistetes.

Need, keda väljakujunenud mõttesüsteemid ei rahulda, võivad pöörduda terve rea kultuste või peavoolust lahknevate religioossete rühmade, isegi psühholoogiliste ja poliitiliste liikumiste poole, et leida seda, mis kinnitaks nende püüdlusi ja tekitaks positiivse ja eesrindlikkuse tunde. Ja sa võid minna ühe juurest teise juurde, muuta suunda nii tihti kui tahad. Tundsin Indias üht inglannat, kes väitis, et on vahetanud religiooni seitseteist korda. Ta alustas roomakatoliiklasena ja käis läbi vedaanta, Swedenborgi kiriku, Ramakrishna misjoni ja paljude teiste. Sellal, kui mina teda tundsin, ta oli siis keskealine, oli ta seitsmenda päeva adventist ja mõtles juba kuhugi mujale edasi liikuda, sest see religioon keelas teejoomist. Mäletan, kuidas käisin tal ükskord külas (see oli Kalimpongis) ja jõime parajasti koos teed, kui keegi koputas uksele ja naine läks näost valgeks. „Issand,“ sosistas ta, „see on kirikuõpetaja,“ ja peitis kähku teekannu ära. Minu teada läks ta Austraaliasse, aga kas ta leidis sealt midagi, mis talle paremini sobis, ei oska öelda. Me võime naerda või ka nutta selle naise täbara olukorra üle – kuid omal moel ta vähemalt otsis tõe.³

Tõsiasi on, et ükskõik, kas me asume tõe otsima või mitte, meil lihtsalt ei ole võimalik täielikult vältida filosoofiaga tegelemist. Igaühel on mingi filosoofia. Lihtsalt mõned inimesed oskavad filosoofeerida ja teised ei oska. Võib kohata väga erinevaid inimesi, kes on ilma igasuguse akadeemilise hariduse abita arendanud välja omaenda selgesti sõnastatud, järjekindla ja tervikliku filosoofia. Ent samal ajal, kui need inimesed on võib-olla töötanud välja selge kontseptuaalse versiooni oma hoiakutest elu suhtes tervikuna, võib teistel olla üksnes väga lihtsakoeline või algeline ettekujutus sellest, mida nad peavad

elu peamiseks reaalsuseks ja eesmärgiks. Meeldib see meile või mitte, aga me kõik alustame, sarnaselt oma kaugete esivanematega, segaduse ja hämmelduse seisundist, kuid on meie enda teha, kuhu me siit edasi liigume.

See sarnaneb sellega, kui ärkad ühel hommikul ja leiad end tundmatust voodist kusagil võõrastemajas. Sa ei tea, kuidas sa sinna sattusid, ega seda, kus sa oled – tead vaid, et tegu on mingis mõttes ajutise peatuspaigaga, kust inimesed üksnes läbi käivad. Sa tead ainult, et see ei ole sinu elukoht ja sa ei tunne teed, mille ääres see asub. Sa ärkasid just üles ning oled hämmeldunud ja segaduses ning püüad toimivas selgusele jõuda. Kahtlemata valitseb meid enam-vähem sarnane tunne, kui leiame end maailmast. Siin me oleme, koos keha, kahe silma, kahe kõrva, suu, nina, mõtetega ... pandud maha kusagil keset Inglismaad või kus iganes, käesolevasse sajandisse. Mis meid siia tõi, me lihtsalt ei tea. Me vaid ärkasime üles ja siin me oleme.

Selles kujutluslikus võõrastemajas ärgates tahad sa teada vaid seda, kuhu edasi minna. Sa tahad, et keegi annaks sulle kaardi, mis kujutab ümbritsevat maakohta, et näha teed, mida mööda siia tulid, ja suunda, mille pead valima, et jõuda sihtkohta. Ja nagu nüüdseks võib juba oletada, tuleb siin mängu budism. Tundub, et just siis, kui vaadelda inimese olukorda sellistes üsna elementaarsetes, isegi eksistentsiaalsetes tingimustes, näitab Buddha õpetus end oma täies ilus.

Budismiga kokku puutudes avastame, et sisuliselt on tegu väga põhjaliku mõttesüsteemiga. (Sõna „mõte“ ei ole ideaalne, kuid peame esialgu sellega rahulduma.) See ei tähenda siiski, et erinevad budismi vormid, mis on enam kui 2000 aasta vältel esile kerkinud, sobivad tingimata kenasti kokku. Kuigi terminit „budism“ kasutatakse üldmõistena, mis hõlmab tervet rida erinevaid õpetusele lähenemise viise, tuleb seda hinnata ka olulise mõistena, mis esindab üht järjekindlat ja teraviklikku filosoofilist skeemi.

Kuid puutudes budismiga päriselus kokku, kohtudes tegelike budistlike rühmadega, kohates lihast ja luust budiste, leiame liigagi tihti

eest samasuguse killustatud lähenemise, mis iseloomustab kaasaegseid teadmisi tervikuna. Leidub hulgaliselt budismikoolkondi (ja need on pigem koolkonnad kui sektid): theravaada, *zen*, puhta maa budism, tiantai, geluk, kagjü, ningma ja nii edasi. Kuid harva leiab ühe budismikoolkonna järgijaid, kes teaksid suurt midagi mõne teise koolkonna õpetustest. Mul on näiteks olnud omajagu kokkupuuteid theravaada budistidega (tõsi, enamasti leidsid need aset väga ammu) ja mulle jäi mulje, et sõltumata sellest, kas nad olid pärit Sri Lankalt, Birmast või Taist, nad ei teadnud absoluutselt mitte midagi *zen*'ist. Valdaval enamikul juhtudel ei olnud nad sellest kuulnudki. Ja vastupidi, võib kohata *zen*'i munki – isegi *zen*'i meistreid –, kel pole õrna aimugi, mida theravaada võiks endast kujutada. Et maailm jääb üha väiksemaks, on asjad tasapisi muutumas, ent kui võtad kätte budismi käsitleva raamatu või kuulad kedagi budismist rääkimas, tuleb olla tähelepanelik, ega tegu ei ole lihtsalt ühe konkreetse koolkonna budismi versiooniga.

Ka budismis esineb kalduvust esitada õpetusi osaliselt ja ühepooliselt. Üks konkreetne õpetuste kogum võib olla väga selgelt välja toodud, kuid neid ei ole viidud seosesse teiste õpetustega, mis võib-olla vaatavad sama probleemi teistsuguse nurga alt. Näiteks on olemas õpetus *duḥkha*'st, sellest, et inimese eksistents on oma olemuselt ebarahuldav, et see ei ole kunagi päriselt selline, nagu meie tahaksime. Ja isegi kui me saame kõik, mida tahame, ei paku elu tegelikult jätkuvalt rahuldust. See on põhjapanev õpetus, ilma milleta kaotaks kogu budism oma sisu. Ent kui õpetus *duḥkha*'st ei ole paigutatud alati kindlalt nelja õilsa tõe konteksti, milles esitatakse kokkuvõtte *duḥkha* ületamisele viivast teest, tundub see õpetus pigem lihtsalt elu morni tõsiasja nentimisena.

Võtame teise õpetuse, mis käsitleb *tathāgatagarbha*'t – sõna-sõnalt „virgumise üsk“ –, mille kohaselt kõik elavad olendid kannavad endas buddhasuse, ülisma ja täiusliku virgumise „seemet“. Kui see universaalse buddhasuse potentsiaali õpetus ei ole viidud seosesse õilsa kaheksaosalise teega, mis pakub välja virgumisele jõudmiseks vajalikud

sammud, võib meile jääda mulje, et buddhasus on meil tegelikult nii-öelda peopeal ja meil tarvitseb sellest tõsiasjast üksnes teadlikuks saada. Taolised õpetused võivad olla kaunis eksitavad, kui need ei ole paigutatud õigesse konteksti ja seostatud üldise raamistikuga.

Sama kehtib meditatsiooni kohta. Kahtlemata võime asuda väga edukalt harrastama meditatsiooni puhtalt psühholoogilise harjutusena, ent niipea kui hakkame nägema selles midagi enam kui pelgalt ilmalikku treeningut, niipea kui hakkame tunnistama, et tegu on omamoodi püha või vaimse praktikaga, peame omandama mõningase arusaamise meditatsiooni praktilist vaimset eesmärki määratlevast üldisest raamistikust või kontekstist. Idas ei ole see nii oluline, sest seal loob raamistiku terve kultuur, terve ühiskond, ja kui sul on lähedane isiklik kontakt hea õpetajaga, ei pea sa õpetust väga palju intellektuaalselt tundma. Kuid läänes on selline situatsioon võimatu ja kui me tahame hakata harjutama budistlikku meditatsiooni, peavad meil olema mõningased teadmised budismi põhiprintsiipidest.

Budism on väga suur valdkond ja selle lääne inimesele tuttavasse konteksti asetamise ei saa suhtuda liiga sõnasõnaliselt – ei ole nii, et leiame ühe suure karbi, millesse mahutada väiksem karp. Pigem tuleb tutvustada budistlikku mõttesüsteemi tervikuna mõistete abil, mis oleksid meile kõigile maailma vaatlemise vahendina piisavalt tuttavad ega vaja suurt selgitamist. Ja idee, mis siin kõige põhjalikumalt toimib, on bioloogiast tuletatud evolutsiooni põhimõte. Tõsiasi, et eriti kristlik usk on leppinud selle printsiibiga väga suurte raskustega, teeb sellest ühtlasi kasuliku tööriista, mille abil tõsta esile mõningaid budistliku vaate eripärasid. Budismi ja kaasaegsete evolutsiooniideede kokku toomiseks ei vaja me ligilähedaltki nii suurt jõupingutust, mida kohta-me katoliku filosoofi Teilhard de Chardini teostes.⁴

Praeguseks me teame, et evolutsiooni teooriat nägi ette terve hulk filosoofe: Kant, Hegel ja teised – ja mõnede arvates isegi Aristoteles isiklikult.⁵ Kuid Darwin oli esimene, kes uuris evolutsiooni toimimist üksikasjalikult bioloogia valdkonnas. Tänapäeval tähendaks katse

selles valdkonnas evolutsiooni põhimõttega mitte nõustuda sama, mis öelda, et maakera on lapik. See on kogu bioloogiateaduse vundament. Tõtt-öelda on see idee tunginud ka paljudesse teistesse distsipliinidesse alates poliitikast kuni astronoomiani, mistõttu võib põhjendatult öelda, et kui Elizabeth I ajastul valitsesid korra ja hierarhia kontseptsioonid, siis tänapäeva maailmas valitseb evolutsiooni kontseptsioon.

Võttes üle idee, mis on teaduslikus või vähemalt akadeemilises kasutuses üldiselt arusaadav, ja kasutades seda vaimses kontekstis, peame muidugi tõmbama maha täpsed piirid. Teaduslikud teadmised sõltuvad meelte kaudu saadavaist andmeist – aga see, et budism ei ole kunagi püüdnud osutada vastupanu meelte kaudu saadavatele andmetele, ei tee budismist veel teaduslikku religiooni. On kahtlemata tõsi, et läänes võlgneb budism oma veetluse paljuski empiirilise ja avatud uurimise vaimule, mida Buddha pidas vaimsetel otsingutel enesestmõistetavaks – ja taoline dogmaatilise puudumine paigutab budismi mitmes olulises osas ühele joonele pigem antiik-kreeka teadusliku vaimuse kui tänapäeva läänes valitsevate religioosete traditsioonidega. Ent budistlikule arusaamale vaimsetest otsingutest on sama iseenesestmõistetav tunnustada transtsendentaalset tegelikkust – mida loomulikult ei ole võimalik tõestada teaduslike hüpoteeside abil. Buddha nõuande kohaselt tuginetakse budismi harjutama hakates omaenda kogemusest saadud andmetele ja need kipuvad üha enam toetama evolutsiooni vaimse korra ideed. Just need andmed annavad bioloogilisele evolutsioonile usutavuse – mitte vastupidi. Kui näeme inimolendeid mingil moel kujutamas endast universumi võtit, siis võime omaenda edenemise kogemusele tuginedes õigusega järeldada, et edasiliikumine on universumile kuidagi sisemiselt omane.

Vähemalt selles mõttes kaldub budism pigem traditsioonilise, teaduse-eelse vaatenurga poole. Traditsioonilist tsivilisatsiooni vaadeldes leiame, et kõik, iga tegevus, iga teadmiste kild on seotud metafüüsilise korra ideedega. Tavalised asjad, tavalised sündmused, tunnustatud ideed ei oma üksnes praktilist kasu. Neil on sümbolne väärtus, need

osutavad endast kaugemale, neil on tähendus. Keset meie killustunud, spetsialiseerunud, majanduslikult määratletud kultuuri võib meil olla raske taolist suhtumist väärtustada, kuid see on tantrismi aluseks ja oli võrdlemisi hiljuti ka meie enda ühiskonna maailmavaade. Selle vaate kohaselt on kõik omavahel seotud ja tegelikult ei ole mitte miski kunagi tavaline – see tähendab, ilma sügavama tähenduseta. Selle asemel et otsida vaimsetele realiteetidele teaduslikku tõestust, võiksime G. K. Chestertoni parafraseerides öelda, et just seetõttu, et me ei usu enam jumalaisse, ei usu me enam iseendasse.⁶ Meie kui budistide eesmärk peab olema asendada mehhanistlik universum sellisega, millel on tähendus, mille kudedes on kõikjal vihjed vaimsetele väärtustele.

Seega vaatleb budism meelte kaudu saadud ratsionaalseid teadmisi teadmiste valguses, mis on saadud mitte üksnes meeltest ja mõistusest, vaid mõistuse ja emotsiooni sulamist kõrgemas arhetüüpsete teadmiste võimes, mida võiks kutsuda „nägemuseks“, „taipamiseks“ või „kujutluseks“. Küsimus ei ole budismi õigustamises teaduslike terminitega, vaid pigem meelte kaudu saadud teadmiste mõistmises meeltel mittepõhinevate teadmiste abil. Teisisõnu, meelte kaudu saadud teadmised sobituvad märksa suuremasse teadmiste mustrisse, mis ei ole saadud meelte kaudu. Budistlikust vaatepunktist on olemas olemise ja teadvuse tasandite hierarhia, vaimsete saavutuste tasemete hierarhia, mis näib kajastuvat või olla nii-öelda aimatav kogu bioloogilise evolutsiooni protsessis. Seepärast tundub mõttekas pidada nii bioloogilist evolutsiooni kui ka vaimse arengu hierarhiaid – budistlikust vaatepunktist lähtudes – oma eraldi sfäärides ühe seaduspära või printsiibi näideteks.

On selge, et evolutsiooni printsiibi kohaselt ei ole elu lihtsalt eksistents. See on protsess – millekski saamise protsess – ja inimkond ei seisa ülejäänud loodusest lahus, nagu teistlikud religioonid tavaliselt õpetavad. Ka inimkond kuulub selle suure millekski saamise tegevuse alla. Ka inimkond areneb ja kasvab mitte ainult uute olemasolu- ja korrastatuse vormide, vaid uute ja kõrgemate olemisetasandite poole.

Iga arenevat nähtust saab vaadata kaht viisi: pidades silmas selle minevikku või tulevikku; vaadates, mis see oli, või mis sellest võiks saada. Esimest nähtuste vaatlemise viisi – mis peab silmas päritolu – kutsutakse traditsiooniliselt geneetiliseks lähenemiseks. Teine – mis peab silmas lõppsihti või eesmärki – on teleoloogiline meetod. Nii et kui võtame näiteks inimkonna parima esindaja – kellegi, kes on arukas, eneseteadlik, moraalselt vastutustundlik, tundlik teiste ja ümbritseva maailma suhtes –, peaksime suutma vaadelda teda mõlemast perspektiivist. Geneetilisest perspektiivist võime vaadata tagasi keerukale evolutsiooniprotsessile, mida kirjeldas Darwin, sealhulgas sellele otsustavale hetkele, mil lihtsast looma meeleteadvusest kerkib esile eneseteadvus – või täpsemalt, peegeldav teadvus, mis on umbkaudu samastatav konkreetselt inimese teadvusega. Budistlikust vaatepunktist võime kogu seda protsessi iseloomustada „madalama evolutsioonina“. Kuid on veel ka teleoloogiline perspektiiv: me võime vaadata sedagi, milleks see teadlik inimolend võib areneda, milleks ta on arenemas ja seda arengut võime pidada „kõrgemaks evolutsiooniks“. Evolutsiooni mõistes oleme me jõudnud nii kaugemale ajendatuna teadvustamata tungist kasvada ja areneda, mis ärgitab liikide teket, ent kõrgema evolutsiooni teele asumine nõuab teadlikku pingutust või seda, mida nimetame vaimseks harjutuseks. Madalam evolutsioon kuulub bioloogiateaduse huvivaldkonda, mis jätab kõrgema evolutsiooni kaardistamise maailmareligioonidele, eriti muidugi budismile.

Sedalaadi budismi mudel on otsustava tähtsusega, et mõista, kes on Buddha ja milline võiks meie enda suhe temasse olla. Selle abil saame määrata kindlaks enese asukoha, mis jääb tõenäoliselt pisut alla kesksele täiesti tervikliku inimolendi kujule ja asub seega kusagil madalama evolutsiooni kõrgemais kihtides. Samuti võime näha evolutsiooni protsessi sirutumas meist veel edasi, kuni buddhasuseni välja – ja kaugemalegi, arvestades et buddhasus ei ole lõpp-punkt, vaid oma loomult piiritu. Ja kusagil keset seda kontiinumit võime ette kujutada teist otsustavat punkti, kus meie nõrgad, ähmased ja katkendlikud

arusaamised millestki, mis ületab meie ühist asjade taju, asendub tegelikkuse mõistmisega – Mõistmisega suure algustähega. Sel moel me teame, kus asume, millise suuna peame valima, ja meil on midagi, mille poole püüelda.

Enne, kui keskendumine neile evolutsiooniprotsessi etappidele, mis puudutavad meid individuaalsete inimolenditena, võime üle korrata, mida on traditsioonilist budistlikku terminoloogiat kasutades siiani öeldud. Budismi järgi seisneb eksistentsi olemus muutuses ehk millekski saamises. See ei ole lihtsalt mingi „asi“, mis allub muutusele – eksistents ise on muutus. Selle muutuse spetsiifilist laadi väljendas Buddha vormeliga, mida tuntakse sanskritikeelse mõistega *pratītya-samutpāda* ja tõlgitakse kui „tingitud koostekkimine“ või „sõltuvuslik tekkimine“. See vormel ehk seaduspära kõlab järgmiselt: „Kui on see, tekib too; selle tekkides tekib too. Kui seda ei ole, toda ei teki; selle lakates lakkab too.“⁷ Seega, kui eksistents on muutus, siis muutus on tingimuslikkus. Eksistentsi nähakse füüsiliste ja mentaalsete nähtuste lõpmata keerulise ja muutliku muustrina, mis kõik sünnivad sõltuvana teatud tingimustest ja kaovad, kui tingimused kaovad.

Pratītya-samutpāda’t ei peeta traditsioonipäraselt kosmoloogiliseks printsipiiks, kuid ei ole mingit põhjust, miks see ei võiks seda olla. Paali kaanoni „Dīgha-nikāya“ kogumikus on hästi pikk Buddha edastatud õpetustekst „Aggañña-sutta“, mis käsitleb universumi evolutsiooni ja inimkonna päritolu.⁸ Kuid esialgu võime piirduda sellega, kui ütleme lihtsalt, et sõltuvalt madalamast evolutsioonist tekib kõrgem evolutsioon.

See ei tähenda seda, et kõrgem evolutsioon on täielikult madalama evolutsiooni saadus. *Pratītya-samutpāda* väljendab keskteed kahe vaate vahel, millest ühe järgi madalam evolutsioon on põhimõtteliselt kõrgema evolutsiooniga samasugune protsess, aga teise järgi on tegu täiesti erinevate protsessidega. Budismi põhiline lähenemisviis on ses mõttes teaduslik – see kirjeldab toimuvat, ilma et asuks ilmingimata neid fakte tõlgendamata.

Selles kõikehõlmavas tingimuslikkuse raamistikus esineb aga kaht tüüpi tingimuslikkust. Ühelt poolt on tingimuslikkuse tsükliline laad, vastandlike tegurite omavahelise reageerimise protsess: surm tekib sõltuvalt sünnist, hea tekib sõltuvalt kurjast, õnn tekib sõltuvalt kannatusest – ja vastupidi. See on inimese eksistentsi vägagi tuttav tunnusjoon – nagu Keats ütleb: „Jah, Rõõmu enda templis peidus / on Melanhoolia pühapaik.“⁹ See on sansaara (*samsāra*) ehk olemasolu ringkäik, mida kujutatakse Tiibeti eluratta pildil.

Teisalt toimub kumulatiivne areng, milles positiivsed tegurid kasvavad järjest üksteisest välja, ja see tingimuslikkuse spiraalne laad loob põhja vaimsele elule. Seega, usu tekkest sõltuvana tekib rõõm ja järgnevad meeleseisundid, mis kulgevad üksteise järel tõusvas joo-nes kuni virgumiseni välja. Positiivse meeleseisundi oluline tunnusjoon on, et see ei põhjusta negatiivset reaktsiooni, vaid tekitab hoopis täiendava positiivse teguri. Näiteks, tõeliselt heldele teole ei järgne närviv pahameel, kui tundub, et sinu kingituse eest ei olda tänulik. Sa lihtsalt ammutad rõõmu andmisest. On ütlematagi selge, et madalama evolutsiooni üle valitseb tsükliline printsii, samas kui spiraalne tingimuslikkuse laad moodustab kõrgema evolutsiooni.¹⁰

Buddha esimese virgumisejärgse jutluse *pratītya-samutpāda* printsiibil põhinevat nelja õilsat tõde¹¹ saab samuti viia hõlpsasti vastavusse evolutsiooni mudeliga. Esimene ja teine õilis tõde, mille järgi kannatus on elusolemisele omane ja tekib – lõpuks – janunemisest tingituna, on seotud madalama evolutsiooniga. Kolmas ja neljas õilis tõde, mis ütlevad vastavalt, et kannatus lakkab janunemise lakates ja janunemine lõpeb, kui asuda järgima õilsat kaheksaosalist teed, viivad meid edasi kõrgemasse evolutsiooni.

Asja evolutsiooni perspektiivist vaadates võime märgata mõningaid vaimse elu täiesti põhjanevaid praktilisi põhimõtteid. Madalamas evolutsioonis arenevad eluvormid rühmiti – evolutsioon toimub kollektiivse protsessina –, samas kui kõrgem evolutsioon on paratamatult individuaalne, mis tähendab, et üks indiviid suudab ülejäänutest

ette rebida. Just seepärast on eneseteadlikkus ja tähelepanelikkus kõrgema evolutsiooni lähtepunkt – kasvupunkt. Eneseteadlikkus justkui tekitaks energiahulga, millest piisab, et kanda sind ühe eluea jooksul läbi kogu kõrgema evolutsiooni protsessi. Budistlikku harjutust huvitab ainult ja eranditult indiviidi areng, see tähendab kõrgem evolutsioon. Kui see on selge, saame suunata tähelepanu tervele budistlike õpetuste diapasonile.

Buddha paneb paika virgumisele viiva harjutustee, kuid ütleb seejärel väga rõhutatult: „Te peate seda teed ise käima. Mina olen seda teed käinud, aga ma ei saa seda teha teie eest. Keegi ei saa kedagi teist päästa. Keegi ei saa kedagi teist puhtaks teha. Te peate seda ise tegema.“¹² Selles mõttes on budism isemeisterdamise religioon. Selle loomulik järeldus on, et igaüks, kes pingutab, võib jõuda sarnaste tulemusteni. Ei ole olemas üksikuid väljavalituid, kes seda suudavad, ja teisi, kes ei suuda. Kui keegi seda sinu eest ära ei tee, tähendab ühtlasi, et kui sa pingutad, siis sa edened. Sa ei pea end isegi budistiks nimetama. Kui sa võtad need põhimõtted omaks ja järgid teed, saavutad igal juhul õigeid tulemusi.

See on üks põhjus, miks budism on oma loomult salliv religioon. Budistid ei ole sallivad mitte pelgast ükskõiksusest või apaatiast, vaid seetõttu, et igaüks peab ise Tõe üles leidma. Selline on budistliku tee loomus. Sa pead võimaldama teistele samasugust vabadust, mida iseendale nõuad – vabadust omal viisil kasvada ja vaimselt areneda. Seepärast ei ole budismis sellist mõistet nagu ususõda või usuline tagakiusamine. Näiteks Tai kuninga, kes on valdavalt, kuid mitte täielikult budistliku riigi budistlik kuningas, üks tiitlitest on „Kõikide religioonide kaitsja“.

Ei ole mingit sundust. Buddha õpetust ehk dharmat kutsutakse paali keeles (iidses keeles, milles suur osa õpetustest esmakordselt kirja pandi) *ehipassiko dhamma*, see tähendab „tule (*ehi*) ja vaata (*passiko*) õpetus (*dhamma*)“.¹³ See on õpetus, mis ütleb, et tule ja vaata ise. Ära usalda seda ilma tõenditeta. Usu seda, kuna sul on võimalik seda ise

mõista, kogeda ja tõestada. Ära usu lihtsalt sellepärast, et Buddha seda palub. On üles tähendatud, et Buddha isiklikult ütles: „Mungad, ärge uskuge minu öeldut lihtsalt austusest minu vastu. Nii nagu kulda proovitakse tulega, proovige minu sõnu vaimse kogemuse tulega.“¹⁴

Kui Buddha tädi ja kasuema Mahāpradžāpatī Gautamī palus otsesõnu mõnda õpetust, mida harjutada, vastas Buddha, et Mahāpradžāpatī Gautamī võib omal käel kindlaks teha, kas üks või teine olemasolev vaimne praktika on kooskõlas Buddha õpetusega: „Iga õpetus, mille puhul sa oled kindel, et see soodustab meelerahu, aga mitte ahnust ja vihkamist; vabadust, aga mitte orjust; maiste sidemete kahanemist, aga mitte nende kasvamist; rahulolu, aga mitte saamahimu; üksildust, aga mitte sotsiaalseid tähelepanu häirijaid; tarmukust, aga mitte loidust; rõõmutundmist heast, aga mitte rõõmutundmist halvast; nende õpetuste puhul võid olla kindel, et need on minu dharmat.“¹⁵

Üks levinumaid viise, kuidas mõned budistid dharmat ühekülgselt käsitlevad, seisneb selles, et nad mõtlevad dharmast vaid negatiivses laadis, justkui oleks meie ülesanne lihtsalt juurida madalam evolutsioon tervenisti välja ja kogu lugu. Kuid Buddha enese arusaama järgi oli üsna selgelt tegu positiivse kasvamisega, teadliku püüdega indiviidina areneda ja edeneda. Lisaks sellele, et peame jätma selja taha madalama evolutsiooni, peame astuma ka positiivseid samme kõrgema evolutsiooni poole. Lisaks kitsidusest loobumisele tahame kasvatada heldust. Lisaks käreduse ja kalkuse vältimisele tahame arendada lahkust. Ja lisaks on olemas neljast meelearjutusest koosnev komplekt, mis tegeleb spetsiaalselt erinevate positiivsete emotsioonide arendamisega. Neid kutsutakse neljaks *brahmavihāra*'ks, „jumalate asupaigaks“.¹⁶ Esimene seisneb *maitrī* ehk armastuse arendamises kõigi elusolendite vastu – palav soov, et teistel läheks hästi, soov, et nad kasvaksid ja areneksid. Teine *brahmavihāra* on *karuṇa* ehk kaastunne nende suhtes, kes on takerdunud, kelle areng on jäänud kängu. Kolmas on *muditā* ehk kaasaelav rõõm teiste õnne üle – mis sarnaneb sellega, kui lähed varasuvel aeda ja näed lilli tärkamas ja õitsele puhkemas. Ja

neljandaks *upekṣā*, meelerahu või võrdne suhtumine, kogemus, mis ei seisne mugavalt maha istumises ja jalgade seinale panemises, vaid erk-sas vaimses tasakaalus.

Neli *brahmavihāra*'t ei sünni loomulikult, neid ei anta madalama evolutsiooniga kaasa. Neid tuleb teadlikult arendada, sest nagu juba nägime, vaimne areng on teadvuse areng. Kui madalam evolutsioon on ebateadlik areng mateeria tasandil, siis kõrgem evolutsioon on teadlik areng mentaalsel tasandil. Samas on kogu evolutsioon, nii madalam kui kõrgem, pidev protsess. Kahest üldisest teaduslikust evolutsiooni-teooriast, millest ühe järgi evolutsioon on mehhanistlik, juhuslik protsess, ja teise, vastupidise vaate kohaselt ei oleks see saanud toimuda ilma mingisuguse eesmärgi või sihita, sarnaneb budistlik lähenemine teise vaatega. See on väga laias laastus vitalistlik, kuna tunnistab, et igas eluvormis on mingil moel olemas virgumisetähe, mis väljendub igas teistega arvestavas žestis või arukas heatahtlikus teos. Evolutsiooniprotsessi algusest jääb mulje, et see on omajagu kohmakas ja paljude valestartidega – see näib toimuvat katse ja eksituse meetodil. Aga seejärel edasi liikudes näib, et see, mis iganes evolutsiooniprotsessi taga seisab, muutub nii-öelda enesekindlamaks ja määratleb end aja möödudes selgemini. Ja kui kerkib esile teadlik individuaalne inimolend, kes asub vaimsele teele, muutub see endast täiesti teadlikuks, kiirendades seeläbi kogu protsessi.

Budist peab sel maastikul väga ettevaatlikult astuma, et vältida vääriti mõistmisi. Evolutsioon on budismi jaoks kõigest metafoor või mudel, ajutine mudel. Rääkides mingist „asjast“, mingist reaalsusest evolutsiooniprotsessi *taga*, kasutame lihtsalt teistsugust, ruumilist mudelit. Kui räägime ühelt astmelt teisele arenemisest, tähendab see vaadelda tegelikkust aja mõistetes. Aga kui räägime millestki, mis on olemas kogu aeg, absoluutsest reaalsusest, mis on alati siin ja praegu, tähendab rääkida ruumi mõistetes. Nii et see ongi siinses kontekstis „virgumisetähte“ ehk *bodhicitta* funktsioon – ületada aegruumilisi mudeleid. See ei ole universumi elujõud ega mingisugune põhjuslik

algprintsiiip, vaid pigem vabanemise printsiiip, tahe ületada universumit ehk sansaarat.

Tegelikult võib öelda, et kogu evolutsioon alates amööbist seisnebki eneseületamises. Lisaks võib öelda, et evolutsiooniline eneseületamise printsiiip väljendub kõige kõrgemal ja eneseteadlikumal kujul bodhisattva isikus, kes mahajaana budismi järgi pühendub sellele, et aidata kogu elav eksistents virgumisele. Bodhisattva virgumisetähe on täielikult pühendunud tahe ennast lakkamatult ületada. Ja bodhisattvast Buddhani on nii-öelda vaid üks samm.

Just sellest perspektiivist vaadatuna, nähes vaimset arengut lakka-matu eneseületusena, suudame kõige paremini hinnata sageli mitte täiel määral mõistetud budistlikku *anātman*'i ehk mitte-mina mõistet. Mõnikord tõlgendatakse seda nii, nagu see tähendaks, et meid ei ole päriselt olemas, et seal, kus kujutleme olevat oma mina, on omamoodi auk. Tegelikult seisneb õpetuse iva selles, et meil ei ole olemuslikku muutumatut mina, hinge. Tõepoolest, dünaamilisemalt ja rohkem kogemusele põhinevalt sõnastades võime öelda, et selleks, et radikaalne muutus, radikaalne areng saaks toimuda – et täielikult teadlik eneseületamine osutuks võimalikuks –, ei saa olla olemas mingit muutumatut mina.

Me võime vaadata budismi puhtalt akadeemilisest perspektiivist lihtsalt mingi hulga end budistideks nimetatavate indiviidide tegevuse või filosoofilise seisukohana. Teisalt võime võtta omaks Buddha õpetuse enda tohutult avara ja aukartust äratava perspektiivi. Viimase perspektiivist vaadatuna oleme me kõik haprad, püsitud olendid, kes sünnivad siia maailma ja lahkuvad siit, ilma et meil oleks pealtnäha suurt midagi ette näidata – kuid samal ajal me kehastame universaalset virgumise võimalikkust. Samamoodi nagu teaduslik evolutsiooni kontseptsioon sisaldab peaaegu kujuteldamatute ajaperioodide vältel uute bioloogiliste organismide poole liikumist, nii leiab ka meie endi elu budismi järgi koha sõna otseses mõttes kujuteldamatu ajalise kestuse kontekstis, omades selles ometigi sõna otseses mõttes kosmilist

tähtsust. Sest kõigist universumis leiduvatest eluvormidest, alates amööbist kuni kõige kõrgemate jumalate valdadeni välja, on üksnes inimolendile iseloomulik aistimisvõimeline eluvorm laama Govinda sõnul suuteline olema „vahend, avastamaks uuesti meele või teadvuse transtsendentaalset ja kujuteldamatut loomust“¹⁷ – lühidalt, saama Buddhaks.

2

VIRGUMISE TEE

Kõik inimolendid on suutelised arenema buddhaks. Kuid üks mees avas üksinda tee, mida mööda ülejäänud inimkond saab talle järgneda. Et väga täpne olla, peaksime ütleva, et avas uuesti, sest traditsiooni järgi oli enne teda olnud teisi buddhasid, palju teisi kõrgema evolutsiooni teerajajaid. Aga kui me räägime Buddhast (suure algustahega), siis osutame me Siddhārtha Gautamale, kes avastas selle teeraja aastal 542 e.m.a aprillis või mais täiskuupäeval. Tema ise ütles selle kohta nii: „Oletame, et üks metsas uidanud mees leidis iidvana jäljeraja, muistse tee, mida mööda olid kõndinud vanaaja inimesed. Ja hakkas mööda rada edasi minema ning avastas selle lõpus muistse linna, iidse kuningliku pealinna, kus olid elanud vanaaja inimesed. Seal olid pargid, puudesalud ja järved, mida ümbritsesid silmale ilusad müürid. Samamoodi avastasin mina iidvana jäljeraja, muistse tee, mida mööda olid kõndinud vanaaja täielikult virgunud.“¹⁸

Sellest tulenevalt ongi India vaiśākha (*vaiśākha*) täiskuupäev *vaiśākha pūrṇimā* omandanud budistlikus kalendris väga erilise koha. Vaiśākha on paali keeles *vesākha* ja singaleesi keelde tõlgituna sai sellest *vesak*, mis on andnud nime kõige tähtsamale budistlikule pidustusele. Vesakil tähistavad budistid nende jaoks suurimat sündmust ülestähendatud ajaloos, juhtumit, kus virgumata olendist, inimesest,

sai esimest korda virgunud olend, virgunud inimene. Nad meenutavad päeva, mil Siddhārtha Gautama vabastas end lõplikult kõigist inimlikest tingitustest, kõigist inimlikest piirangutest ja sai nii-öelda üheks tegelikkusega, lausa Tõe elavaks kehastuseks ehk Buddhaks.

Seetõttu on ehk üllatav, et puudub täielik selgus selle kohta, mida vesakil õigupoolest tähistatakse. Aga iga kord, kui mind Indias vesaki tähistamisel osalema kutsuti, olgu kõnepidajana või mingi muu ülesandega, paluti mind austada (või kaunistada) oma kohalolekuga – niimoodi väljendatakse sellistel puhkudel viisakust Indias – „kolmekordselt püha päeva (või pidustust)“. Miks „kolmekordselt püha“? Ühest peaks ju kindlasti piisama? Miski kas on püha või ei ole – nii võime meie arvata. Aga sel nimetusel on loomulikult oma põhjendus. Mõnede allikate järgi ei ole *vaiśākha pūrṇimā* mitte ainult ühe, vaid kolme sündmuse aastapäev: Buddha sünd, virgumisele jõudmine ja samuti lõplik vaibumine ehk parinirvaana (*parinirvāṇa*). Väidetavalt leidsid need kõik aset samal päeval – muidugi erinevatel aastatel, kuid üsna suure kokkusattumusena samal täiskuupäeval. Tuleb siiski öelda, et kolmekordselt püha *vaiśākha pūrṇimā* traditsioon tugineb väga hili- sele traditsioonile, mis pärineb Sri Lankalt ja on levinud sealt teistesse theravaada maadesse. Ülejäänud budistlikus maailmas, kus järgitakse mahajaana budismi, tähistatakse Buddha sündi ja parinirvaanat teistel päevadel aastas ning see näib olevat varasem ja ühtlasi põhjendatum kokkulepe.

Lisaks erinevatele arusaamadele selle kohta, kas vesak tähistab peale Buddha virgumise veel midagi, on budistidel eri maailma paigus selle tähistamiseks erinevad rahvuslikud traditsioonid. Sri Lankal ja Birmas võib näha inimesi Buddha mälestuse austuseks süütamas ja annetamas küünlaid. Tiibetis süüdatakse võilampe ja neid on kindel arv: 108 või 1008 tükki. Paljudes budistlikes maades kuuleb inimesi laulmas Buddhat ülistavaid värsse, mõnikord tehakse seda tundide kaupa, lausa terve ööpäev läbi. Teistes kohtades peetakse loenguid ja diskussioone ning mõned inimesed muidugi lihtsalt mediteerivad. Sotsiaalsel

tasandil näeb, kuidas toidetakse munki – mõnedes budistlikes maades on see igal pidulikul sündmusel väga populaarne ajaviide. Sa kogud kokku võimalikult palju munki, paned nad põrandale mitmes reas istuma ja annad neile süüa. Munkadel olevat traditsiooni järgi väga hea isu ja mõnedes budistlikes paikades öeldakse, et sinu pälvimuste hulk, mida sa munga toitmisest saad, on otseses seoses sellega, kui suure koguse sinu toitu munk ära sööb. Seetõttu taolistel puhkudel külalislahkusega ei koonerdata ja kindlasti ei lükata seda tagasi. Läänes järgivad budistid loomulikult vanemate traditsioonide eeskujul, kuid paljud neist on kujundamas välja enda kultuurile omast vesaki tähistamise traditsiooni.

Sõltumata sellest, millisel tasandil ja mil moel budistid vesakit tähistavad, ühendab neid kõiki üks keskne teema ja eesmärk, milleks on rõõmustada Buddha maailma ilmumise üle. Sellega järgitakse tõesti väga kaugesse minevikku ulatuvat traditsiooni, mille tõestuseks tarvitseb vaid vaadata India budistlike kivinikerduste kõige varasemaid näiteid. Ühel eriti muljetavaldaval teosel paigutatakse sümbolsest kujutatud Buddha troonile, mida ümbritsevad mungad, nunnad ja ilmikud, kõigil käed pea kohal kokku pandud, annetamas lillevanikuid, puuvilju, sälle – igasugu annetusi igasugu viisidel. Tõeliselt tähelepanuväärne selle vaatepildi puhul on täiusliku rõõmu väljendumine inimeste nägudel. See tekitab mulje, et on toimunud võimas, kosmilise tähtsusega sündmus, mida tuleb juubeldades ja suurejooneliselt tähistada. Võib vast liialdamata öelda, et kunstnik on kujutanud neid austajaid positiivses mõttes rõõmust hullunutena.¹⁹

Ainult niisugune emotsionaalne reaktsioon – vähemalt selle kunstniku arvates – suudab vääriliselt tähistada inimkonna arengu ülimalt võimalikkuse teostamist Buddha poolt. Vesakit tähistavate Buddha järgijate rõõmu sügavad juured ei peitu siiski üksnes tõsiasjas, et ta nii-öelda saavutas virgumise iseendale. Need peituvad tõsiasjas, et ta avas, rajas tee teistele, et need saaksid temale järgneda. Seepärast ei ole küsimus sellest, kuidas Buddha virgus, pelgalt teoreetiline. Muidugi

võib sellele soovi korral läheneda teoreetiliselt, nii nagu võib igale küsimusele läheneda teoreetiliselt, kuid sisuliselt on tegu äärmiselt praktilise tähtsusega küsimusega. Buddha ei pärinud virgumist, ta ei sündinud virgunuks. Ta saavutas virgumise alles pärast aastatepikkust heitlust – ja lausa vigade tegemist. Omaenda elus tehtud pingutustega ta näitas, kuidas meiegi võime omaenda pingutuste varal virgumisele jõuda.

See loob dharmale, virgumise tee, täiesti uue lähenemisviisi. Sa võid, nagu juba viidatud, mõelda sellest kui evolutsioonist, kui üksteise järel läbida tulevaist etappidest, justkui käiksid mööda teed, mida ääristavad verstepostid näitavad, kui kaugele oled rännanud. Lisaks kolmele suurele etapile – eetika, meditatsioon ja mõistmine – on olemas palju teisi viise, kuidas virgumise teed osadeks jagada ja liigitada. Aga sellele võib läheneda ka ebaharilikuma nurga alt – see tähendab, võttes aluseks sündmused Buddha elus.

Buddha varajase elu biograafiliste üksikasjade uurimine ei tähenda tunda huvi üksnes vaimse tee vastu, mida mööda üks 2500 aastat tagasi elanud mees käis. See tähendab uurida teerada, mida mööda on võimalik käia siin ja praegu, teerada, millel käimisele inimene on pühendunud, kui ta on budist ja peab buddhasust oma ülimaliks eesmärgiks. Teisisõnu, kui me budistidena tähistame Buddha virgumist, ei rõõmusta me lihtsalt millegi minevikus toimunu üle. Me tuletame enesele meelde, et on ülim aeg hakata mõtlema iseenda virgumise peale, kui me ei ole seda juba teinud – aga kui oleme, siis hakata mõtlema sellele püsivamalt, tõsisemalt ja sügavamalt.

Seepärast teen kiire ülevaate Buddha varajase elu tähelepanuväärsematest sündmustest, et saada üldine ettekujutus virgumise teest, ja seejärel asun üksikasjalikumalt uurima mõningaid olulisi episooide ehk tunnusjooni tema biograafias, mis omavad selget mõju meie enda virgumise suunas arenemise protsessile. Nagu Buddha elulugu tervikuna, nii on ka need märkimisväärsed elemendid sisult ajaloolised, kuivõrd me teame, et need leidsid päriselt aset. Samas sisaldub meieni jõudnud

versioonides mingil määral legendaarset ainet ja just legendaarne aines aitabki tuua esile väliste sündmuste universaalset tähendust, sisemist vaimset mõõdet. Müütiline aspekt teeb muuhulgas selgeks, et need sündmused ei puuduta üksnes ühe mehe vaimset eluteed, vaid iga mehe ja naise eluteed, kes püüab indiviidina kasvada ja areneda.

Väga sageli öeldakse, et Siddhārtha Gautama, kellest sai Buddha, sündis Indias ja sada aastat tagasi olnuks see tõde. Kuid poliitiliste piiride muutumise tõttu peaksime nüüd ütlema, et tema sünd leidis aset tänapäeva Nepali lõunaosas. Ta sündis šaakja-nimelisse hõimu, mis oli elanud selles konkreetsetes piirkonnas Himaalaja jalamil palju sajandeid. Päris tõsi ei ole ka see – nagu jälle sageli öeldakse –, et tema isa Šuddhodana Gautama oli hõimu kuningas. Siddhārtha sündimise ajal kandis ta kindlasti raadža tiitlit, kuid tänapäeval kutsutaks teda tõenäoliselt presidendiks. Nagu teistel toonastel Kirde-India väikehõimudel, oli ka šaakjatel poolenisti vabariiklik valitsus, mida juhtis klanni koosolekul kaheteistkümneks aastaks valitud juht. Buddha elu lõpupoole neelas need väikesed India vabariigid alla kasvav Magadha impeerium, kuid tema sündimise ajal olid need enamasti õitsval järjel.

Siddhārtha ema Mājādevī oli koliya nime kandva naaberhõimu pealiku tütar. Toona oli kombeks, nagu on jätkuvalt mitmel pool Indias, et esiklaps sünnib ema vanemate majas. Seepärast, kui Mājādevī tundis, et sünnitus on lähenemas, asus ta šaakjate pealinnast Kapilavastust teele oma isa linna poole, meile teada olevalt kandetoolil kantuna. Ta oli alles poolel teel, kui tuhud tulid peale. Ta astus kandetoolilt maha ja sünnitas Lumbinī nime kandva väikese koha lähedal saalapuu salus tulevase Buddha. Ta suri varsti pärast sünnitust – traditsiooni järgi seitse päeva hiljem.²⁰

Siddhārtha üleskasvatamiseks sai tema ema õde Mahāpradžāpatī Gautamī, kellega tema isa oli abiellunud. Me ei tea tema lapsepõlvest suurt midagi, kuid esile kerkib üks ehtne vahejuhtum, mis leidis aset iga-aastase künnitseremoonia ajal, mil ta oli viie-, kuue- või ehk seitsmeaastane. Valdavalt põllumajanduslikes tsivilisatsioonides üle kogu maailma

omas esimese seemne külvamine kevadel maagilist ja müütilist tähendust ning esimese künni sooritajaks oli alati kuningas või pealik. See oli Vana-Hiina keisrite üks kohustusi ja veel üsna hiljuti alustas Jaapani keiser igal aastal pidulikult künnihooaega. See oli niisiis üks töid, mida Siddhārtha isa pidi läbi viima. Hilisemates jutustustes räägitakse, et seda tehti kuldse adraga, mida vedas ilus valge härg (jutuvestjatele meeldib oma lugusid ilustada). Kuid seda kõrvale jättes võime kindlalt öelda, et Siddhārtha isa viis tseremoonia läbi ja Siddhārtha võeti kaasa seda vaatama.

Väike poiss pandi istuma põlluveerde džambupuu ehk jambolani-nelgipuu varju ja seal sai talle osaks tänapäevase kirjelduse kohaselt spontaanne müstiline kogemus. Buddha enda sõnul, kui ta seda õpilastele palju aastaid hiljem meenutas, koges ta puu all omamoodi üleloomulikku seisundit, mida tuntakse *dhyāna*'na. Ta oli niivõrd süübinud, et ei näinudki kündmist, ja kui talle järele tuldi, et teda koju viia, oli ta endiselt üleni oma kogemuse kütkes.

Siinkohal liitub selle episoodiga huvitav müüt. Legend räägib, et ehkki künd algas keskpäeval ja tseremoonia lõppedes oli kätte jõudnud õhtu, ei olnud puu vari kogu selle aja vältel nihkunud. Kirjatähe tasandil oleks tegu imega, kuid küllap on juhtum tähendusrikkam, kui võtta seda sümboolselt. Sõna otseses mõttes võib teha järelduse, et päike seisis paigal, aga sümboli tasandil võib öelda, et noore Siddhārtha jaoks oli aeg ise peatunud.²¹

Nagu pärastpoole näeme, mõjutas mälestus sellest kogemusest hiljem otsustavalt Siddhārtha vaimse elutee suunda. Kuid vaatamata müstilistele kogemustele või nende puudumisele oli ta samas kšatrija, sõdalane, ja teda kasvatati sellisena. See oli tema kast – terve hõimu kast –, nii et ta oli sõna otseses tähenduses sündinud sõdalaseks, nii nagu teised olid sündinud braahmaniteks (preestrid), vaišjadeks (kaupmehed ja põlluharijad) või šuudrateks (mustatöölised) – nagu nad sünnivad tänapäevalgi, ehkki need neli kasti on nüüdseks jaotatud umbes 2000 alamkastiks.²²

Tulevane Buddha veetis oma kujunemisaastad mitte uurides süviti filosoofiat või religioosseid praktikaid, vaid õppides vibulaskmise ja odaviskamise, mõõgavõitluse ja sõjakaariku käsitlemise kunste. Ülikuna sai ta võitluskunstides küllap parima võimaliku koolituse. Oletatavasti pühendati teda ka erinevatesse hõimu traditsioonidesse, kommetesse, uskumustesse ja ebausku ning samuti õppis ta pisut tundma ajalugu ja sugupuud. Loomulikult, kõik, mida ta õppis, anti edasi suusõnaliselt vanade hõimuliikmete poolt. Ei ole kindel, kas Buddha õppis kunagi lugema või kirjutama. Me peame kujutlema teda mehena, kes oli kultuurne, haritud ja hästi kasvatatud, ilma et oleks kunagi üheski koolis käinud (on igal juhul küsitav, kas harituse ja kooliskäimise vahel on tegelikult mingit seost). Tervikuna elas ta üsna mugavat ja jõukat elu, omamata mingeid erilisi kohustusi ning oli isa poolt hellitatud.

Siddhārtha kasvatamine ei käinud siiski nii lihtsalt ja sirgjooneliselt. Varsti pärast sündi viis isa ta riši ehk teadmamees Asita juurde, et koostada horoskoop. See oli Indias tavapärane komme, nagu veel tänapäevalgi. Vaevalt leidub kedagi, isegi niinimetatud läänestunud eliidi seas, kes ei ole lasknud oma lastele – iseäranis poegadele – horoskoopi koostada. Sa tahad teada, mis sinu lapsest saab, missuguseks kujuneb tema elukäik ja nii lähedki astroloogi juurde. Ei ole täpselt teada, mis moodi Siddhārtha horoskoopi koostati, kuid me teame, et ta asetati Asita kätele ja riši tegi oma arvutused. Ta ennustas, et last ootab ees erakordne tulevik: Siddhārthast saab kas suur kšatrija, suur sõdalane ja valitseja, või ta loobub sellest kõigest ja temast saab hoopis suur vaimne õpetaja.²³

Šuddhodana oli niisugusest ennustusest loomulikult äärmiselt häiritud. Talle meeldis kujutleda, et tema pojast saab kuulus vallutaja – see meeldis talle kohe väga –, kuid teda kohutas mõte, et poiss võib võtta pähe ja loobuda üldse maailmast ning pühendada oma anded vaimsetele otsingutele. Mida vanemaks Siddhārtha sai, seda rohkem murdis Šuddhodana selle teema üle pead. Ta mõtles: „Ma tahan, et ta kasvaks selliseks nagu mina. Ma tahan, et ta oleks vapper ja tugev ja

laiendaks hõimuvaldusi ning – kui rišil on õigus – saaks suureks valitsejaks ja võib-olla vallutaks terve India. Ei tohi lasta tal raisata oma aega kogu selle religioosse jama peale. Seepärast tuleb teda takistada, et ta asjade üle liiga sügavuti ei mõtleks: ta ei tohi puutuda kokku elu ebameeldivamate tõsiasjadega – vähemalt mitte liiga varakult. Tema süda peab olema kindlalt maiste asjade juures.“

Niisi otsustas Šuddhodana, et noor prints ei tohi millestki puudust tunda, et ainus, mida ta peaks elu kohta teadma, on see, kuidas tunda sellest lõbu ja kogeda kõige peenemaid meelenaudinguid. Hiljem jutustas Buddha ühes oma autobiograafilises õpetustekstis, kuidas isa soetas talle kolm kaunist paleed, üks iga aastaaja jaoks, et ta ei tunneks kunagi palavusest, külmast või vihmast tingitud ebamugavust. Samuti jutustas ta, kuidas paleed olid täis võrgutavaid tantsu- ja lummavaid laulutüdrukuid ning kuidas tema päevad ja ööd möödusid juues, tant-sides ja lauldes, üks nauding järgnemas teisele, nii et ei olnud aegagi kurbust tunda.²⁴

Kuueteistaastaselt ta abiellus oma nõo Jašodharāga. See oli loomulikult korraldatud abielu, nii nagu tänapäeva Indiaski lepivad abielus kokku pruudi ja peigmehe perekonnad, mitte noored ise. Siddhārtha oli asjade käiguga piisavalt rahul ja tema elu jätkus samamoodi veel mitu aastat. Kuid kõigest hoolimata näis ta tundvat varjatud rahulolematust eluga, mida elas. Kui talle toodi uudis, et tema naine on sünnitanud poja, ei reageerinud ta sellele nii, nagu uhked isad tavaliselt. Küsimusele, mis saab poisi nimeks, vastas ta: „Kammits on mulle sünninud. Tema nimeks saagu Rāhula,“²⁵ sest seda nimi Rāhula tähendabki – „kammits“. (Kammitsad on vangi kinni sidumiseks kasutatud ahelad ehk käe- või jalarauad.) Ta justkui aimas, mida isa oli kogu aeg püüdnud tema eluga teha. Mingil moel ta teadis, et Šuddhodana püüdis teda siduda naudingute, rikkuse, võimu, perekonna, naise ja lapse külge. Taibates, mis toimub, hülgas ta võitluskunstide harjutamise ning kaotas huvi tema jaoks korraldatud lõbustuste ja meelelahutuste vastu. Kodune elu ei pakkunud talle enam mingit rõõmu.

Ta võttis üha sagedamini pikaks ajaks aja maha, et mõelda, ja mingil hetkel koges ta nähtavasti omamoodi vaimset kriisi – ehkki varajastes pühakirjades seda loomulikult nii ei sõnastata. Seda psühholoogilist ja vaimset pöördepunkti tunnevad budistid kõikjal dramaatilise jutustuse kaudu, mida nimetatakse neljaks vaatepildiks. Kas tegu on legendi või intensiivsest sisemisest juurdlemisest sündinud kogemuse välise projektsiooniga või juhtus ka päriselt umbes nii, nagu meieni jõudnud loos jutustatakse, seda on võimatu kindlalt öelda. Kindel on, et lugu neljast vaatepildist annab mõnedele budismi põhiõpetustele väga selge ja mõjusa vormi, heites ühtlasi valgust Buddha enda vaimse arengu algusaegadele.

Lugu räägib, et ühel kirkal hommikul kutsus Siddhārtha oma kaarikujuhi enda juurde ja käskis hobused väljasõiduks rakendada. „Lähme vaatame, mis maailmas toimub. Vaatame, mida inimesed teevad,“ ütles ta. Kaarikujuht vangutas pead: „Ma kardan, et me ei saa seda teha. Sellest tuleb mulle pahandust. Te teate, et kuningas on öelnud, et te ei tohi minna välja inimeste sekka.“ Kuid noor prints käis peale: „Ära muretse. Ma võtan kogu vastutuse endale. Kui kuningal on selle kohta midagi öelda, siis las ütleb minule. Aga meie lähme.“ Niisiis anti hobustele piitsa ja nad asusid teele. Nad sõitsid külasse ja Siddhārtha nägi elu kulgemas suuresti nii, nagu oli ehk oodanudki – kuni tema tähelepanu köitis üks väga vana mees.

Traditsioonilistes jutustustes kirjeldatakse vanamehe välimust väga kujukalt: rammetu, kuivetonud ja kookus, esiletungivate luudega ja liigub tudisedes kepi najal. Tal oli pikk valge habe ja silmad jooksid vett. Kui see näib olevat pisut ülepakutud, siis Indias nii ei tunduks. Seal võivad vanad inimesed isegi tänapäeval – tingituna kliimast ja raskest elust – mõnikord tõesti väga vanad välja paista. Me peame meeles pidama, et legendi järgi oli Siddhārtha isa teda sihilikult kõigest eba-meeldivast siin elus eemal hoidnud ja sinna hulka kuulus ka vanadus. Nii et kui Siddhārtha seda väga vana meest nägi, osutas ta tema poole ja küsis: „Kes ... mis ... see veel on?“

Kaarikujuht mõtles: „Hea küll, varem või hiljem peab ta sellest nangunii teada saama,“ ja vastas: „See on vana mees.“ „Aga miks ta niisugune on? Miks ta on nii kõver? Miks tema luud esile tungivad? Miks see vedelik tema silmist tilgub?“ Kaarikujuht ei olnud harjunud sedalaadi küsimustele vastama, võib-olla ainult juhul, kui neid esitavad lapsed. Ta ütles lihtsalt: „Noh, ta on lihtsalt vana mees.“ Siddhārthat see mõis- tagi ei rahuldanud: „Aga kuidas ta on selliseks saanud?“ „See lihtsalt läheb nii,“ selgitas kaarikujuht leebelt. „Selleks, et vanaks saada, ei pea midagi tegema – sa lihtsalt saad vanaks. See on kahjuks loomulik – kõik saavad vanaks.“ Noor prints tundis, kuidas tema ihu värises. „Kuidas, kõik?“ küsis ta. Ja kaarikujuht vastas: „Nojah, loomulikult. Kõik.“ „Aga mina? Kas mina muutun samasuguseks?“ Kaarikujuht noogutas: „Kuningas, teie isa, kuninganna, teie ema, teie naine, mina ja teie ka, me kõik oleme vanaduse võimu all.“

Meile öeldakse, et Siddhārtha võttis selle informatsiooni vastu nagu elevant, keda tabas välgunool,²⁶ ja ehmatas tõi talle külma higi ihule. „Mis kasu on noorusest?“ kurtis ta. „Mis kasu on elujõust ja tugevusest, kui kõik lõpeb niisuguse kuhtumise ja nõrkusega?“ Ta oli murest murtud. „Aitab tänaseks. Lähme koju,“ ütles ta. Ja kui nad paleesse tagasi vurasid, juurdles ta saadud teadmiste üle.

See on niisiis legend esimesest vaatepildist. Siddhārtha võis, aga ei pruukinud sõna otseses mõttes esimest korda vana meest näha, kuid selle tegelikus tähenduses ei ole kahtlust. Ta võis juba varem olla näinud palju vanu mehi, kuid mingil moel ta ei näinud neid päriselt. Võimalik, et sel päeval ta nägi vana meest *justkui* esimest korda. Selline see elu muidugi on. Me võime näha mõnda asja iga päev oma elus, nii nagu näeme päikest tõusmas ja loojumas, aga me ei näe seda päriselt, sest me ei ole teadlikud ega mõtle. Me näeme, aga ei näe. Näiteks on võimalik töötada mitu aastat vanadekodus, ilma et vanaduse tõsiasi kuigi sügavalt päralt jõuaks. Seejärel, kui kasvatame pisut teadlikkust, pisut selgust, võime avastada, et asjad paistavad meile sedavõrd uues valguses, et tundub, nagu poleks me neid kunagi varem näinud. Seega,

Siddhārtha mõistis, tõeliselt mõistis, esimest korda oma elus, et on olemas selline asi nagu vanadus, ja et noorus on üürike, isegi temale.

Selle mõistmisest vapustatuna läks Siddhārtha legendi kohaselt mõni päev hiljem uuesti välja ja nägi taas ta midagi, mida ei olnud kunagi varem näinud. Ta nägi teeservas lebavat haiget meest, keda oli tabanud palavikuhoo ja või midagi sarnast ja kes viskles küljelt küljele. Taaskord palus Siddhārtha kaarikujuhti selgitada, mis toimub: „Mis selle mehega juhtus? Mis tal viga on? Miks ta vappub ja väriseb? Miks tema silmad niimoodi metsikult pöörlevad? Miks näeb tema nägu nii tontlik välja?“ Kaarikujuht pidi talle loomulikult ütleva: „Noh, ta on haige.“ Ja Siddhārtha, kes oli kuni siiani olnud nähtavasti suurepärase tervise juures, tahtis teada, kas ka tema võib kunagi samamoodi kannatada: „Kas seda juhtub ka teiste inimestega? Kas see juhtub kunagi minuga?“ Ja kaarikujuht tegi taas asja selgeks: „Kõik mehed ja kõik naised võivad haigeks jääda. Haigus võib tulla ükskõik millal. Jõud ja tervis võivad meid iga hetk maha jätta ja siis me peame kannatama haiguse käes.“ Niisiis oli Siddhārthal taas midagi, mille üle mõelda, kui paleesse naasis.

Mõni päev hiljem läksid nad uuesti kaarikuga välja sõitma ja sedapuhku nägi Siddhārtha nelja meest nende poole tulemas, tassides midagi kandraamisarnast, mille vaiad toetusid õlgadele. Kandraamil lebas kollasesse linasse mähitud mees. Tema nägu paistis välja, kuid selles näos oli midagi imelikku. Ta ei liigutanud ühtegi lihast. Nägu oli üsna ilmetu, jäigavõitu ja silmad suletud.

Indias võib taolist vaatepilti muidugi jätkuvalt igal nädalapäeval näha. India matused on hoopis teistsugused, kui enamik meist läänes on harjunud. Siin viiakse sind pärast surma salaja kasti sees minema ja kogu lugu. Sinust saadakse lihtsalt vaikselt lahti. Sind pistetakse tuhas-tusahju või maasse kaevatud auku ja kaetakse kinni. Aga Indias asjad nii ei käi. Indias pannakse sind majas kõige ilusamasse tuppa välja ning kõik su sõbrad ja sugulased tulevad kohale, et heita sulle veel korra pilk peale ja öelda: „Jaa, ta näeb üsna õnnelik, üsna rahulik välja. Jää

siis hüvasti, vana kaaslane.“ Nad poetavad pisara ja viskavad mõne lilleõie surnukehale ning seejärel tõstavad neli tugevat meest selle oma õlule ja kannavad mööda tänavaid, surnu nägu endiselt katmata. Kui laipa rappudes edasi kantakse, inimhulgad talle kuumuses järgnemas, vaatavad möödakäijad nende poole ja ütlevad: „Oo, seal on see-ja-see – ei teadnudki, et ta on surnud.“

Just sedalaadi protsessiooni Siddhārtha nägigi ja ta ütles kaarikujuhile: „See on väga veider. Miks nad seda meest niimoodi kannavad? Mida ta teinud on?“ Kaarikujuht vastas oma tavapärasel lakoonilisel moel: „See on surnukeha.“ Me peame muidugi meeles pidama, et surm oli üks neist asjadest, mille suhtes Siddhārthat oletatavasti teadmatuses hoiti, mistõttu selgitus hämmastas teda. „Surnud? Mida sa sellega öelda tahad?“ Ja kaarikujuht pidi taas natuke lähemalt selgitama: „Nagu näete, on ta kange, elutu, ei hinga, ei näe, ei kuule, ei tunne. Ta on surnud. Nad viivad ta põletusplatsile. Nad põletavad surnukeha ära. See on see, mis pärast surma juhtub.“ Siddhārtha ahmis õudust tundes õhku: „Kas see juhtub samamoodi kõigiga? Kas igaüht tabab see surm, nagu sa seda kutsud? Kas surm tabab ka mind?“ Kaarikujuht ohkas pikalt: „Jah. Teie isa, teie ema, teie naine, teie laps – nad kõik peavad ühel päeval surema. Mina pean surema. Teie peate surema. Igaüks, kes on sündinud, peab surema. Sellest ajast peale, kui maailm alguse sai, on sündinud miljoneid mehi ja naisi ning igaüks neist on surnud. Kahtlemata sünnib tulevikus veel miljoneid, kuid igaüks neist peab surema. Keegi ei pääse surma külmast haardest. Surm on kõige kuningas.“ Siddhārtha, kurvem, mõtlikum ja vaevatum kui kunagi varem, käskis kaarikujuhil ringi keerata ja tagasi lossi sõita.

Neil kolmel väljasõidul kaarikujuhiga oli ta sattunud silmitsi eksistentsiaalsete olukordadega, nagu neid tänapäeval ehk kutsutakse: eksistentsi tõsiasjadega, mille eest ei ole pääsu. Sa ei taha saada vanaks, aga midagi ei ole parata. Sa ei taha jääda haigeks, aga just nii läheb. Sa ei taha surra, aga sured, meeldib see sulle või mitte. Mistõttu hakkad eneselt küsima: „Kuidas taolises olukorras olla? Ma tahan elada

igavesti, noore ja tugeva ja tervena, aga seda ei juhtu. Miks on nii, et mulle on antud elutung, aga mulle ei ole antud vähimatki võimalust surmast pääseda? See on mõistatus. Aga miks on mulle selline mõistatus üldse esitatud? Milleks selline saladus? Kas selle eest vastutab jumal? Või saatus? Või asjad lihtsalt on nii nagu on? Kas sellele on selgitust? Või ei ole mingit selgitust?“

Siddhārtha maadles niisiis nende fundamentaalsete elu ja surma küsimustega, kui nägi viimast vaatepilti neljast. Taaskord kaarikuga väljasõidule minnes nägi ta meest, kes kandis tavapärase valge rüü asemel hoopis kollast ja oli põetud peaga. Mees kõndis rahulikult mööda külatänavat, käies kerjakaussi käes hoides ükselt uksele. Tema tähelepanelikus kõnnakus oli midagi, mis tekitas Siddhārthas salamisi vastupandamatut uudishimu, ja ta küsis kaarikujuhilt: „Mis mees see selline on, kes näib olevat nii iseenda kui maailmaga rahu teinud?“ Kaarikujuht vastas: „See on mees, kes on lahkunud.“ „Lahkunud?“ küsis Siddhārtha. „Kust lahkunud?“ „Maailmast,“ selgitas kaarikujuht. „Lahkunud kodust, oma perekonnast. Ta on lihtsalt jätnud kõik seljataha, et pühenduda Tõe otsimisele. Ta püüab leida vastust olemasolu mõistatusele. Selleks on ta loobunud kõigist maistest sidemetest, kõigist kodustest ülesannetest, kõigist sotsiaalsetest ja poliitilistest kohustustest. Selles mõttes on ta lahkunud.“²⁷

Taolisi inimesi võib tänapäevalgi Indias kohata ja nad kannavad endiselt safranikarva rüüsid. Neid kutsutakse *sādhu*'deks, mis tähendab lihtsalt „head inimesed“, ja nende almustega toetamist peetakse väga kiiduväärt tegevuseks. Inimesed annavad neile süüa, kutsuvad oma koju ja hoolitsevad nende eest. Enam-vähem sama süsteem toimib ka 2500 aastat hiljem. Ja ainuüksi niisuguse kuju nägemine tekitas noores Siddhārthas inspiratsiooni ka ise lahkuda. Inimelu lõpuni vastuvõetamatud piirangud olid jätnud tema teadvusse liiga sügava mulje, et ta ei suutnud neid enam eirata, panna kõrvale ja lihtsalt „minna eluga edasi“. Sa võid küll otsustada neid mitte näha, ent need on kogu aeg olemas, ja ta teadis seda. Aga nüüd ta teadis sedagi, et on olemas viis,

kuidas kõige selle tähenduseni tungida. Asjade üle põhjalikult järele mõelnuna otsustas ta, et ei jää muud üle, kui hakata ka ise *sādhu*'ks. Ta tundis, et neile küsimustele tuleb leida vastus ja ta ei saa enne rahu, kui vastus on leitud.

Niisiis jättis Siddhārtha ühel täiskuuööl, kui kõik oli vaikne, oma magava naise ja lapsega viimast korda hüvasti.²⁸ Ta ei olnud õnnelik, et pidi nad maha jätma, kuid tal ei olnud valikut. Ta ei olnud oma ot-susest kellelegi rääkinud, peale ustava kaarikujuhi, kes saduldas tema jaoks hobuse, et ratsutada viimast korda printsina paleest välja. Räägi-takse, et kaarikujuht, kelle nimi oli Channa, hoidis hobusesabast kin-ni ja sörkis kannul,²⁹ ja nad rändasid kuni jõeni, mis tähistas šaakjate territooriumi piiri. Seal lõikas Siddhārtha maha oma habeme ja pikad voogavad musta värvi juuksed. Just siis, esimeste koidukiirte saabudes, tuli üks kerjus ja Siddhārtha tegi ettepaneku temaga rõivaid vahetada. Kerjus ei kaalunud ettepanekut pikalt, olgugi et see tundus ekstsent-riline, ja läks seejärel oma teed, särades rõõmust rikkalikult kirjatud rõivaste üle, mida nüüd kandis, esimesed päikesekiired kullast ja hõbe-dast nõõpidel ja pannaldel sätendamas.³⁰ Siddhārtha jättis ustava kaa-rikujuhi ja truu hobusega hüvasti ning vaatas, kuidas nad ära läksid. Seejärel sukeldus ta üksinda džunglisse.

Kõigepealt asus ta otsima õpetajaid, kellest lootis, et äkki nad on tunginud olemasolu ülisma saladuse tuumani. Noil päevil nagu täna-päevalgi leidis Indias palju neid, kes valgustasid teid, mida mööda jõuda Tõeni. Siddhārtha läks ühe õpetaja juurest teise juurde, harjutas nende juhiste järgi ja omandas kõik, mis neil oli õpetada. Aga ei jäänud rahule. Olgugi et nende õpetused olid head ja sügavad, teadis ta, et on midagi, mis ületab kõiki nende teadmisi, ületab kõike, milleni nad olid jõudnud. Ta ei osanud sellele nime anda. Ta ei teadnud, mis see on. Kuid ta pidi selle üles leidma – ta pidi teada saama. Ta pidi oma otsin-guid jätkama.

Siddhārtha oli tänulik kõige eest, mida oli õppinud, kuid liikus edasi. Ta asus järgima kohutavalt askeetlikku eluviisi. See oli Indias levinud

tava, nagu veel tänapäevalgi, sest arvati, et mida õhem niinimetatud lihaloor on, seda paremini paistab vaimuvalgus sealt läbi. Siddhārtha suretas liha mitu aastat ja mitte keegi Indias ei olnud temast enese-piinamise üle. Räägiti, et „kuuldus tema väga rangest askeesist levis kui taevavõlvil rippuva suure kella helin“³¹ ja tema enda ümber hakkas kogunema järgijad. Kuid lõpuks juhtus midagi, mis pani teda kahtlema, ega ta äkki vales suunas ei liigu. Ta nõrkes ja varises jões käies kokku. Tal ei olnud jõudu, et iseennast päästa, kuid õnneks aidati ta välja.³² Kui ta taastus, ütles ta enesele: „See on naeruväärne. Kogu askeesile vaatamata ei jõua ma Tõele lähemale. Ma olen raisanud aega. Kõik on olnud üks suur eksitus.“

Nõnda hakkas suur askeet Siddhārtha Gautama uuesti korrapäraselt sööma. Tema viies õpilases ei tekitanud see sugugi vaimustust. Tegelikult ei olnudki nad niivõrd õpilased, kuivõrd austajad, sabasõrkijad. Nad ootasid, et Siddhārtha teeb ära kogu töö ja püsisid tema lähedal lootuses, et tema saavutustest jääb ka neile midagi külge. Nad arvasid, et kui Siddhārtha saavutab askeesi abil oma eesmärgi, on nemad esimesed kasusaajad. Seetõttu olid nad ilmselgelt väga pettunud, kui Siddhārtha otsustas anda oma kehale vajalikku kosutust. „Ta annab alla,“ ütlesid nad üksteisele. „Ta on vana ilmaliku luksuse juurde tagasi läinud. Ta ei ole kindlasti see mees, kes arvasime teda olevat.“ Ja marssisid vastikust tundes minema. Siddhārtha oli taas üksinda.

Kuus aastat pärast paleest lahkumist jõudis ta paika, mis tähistas tema otsingute lõppu. Ühes tänapäeva Bihari osariigi alale jäävas paigas nimega Uruvelā, mida praegu tuntakse Bodh Gayana, leidis ta jõe äärest kauni puudesalu. See tundus olevat ideaalne koht, kus istuda ja mediteerida. Kui ta seejärel puude varjus istus, jahe tuuleõhk puhumas, meenus talle miski, mis näis korraga viitavat, kuidas edasi minna. Ta meenutas kolmekümne aasta tagust kogemust, mil istus ühe teise puu all, sellal kui isa juhatas sisse künnihooaega. Ta otsis leebelt tagasiteed sellesse terviklikku keskendumisseisundisse – püüdmata seda tagant sundida, vaid lihtsalt lubades sel tulla ja lastes lahti igast tõkkest, mis

selle teket takistas. Samal ajal tõi naaberküla karjuse naine talle piimariisi, mille ta vastu võttis, ja tundis, kuidas see teda kosutas ja talle jõudu andis. Tuli ka üks heinaniitja, et pakkuda *kuśa*-heina kuhja, millele istuda, ja Siddhārtha sättis end sellel mugavalt istuma. Seejärel ta rahunes ja andus meditatsioonikogemusele.³³ Ta sukeldus üha sügavamale, liikudes ühelt teadvuseülese seisundi tasandilt järgmisele.

Kui kaua ta seal istus, me ei tea. Võib-olla päevi, võib-olla nädalaid, võib-olla lausa kuid. Ainus, mida teame, on see, et *vaiśākha pūrṇimā* ööl nägi ta lahendust probleemile, mille üle oli pead murdnud alates ajast, mil neli vaatepilti teda probleemist teadlikuks tegid. Ta mitte ainult ei näinud lahendust, vaid ka mõistis seda, süüvis sellesse, sai sellega üheks ja viis ellu. Tema sees süttis piiritu valgus ja ta virgus.

Mõned varajased tekstid püüavad meile selle kogemuse sisust aimu anda,³⁴ kuid see ei ole mingil juhul lihtne ülesanne. Virgumine on oma olemuselt kirjeldamatu. Ratsionaalse mõtlemisega ei ole võimalik seda mõista. Aga alustuseks võime öelda, et tegu on puhta, selge ja kirka teadlikkuseseisundiga. Ja mõnikord täpsustatakse, et selles teadlikkuseseisundis ei tehta enam iseendal ja teistel emotsionaalset vahet. See taju, mis meil on sisemisest maailmast, vastandatuna väljapoole jäävale maailmale, on täielikult ületatud. On vaid üks pidev, puhas ja homogeenne teadlikkus, mis ulatub vabalt igasse suunda. See on lisaks teadlikkus asjadest, *nagu need tegelikult on*. See tähendab teadlikkust asjadest mitte kui objektidest, vaid subjekti ja objekti duaalsus on ületatud. Seepärast räägitakse sellest puhtast, selgest teadlikkusest kui Tegelikkuse teadvustamisest. See on tarkuseseisund – tarkus mitte tavapärasest tähenduses, kus keegi on kuhjanud kokku arusaamu asjadest, vaid pigem on see „asjade“ nägemine vahetult ja tõeliselt, mida ei vahenda mingi eraldiseisev nägev subjekt. See on vaimne nägemus – koguni transtsendentaalne nägemus –, mis on prii kõigist pettekujutlustest, eksiarvamustest, valedest, rikutud mõtlemisest, ebamäärasusest, hägususest, vaimsetest harjumustest ja eelarvamustest.

Kuid see ei ole veel kõik. Virgumist võib kirjeldada täieliku selguse, transtsendentaalse teadlikkuse, mõistmisena. Kuid see on ka sügava armastuse ja kaastunde voolamine kõigele elavale. Seda kirjeldatakse ülisma õndsuse või täieliku vabanemisena – õndsusena, mis sünnib tingitud olemasolu subjektiivsetest hädadest ja piirangutest vabanemisel. Seda iseloomustatakse ka pidevalt pulbitseva ammendamatu energia, totaalse spontaansuse ja katkematu loovuse kaudu. Samas ei toimi ükski neist virgumise aspektidest eraldiseisvana. Seepärast ei olegi tegelikku kogemust võimalik üldse kirjeldada. Üksnes dharmale üle mõtiskledes – mõtiskledes nii Buddha õpetuste kui ka tema eeskujule –, sõpradega sügavalt suheldes ja eelkõige mediteerides võime saada mingisugust tegelikku aimu, milles buddha virgumine seisneb.

Traditsioonilistes kirjeldustes öeldakse, et Buddha virgumine tekkis või puhkes õide järk-järgult, sedamööda, kuidas vesaki täiskuuöö edenes. Ühe kirjelduse järgi³⁵ vaatas Buddha öö esimese valvekorra ajal tagasi minevikku, „aja musta tagurpidi-taarnasse“.³⁶ Ta vaatas tagasi kogu inimkonna ajalookäigule, miljonite aastate pikkusele evolutsioonile. Öeldakse, et ta suutis vaadelda kõiki oma eelmisi elusid ja näha, mida ta oli teinud ja millised olid tema tegude tagajärjed. Ta nägi enda loodud tingimusi ja neile järgnenud tulemusi. Ja ta nägi, et see kõik oli ühel pool, lõppenud. Ta oli ületanud kogu tingitud olemasolu protsessi.

Seejärel, öö teise valvekorra ajal ta nii-öelda vaatas enda ümber ringi, kõikjale universumis ja nägi igasugu olendeid: inimesi, loomi, isegi kõrgemates maailmades elavaid olendeid. Ta nägi, kuidas igaüks neist oli sündinud, saanud selleks, mis ta oli, vastavalt sellele, mida oli teinud – teisisõnu, kuidas olendid olid taassündinud vastavalt oma karmale. Ta nägi seda toimumas igal maise eksistentsi tasandil, alates põrgute sügavaimast kuristikust kuni jumalate kõrgeimate sfäärideni.³⁷

Lõpuks, öö kolmanda valvekorra ajal suunas ta meele *āsrava*'te – sõnasõnalt „kallete“ – hävinemisele. *Āsrava*'d on meele loomupärased kalded, meele sügavale juurdunud kalduvus pigem tingitud olemasolu kui selle poole, mis on tingimatu, pigem ebareaalsuse kui reaalsuse

poole. *Āsrava*'id on kolm: meele kalle või kalduvus aistiliste kogemuste poole; kalduvus olemasolu kui eraldiseisva, egokeskse isiksuse poole; ja kalduvus vaimse teadmatuse poole, see tähendab, teadmatust tegelikkuse suhtes. Niisiis asus ta oma meeles keskendumise puhtuses *āsrava*'id kõrvaldama ja hommikul, kui päike tõusis, ta teadis, et tema puhul on *āsrava*'d täielikult hävinud.³⁸ Virgumine oli saavutatud. Siddhārtha Gautamast oli saanud Buddha.

3

BUDDHA VARASE ELU VARJATUD ÕPETUSED

Kui Siddhārtha Gautamast 35. eluaastal Buddha sai, oli tema elus toimunud palju asju ning iga varajastes jutustustes üles tähendatud juhtumitest on meie jaoks mingil viisil sügavalt tähenduslik. Ei ole lihtne selles ainulaadses ja kaalukas biograafias leiduvaist rikkustest midagi välja valida. Eelmine peatükk ei olnud enam kui kokkuvõtte tema kulgemisest virgumise poole. Kuid isegi sellest lihtsustatud kokkuvõttest saame me üksikutele sündmustele keskendudes tuletada mõningaid budistliku tee spetsiifilisi põhimõtteid. Järgnevalt keskendume vaid kuuele: neli vaatepilti, kodust lahkumine, kuninglike rõivaste vahetamine kerjuse kaltsude vastu, askeesi harrastamine, kaaslaste poolt hülgamine ja abi vastuvõtmine. Kõik need sündmused on olemuselt ajaloolised, kuid samas on neist saanud terve rikkaliku müüdi- ja legendikompleksi tuum. Seepärast omandab igaiüks neist universaalse tähenduse; see tähendab, igaiühel neist on otsene mõju iga areneva või arenemisvõimelise inimolendi elule.

Käsitlegem kõigepealt nelja vaatepilti: Siddhārtha näeb esimest korda – või justkui esimest korda – vana meest, haiget meest, laipa ja püha rändurit. Kuni selle hetkeni on isal ilmselt õnnestunud hoida

poega eemal maailmast, täites tema päevi sõjakunsti harjutamisega ja lahutades õhtuti tema meelt laulu- ja tantsutüdrukute abil ühes kolmest paleest. Teatud mõttes oli Siddhārtha hoitud eemal päriselust, koguni tegelikkusest. Budismi müütilises kirjanduses sümboliseerib isa mõnikord teadmatust, samas kui ema võib sümboliseerida janunemist (üks on pigem intellektuaalne mürk ja teine rohkem emotsionaalse kannatuse allikas). Seega hoiti Siddhārthat vangis teadmatuses, mis on kõigi ilma teadlikkuseta elavate olendite universaalne isa. Avarama silmaringi puudumise tõttu elas ta omaenda maailmas. Ta oli vaevalt teadlik, et väljaspool üldse on mingi maailm – igatahes mitte nii, et see oleks kuidagi mõjutanud tema eluviisi. Tema olukorra eksistentsiaalne tegelikkus ei olnud veel tunginud tema väiksesse maailma.

Seesama teema esineb teistsuguses käsitluses „Saddharma-puṇḍarīka-sūtra“ ehk „Valge lootose suutra“ põleva maja võrdpildis. Tohtu suures lagunevas palees on hulk lapsi süüvinud oma mitmesugustesse lapsikutesse mängudesse, kui puhkeb tulekahju. Ent samal ajal, kui tuleleegid vana hoone üle röömsalt ja järk-järgult võimust võtavad, ei pööra lapsed mingit tähelepanu kirbele lõhnale õhus, põranda vahelt üles keerlevale suitsule, leekide raksumisele ja mühale ega langevate ehituspalkide kriuksumisele ja raginale. Nad ei ole ohust lihtsalt teadlikud. Nad jätkavad oma leludega mängimist. Kuidas lugu edasi läheb, ei ole siinkohal oluline – piisab, kui öelda, et lõpuks lapsed pääsevad.³⁹

Selle võrdpildi sissejuhatuse tähendus ei nõua suurt peamurdmist. Põlev maja on see maailm, mis lõõmab vanaduse, haiguse ja surma leekides, samas kui lapsed sümboliseerivad muidugi meid ennast. Kosmos, tingitud olemasolu ise on eksistentsiaalse kannatuse leekides, ometigi oleme süvenenud oma tühistesse harrastustesse, meelelahutustesse ja lõbustustesse. Enamik meist on suurema osa ajast hõivatud asjadega, mis lihtsalt ei vääri keskmiselt teadliku inimolendi tähelepanu. Ehkki me võime oma tegelikku olukorda, olemasolu tegelikku eesmärki vilksamisi näha, on liigagi lihtne libiseda tagasi sotsiaalse surve ja pikaajase harjumuse uuristatud vanadesse rööbastesse.

Aga isegi kui oleme kirklikult süüvinud tühistesse asjadesse, isegi kui raiskame aega meelelahutuse ja ajaviite peale, varem või hiljem midagi juhtub. Ühel päeval juhtub midagi katastroofilist ja meie väike maailm puruneb või mõraneb nii hullusti, et me ei suuda selles enam kunagi tõeliselt mugavalt edasi elada. Me ei oleks kuni selle hetkeni justkui veel sündinudki, me oleme nagu tibud munas. Kuid ühtäkki meie väike maailm lõheneb ja leiame end vaatamas välja teise, avaramasse maailma. Tegelikkus on lõpuks ometi hakanud läbi murdma. Me hakkame nägema asju nii, nagu need tegelikult on. Me tunneme, et oleme justkui täiskasvanuks saanud, ega ole enam oma lapsepõlve mänguasjade ja lugude lummuses. Või oleme justkui unenäost üles ärkanud. Kui oleme unenägudesse süüvinud, tundub kõik toimuv sama tõeline ja elav nagu ärkveloleku kogemuses. Aga kui üles ärkame, tuhmub unenäomaailm kiiresti. Mõne minuti või mõne tunni pärast ei ole see enam miski, isegi mitte mälestus. Samamoodi, kui tegelikkus jõuliselt meie unisesse ja hubasesse olemasollu tungib, vaatame tagasi oma endisele elule, kõigile vanadele tegevustele, mille vastu oleme kaotanud kunagise huvi, ja mõtleme: „Kuidas ma sain niimoodi elada? Kas see olin tõesti mina? Kas ma olin tõesti nii rumal, nii segane?“

Sedalaadi kogemuse tulemusena meie käitumine muutub, täpselt nagu täiskasvanu käitub teisiti kui laps. Inimesed võivad märgata, et oleme muutunud. Nad võivad koguni uurida, kas meiega on midagi halvasti. „Kas midagi on juhtunud?“ võivad nad küsida, üldsegi mitte ebasõbralikult – ehkki endamisi nad võivad mõelda, et meiega ei ole kõik päris korras, sest me ei tunne enam huvi nende asjade vastu, mis meile varem meeldisid, ega tee enam asju, mida teistele inimestele meeldib teha.

Sündmus, mis meie isikliku maailma purustab, on väga sageli eba-meeldiv – selleks võib olla lein, töökaotus, armsama lahkumine meie juurest või abikaasa truudusetuse avastamine. Teisalt võib läbimurre tulla meeldivamal viisil – võib-olla sa koged ootamatut taipamist kunsti, muusika või luule vahendusel. Aga see võib esile kerkida ka

kogemuse kaudu, mis ei ole ei meeldiv ega ebameeldiv, isegi mitte äkiline: sa lihtsalt muutud rahulolematuks. Aga ükskõik, mis selleks komistuskiviks on, kipub sellele järgnev kogemus olema valulik, häiriv ja kõikehõlmav, sest vanad mustrid paisatakse segi ja vanad vormid purunevad. Siddhārthale oli samalaadne kogemus, mida kirjeldatakse nelja vaatepildi abil.

Teine juhtum kuuest on kodusest elust kodutusse lahkumine. Sisuliselt tähendab see, et sa eraldad end sellest, mida võiksite kutsuda rühmaks. Seda ei ole lihtne teha, sest rühm, kollektiiv, on maailm, milles enamik inimesi enamuse ajast elab. See on maailm, kus suhted põhinevad mittemõistmisel, vastastikusel ärakasutamisel ja projitseerimisel, kus inimesed ei näe üksteist sellena, kes nad tegelikult on, kus puudub ehe kommunikatsioon. Aga kui sinu harjumuslik kest puruneb ja sul õnnestub heita pilk sellest ahtamast maailmast väljapoole jäävasse rikkamasse maailma, ei suuda sa enam toimida rühma liikmena, mis määratleb, kes sa oled. Sa pead sellest eralduma. Buddha sõna otseses mõttes lahkus kodunt. Ta lahkus oma vanematest, naisest ja lapsest, ta lahkus hõimust, ta lahkus isegi hõimu territooriumilt – ja ta lahkus öösel, et keegi ei näeks teda minemas. Kui hülgad rühma, siis sa piltlikult öeldes hiilid öösel minema, sest rühma kuuluvad inimesed ei näe tegelikult seda inimest, kes lahkub. Nad ei tea tegelikult, mida sa teed. Sa oled nende jaoks arusaamatu.

Niisiis, missugune tähendus on sel inimestele, kes käivad Buddha jälgedes ja kutsuvad end budistideks? See on küllap üsna selge. See tähendab, et hakkad eralduma rühmast, raputama maha enda samastamist inimkonna kui pelga kollektiiviga. Kuidas sa seda teed, sõltub loomulikult rühma või rühmade loomusest, kuhu kuulud.

Üks rühm, mis kohe meelde tuleb, on perekond – vererühm –, ja kui sa kodunt lahkud, siis lahkud perekonnast. Vähemalt hakkad sealt lahkuma, kui lahkud kodunt, ja võib-olla peaks igaüks sõna otseses mõttes lahkuma kodunt niipea kui võimalik. Kui oled kord kodunt lahkunud, selles mõttes, et oled sealt välja kolinud, hakkad nägema perekonda

perspektiivis, kuna sa ei ole enam üleni selle sees. Sul hakkab tekkima parem ülevaade oma vanematest – täpselt nagu neil tekib parem ülevaade sinust. Kui oled koos vanematega kodus, kipud mõtlema neist kui lihtsalt oma vanematest, aga loomulikult on nad märksa enamat – samamoodi nagu sina oled märksa enamat kui kellegi laps. Nähes neid lihtsalt oma ema ja isana sa tegelikult ei näe neid, sa tegelikult ei tunnegi neid üldse. Aga pärast seda, kui oled välja kolinud ja seisnud mõnda aega omil jalul, suudad suurema tõenäosusega näha oma sugulasi nendena, kes nad on, näha nende võimalikku isikupära. Lisaks sellele võid nõuda, et sind ennastki koheldaks indiviidina ja mitte lihtsalt tütre või pojana (või õe, nõo või ükskõik kellena). See on kummaline nähtus, aga kui inimesed oma vanemaid külastavad, võtavad nad väga sageli, ilma et suudaksid sinna midagi parata, uuesti omaks suhteliselt infantiilse hoiaku – võib-olla reaktsioonina sellele, et vanemad võtavad vastavalt omaks vanemliku hoiaku. Inimesed nõustuvad uuesti poja või tütre rolliga, samastuvad sellega ja lakkavad seetõttu olemast nemad ise. Seega, perekonna juurest ära minemine tähendab olla tähelepanelik meie endi – ja oma sugulaste – kalduvuse suhtes libiseda sissekulunud rööbastesse iga kord, kui puutume uuesti kokku perekonnaeluga.

Ent perekond ei ole mingil juhul ainus rühm, mille maha jätab, kui ära lähed. On veel sotsiaalne rühm. Lahkudes sa loobud kõigist kombekohastest, rutiinsetest sotsiaalsetest tegevustest, sest näed, et peod, klubides käimine või ükskõik millised seltskondlikud toimingud, mis sulle varem meeldisid, on üldiselt üsna tühised, labased ja nürid. Sellist taju seltskondlikest tegevustest ei tohiks siiski ajada segi antisotsiaalse poosiga, mille võtavad vahel omaks inimesed, kes on lihtsalt sotsiaalselt kohmetud. Küsimus on selles, kas sa tunned üldse igatsust lõbusa seltskondliku virvarri järele. Kui tunned, siis tähendab see, et sinu isiksus ei ole veel piisavalt väljakujunenud, et võimaldada sul sotsiaalsest rühmast kõrvale astuda. Aga isegi kui sa jääd sotsiaalse rühma institutsionaalsemaid vormidest eemale, leidub enamikes tavalistes

sotsiaalsetes ringkondades endiselt omajagu pelka seltskondlikku loba ja keelepeksu. Kui Siddhārtha kodutusse ellu lahkus, lahkus ta ka sedalaadi asjast – ehkki kui temast sai Buddha, leidis ta, et tema enda sanghagi ei olnud hooletust lobisemisest täiesti prii. Ta läks koguni nii kaugele, et ütles kord oma õpilastele: „Kui te saate kokku, siis olge kas üldse vait või rääkige mingil vaimsel eesmärgil: dharmast või asjadest, millest on kasu teie isiklikule arengule.“⁴⁰

Seejärel on majanduslik rühm. Sellega oled sa seotud peamiselt töö kaudu, kui sul on töökoht. Seepärast, et indiviidina areneda, pead vältima enese samastamist tööga, mida teed. Kahjuks on taoline samastamine kinnitanud kanda tavalises kõnepruugis: selle asemel et öelda, et nad teevad seda või toda tööd, ütlevad inimesed: „Ma olen müürsepp“ või „Ma olen börsimaakler“. Kuid lisaks sellele samastavad inimesed end mõnikord väga tugevalt ka firmaga, mille heaks töötavad, või ametiühinguga. Loomulikult on olemas töid, mida tehakse kutsumusest ja mille puhul võib olla täiesti kohane pidada neid ehedaks loovuse või kaastunde väljenduseks. See on hoopis teine lugu. Sul võib õnnestuda ka töötada koos teiste budistidega mingi projekti kallal või ettevõttes, mis omab mingit altruistlikku mõõdet. Ka sel juhul moodustab täielik isiklik tööle pühendumine osa sinu vaimsest harjutusest. Aga kui sa teed lihtsat tööd raha teenimise eesmärgil, ei ole see miski, millega end samastada.

Majanduslikust rühmast lahkumine seisneb tegelikult selles – ja see idee käib risti vastu meie kasvatuse peavoolule –, et teed nii vähe tööd kui võimalik. Kui sa budistiks olemist tõesti tõsiselt võtad, siis pead leidma aega vaimseks harjutuseks. See tähendab otsida endale võimaluse korral poole kohaga töö. Seejärel – ja see on asja keeruline osa – pead seisma vastu kiusatusele veeta kogu oma vaba aeg ajalehti lugedes, televiisorit vaadates, ajaviiteks lobisedes, vaateaknaid silmitsedes ja nii edasi. Majanduslikust rühmast lahkumise mõte on kasutada kohaselt ja loovalt ära kogu vaba aeg, mis sul õnnestub leida, ja eralduda kõigest sellest, mida elatise teenimiseks teed.

Nüüdseks peaks olema selgem, mida ma rühma all silmas pean. Veel üks üsna oluline rühm on kultuuriline rühm. Sa vabastad end kultuurilisest rühmast, millesse oled sündinud, kahel erineval viisil: õppides ja reisides. Uurides teiste kultuuride teoseid, tutvud teise kultuuri kirjanduse, muusika või isegi ühiskondlike kommetega, avardad oma silmaringi ja mõistmist, lakates end samastamast ühe konkreetse kultuuriga. Samamoodi on üksinda reisimisel või omaenda ühiskonnas elavate erinevate etniliste rühmade eluviiside lihtsal vaatlemisel loomupärane kalduvus sinu hoiakuid vabastada. Iseäranis siis, kui sul on võimalik minna ja elada täiesti teistsuguses ühiskonnas, mõistad peagi, kui paljud sinu harjumused ja mõtteviisid on lihtsalt keskkonna produktid. Mitte ükski neist ei oma olemuslikku väärtust. Näiteks, noa ja kahvliga söömine ei ole universumi loomuseadusega rohkem kooskõlas kui näppude vahelt söömine.

Rühm ei ole muidugi tingimata suur. Kõige salakavalam rühma liik tänapäeval on sageli kahe inimese rühm – mida prantslased nimetavad *égoïsme à deux*. Selle, mida tänapäeval peetakse ilmselt seksuaalsuhte ideaalkujuks, aluseks on vastastikune emotsionaalne sõltuvus, vastastikune ärakasutamine. Ja juhul, kui seksuaalsuhet ei ole paigutatud üldpildis selle õigele kohale, kui seda nähakse tohutult tähtsa suhtena, siis see üksnes takistab inimese arengut indiviidina. Kahjuks, kuna seksuaalsuhted kipuvad olema oma põhiloomult kõikuvad, on see tingimus harva täidetud. Nii et see on veel üks lahkumise mõte – kahe inimese rühmast lahkumine.

Rühm toimib paljudel eri viisidel, kuid neist näiteist peaks piisama, et saada enam-vähem aimu, kuidas me saame indiviididena sellest eemalduda ja seega, mida tähendab Siddhārtha lahkumine meie jaoks praktiliselt.

Lahkumise järel jõuame kuuest vahejuhtumist kolmanda juurde: kerjusega riiete vahetamine. Kodunt lahkumine tähendas Siddhārtha jaoks oma ühiskondliku positsiooni hülgamist. Toona andis – märksa suuremal määral kui tänapäeval – inimese ühiskondlikust positsioonist

märku riietus. Kuninglikust rõivastusest loobudes loobus Siddhārtha oma sotsiaalsest identiteedist, oma identiteedist kšatrijana, šaakja hõimu liikmena. Ta loobus sellest, sest see ei olnud tema tegelik identiteet, ja ta teadis seda, ehkki ei teadnud veel, milline on tema tegelik identiteet. Ideaalis oleks ta võib-olla pidanud minema edasi üldse ilma riieteta, kuid alles hiljem, askeediperioodi ajal, kui ta käis ringi alasti. Esialgu kandis ta kerjuse rõivaid, sest ühiskondlikul skaalal on kerjus eikeegi – ta ei lähe arvesse, teda ei ole olemas. Kui sul ei ole mitte midagi – ei varandust, raha ega mõju –, oled mittemiski, mittekeegi. Siddhārtha loobus oma sotsiaalsest identiteedist, vahetades rõivaid kellegagi, kel polnud mingit sotsiaalset identiteeti.

Siddhārtha loobus oma personast, kui kasutada jungiaanlikust psühholoogiast pärit terminit. Persona otsene tähendus on „mask“ ja seda mõistet kasutatakse viitamaks psühholoogilisele maskile, mida me teiste inimestega lävides kanname. Mõnedel inimestel on palju maske, mida nad eri puhkudel kasutavad – ja nende ettepanemisest saab instinktiivne, vaevu teadvustatud viis kaitsta end igas suhtlusolukorras, mis võib teiste inimestega tekkida. Nad kannavad maski, sest kardavad, et neid nähakse sellisena, nagu nad tegelikult on. Nad arvavad, et kui nad oma maski langetavad, panevad inimesed neid pahaks ja hakkavad tõrjuma. Ideaalis peaksid sa suutma oma persona kõrvale heita, vähemalt sõprade keskel, kuid igal juhul pead vähemalt püüdma saada oma maskist teadlikuks ja seega teadlikuks sellestki, et sa ei ole see mask. Üks viis, kuidas inimesed oma maski esile tõstavad, on muidugi teatud stiilis rõivaste või vormiriietuse kandmine. Ehkki vormiriietus võib olla kasulik mõne vajaliku ühiskondliku rolli omaksvõtmisel, ei ole võimalik end selle rolliga samastada, ilma et kahjustaks iseennast individina. Seega, kui Siddhārtha oma kuninglikud maha heitis, heitis ta maha oma persona, oma maski.

Mis puutub askeesi harrastamise, neljandasse sündmuse, mille oleme Buddha varajasest biograafiast välja toonud, siis on võib-olla keeruline kujutleda, milline võiks küll olla selle vaimse ummiktee

– mida tema nii põhjalikult uuris – tähendus meie jaoks. Lähim asi askeesi harrastamisele, mida enamik lääne inimesi ette võtab, on vahest katse loobuda suitsetamisest. Enesepiinamine on vaevalt see vaimne viga, mille tegemine meid võiks ähvardada. Kuid me peame vaatama, mis peitus Siddhārtha askeesi harjutamise taga. Mida ta tegelikult teha üritas, kui surus end oma talumisvõime viimse piirini? Teatud mõttes on asi ilmselge. Ta üritas jõuda virgumisele tahtejõu abil, puhtalt ego-keskse pingutuse väel. Tema teadlik meel tegi otsuse saavutada virgumine ja seejärel püüdis ta seda otsust kogu oma ülejäänud psüühikale peale suruda. Loomulikult keeldus psüühika selles, olgugi üllas ettevõtmises kaasa löömast, mistõttu osutusid kõik pingutused asjatuks.

Asja iva ei ole selles, et me ei peaks enam nii kõvasti pingutama. Üldsegi mitte. Siddhārtha askeesi harjutamise võti peitub selles, mis juhtus siis, kui ta istus bodhipuu alla ja hakkas mediteerima. Juhtus see, et talle meenus varajane müstiline kogemus – ja selle kogemuse puhul oli tähenduslik, et see oli spontaanne. See oli tema psüühika kui terviku tulemus. See pingutus, mida oma arengusse panustame, peab olema suunatud terve psüühika, mitte ainult ühe selle osa kasvamis- se. Me peame oma energiad ühendama ja see tähendab teha koostööd meie alateadlike energiatega – tehes seda müüdi ja sümboli ning kujutlusvõime ja pühendumuse harjutamise abil. Ratsionaalsest lähene- misviisist üksi ei piisa. Just seda Siddhārtha mõistiski, kui nägi, et tema askeetlikud pingutused ei vii teda kuhugi.

Viies vahejuhtum on Siddhārtha hülgamine tema kaaslaste poolt. Ka nemad otsisid teed virgumisele, kuid nad lootsid, et Siddhārtha teeb töö nende eest ära ja näitab neile teed. Samal ajal olid neil kindlustunud ettekujutused selle kohta, mismoodi ta peaks neid edasi juh- tima, mistõttu oli nende arusaam sellest, kuidas oma seotust temaga kõige paremini ära kasutada, üsna vastakas. Selle asemel et võtta vastu tema juhised ja järgida tema eeskujuga nii hästi kui võimalik, vaatasid nad kõrvalt, lootes saada kasu tema avastustest ja klammerdudes samas kindlalt oma vaadete külge.

Tuleb öelda, et Siddhārtha kogemusel on midagi öelda meie enda olukorra kohta budistidena, millega peame arvestama. Mõnikord sa avastad end käimas sama teed, mida teised inimesed, mistõttu on loomulik, et käite mõnda aega üheskoos. Aga mis siis, kui sul tekivad kahtlused tee suhtes, mida mööda te kõik käite? Mis siis, kui sa tahad suunda muuta või tagasi pöörata? Ja mis siis, kui su kaaslased ei ole sinu arusaamadega nõus ja arvavad, et oled alla andmas? Karm tõsiasi on, et kui teised ei taha sinuga koos tulla, pead minema üksinda. Võib tekkida lausa olukord, kus su kaaslased on sinuga nõus selles, kuhu poole teerada läheb, aga nad lihtsalt ei taha minna sel teel väga kaugele või jätkamiseks pingutada. Ka siis pead minema üksinda. Niisugune olukord tekib sageli siis, kui vaimne traditsioon tardub ja enamik traditsiooni järgijaist on selle põhimõtete ja praktikate suuresti formaalse järgimisega rahul. Kui sina otsustad neid põhimõtteid ja praktikaid tõsiselt võtta, leiad end olevat vähemuses – võib-olla ka üksinda.

Tõsiasi on, et igaüks, kes otsustab saada budistiks, pühenduda budismi põhimõtete järgimisele – või traditsioonilist väljendit kasutades, minna kolme kalliskivi ehk Buddha, dharma ja sangha kaitse alla – ei liitu rühmaga. Sangha ehk budistlik kogukond ei ole selleks, et langeda otsuseid või mõelda sinu eest. See kogukond koosneb indiviididest, kes võtavad täieliku vastutuse omaenda tegude eest. Ainult siis, kui oled valmis seisma üksi, oled valmis olema sangha liige.

Viimane vahejuhtum, kus Siddhārtha võtab vastu abi – piimariisi karjuse naiselt ja *kuśa*-heina heinaniitjalt –, võib tunduda tema virgumise poole edenemise teel üsna vähetähtis detail. Ent see kajastab otsustavat muutust Siddhārtha hoiakus. Me ei saa endale lubada, et mõtleme hoolimatult igast meile pakutavast abist, ka kõige väiksemast žestist. Mõned inimesed räägivad väga halvustavalt kõigest, mida neile vaimse harjutamise toetamiseks pakutakse. Nad võivad ehk öelda, et pühakojad ei ole vajalikud, sest sa peaksid suutma mediteerida igal pool; või et budistlikud pühakirjad ei ole vajalikud, sest sa peaksid suutma avastada Tõe omal käel. Noh, võib-olla peaksimegi – kuid

tõsiasi on, et praktikas me seda ei suuda. Igal juhul on virgumisetee juba niigi piisavalt raske. Ei ole mingit vajadust teha seda veel raskemaks. Kui Siddhārtha võis abi vastu võtta, võiksimme seda teha meiegi, kui me tõesti tahame jõuda eesmärgini nagu tema.

Niisiis, need on kuus vahejuhtumit Buddha virgumisetee, mis omavad erilist tähtsust meie enda arengule. Need on nii-öelda Buddha varajase elu varjatud õpetused. Alustades neljast vaatepildist peame nägema vähemalt põgusaltki oma keerulist eksistentsiaalset olukorda, asju nii, nagu need tegelikult on, ja meie igapäevamuredest väljapoole jäävat maailma. Lakkudes kodust kodutusse ellu lakkame end samastamast rühmaga selle mistahes kujul. Siddhārtha kuninglikest rõivastest loobumine sümboliseerib loobumist oma personast ja meiegi peame otsima oma maskide tagant tegelikkust, paljastama mitte lihtsalt oma psühholoogilise identiteedi, vaid oma vaimse individuaalsuse. Seejärel peame mõistma, nagu Siddhārtha, kui ta ütles lahti askeesi harjutamisest, et teadlik meel ei saa end ülejäänud psüühikale puhta tahtejõuga peale suruda, et alateadlikud varjatud jõud tuleb enda kasuks tööle panna, mitte alla suruda. Kaaslaste poolt hülgamine illustreerib tõsiasja, et me peame olema valmis minema vajaduse korral üksinda edasi. Teisalt näitab Siddhārtha valmisolek võtta vastu abi selgelt, et isegi kui me saame iseseisvalt hakkama, peaksime võtma tänulikult vastu iga väiksemagi abi, mida meile pakutakse.

Pilt muistsel ajal elanud India printsist, kes läks ära metsa, võib tunduda meile kauge, isegi võõrana. Ent tema varase elu eksootiliste pinnapealsete detailide all peituvad mõned olulised mustrid, mida võime omaenda kogemuseski märgata. Ka meie endi elu pealtnäha proosaliste ja juhuslike asjaolude pinna all leidub varjatud õpetusi ja see peaks meis kindlasti tekitama usaldust omaenda vaimse potentsiaali vastu. Kui suudame tunda Siddhārtha loos ära enda kõige sügavamad püüdlused tingitud olemasolu piiridest lõplikult vabaneda ja esimesed sammud, mida oleme nende teostamiseks võib-olla juba astunud,

võime ühtlasi näha, et seda, mida Siddhārtha viimaks mõistis, võime lõpuks ka meie mõista.

4

KANGELASE IDEAAL BUDISMIS

Ehkki väga vähestel inimestel läänes on olnud võimalust budismi sügavuti uurida ja harjutada, on enamikul meist tekkinud sellest mingisugune ettekujutus. Samuti on meil tekkinud mingi ettekujutus Buddhast. Me kohtame inimesi või kuuleme neist, kes on hakanud budistiks, loeme ajalehest artikleid budismi kohta, kuuleme inimesi rääkimas budismist raadios või televiisoris. Leidub isegi filme, kus näitleja mängib Buddhat. Mõned ettekujutused budismist võivad olla üsna positiivsed, isegi üsna täpsed, ent paratamatult esineb selliseidki, mis on väga eksitavad, ja kord välja kujunenud eksiarvamuste väljajuurimine on teadupärast hirmraske.

Mõned kõige püsivamad eksiarvamusel on saanud alguse esimestest budismi tõlkijatest läänes, kes nägid budismi loomulikult omaenda religioosse traditsiooni, kristluse viktoriaanliku versiooni pilgu läbi. Oli üsna loomulik, et lääne budismialase kirjanduse esimene laine selgitas valdavalt kristlikule lugejaskonnale budismi kristlikke mõisteid kasutades, kuid nende sünnitatud eksiarvamusel on kahjuks osutunud pikaajaliseks.

Üks eksiarvamusel oli arusaam, et budism ei ole religioon selle sõna terviklikus tähenduses. Selle vaate kohaselt võis budismi pida muljetavaldavaks filosoofiasüsteemiks, nagu on Platoni, Kanti või

Hegeli oma; või imetlusväärseks eetikakogumiks; või koguni tähelepanuväärseks müstitsismisüsteemiks; aga tegelikult ei millekski enamaks. Eriti roomakatoliku õpetlased (ühel või teisel põhjusel on roomakatoliiklased alati kippunud tegema budismist pisut oma eriala) needsid budismi, seda niiviisi põgusalt kiites ja samas andes igati mõista, et budismis puudub tervenisti üks dimensioon, mis esineb täiel määral kristluses.

Teine sama visa eksiarvamus oli, et budism on loomult idamaine religioon, mis on lahutamatult seotud erinevate idamaiste kultuuridega. Sellest arusaamast on ilmselgelt üsna keeruline läbi näha. Veel tänapäevalgi on inimestel raske eristada budismi olemust selle kultuurilisest väljendusest – mis on sageli eksootiline, värvikas ja atraktiivne. Aga kui tahame, et budistliku tee harjutamine suudaks läänes jalad alla saada, peame leidma viise, kuidas lõimida dharmat omaenda üksluise- ma, hallima ja tuttavama kultuuriga.

Käesolevas peatükis käsitleme konkreetselt eksiarvamust, mille lähtepunktiks on viktoriaanlik taju Buddhast endast. Viktoriaanid kipusid nägema Buddhas loomulikult omamoodi idamaist Jeesust, aga üldlevinud viktoriaanlik Jeesuse kontseptsioon oli pigem päris Jeesuse lahja versioon. Öeldakse, et viktoriaanlikele inimestele oli Kristus kummituslik kuju valges linas, kes liugles ringi mööda Galilead ja noomis inimesi leebelt selle eest, et need ei usu Nikaia usutunnistusse. Nii sai ka viktoriaanlikust Buddhast populaarses kujutluses kummituslik kuju kollases linas, kes liugles ringi mööda Indiat ja noomis inimesi leebelt selle eest, et need ei olnud head loomade vastu.

Seepärast hakati budismi tajuma pigem passiivse, negatiivse või argliku õpetuse ja traditsioonina. Kahjuks võib seda muljet, küllap alateadlikult, võimendada kokkupuude hilisema budistliku kunstiga, mille dekadentlikus faasis kujutatakse Buddhat maheda, rahustava, naiseliku kujuna. Mis puutub tänapäeval masstoodanguna valmistatud Buddha kujutistesse, siis nende katsed tabada virgunu naeratust manavad Buddha näole edvistavalt häbeliku ilme. Taolised pildid

kahtlemata mõjutavad seda, mismoodi me Buddhat endale vaimusilmas ette kujutame.

Veel üks tegur, millega peame arvestama, on see, et budism on India päritolu religioon. Ehkki India kultuurist peetakse selle vaimsuse eest lugu, on seda mõnikord peetud ka tagurlikuks, aeglaseks, ebaprogressiivseks ja passiivseks ning seetõttu näivad sarnased epiteedid end loomulikult ka budismi külge haakivat.

Samuti peame tõdema, et suur osa kaasaegseist ida budistlikest õpetustest, eriti need, mis tulevad Sri Lankast, Birmast ja Taist, kipuvad olema negatiivsed. Sulle öeldakse, et ära tee ühte asja, hoidu teisest ning väldi kolmandat, kuid kaugeltki sama tihti ei räägita, mida sa saad teha, et kasvatada positiivseid omadusi ja areneda positiivses tähenduses. Kõige vanemad budistlikud pühakirjad tunnistavad, et mündil ei saa olla üht külge ilma teiseta ja neis esinevad nii otseselt positiivne kui ka kompromissitult negatiivne rõhuasetus.⁴¹ Ent läänes on õpetust liigagi tihti esitatud pigem vältimise kui kaasamise, pigem põgenemise kui pühendumise mõistete kaudu.

Selle tasakaalu puudumise korvamiseks peame vaatama uue pilguga, mida budism endast kujutab, ja selle käigus võib-olla ümber mõtleva kogu oma suhtumise vaimsesse ellu. Budistliku õpetuse siht on virgumise ehk buddhasuse, kõlbelise ja vaimse täiuse saavutamine, ja see ideaal nõuab, et kasutaksime moraalsel ja vaimsel tasandil kangelase omadusi. Rääkides kangelase ideaalist budismis, ei räägi me millestki, mis erineb vaimsest ideaalist – veel vähem vastandub sellele. Me räägime vaimsest ideaalist enesest – ideaalist, mis ei seisne lihtsalt vaguralt ühest, teisest või kolmandast asjast hoidumises, vaid nõuab ülimalt kangelaslikkust.

Loomulikult ei pruugi see meile tunduda sugugi inspireeriv. Kangelase ideaali kontseptsioon on tänapäeval moest väljas ja ideaalide oamine võib osutada moodsat terminoloogiat kasutades võõrandumisele ja tunnustuse vaegusele. Mis puutub kangelasse või kangelannasse, siis võib suursugususe, omamoodi tõelise üleoleku ideaal olla vastumeelne

kaasaja maitsele, mis eelistab pigem staarikultuuri, mis näib kujutavat kuulsust ilma vajaduseta millegi saavutamiseks midagi teha.

19. sajandil omandas see üsna teistsuguse kuju. Loomulikult meeldis ka viktoriaanliku ajastu inimestele kuulsus, kuid see kippus võtma omamoodi kangelase ülistamise vormi, mis näib tänapäeval mõeldamatu. Peaaegu igaüht, kes avalikkuses kuidagi esile kerkis, võidi austada, koguni ülistada kui kangelast. Võib-olla just sel põhjusel pidi Jeesus, inimene, kes sümboliseeris nende kõige kõrgemaid vaimseid ideaale, olema nõnda taevalik kuju – et eristada teda maisemaist avaliku imetluse objektidest. Thomas Carlyle'i loengud pealkirjaga „Kangelased ja kangelaste kummardamine“, mis avaldati esmakordselt 1841. aastal, kehtestasid aksiomaatilisena vaate, et ajalugu on suurmeeste biograafia. Thackerayl õnnestus tõsta oma romaani „Edevuse laat“ toona (1848) trükipressi alt välja tulnud ilukirjanduse massis ainulaadsena esile sellega, et pani raamatu alapealkirjaks „Romaan ilma kangelaseta“.

Pea igas maakodus võis kaminasimsil näha väga hinnatud avalike tegelaste portselankujukesi. Lord Alfred Tennysoni, Florence Nightingale'i, Hartumi Gordonit, Gladstone'i ja Disraelit imetleti nagu tänapäeval popstaare ja vaevalt olid nad surnud, kui ilmus vähemalt kolm ja mõnikord kuus või seitse pakku – et mitte öelda monumentaalset – mälestuste ja kirjade köidet. Viktoriaanlikud biograafiad olid hagiograafiaharjutused: need olid mõeldud eksponeerima suurmeest kogu tema hiilguses, tabades poosi ja suhtumist, mille järgi kõik tahtsid teda mäletada. Sellepärast tunduvadki Victoria ajastu suurkujud isegi tagaivaates niivõrd üleelusuurused.

Esimene maailmasõda määriti inimesele tänavalt pähe võimaluse-na saada ise kangelaseks ja tõenäoliselt oli just kangelase poosi seostamine ebakompetentsete kindralite ja tapatalgutega see, mis kangelase ideaali hävitas. Biograafiatest said harjutused näitamaks, kui väiklased ja tavalised need niinimetatud suurmehed tegelikult olid. Uut tüüpi biograafia klassikaliseks näiteks sai Lytton Strachey „Silmapaistvad

viktoriaanid“ („Eminent Victorians“, 1918), milles ei vähem kui nelja suurt viktoriaani häbistati sellega, et nad kõik pressiti ühte õhukesse köitesse.

Tänapäeval võib kangelasi ja kangelannasid jätkuvalt leida komertsslikumatest kirjandusteostest, kuid harva mujalt ja kindlasti mitte poliitikast. Kui meenutada, kuidas kunagi kirjutasi inimesed Gladstone'ile ja Disraelile, et suurmehed saadaksid neile oma juuksekihara, mida medaljonis kanda, siis tuleb tunnistada, et ajad on muutunud. Meie päevil oleks raske leida oluliste avalike küsimuste üle otsustamisega seotud inimeste seast kedagi, keda nähtaks sama ülistavas valguses. Kahtlemata nii see peabki olema. Viktoriaanlik kangelasekultus oli kindlasti halb näide projitseerimisest ja nende ideaalid võivad vahel paista silmakirjalikkusena. „Ükski inimene ei ole oma toapoisile kangelane,“ täheldame targalt.⁴² Samas, kui asendame ideaalid küünilisusega, eitame muutuse võimalikkust. Ja kui vaatame kangelast toapoiisi pilgu läbi, kui kangelase idee tervikuna tundub meile pisut naeruväärne ja absurdne, kui keeldume vaatamast alt üles erakordsete omadustega inimestele, siis me eitame tegelikkust samamoodi, nagu tegid viktoriaanid. See tähendab, et me ei suuda võtta tõsiselt erakordsete võimetega inimest, kel on ideaalid, teisisõnu kedagi, kes on tõsine ja hoolib sügavalt millestki olulisest.

Olen tutvustanud kangelase mõistet nii pikalt seetõttu, et kuigi tegu on vanamoelise sõnaga, on see täpne tõlkevaste ühele tiitlile, mille järgi Siddhārtha Gautamat pärast tema virgumist tunti. Me teame, et ta on Buddha, ja mõnikord, et ta on kaastundlik, ent paali ja sanskriti tekstides omistatakse talle ka selliseid epiteete nagu Mahāvīra, mis tähendab Suur Kangelane, ja Jina, ehk Alistaja. Õigupoolest on Jina kõige varasemates budistlikes tekstides pea sama levinud tiitel kui Buddha, millega oleme nii harjunud. Ta on alistaja, sest on alistanud endas kogu tingitud olemasolu. Iseennast alistades on ta alistanud maailma. „Dhammapada“ järgi: „Ehkki üks võib alistada lahingus tuhandeid ja tuhandeid mehi, on ometi see, kes alistab iseenda, (tegelikult) lahingus

suurim.“⁴³ Hilisem, keskaegne budism sünnitas Trailokya Vijaya ehk kolme maailma alistamise idee – see tähendab meeleliste ihade maailma, arhetüüpse vormi maailma ja vormita maailma alistamine.⁴⁴ Nii et Jina on võitnud need kolm sisemist maailma.

Tänu sellele võidule saab Buddhast loomulikult kuningas. Olles alistanud omaenda meeles kõik tingitud olemasolu maailmad, kutsutakse teda *dharmarāja*’ks ehk seadmuse kuningaks või tõe kuningaks. Budistlikus kunstis portreeteeritakse Buddha sageli just kuningana. Me teame seda tänu sellele, et teda kujutatakse kandmas kuninglikke ametimärke. Need ametimärgid on tegelikult üpris veidrad, vähemalt lääne inimese jaoks. Suurbritannias on vastavateks ametimärkideks riigiõun ja valitsuskepp, mis sümboliseerivad valitseva monarhi võimu. Kuid Indias ja igal pool mujal, kuhu budistlik kultuuritraditsioon on sisse imbunud, on nendeks hoopis päikesevari ja kärbselehvik.

Buddha eluajal ei kasutanud ükski tavaline inimene Indias päevavarju. Kindlasti ei kasutanud sa seda enda ilma eest kaitsmiseks – tõenäoliselt oleksid kasutanud mõne taime lehte. Tõelist päevavarju võis kasutada üksnes kuningas või mõni teine õilis ja silmapaistev isik. Laama Govinda järgi ulatub see komme tagasi aega, mil hõimu- või külavanemad istusid õhtul puuvarjus, toetasid selja vastu puutüve ning jagasid nõuandeid või lahendasid tüliküsimusi.⁴⁵ Päevavarjust sai, kui nõustume selle tõlgendusega, omamoodi kunstpuu, mida hoiti sinu ühiskondliku positsiooni sümbolina su pea kohal, kui sa ringi liikusid. Seda mõtteliini jätkates võime selle sümboolse päevavarju panna kokku kosmilise puuga, mis müüdi järgi varjab kogu maailma, kogu olemasolu. Kärbselehvik on lihtsam sümbol. See on valmistatud jaksabast, mille otsas on kimp väga pehmeid valgeid, üle poole meetri pikkuseid ja väga ilusaid karvu. Saba on paigaldatud hõbedase käepideme sisse ja kuninglikele isikutele tehakse sellega kärbeste eemale peletamiseks leebelt tuult. Hindu rituaalides kasutatakse seda jätkuvalt. *Āratī* ehk õhtupalvuse ajal on etapp, kus kärbselehvikut lehvitatakse

jumaluse – Rama, Krišna või ükskõik millise teise – ees, sest teda koheldakse sel hetkel nii jumala kui ka kuningana.

Seega, samamoodi nagu Jeesust kujutatakse sageli istumas, käes riigiõun ja valitsuskepp, mis tähistavad tema taevalikku kuninglikkust, nii kujutatakse ka Buddhat budistlikus kunstis pea kohal oleva päeva-varjuga – mida mõnikord hoiavad taevased olendid –, ja kummalgi pool kärbselühvikutega varustatud jumalad. Need sümbolid näitavad, et ta on dharma kuningas – või kui soovime, siis vaimse maailmakõiksuse kuningas. Kui Buddha on kuningas, siis tema peamist õpilast Šāripuṭrat tuntakse *dharmasenāpati*'na, mis tähendab „ülemväepealik“.⁴⁶

Kui see kõlab üllatavalt militaarselt, siis tasub mõelda, et kuninglik sümbolism ja militaarne terminoloogia võivad olla seotud Buddha algse ühiskondliku taustaga. Kšatrijana kuulus ta hindude arusaama järgi neljast kastis teise, braahmanid ehk preestrite kast oli staatusest esimene. Aga kšatrijad ei näinud asja niiviisi. Kui teised kastid aktsepteerisid taolist hierarhilist järjestust, siis kšatrijad pidasid end kõige ülemaks kastiks. Samamoodi on kõikjal paali kaanonis, kus kaste mainitakse, kšatrijad paigutatud esikohale. Seega peetakse varajastes budistlikes tekstides sõdalast, puht ühiskondlikust vaatepunktist lähtuvalt, preestrist ülemaks.

Me teame, et kui Siddhārtha üles kasvas, ei olnud brahmanism veel šaakjalaste territooriumile jõudnud, mistõttu võime olla üpris kindlad, et teda kasvatati puhtalt ja lihtsalt sõdalaseks – ning sõdalaseks ta teatud mõttes jäigi. Ühe legendi järgi, kui ta Jaśodharāga kihlus, olid mõned naise sugulased selle vastu, väites, et Siddhārtha ei ole küllalt hea võitleja, ja loomulikult pidi Siddhārtha oma väärtust tõestama, lüües neid kõiki võistluses.⁴⁷ Ülikuna talle ilmselgelt ei piisanud sõdalane olemisest – temalt nõuti, et ta oleks erakordne sõdalane, kangelane.

On üsna märkimisväärne, et niisugune oli inimese taust, kellest sai vaimse elu peamine eeskuju. On selge, et ta toetus oma vaimse otsingu teel igal sammul neile kangelaslikele omadustele, mida teda oli treenitud näitama üles lahinguväljal. Me teame, et ta lahkus kodunt, kui

oli umbes 29-aastane. Ta jättis maha kõik, millesse teda oli õpetatud uskuma, et see on hea elu, kõik, millesse teda oli õpetatud uskuma, et see on vaeva väärt, kõik, millesse teda oli õpetatud uskuma, et see on tema kohus. See pidi olema üsna valus, lahkuda oma perekonnast ja hõimust, minna üksinda pimedusse, metsa, teadmata, kuhu ta läheb, teades vaid, et ta otsib Tõde. Aga seda ta tegi.

Seejärel nõudis selliselt mehelt enda kerjsumungana ülal pidamine mitte väiksemat meeolekut. Traditsiooniline almuste kogumise protseduur oli üsna lihtne, nagu tänapäevalgi. Sa võtad suure musta kerjakausi ja kõndides ükselt uksele seisad iga maja ees mõne minuti ning inimesed tulevad välja ja poetavad su kaussi mõned toiduraasukesed. Kui tunned, et oled söögikorraks piisavalt kogunud, lähed külast välja mõnda vaiksesse kohta ja istud maha sööma. Võiks arvata, et tegu ei ole just eriti keerulise viisiga endale toitu muretseda, ent Buddha loos tema enda esimesest almuste kogumise ringist on üks üsna häiriv moment, millest ilmneb, mis tunne võib tekkida, kui sa ei ole sellega harjunud. Pühakirjade järgi – kuid lugu kõlab tõepäraselt –, olevat ta oma õpilastele rääkinud, et kui ta esimest korda külaservas oma kerjakausiga maha istus, heitis ta selles sisalduvaile toidujäänustele ühe pilgu ja hakkas oksele. Olles harjunud kõige kvaliteetsema ja täiesti värske toiduga, mille on ettevalmistanud parimad kokad, leidis ta end nüüd põrnitsemas talupoegade kehvi toidujäänuseid ja tal hakkas kõhus keerama. Aga ta ei lubanud hellitatusel saada oma otsingutel takistuseks. Kui tema vabaduse hinnaks oli elatuda sedalaadi toidust, pidi ta vastikustundest võitu saama. Ja seda ta tegigi.⁴⁸

Loomulikult olid ka tema rõivad jämedakoelised. Kaasaja budistlikus maailmas ringi käies võib kergesti jääda mulje, et Buddhal olid seljas uhiuued, kenasti pestud, puhtad ja viisakad kollased rüüd, kuid see tundub ülimalt ebatõenäoline. On üsna kindel, et ta kandis kollaseid, plekilisi ja räbaldunud ürpe. On kurb tõsiasi, et tänapäeval peetakse mõnedes budistlikes maades munka, kes käib ringi üpris vanas rüüs, pisut häbiväärseks. Mäletan, kuidas läksin ise ükskord Kalimpongist

ühte Kolkatas asuvasse kloostriisse ega – pean tunnistama – tulnud selle peale, et peaksin end selleks sündmuseks üles mukkima. Aga mõned mu munkadest sõbrad olid kaunis šokeeritud, sest kandsin juhtumisi väga vana rüüd. Neile tundus see kohutav. „Mida inimesed küll mõtlevad?“ ütlesid nad. Me peame kujutlema, et Buddha ise suhtus asjasse täiesti teistmoodi. Tema jaoks esindas see, mida ta kandis, täielikku lahtiütlemist oma eelmisest elust, kus tema turvaline ühiskondlik positsioon kajastus selgelt viisis, kuidas ta riides käis.

Pärast kodunt lahkumist omandas Siddhārtha kiiresti talle kättesaadavaks osutunud õpetused.⁴⁹ Ta ei jäänud loorberitele puhkama, vaid läks taas üksinda edasi. Vanas eas meenutas ta seda kriitilist perioodi oma elus. Ta kirjeldas, kuidas oli öösel üksinda sügaval džunglis, ümberringi oli pime ja vaikne, miilide ulatuses mitte kedagi teist, ja siis ta kuulis oksa murdumas või puulehte langemas ning tema üle võttis võimust kohutav paanika, hirm ja õud. Need, kes on meditatsiooni harjutanud, teavad, et selline asi võib vahel juhtuda – hirm lihtsalt tulvab üles. See ei tähenda, et oleks midagi objektiivselt karta, ja näib, et on väga vähe, mida saaks selle vastu ette võtta. Ja just seda Siddhārtha kogeski. Teda haaras nimetu hirm. Aga kuidas ta sellest hirmust ja õudusest siis võitu sai? Mida ta tegi, et selle haarest vabaneda? Ta taipas, et ei pea sõna otseses mõttes mitte midagi tegema. Ta ütles: „Kui hirm tekkis siis, kui kõndisin edasi-tagasi, jätkasin edasi-tagasi kõndimist. Kui see tuli siis, kui istusin, jätkasin istumist. Kui see tuli siis, kui seisin, jätkasin seismist. Ja kui see tuli siis, kui lamasin, jätkasin lamamist. Hirm möödus nii, nagu oli tekkinud.“⁵⁰ Teisisõnu, ta ei püüdnud selle eest põgeneda. Ta lasi sel tulla, lasi sel olla ja lasi sel minna. Ta ei lubanud sel oma meelt – oma sisulist meelt – häirida.

Ehkki Siddhārtha astus vastu igale takistusele ja hädale, mis tema tee peal seisid, olid need seni olnud suhteliselt tühised raskused. See, et ta otsustas seejärel asuda kõige vaevalisemale vaimsele teele, mis tal leida õnnestus, näitab tema kangelase iseloomu ulatust. Vähe sellest, asudes harrastama karmi askeesi, järgis ta seda teed rangemalt kui

ükski teine elus inimene toona. Ta eksperimenteeris, otsides Tõde katse ja eksituse meetodil, ja kui ta mõnd meetodit proovis, järgis ta seda inimlike võimete piirini. Nii käis ta ringi ihualasti, isegi Himaalaja ja lami näpistavas talves, mil maapinda kattis paks lumi. Ta lakkas kasutamast kaussi ja sõi oma vähest toitu lihtsalt peo pealt. Ta oli kuulnud öeldavat, et kui vähendada söömist mõne riisi- või odratera ja pisku veeni, viib see sind virgumise veerele, ja ta proovis järgi. Pühakirjades on kohutav kirjeldus sellest kuhtunud olekust, milleni ta seda režiimi järgides jõudis, ja see on kuulsa Gandhāra kiviskulptuuri teemaks, mis kujutab sel elutee etapil olevat Siddhārthat istuva kujuna, kes ei koosne enamast kui nahast, luudest ja kõõlustest.⁵¹

Meil võib olla raske sedalaadi ettevõtmist imetleda – see tundub tõenäoliselt lihtsalt loomuvastasena. Kuid tuleb meeles pidada, et ta tegi seda väga selget eesmärki silmas pidades ja toona peeti karmi askeesi harjutamist üksmeelselt ülimalt tõhusaks, kui sul selleks julgust jagus. Isegi tänapäeval avaldab karm askees mõnede inimestele Indias sügavat muljet ja sama lugu oli Buddha eluajal. Minnes äärmustesse tõmbas Siddhārtha ligi järgijaid, kes imetlesid sügavalt tema meelekindlust. Seetõttu nõudis suurt psühholoogilist ja vaimset julgust loobuda teiste inimeste ootustest tema suhtes, taluda nende põlgust, kui ta nende arvates oma kangelaslikust kavatsusest loobus, ja saada taas eikellekski. Nii palju lihtsam on teha midagi, ükskõik kui rasket, kui sinu ümber on teised inimesed, kes sind jumaldavad ja sulle aplodeerivad, öeldes: „Vaadake, milline kangelane ta on!“ Aga kui mitte kellelegi ei meeldi see, mida sa teed, ja sinu imetlejad jätavad sind vastikust tundes maha,⁵² siis see on väga suur katsumus ning väga- väga vähesed inimesed tulevad sellega toime. Võiks öelda, et Jeesus koges midagi sarnast Ketsemani aias.

Lõpuks, mõistnud ise, milline on õige tee – et see viib läbi meditatiivsete seisundite –, keskendus Siddhārtha vankumatu otsusekindlusega oma eesmärgile. Mõned pühakirjade koostajad on pannud teda sel hetkel lausuma kauneid ja dramaatilisi värsse: „Veri kuivagu ja liha

närtsigu, aga mina ei tõuse siit kohalt enne, kui virgumine on saavutatud.“⁵³ Ta ei öelnud: „Hüva, ma proovin seda mõne päeva ja kui see ei tööta, pean ilmselt midagi muud proovima.“ Tema pühendumus, niipea kui ta oli näinud enda ees selget teed, oli totaalne ja kompromissitu. Tema enesele püstitanud eesmärgi jaoks, milleks oli pöörata ümber tingitud olemasolu ise, ei piisanud millestki vähemast. Seepärast kirjeldatakse Buddha virgumist väga sageli lihtsalt kui kangelaslikku võitu – võitu Māra üle, kes kehastab budismis kurjust. Nimi Māra tähendab sõna-sõnalt „surm“ ja Māra personifitseerib kõiki meie meeles olevaid kurjuse jõude, meie negatiivseid emotsioone, psühholoogilisi kalduvusi ja nii edasi, kõike seda, mis seob meid korduva kannatuse külge – lühidalt, meie janunemist, vihkamist ja teadmatust. Tänu võidule Māra üle on Buddha üks tiitlitest Mārajit ehk Māra alistaja.

Arvestades, et Buddha virgumise saavutamine oli nii silmatorkav – ja ülilm – kangelase ideaali väljendus, ei ole üllatav, et tema õpetuses pannakse sedavõrd suurt rõhku iseseisvusele. Paali pühakirjades kujutatakse teda ütlemas: „Kõik, mida üks õpetaja saab teha, seda olen ma teile teinud. Siin on puujuured. Istuge maha, mediteerige – ülejäänu sõltub teist endist.“⁵⁴ Ta uuris alati munkadelt, kuidas neil läheb, ta ei lubanud neil kunagi end lõdvaks lasta, innustas neid alati rohkem pingutama ja enamik vastas sellele suurema otsusekindluse näitamisega. Teised väsisid pisut ega tahtnud tempot hoida – kuid nemad lahkusid peagi, et leida mõni lihtsam õpetaja.⁵⁵

Buddha teadis isiklikust kogemusest, et vaimse tee käimine ei ole lihtne. Rohkem kui korra rääkis ta vaimsest elust kui lahingust. „Me oleme kšatrijad, sõdalased,“ ütles ta oma õpilastele. Ta ei mõelnud seda, et nad on kšatrijate kastist, sest tal oli õpilasi kõigist kastidest alates braahmanitest kuni puutumatuteni (*caṇḍāla*’d), ja kastide eristamisse ei suhtunud sanghas hästi. Ta ütles: „Me oleme sõdalased, sest me oleme võitlejad. Ja mille nimel me võitleme? Me võitleme *śīla*, eetilise elu nimel; me võitleme *samādhi*, kõrgema teadvuse nimel; me võitleme *prajñā*, mõistmise nimel; ja me võitleme *vimukti*, täieliku

vaimse vabanemise nimel.⁵⁶ Sarnastes kirjakohtades esineb Buddha kartmatuse ja enesekindluse kehastusena. Tema ütlust peetakse tema *simhanāda*'ks, lõvimõirgeks.⁵⁷ Me kõik teame inimesi, kes määgivad nagu lambad, isegi inimesi, kes teevad „mää“ nagu väikesed villased talled, ja teame inimesi, kes hauguvad või klähvivad nagu koerad. Kuid Buddha jutlustamist peetakse lõvi mõirge sarnaseks, sest vastavalt India mütoloogiale, kui lõvi mõirgab, jäävad teised loomad džunglis vait. Kui Buddha selgitab Tõde, ei suuda keegi sellele vastu seista.

Budistlikest pühakirjadest kangelase ideaali ülistamise või praktiseerimise leidmiseks ei ole tarvis väga kaugelt otsida. Kuid selleks, et budistliku ideaali põhjapanevalt kangelaslikust loomusest otsesemat ja vahetumat aimu saada, tarvitseb vaid heita pilk mõnedele jõuliseimatele kujudele budistlikus kunstis. Ma ei mõtle siin Gandhāra skulptuuri traditsiooni, mis ei ole puhtalt indiapärane ja tundub vahel pisut imalavõitu, vaid Mathura traditsiooni, mis on saanud nime tänapäeva Delhist mitte väga kaugel asuva koha järgi ja on vanim puhtalt indiapärane kunst, milles rõhutatakse pigem elujõudu kui õrnust, pigem enesekindlust kui pehmust, pigem tugevust kui armsust. Sellele kunstikoolkonnale on iseloomulik kujutada seisvat Buddhat, kes on tugeva kehaehitusega mees oma parimais aastais, sirge seljaga nagu kõrguv torn või võimas puu ja tema käed on *abhaya mudrā* – kartmatuse žesti – asendis.⁵⁸

Budistlik kunst ei keskendu muidugi ainuüksi Buddhale enesele, samuti ei kehasta Buddha isik ainsana kangelase ideaali. Budismi mahajaana arenguetapil kerkis esile bodhisattva kuju, mis on selle arengusuuna tähtsaim panus budistlikku käsitusse. Arhetüübina sai bodhisattvast konkreetse virgumisetahu sümboolne ilming ning üks kõige olulisemaid ja austatumaid arhetüüpsetest bodhisattvatest on Mandžuśrī, kes esindab mõistmist. Samamoodi nagu Buddha kirjeldab „Dhammapadas“ dharmateelist inimesena, kes hävitab Māra väed mõistmise mõõgaga,⁵⁹ nii kujutatakse Mandžuśrīd – Arapatšana Mandžuśrī kujul – hoidmas parema käega pea kohal leegitsevat mõõka,

tarkuse või mõistmise mõõka. Veel hilisemas budismi arengujärgus on tantristliku budismi keskne kuju raevukas Vadžrapāni, kes esindab oma hirmuäratavana kujutud aspektis virgumise kangelaslikku, kartmatut energiat. Oma paremas käes hoiab ta vadžrat, vastupandamatu jõu purunematut relva.

Bodhisattva ideaal, kindel otsus juhatada kõik elusolendid nirvaanasse, on kangelase ideaali kehastus, mille eeskujuks on Buddha enda elu. Mahajaana kirjanduses võrreldakse bodhisattvat noorkuuga:⁶⁰ see, mis noorkuu on täiskuu suhtes, seda on bodhisattva Buddha suhtes. Nagu noorkuu kasvab täiskuuks, nii kasvab bodhisattva buddhasuse poole ning teeb seda harjutades kuut *pāramitā*'d, kuut ületavat omadust, milleks on heldus, eetika, kannatlikkus, tarmukus, meditatiivne keskendumine ja mõistmine.⁶¹ Mahajaana tekstide järgi harjutatakse kõiki neid omadusi tõeliselt kangelaslikus mastaabis.⁶² Küsimus ei ole lihtsalt juhuslikus heldusepuhangus, hetkelises eetilise mõõtme teadvustamises oma teguviisi valimisel, kannatlikkuse mõistlikus määras, vaimse energia hootises esile kerkimises, piskus meditatiivses süüvimises üks või kaks korda nädalas ning pistelises dharma üle mõtisklemises ja vaatlemises.

Võtkem näiteks heldus. Bodhisattva ei anna üksnes materiaalseid asju, vaid vajadusel lausa elu ja ihuliikmeid. Just sellel taustal suudame mõista Vietnami munkade enesesüütamisi, kes tahtsid tõmmata tähelepanu nende maa kohutavale vaimsele olukorrale. Ja bodhisattva harjutab kõiki väärt omadusi või täiusi mitte ainult ühe eluea jooksul, vaid (mahajaana budismi kangelasliku nägemuse kohaselt) loendamatu arvu elude jooksul, mis ulatuvad üle kolme *kalpa* ehk ajastu.

Bodhisattvat kui kangelast kirjeldatakse eriti selgelt ühes „Aṣṭasāhasrikā“ ehk „8000-realise ületava mõistmise suutra“ lõigus. Ületava mõistmise suustratele kohaselt pöördub Buddha oma õpilase Subhūti poole:

Oletame, Subhūti, et on olemas ülimalt suurepärase kangelane, väga jõuline, kõrge ühiskondliku positsiooniga, nägus, meeldiv ja äärmiselt kena vaadata, kel on olemas kõik suurepäraseks eeldused, mis lähtuvad väga suurest iseseisvusest, kõlbelisusest, õpetatusest, loobumisest ja nii edasi. Ta on kaalutlev, suudab end väljendada, sõnastada selgelt oma vaateid, põhjendada oma väiteid; ta teab alati, mis on kõigi asjade jaoks õige aeg, koht ja olukord. Ta on saavutanud vibulaskmises kõrgeima võimaliku taseme. Ta suudab edukalt tõrjuda kõikisugu rünnakuid, on ülimalt osav kunstides ning tänu oma suurepärasele saavutustele silmapaistvaim kõigis oskustöodes. Tal on hea mälu, ta on arukas, nutikas, tasakaalukas ja ettenägelik, valdab kõiki õpetustekste, tal on palju sõpru, ta on rikas, tugeva kehaga, suurte ihuliikmetega, kõik tema võimed on terviklikud, ta on kõigi suhtes helde, paljudele kallis ja meeldiv. Ta viib lõpule iga töö, mille ette võtab. Ta räägib sihipäraselt, jagab paljudega oma suuri rikkusi, austab austuseväärilist, peab lugu lugupidamisväärsest, kummardab seda, mis väärib kummardamist. Kas taoline inimene, Subhūti, tunneb üha suuremat rõõmu ja vaimustust?

Subhūti: Ta tunneb, Isand.

Isand: Oletame nüüd edasi, et see inimene, kes on nii oskuslik, võtab oma perekonna, oma ema ja isa, pojad ja tütreid reisile kaasa. Mingil hetkel leiavad nad end suurest metsikust laanest. Rumalamad nende seast tunnevad kohkumust, õudust ja juukseid püsti ajavat hirmu. Aga tema ütleb oma perekonnale kartmatult: „Ärge kartke! Ma juhin teid peagi sellest õudsest ja hirmuäratavast metsast turvaliselt välja. Ma lasen teid peagi vabadusse.“ Kui seejärel peaks seal metsas tema vastu veel rohkem vaenulikke ja ebasõbralikke jõude esile kerkima, kas siis see kangelaslik inimene otsustaks jätta oma perekonna maha ja pääseda üksinda sellest õudsest ja

hirmuäratavast metsast välja – tema, kes ei anna järele, kes on varustatud kõigi vankumatute ja tugevate jõududega, kes on tark, äärmiselt hell ja kaastundlik, julge ja paljude abivahendite valdaja?

Subhūti: Ei, Isand. Sest selle inimese käsutuses, kes ei jäta oma perekonda maha, on nii sisemised kui välised võimsad abivahendid. Selles metsikus laanes astuvad tema kõrvale jõud, mis on vaenulike ja ebasõbralike jõududega üsna võrdsed ning astuvad tema kaitseks välja ja turvavad teda. Tema vaenlased ja vastased, kes otsivad nõrka kohta, ei saa temast jagu. Ta on olukorraga toimetulekuks kompetentne ja võimekas, ta ei saa kahju ega viga ning viib peagi nii oma perekonna kui ka iseenda metsast välja. Ning kindlalt ja turvaliselt jõuavad nad külla, linna või turuväljakule.

Isand: Samamoodi, Subhūti, on lugu bodhisattvaga, kes on tulvil kaastunnet ja huvi kõigi olendite heaolu vastu, kes elab keset sõbralikkust, kaastunnet, kaasaelavat rõõmu ja võrdset suhtumist.⁶³

Niisugune on siis bodhisattva kui kangelase kirjeldus ületava mõistmise (*prajñāpāramitā*) traditsioonis, kes juhib kõik elusolendid sügavast sansaara metsast välja virgumise linna. Kui pöörduda teiste traditsioonide – *zen*'i või tantristliku budismi – poole, võiksime tuua veel palju näiteid kangelase ideaalist budismis. Aga vahest on juba piisavalt öeldud, et lükata ümber arusaam budismist kui passiivsest, elutust või kuivast õpetusest ja traditsioonist. Vastupidi, me võime öelda, et see kinnitab kangelase ideaali määral, mis peaks muutma selle üsna vanamoodsaks. Ja budistidena peaksime olema valmis seadma kahtluse alla kaasaja ideid ja hoiakuid. Budistile peaks tunduma kahetsusväärne, et kangelase ideaali on meie sajandil kompromiteeritud või alandatud, sest inimesed tõesti vajavad midagi, mille nimel elada ja vajadusel surra. See on budismi jaoks tõesti niivõrd oluline, et võime öelda, et

kangelase ideaal võrdub vaimse eluga. Kangelaslikkus on virgumise ot-singuile omane ja asub seega Buddha põhiloomuse südames.

5

KANGELASE KUMMARDAMISEST BUDDHA KUMMARDAMISENI

Kui Buddha on olemuselt kangelane ja kui budistlik ideaal on kangelaslik ideaal, siis kuhu see meid viib? Kuidas suhestub kangelase ideaal meiega või kuidas meie suhestume sellega? Kas kangelase ja mittekangelase vahel on sisuline erinevus? Võib-olla on sellele lihtsam vastata, kui võtame kasutusele teise termini ja ütleme, et kangelane on ka geenius – kultuurikangelane. Milles siis seisneb erinevus geeniuse ja tavalise inimese vahel? Viis, kuidas me geeniuse mõistet kasutame, kipub viitama, et tegu on liigi erinevusega, et geenius on tavalise inimesega võrreldes peaaegu teisest liigist, ent tegelikult seisneb erinevus üksnes määras. See sarnaneb sellega, kui miski, mis meis on väljaarenemata või vaevu arenenud, on geeniuseks kutsutavas inimeses kõrgelt ja täielikult väljaarenenud.

Võtame näiteks muusika. Kindlasti suudab igaüks, kes ei ole kurt, seda mingil määral hinnata. Dr Johnson pihtis või pigem – talle iseloomulikumalt – uhkustas tõsiasjaga, et ta ei suutnud ära tunda „Jumal kaitse kuningat“ meloodiat. On siiski kaheldav, kas musikaalsus saab

tegelikult inimese loomusest *täielikult* puududa. Suure muusiku puhul on see võime – tänu sünnipärasele või arendatud võimekusele, selle puhtale rakendamisele, vanemate toetusele, loomulikule andele ja ise-loomujõule – muudetud lihtsalt millekski, mida kutsume geeniuks. Sama kehtib kirjanduse puhul. Suur luuletaja või romaania kirjanik kasutab samamoodi sõnu nagu meiegi, kui kirjutame kirja, ent tema viib oma keelekasutuse võimalikest kõrgeima väljenduslikkuse tasandile. Ja on öeldud, et kõige viletsamini maalitud külakõrtsi silt tõestab, et kunagi elas maailmas Rembrandt.

Seda põhimõtet võib rakendada peaaegu iga teema juures. Mõned inimesed on head filosoofid ja teised on kehvad filosoofid, aga ei saa öelda, et leiduks ühtki ilma igasuguse filosoofiata inimest. Suur filosoof lihtsalt filosofoerib rangema põhjalikkuse ja suurema kujutlusvõimega kui ülejäänud. Kui geeniuks ja tavalise inimese erinevus ei seisneks lihtsalt määras, vaid teatud mõttes liigis, ei oleks me suutelised hindama geeniuks loomingu. Me suudame hinnata muusikat, luulet või filosoofiat üksnes tänu sellele, et muusika, luule ja filosoofia on meis juba olemas. Meis on olemas poolehoid nende asjade vastu – kuitahes väljaarenemata kujul. Goethe võrdleb ühes luuletuses silma ja päikese sugulust inimese hinge ja jumala sugulusega. Ta ütleb, et samamoodi, nagu silm ei suudaks näha päikest, kui silmas ei oleks midagi, mis sarnaneks päikesega, nii ei suudaks inimese hing tajuda jumalikkust, kui inimese hinges ei oleks midagi jumalikku.⁶⁴ Seega me ei suuda hinnata Mozartit, kui meis endas ei ole midagi Mozartist. Me ei suuda hinnata Shakespeare'i, kui meis endas ei ole midagi Shakespeare'ist. Ja nagu me pärastpoole näeme, ei suuda me hinnata Buddhat, kui meis endas ei ole midagi Buddhast.

Niisugune väärtustamine ei tule muidugi lihtsalt. Loov kunstnik võib panna meid enda teostega proovile ja oma võimete piirini pingutama. Tema loomingu väärtustamine võib meile tegelikult üldse ülejõu käia. Isegi Mozarti puhul, keda ei peeta üldiselt revolutsiooniliseks, arvasid mõned tema kaasaegsed, et tuvastasid tema hilisemates

teostes harmooniavigu, ehkki tegelikult oli ta lihtsalt läinud oma aja konventsioonidest kaugemale. Ta oli edestanud üldist tundlikkuse taset. Alguses on loov geenius üksi, kuid seejärel hakkab üha rohkem indiviide tema nägemusele järele jõudma, kuni lõpuks toimub üldine kultuuritundlikkuse tõus. Peaaegu igauks suudab, natuke pingutades, hinnata mineviku suurte indiviidide loomingut.

Analoogne protsess toimub ka vastupidises suunas. Kultuuriliste saavutuste üldine tase pakub toormaterjali, mille abil erakordne indiviid väljendab oma geniaalsust. Ei ole juhus, et Mozart kasvas üles ääretult musikaalses ühiskonnas, et Michelangelo ilmus välja Itaalia renessansi tippajal, et Shakespeare lihvis oma oskusi keset draamaluuletajate galaktikat, või et Platon tegeles süvamõtisklustega linnas, mis sumises filosoofilistest uuringutest. Sama peab kehtima ka vaimsete ja religioosete traditsioonide algatajate puhul. Nad on mingil määral soodsa kultuurikeskkonna saadused ja pole mingi ime, kui avastame, et Buddha ilmus välja intensiivsete vaimsete otsingute ajastul. Kultuuriline areng toimub siiski suuresti tänu indiviidide pingutustele, kes töötavad omaette või üheskoos mõnede sõpradega. Rühmad, koolkonnad ja institutsioonid kipuvad loovust lämmatama.

Seega on kultuurilise evolutsiooni kontekstis geenius ehk kangelane eelkäija, kes on ülejäänud inimkonnast mõned sammud eespool, kuid näitab teed, mida mööda teised saavad järgneda. See toob meid tagasi inimese arengu evolutsioonimudeli juurde: ühelt poolt on meil budistlik vaimse arengu mudel ja teisalt teaduslik evolutsiooni mudel. Nagu juba nägime, võib neid kaht mudelit, vähemalt budismi vaatepunktist, kokku liita, nii et budistlikku vaadet saab teatud mõttes pidada teadusliku vaate edasiarenguks, mille tulemusena tekib üks järjepidev arenguprotsess. Seega, me alustame madalamast evolutsioonist, mida valitseb tsükliline, reaktiivne või mitteteadlik tingimuslikkus, ja areneme spiraalsel põhimõttel, mille moodustab loov, teadlik tegutsemine, kõrgemasse evolutsiooni.

Seda üleüldist skeemi heaks kiites saame selle jagada etappideks. Kõigepealt on alainimlik bioloogilise evolutsiooni etapp. Spetsiifiliselt inimlik etapp saab seejärel alguse punktist, kus kerkib esile eneseteadlikkus. Selle järel algab koos üliinimliku etapiga kõrgem evolutsioon, mida iseloomustab kangelaslik indiviid või geenius. Viimaks on etapp, mis algab punktist, kus tegelikkuse loomuse mõistmine on leidnud pii-savalt sügaval tasandil kindla pinnase, et suunata indiviidi teadvust tagasipöördumatult virgumise poole. Seda punkti kutsutakse traditsiooniliselt vooluastumiseks ja see tähistab hetke, kust algab etapp, mida võiksime kutsuda inimeseüleseks.

Niisiis võime näha, milline on meie üldine positsioon. Inimesed paiknevad väga erinevatel inimliku ja üliinimliku vahele jäävatel arengutasanditel. Meie kui budistide siht on edeneda oma praeguselt astmelt kolmanda etapi, heroismi ja geeniuseta pi poole ja sealt edasi. See võib tunduda üllatav, aga meie tee ei seisne mitte mina aeglasest hääbumisest või minast loobumisest, vaid tugeva ja kangelasliku isiksuse arendamisest. Lõppude lõpuks, kui on üks asi, mis eristab kangelast ja geeniuset võrdlemise tavapärastest inimestest, siis on selleks nende isiksus. Nad ei ole mutrid masinavärgis. Nad on autonoomsed.

Meile meeldib mõelda, et oleme indiviidid, kuid enamuse ajast me seda ei ole. Sa võid isegi näha väga palju vaeva, et olla teistsugune – võid püüda eristuda välimusega, käituda teisiti või lausa skandaalselt, kuid ükski neist asjadest ei tee sinust indiviidi (olgu et mõnel juhul võib see olla alguseks). Me peame tunnistama, et isiksus on haruldane, sest tõeline teadlikkus on haruldane. Et saada tõeliselt indiviidiks, peame teadlikult pingutama, et saada sügavamalt teadlikuks: iseendast, teistest, ümbritsevast keskkonnast ja tegelikkusest enesest.

Statistiliselt, arvuliselt, me võime olla indiviidid, ent väga-väga vähesed meist on indiviidid psühholoogilises ja vaimses tähenduses. Enamik inimesi ei ole lihtsalt piisavalt teadlikud, et liigitada neid tõelisteks indiviidideks. Nii et kui budistid räägivad mina ületamisest ja mitte-mina tõe teostamisest, räägivad nad millestki, mis ei tule enamiku jaoks

meist peaaegu kõne allagi. Enamik meist ei ole isegi veel oma mina välja arendanud, mis siis veel rääkida mittemina teostamisest. Kui sa ei ole arendanud välja rühmentaliteedist eristuvat mina, kui sinu mina ei ole suurt enam kui amorfne harjumuste mass, kui sa ei ole veel õppinud olema tõeliselt sina ise, ei ole sul tegelikult midagi, mida ületada. Just sel põhjusel kulgebki budistlik tee omamoodi kirgliku pühendumuse ja nägemuse – isiksuse – kaudu, mille näideteks on suur kunstnik, geenius ja kangelane.

Kui teame, keda või mida me kangelase või geeniuse all silmas peame, saab meile selgemaks, kes on vooluastunu ja isegi, mida tähendab rääkida Buddhast. Me võime öelda, et geenius, kultuuri viimane sõna – kultuurikangelane – sümboliseerib suuremal või vähemal määral seda, kelleks võib keskmine inimene kultuurilise arengu vaatepunktist saada. Vooluastunu sümboliseerib seega seda, kelleks võib tõeline indiviid saada vaimselt. Ja Buddha sümboliseerib eesmärki, mille poole vooluastunu tagasipöördumatult liigub. Üheskoos moodustavad need kõrgema evolutsiooni pideva arenguprotsessi.

Seega võime me hakata nägema analoogiat kultuurikangelase ja Buddha vahel – ja võib-olla ei olegi siin tegu pelgalt analoogiaga, vaid tõesti samaväärsete asjadega. Buddha on esimene ajalooline näide sellest, kes kõik mehed ja naised potentsiaalselt on. Buddha ei erine teistest olenditest mitte liigi, vaid arengutaseme poolest, kuivõrd ta ilmutab oma sisemist potentsiaali. Pühakirjades edastatakse seda olulist mõtet tüüpiliselt koduse kujundi abil: „Oletame,“ ütleb Buddha, „et kana on munenud hulga mune ja oletame, et ta istub kannatlikult munade peal, kuni tibud hakkavad kooruma. Mis siis juhtub?“ Selge see, et tibud ei hüppa kõik üheaegselt munadest välja. Juhtub see, et üks tibu koorub esimesena. Nüüd, kui esimene tibu välja ilmub ja on munakoorrest vabanenud, mida ta teeb? Ta hakkab oma väikese nokaga teiste munade pihta toksima, aidates teistel tibudel välja maailma pääseda.⁶⁵

Selle võrdpildi tähendust ei ole keeruline mõista. Muna on mit-teteadlikkuse seisund, vaimse pimeduse ja teadmatuse üsk, milles

magame. Buddha on esimesena munast koorunud tibu, kes äratab seejärel ka teisi üles, koputades energiliselt nende munakoorele. Võib-olla ta kuuleb summutatud vastukoputamist, mis paneb teda veel energilisemalt koputama, et kuulda vastuseks taas veelgi innukamat koputamist seestpoolt, kuni munakoor puruneb ja teine tibu poeb munast välja. Seepärast on Buddha veel üks tiitlitest Lokajyeṣṭha. Selle levinud tõlge „üle ilma austatud“ ei anna edasi mõiste täit tähendust, sest *jyeṣṭha* tähendab tegelikult „esmasündinud poeg“. Seega, kuna *loka* tähendab „maailm“, siis tähendab *lokajyeṣṭha* maailma esmasündinut, inimkonna vanemat venda, ja see viitab esimesele inimolendile, kes on vaimselt uuesti sündinud. See tähendab, et vaimsest seisukohast ainus erinevus Buddha ja tema virgunud õpilaste vahel (seda küsimust käsitletakse otseselt pühakirjades) seisneb selles, et tema saavutas virgumise esimesena, iseenda jõul, samas kui nemad saavutasid selle hiljem tema abil⁶⁶

Kõrgema evolutsiooni skaalal ilmneb Buddha inimeseülese astme kõrgpunktis – see ei ole lõplik punkt, vaid nii-öelda lõputu sirutus. Ta ei ole rangelt võttes ei inimene ega isegi üliinimene, vaid lihtsalt täielikult virgunud. Kuid kõrgem evolutsioon ei välista madalamat evolutsiooni, Buddha on jätkuvalt inimene, jätkuvalt mees – ainult et ta on samal ajal midagi sellest enam, isegi midagi enam kui üliinimene.

Aga milleks tuua Buddha üle käivasse arutellu idee üliinimesest? Kas me püüame tõlgendada budismi Nietzsche vaimus? Õigupoolest ei ole mingit vajadust Nietzschet siin mainida. Üliinimene ehk *Mahāpuruṣa* oli Buddha eluajal Indias ilmselgelt üsna oluline idee ja selle ideaalkuju põhjalikule kirjeldamisele on pühendatud terve sutta: „Lakkhaṇa-sutta“.⁶⁷ *Mahāpuruṣa* (paali keeles *Mahāpurisa*) tunnusjoonteks – paali keeles *lakkhaṇa* – on 32 suurt ja 84 väiksemat märki või tunnust ning need kehastavad üsna selgelt tolle ajastu kõige kõrgemaid esteetilisi, kultuurilisi ja religioosseid ideaale. Näib, et kaasaegsete arvates Buddha vastas sellele ideaalile ja see on üpris tähelepanuväärne, kuna

näitab, et Buddha ei läinud mööda inimlikust täiusest, isegi mitte füüsilisest täiusest, vaid ühendas selle virgumise kõrgema täiusega.

Meile meeldib eristada inimolendeid loomadest, kuid tegelikult inimlikkus ei välista loomi. Meie olemuses sisaldub ka loom, mis allub tõeliselt inimlikule meis. Me arendame kõiki oma tõeliselt inimlikke tunnusjooni ja funktsioone, omadusi ja hoiakuid mitte niivõrd looma välja tõrjudes, kuivõrd integreerides looma inimesse. Ja just nagu inimolendite loomuses, isegi kui nad on jõudnud kõrgeima arenguastmeni, sisaldub loom, nii hõlmab ja integreerib ka buddhasus inimlikku, mis allub virgunud isiksusele.

Kõige selle mõte on, et kultuurilised saavutused ja vaimne areng on analoogsed, et need esindavad üleüldise vaimse protsessi, kõrgema evolutsiooni madalamaid ja kõrgemaid tasandeid. Need on mõlemad *indiviidide* töö, mis ennetab ja aitab ülejäänud inimkonda. Selleks et me ise kuhugi jõuaksime, peame seega tunnistama, et leidub mehi ja naisi, kes on arenenumad kui meie praegu. Kangelase kummardamine või kangelast kummardav hoiak ei ole mingil juhul halb asi, eeldusel, et see austus on suunatud neile, kes on tõesti kõrgemalt arenenud kui ülejäänud, aga mitte meedia loodud kaasaja popkultuuri ikoonidele. Künismi kaldumist, otsust paljastada nõrkusi tuleb näha sellena, mis see on – pahena. Soovimatus uskuda mingitesse kõrgetesse ideaalidesse, austada neid, kes pühendavad oma elu nende ideaalide tõsisele järgimisele, või tunda ära indiviidi suurust, on hingehävitav ja vaimselt rikutud.

Budistid seevastu püüavad kasvatada imetluse, austuse, lugupidamise ja pühendumuse vaimu. See lugupidamine ei ole suunatud üksnes teatud indiviididele, tingituna nende juba saavutatud vaimse arengu tasemest, vaid ka kõigile teistele, tingituna sellest, kelleks nad on võimalised saama. Pühakirjades tuuakse võrdluseks monarhiasüsteemi kommet austada troonipärijat isegi siis, kui ta on alles laps.⁶⁸ Kuigi laps võib praegu mängida kõristitega, sa tead, et ühel päeval saab temast kuningas, ja seepärast kohtled teda kuningale väärilise austusega.

Budismis innustatakse meid suhtuma samamoodi kõigisse elusolenditesse. Nad võivad olla praegu kes iganes – nad võivad olla vargad või prostituudid, rahamehed või poliitikud, kuid ühel päeval saavad neist buddhad. Ükskõik, kui vilets on nende olukord praegu, ükskõik, kui piiratud on nende väljavaated, ükskõik, kui puntras nad omaenda pahategude tõttu on, sa pead neid austama potentsiaali pärast, mis neil on ja mille nad ühel päeval kindlasti realiseerivad.

Ükski juhtum ei ole nii lootusetu, et kellegi kohta võiks öelda, et ta ei suuda iial pääseda iseenda loodud põrgust. Näiteks klassikaline kaabakas budistlikes pühakirjades on Buddha nõbu Devadatta. Mitmeski mõttes oli tegu Buddha ühe säravaima õpilasega – tal olid igasugused imevõimend –, kuid ta oli ambitsioonikas ja armukade. Ühel päeval läks ta Buddha juurde ja ütles: „Isand, sa jääd vanaks. Ära vaeva ennast rohkem. Võta kergemalt ja tõmbu tagasi. Mina hoolitsen kõige eest sinu asemel. Mina juhin sanghat.“⁶⁹ Kui Buddha ütles otse välja, mida ta sellest mõttest arvab, üritas Devadatta sanghat lõhestada, mida peetakse budismis tõeliselt koletuks kuriteoks.⁷⁰ Kui see ebaõnnestus, üritas ta lausa Buddha elu kallale kippuda. Ükskord lasi ta hullunud elevandi Buddha suunas jooksma ja teine kord lükkas kivirahnu mäest alla, et see tabaks Buddha. Kõik need üritused muidugi ebaõnnestusid ja mõni aeg hiljem Devadatta suri peptumusest – ja meile öeldakse, et pärast surma ta sattus ebameeldivasse kohta.⁷¹ Aga mahajaana pühakirjades öeldakse meile, milline on Devadatta nimi, kui temast saab buddha, ja millal see täpselt juhtub.⁷² Sõltumata sellest, kas sa tunnistad nende ennustuste täpsust, on põhimõtte selge. Isegi Devadatta-suguses inimeses on olemas buddhasuse seeme ja kui ta on end puhastanud, jõuab temagi virgumisele ja vabastab teisi elusolendeid. Mitte keegi ei ole kunagi täiesti ja lootusetult kadunud. Kui Devadatta suudab taastuda, suudab seda igaüks.

Budistid austavad eriliselt oma vaimseid õpetajaid, sest õpetajad esindavad seda, milleks nad ise võivad saada, milleks nad tahavad saada, milleks nad tegelikult saavadki, kui on vajalikul määral pingutanud.

Kui me ei austa oma ideaale, mis on kehastunud inimolendi kujul, olgu ta jätkuvalt elus või ammu surnud, kas kohtame teda isiklikult või raamatu lehekülgede vahendusel, on meil vaevalt võimalik seda ideaali ise teostada. Pühendumise praktikat, kummardamise küsimust tervikuna tuleb budismis mõista sellelt pinnaselt lähtuvalt.

See tähendab, et peame hoidma sõna „kummardamine“ lahus kirikus käimise või universaalse loojajumala ülistamise mõistetest. Inimesed, kes seostavad religiooni üksnes jumala kummardamisega, võivad kergesti järeldada, et kui budistid kummardavad, kummardavad nad kindlasti jumalat. See segadus tekib piiratud tähendusest, milles sõna „kummardamine“ läänes kasutatakse. Seevastu Indias tähistab üksainus sõna austust, mida avaldad ükskõik kellele, olgu Buddhale, oma vanematele, vanematele vendadele või õdedele, oma õpetajatele – nii vaimsetele kui ilmalikele – või ükskõik millisele teisele vanale ja auväärsele inimesele.

Kui budistid teevad Buddha või bodhisattva kuju ees kummarduse ja annetavad lilli, küünlaid ja viirukit, austavad nad Buddhat kui virgunud olendit, mitte ei kummarda teda kui jumalat. See ei tähenda, et kummardamine mängib budismis väikest või koguni ebaolulist rolli, olgugi et need, kes tutvustavad budismi pelgalt ratsionaalse filosoofiana, tahaksid nii mõelda. Tänulikkuse, rõõmustamise ja austuse väljendamine – lühidalt kummardamine – on budismis põhjapaneva tähtsusega. Kui põhjapaneva, saab jahmatavalt selgeks, kui läheme tagasi Buddha eluloo juurde ja uurime välja, millest Buddha mõtles, kui ta pärast virgumist Nerañjarā jõe kaldal istus.

Virgumise järel jäi ta samasse piirkonda umbes seitsmeks nädalaks, istudes puude all – mõni päev ühe puu all, seejärel mõni päev teise all. Nii möödusid nädalad ja kogu selle aja vältel ei vaevunud ta peaaegu üldse sööma. Pühakirjades on vaid üks viide toidule – ilmselt kaks rändkaupmeest pakkusid talle pisut mett ja riisikooki⁷³ –, kuid me võime oletada, et ta oli üle kõigist kehalistest vajadustest.

Küsimus ei olnud ainult selles, et ta oli saavutanud virgumise. See oli juba iseenesest tohutu asi, kuid see ei piirdunud ainult sellega. Ta pidi midagi muud tegema, midagi, mis oli tõtt-öelda veel keerulisem. Ta oli seitse nädalat pühendunud ülesandele neelduda virgumise kogemusse, lasta sel muuta ja muundada iga oma olemuse osakest. Lõppude lõpuks see, mis oli temaga juhtunud, oli sõna otseses mõttes kõige vägevam asi, mis saab inimolendiga üldse juhtuda. Virgumata olendist virgunuks muutumine on nii kõikehõlmav, et võiks öelda: kui inimesest saab virgunu, lakkab ta üldse olemast inimene selle tavapärasest tähenduses. Virgunud inimolend, buddha, on sisenenud täiesti uude ja teistsugusesse olemasolukategooriasse.

Buddha oli esimene inimene inimkonna ajaloos, kes sellise muutuse läbi tegi. Mõni ime siis, et tema enda saavutus talle nii jahmatavalt mõjus. Ja näib, et ta leidis end silmitsi paari dilemmaga – vähemalt on mõnesid õpetusi esitletud dilemmadena, mis panid Buddha äsja virgunud meele proovile. Üks neist on üsna tuntud ja on aluseks järgmisele peatükile. Teisest, mida siinkohal vaatleme, on Buddha elu kommenteerijad pea täielikult mööda vaadanud. Nii palju, kui mina tean, ei ole keegi selle lõigu erakordsete ja selgete järelduste kohta midagi öelnud. Mõlemad episoodid sisalduvad „Saṃyutta-nikāyas“ ehk „Sarnaste ütluste raamatus“ – see tähendab, Buddha ütlused sama teema kohta –, kuid esimene neist esineb ka mujal paali kaanonis. Vähem läbiuuritud – ja üsna üllatav – dilemma järgneb tekstis kohe tuntumale dilemmale, kuigi tegelikult juhtus see varem, kerkides esile ilmselt viis nädalat pärast virgumist.

Buddha mõtisklused sel hetkel kõlasid järgmiselt: „Halb on elada, kui sa ei austa kedagi, ega kuuletu kellelegi endast ülemale. Kas leidub mõni erak või braahman, kelle käe all võiksin elada, avaldades talle austust ja lugupidamist?“⁷⁴ See on kindlasti märkimisväärne. Buddha on just saavutanud ülimalt virgumise – ja siin näeme teda küsimas, kellele ta saaks austust ja lugupidamist avaldada. Meie päevil on haruldane, kui keegi avaldab austust ja lugupidamist kellelegi teisele. Meie

nõuame hoopis võrdsust, me tahame, et kedagi ei peetaks kellestki teisest ülemaks. Mõned meist võivad püüda olla viisakad ja kombekad, kuid mõte, et austamine toob kasu pigem inimesele, kes austab, kui inimesele, keda austatakse, käib tänapäeva ühiskondlikele väärtustele vastu. Lisaks näib Buddha hoiak häirivat ka traditsioonilisi budistlikke ettekujutusi Buddhast ja virgumisest enesestki.

Kuid jätkame selle episoodiga. Ehk saavad asjad pisut selgemaks. Buddha mõtiskleb edasi ja tema mõtisklused puudutavad nelja asja: eetika harjutamine, meditatsiooni harjutamine, taipamise ehk mõistmise harjutamine ja vabanemisest teadlik olemise vaatluse harjutamine. Ta näeb, et universumis ei ole mitte kedagi – mitte kedagi jumalate hulgas, isegi mitte tuhande maailma valitseja Brahmā Sahāmpati, mitte ühtegi inimest, mitte ühtegi püha või tarka inimest kusagil –, kes oleks neis asjus temast endast meisterlikum. Ta näeb, et vaimse taipamise ja arusaamise seisukohast on tema ise ülim elusolend universumis. Niimoodi näeb Buddha iseennast ja kui meie ei näe Buddhat niimoodi, ei näe me Buddhat tegelikult üldse.

Mõistnud esimest korda, kes ta tegelikult on, näeb Buddha, et ei ole mitte kedagi, „kelle käe all ta võiks elada, avaldades talle austust ja lugupidamist“. See on kindlasti piisavalt selge. Kellegi „käe all“ elatakse selleks, et temalt midagi õppida. Kuna Buddha on kõrgemalt arenenud kui ükski teine elusolend, ei ole tal vaimses mõttes mitte kelleltki midagi õppida. Kuid siinkohal on olulise tähtsusega asjaolu, et ta ei anna alla. Ta vajab jätkuvalt oma pühendumusele keset. Niisiis mõtiskleb ta edasi: „Aga see dharma, milles ma olen ülimalt virgunud – mis oleks, kui elaksin selle käe all, avaldades sellele austust ja lugupidamist?“ Ja samal hetkel ilmub tema ette Brahmā Sahāmpati ning kiidab Buddha otsuse heaks, öeldes talle, et kõik mineviku buddhad elasid dharma käe all, avaldades sellele austust ja lugupidamist, ja ka kõik tuleviku buddhad teevad sedasama.

See on tõesti hämmastav episood. See näitab, et isegi Buddha vajab (mitte et virgunud meel võib sõna otseses mõttes millestki puudust

tunda) midagi, mida austada. Isegi Buddha tahab midagi kummardada. Seega ei ole kummardamine lihtsalt üks vaimne harjutus, mida eesmärgi saavutamise vahendina harrastada ja seejärel kõrvale heita, kui virgumine on lõpuks saavutatud. Kummardamine on virgumiskogemuse enese lahutamatu osa. Virgunud meel on kummardav meel, sama palju nagu see on teadlik või kaastundlik meel. Me kõik oleme näinud mediteeriva Buddha kuju, leidub ka õpetava Buddha kujusid, isegi seisva või kõndiva Buddha kujusid. Kuid me peame lisama nende kõrvale märksa vähem tuntud kummardava Buddha kuju.

Tekstis öeldakse meile, et Buddha pühendumuse objekt on dharma – kuid dharma, mida Buddha kummardab, ei ole see dharma, mida meie tavaliselt silmas peame, ehk Buddha õpetus. Esiteks, kui see konkreetne vahejuhtum aset leidis, ei olnud Buddha veel kellelegi midagi õpetanud. Dharma, millele siin viidatakse, on dharma kui *printsip*, dharma kui seadus, tõde või tegelikkus. See dharma, mida meie tunneme, on dharma kui kontseptuaalne sõnastus – väljendatud vastavalt inimeste vajadustele –, mis edastab dharmat kui tegelikkust. See, mida Buddha kummardab, on tema enda virgumise kogemuse objekt või sisu.

Agas kui selle üle järele mõelda, satume silmitsi uue raskusega. Kui sa midagi kummardad, siis see, mida sa kummardad, on sinust paramatult kõrgem. Kui Buddha kummardab dharmat, siis järelikult on dharma Buddhast kõrgem. Agas kuidas saab see olla võimalik? Kas ei ole Buddha mitte dharmat läbini mõistnud, selle nii-öelda selgeks saanud? Mida veel on tal dharma juures kummardada? Selle mõistatuse lahendamiseks heidame lähema pilgu dharmat kõige põhjapanevemale formuleeringule, milleks on *pratīya-samutpāda*: sõltuvuslik tekkimine või sõltuvuslik päritolu. Nagu esimeses peatükis nägime, seisneb see põhimõtte faktis, et üks asi on tingitud millestki muust, et mis iganes juhtub, leiab aset mingil põhjusel. Ja on olemas kaht laadi sõltuvuslikku tekkimist, üks neist on ringikujuline protsess, mida sümboliseerib eluratas, ja teine paneb aluse vaimse arengu spiraalile. Esimese neist kahest on Buddha ilmselgelt seljatanud: ta on elurattast

vabanenud. Meid huvitab siinkohal *pratītya-samutpāda* selle spiraalsel kujul, vaimse tee üksteisele järgnevate astmete kujul.

Selle positiivsete meeleseisundite või kogemuste jada, mida tuntakse positiivsete *nidāna*'de ahelana, tuntuim sõnastus kõlab järgmiselt: sõltuvalt kannatusest tekib usk. Sõltuvalt usust tekib rõõm. Sõltuvalt rõõmust tekib vaimustus. Sõltuvalt vaimustusest tekib rahu. Sõltuvalt rahust tekib õndsus. Sõltuvalt õndsusest tekib keskendumine. Sõltuvalt keskendumisest tekib teadmine ja arusaamine asjadest, nii nagu need tegelikult on. Sõltuvalt teadmisest ja arusaamisest asjadest, nii nagu need tegelikult on, tekib kiretus. Sõltuvalt kiretusest tekib tagasitõmbumine ehk lahtilaskmine. Sõltuvalt tagasitõmbumisest ehk lahtilaskmisest tekib vabadus. Sõltuvalt vabadusest tekib teadmine *āśra-va*'te ehk kõigi oskamatute, negatiivsete seisundite hävimisest.⁷⁵

See jada on kahest protsessist teine, mille kaudu *pratītya-samutpāda* põhimõte toimib, ja see kujutab vaimse elu loogikat. See jada omakorda jaguneb kaheks lõiguks: üks on maine ja teine transtsendentaalne. Esimene lõik koosneb esimesest seitsmest *nidāna*'st ehk lülist kuni teadmise ja arusaamiseni asjadest, nii nagu need tegelikult on. Kõik need *nidāna*'d, väljaarvatud seitsmes, on – ehkki positiivsed ja oskuslikud – siiski maised. Need on maised, sest pärast nende saavutamist võid sa ikka veel rattale tagasi kukkuda. Kuid alates lülist teadmine ja arusaamine asjadest, nii nagu need tegelikult on, liikudes läbi järgmise viie lüli, mis moodustavad spiraali teise lõigu, ei ole võimalik enam tagasi langeda – sa saad ainult edasi minna. Ja sealt ei saa tagasi langeda sellepärast, et need on transtsendentaalsed saavutused. See muudab seitsmenda *nidāna* otsustavaks. Teadmine ja arusaamine asjadest, nii nagu need tegelikult on tähistab üleminekut maiselt transtsendentaalsele. See paneb aluse transtsendentaalse mõistmise tekkele ehk vooluastumisele – see tähendab, et see on punkt, kus sa sisened voolu, mis juhib vääramatult nirvaana ookeani. Arusaadavail põhjustel tuntakse seda ka tagasipöördumatusena punktina.

Nidāna-ahel annab meile vihje lahendamaks mõistatust, kuidas on võimalik, et Buddha kummardab dharmat millegi endast kõrgemana. *Nidāna*-ahela haripunktiks on teadmise tekkimine *āsrava*'te hävimisest. Just see juhtubki, kui jõutakse virgumisele. Selles punktis saadakse buddhaks. Aga kas see on sõna otseses mõttes haripunkt? Kas kahe-teistkümnes *nidāna* on sõna otseses mõttes viimane? Selle küsimuse vastusele saame vihje pühakirjast, kus tingimuslikkust selgitab säravalt andekas nunn Dhammadinnā, ja tuleb lisada, et Buddha on tema selgitusega täiesti nõus. Vahel arvatakse, et Dhammadinnā oli see, kes tutvustas kaheteistkümne positiivse *nidāna* õpetust, kuid pühakirjades sellist viidet ei ole. Selle asemel, nagu me loeme „Majjhima-nikāyas“ sisalduvast „Cūḷavedalla-suttast“, esitas ta näiteid kaht laadi tingimuslike suhete kohta, osutades võnkuvale ja progressiivsele liikumisele. Dhammadinnā vastas oma endise abikaasa Visākha küsimustele erinevate meeelseisundite vastete kohta, kuni mees küsis: „Mis on *nibbāna* vaste?“ Siinkohal Dhammadinnā vastas: „Sõber Visākha, sa oled oma küsitlemisega liiga kaugele läinud, sa ei suutnud mõista, kust jookseb küsimuste piir.“⁴⁷⁶ Me võime samas vaimus öelda, et sõltuvusliku tekkimise progressiivne spiraal lõpeb selles punktis lihtsalt seetõttu, et see peab kusagil lõppema. Võib-olla ei ole mingit põhjust, miks ei võiks spiraalne protsess lõputult jätkuda. Sellisel juhul ei tähenda virgumisele jõudmine mingi fikseeritud ja piiritletud, kuitahes kõrge seisundi saavutamist. See tähendab tagasipöördumatus ja mõõtmatus transtsendentaalses protsessis osalemist.

Niisiis, ehkki Buddha oli kõige kõrgem elusolend universumis, ehkki ta oli edenenu spiraalsel teel kaugemale kui keegi teine, nägi ta, et tee läheb veel edasi, et ees ootab veel arenguid, mida tal on tarvis uurida. Just tänu sellele oli Buddhal võimalik „elada dharma käe all, avaldades sellele austust ja lugupidamist“. Dharma on siinkohal *pratītya-samutpāda* seadus või tegelikkus. Ja kummardava Buddha jaoks on dharma ennekõike see seadus või tegelikkus, mida esindavad nimetud ja veel teostamata *nidāna*'d – *nidāna*'d, mis meie vaatepunktist on sõna

otseses mõttes kujuteldamatud. Fakt, et üks esimesi asju, millele Buddha pärast virgumisele jõudmist mõtleb, on otsida midagi, mida kummardada. Ja see, et isegi tema suudab leida midagi, mida kummardada, peaks iseenesest suutma veenda meid kummardamise keskses tähtsuses budismis.

Selles „*Samyutta-nikāya*“ episoodis tõlgitakse „austuseks ja lugupidamiseks“ sõna *gāraṇa*, mis sõnaraamatu järgi tähendab „aukartus, lugupidamine, austus, kõrgelt hindamine, imetlemine, kummardamine“. See mõiste viitab selgelt sedalaadi positiivsele hoiakule, mille võtame loomupäraselt omaks millegi või kellegi suhtes, kelle puhul näeme või kogeme, et ta on meist kõrgem. Ilmselgelt on olemas buddhad ja bodhisattvad – aga kas on veel midagi, mis võib olla meie austuse ja lugupidamise objekt? Juhtumisi pakub budistlik traditsioon välja kuus *gāraṇa*’t, kuus objekti, mis väärivad aukartust, lugupidamist ja kummardamist.⁷⁷ Need on: *satthā*, *dharma*, *saṅgha*, *sikkhā*, *appamāda* ja *paṭisaṅghāra*. Esimest kolme võib võtta enam-vähem nii, nagu on kirjas: üheskoos tuntakse neid kolme kalliskivina. Budistiks saamise ja budismile pühendumise kinnitamise kesket toimingut tuntakse traditsiooniliselt mõistega „kolme kaitse alla minemine“, mida tavaliselt lühendatakse lihtsalt „kaitse alla minemiseks“. Sa lähed Buddha kaitse alla, kes on virgumise ideaal, *dharma* kaitse alla, mis on tema avastatud põhjanev vaimne printsiip koos selle sõnastustega õpetustekogus, ja *āryasaṅgha* kaitse alla, mis on neist inimestest koosnev vaimne kogukond, kes neid õpetusi tõeliselt järgivad.

Kuid kolmest kalliskivist esimese puhul on *gāraṇa*’te kontekstis kasutatud mõistet *Satthā*, mis on veel üks Buddhale omistatud tiitel ja kõlab täies pikkuses tavaliselt *satthā devamanussānaṃ*, „jumalate ja inimeste õpetaja“. Miks esineb siin Buddha asemel hoopis *Satthā*, selle põhjuseks on ilmselt asjaolu, et me kogeme Buddhat pühakirjade vahendusel peamiselt õpetajana – ülisma õpetajana, jumalate ja inimeste õpetajana. Samuti tuleb arvestada tõsiasjaga, et muistses Indias, nagu peaaegu kõigil ajastutel, välja arvatud meie omal, nõudis igäüks, kes

oli pälvinud õpetaja tiitli, automaatselt suurt austust ja aukartust. Indias on see jätkuvalt nii – sa kutsud isegi oma algkooliõpetajat enda guruks – ja see on loomulikult suurt lugupidamist väljendav mõiste. Budistlikus traditsioonis kutsutakse vanemaid sageli esimesteks gurudeks – või kui kasutada teist samaväärse tähendusega mõistet, siis esimesteks *ācārya*'deks –, sest nemad on esimesed inimesed, kellelt sa midagi õpid. Ja veelkord, see väljendab lugupidavat hoiakut. Sa pead oma vanemaist lugu mitte ainult sellepärast, et nemad on sind siia maailma toonud, vaid ka sellepärast, et nemad olid esimesed inimesed, kellelt sa midagi õppisid.

Ülejäänud kolm *gāra*va't *Satthā*, *dharm*a ja *sangha* kõrval on vähem tuntud. Neljas, *sikkhā*, on õppimine, harjutamine või distsipliin. Õppimine on *gāra*va, kui võrd me ei suuda budismi edukalt õppida, kui me ei pea seda millekski endast kõrgemaks, millel on jõudu aidata meil kasvada ja areneda, nii nagu vihm ja päikesepaiste aitavad kasvada taimedel ja puudel. Budismis on traditsiooni järgi kolm õppimise või harjutamise objekti: kõrgem eetika, kõrgemad teadvusseisundid ja kõrgem mõistmine. Need on kõige tähtsamad allikad, mis meie õppimist, kasvamist ja arengut toetavad. Kuid on veel terve hulk teisi asju, mis soodustavad inimlikku arengut – näiteks sõprus ja kaunid kunstid – ja needki võivad olla budismi õppimise ja harjutamise tahud ning seega väärt austust ja lugupidamist. Peamine mõte, mis õppimise kui *gāra*va ideest järeldub, on see, et kui me ei suuda mingile asjale austust ja lugupidamist osutada, ei ole see tegelikult õppimist väärt, sest see ei aita meid.

Viies *gāra*va on *appamāda* ehk „mittehoolimatus“, see tähendab tähelepanelikkust või teadlikkust. Miks siis tähelepanelikkust austatakse? Miks on see üks kuuest *gāra*va'st? Vastus on üsna lihtne. Me peame austama neid omadusi, mida püüame arendada. Kui me suhtume neisse pigem kergelt, kui me ei võta neid tegelikult tõsiselt, ei jõua me nendega kuigi kaugele. Teisisõnu, me peame tooma oma vaimsesse praktikasse aukartlikku hoiakut, sõltumata sellest, kas asume

harjutama tähelepanelikkust või mõnd muud oskust. *Appamāda* ehk mittehoolimatus on nimetatud viiendaks *gāra*va'ks põhiliselt esinduslikus tähenduses, selles mõttes, et see on kõigi ülejäänud budistlike harjutuste võti.

Viimase *gāra*va puhul tutvustatakse meile üsna huvitavat sõna, millel on terve rida seotud tähendusi: *paṭisanthāra*. See on tuletatud sõnajuurest, mille tähendus on „laotama“ ja selle sõnasõnaline tähendus on „ettelaotamine“. Sõna ei ütle meile tõenäoliselt suurt midagi, kui jutt käib selle identifitseerimisest austamisobjektina. Kuid on üks vanamoeline väljend, mis toob selle *gāra*va loomust pisut lähemale: meeldiva toidu pakkumine. Meeldiv toit on omamoodi pidusöök ja *paṭisanthāra* tähendus on suuresti sama. Sõnaraamatu järgi on see ettelaotamine, „sõbraliku tervituse, lahke vastuvõtu, austuse, heasoovlikkuse, soosingu, sõpruse“ tähenduses. See ettelaotamine võib olla materiaalne, aga ka vaimne. Kui pidada selle tähenduseks lahket vastuvõttu, siis näeb, et lisaks gastronoomilisele pidusöögile võib see viidata ka näiteks muusika pidusöögile ja koguni „mõistuse ja hingekülluse pidusöögile“.⁷⁸ Kõrgeimal tasandil on tegu vaimse rikkuse inimeste ette laotamisega. *Paṭisanthāra* hõlmab inimese elu, sealhulgas vaimse elu rikkalikku, olulist aspekti ja me ei suuda sellest jõudu ammutada, kui peame seda iseenesest mõistetavaks. Peale tähelepanelikkuse austamise, mis on budismi harjutamise süda, peame austama ka kogu budistliku elu suurt rikkust.

Austamise ja kummardamise oluline koht vaimses elus on tehtud selgeks kuue *gāra*va õpetusega. Aga nagu oleme näinud, ka Buddha enda elust pärit tõenditest saab selgeks, et kummardamine on iga kuitahes kõrgelt arenenud budisti vaimne vajadus. Õigupoolest, mida olulisema koha me suudame kummardamisele oma elus anda, seda kindlamad võime olla, et ühel päeval me saavutame selle, mille Buddha saavutas, ja kummardame, nii nagu Buddha kummardas.

6

BUDDHA SÕNA

Niisiis, Buddha saavutas virgumise. Ta oli jõudnud oma kangelasliku otsingu lõppu. Tema soov oli täitunud. Mis edasi? Virgumine võis olla teatud mõttes millegi lõpp, kuid see oli ka millegi algus. Siit sai alguse see, mida tunneme budismina – dharmat ilmumine maailma. Kuid selleks, et dharmat ehk tõe levitada, pidi Buddha leidma viisi, kuidas oma kogemust teistele inimestele edasi anda. Ja traditsioonilise kirjelduse järgi sellest, mis juhtus pärast tema virgumist, ei olnud Buddha otsus õpetada vältimatu.

See, mida ta oli mõistnud, tundus nii tohutu, nii kõikehõlmav, et ta hakkas kahtlema, kas suudab seda iial kellelegi teisele arusaadavaks teha. Tegelikkus kõigi oma tippude ja sügavikega oli nii ülev, nii hoomamatu. Selleni ei ole iial võimalik jõuda pelga arutlemise või dialektikaga. See oli sügav, õrn ja peenekoeline. Üksnes tõeliselt targad suudaksid sellest kunagi aru saada, sest see läks maailmaga otseselt vastuollu. Ja kellel on sedalaadi tarkust? Tavalised mehed ja naised on meelelistest naudingutest niivõrd kütkestatud, et ei suuda millessegi muusse tõsiselt suhtuda. Mis mõtet oleks püüda rääkida neile oma avastusest? Isegi kui ta suudaks rääkida nendega nende endi tasandil, ei ole nende kogemuses midagi sellist, mis oleks tema omaga ligilähedaltki sarnane. Kuidas tal üldse oleks võimalik nendeni jõuda?

Mida rohkem ta asja üle mõtles, seda enam eelistas ta kaitsta oma meelerahu ja jätta maailm iseenda hooleks. Aga siis, kui ta Bodh Gayas ühe puu all istus ja virgumise kogemuse õndsust nautis, juhtus midagi, mis muutis tema meelt. Tegelikult, legendide järgi oli selleks *keegi*, kes muutis tema meelt. Talle tundus, et ta nägi justkui võimsat valgust, kuulis võimsat häält; tema ette ilmus suur jumal Brahmā Sahāmpati. Ja jumal kõnetas teda (muuseas tuleks mainida, et isegi tema, tuhande maailma isand, kuuletub Buddhale), öeldes: „Mu kõrgeauline isand õpetagu Tõde. Sest maailmas on vähemalt mõned inimesed, kelle silmas on vaid pisut kirgede prahti. Nemad kindlasti mõistavad dharmat, kui seda neile vaid õpetada.“⁷⁹

Just selline juhtum leidis pühakirjade järgi aset. Loomulikult, nagu paljude sündmustega Buddha elus, võib vahejuhtumit võtta sõnasõnalt või sümboolsena. See kas juhtus enam-vähem nii, nagu on kirjeldatud, või esindab Brahmā Sahāmpati suursugune kaju lihtsalt seda tasandit Buddha meeles, millel see mõte tekkis, tasandit, mis vaatamata kogu oma ülevusele oli buddhasusest enesest madalam. Hää, mis tuli ükskõik kust, ütles: „Hästi, sa oled jõudnud oma eesmärgini. Sa oled virgunud. Sa oled rahu. Sul on täiuslikud teadmised ja täiuslik õndsus. Aga kuidas on nendega, kes ikka veel heitlevad? Mida sa *nende* heaks ette võtad?“ Kui Buddha seda häält kuulis, kui ta nii-öelda nägi enda ees seda kiirgavat kaju teda palumas, tulvas tema südamesse suur kaastunne.

Võime proosalisemalt öelda, et Buddha võttis endale sihiks omastada virgumise kogemus kõigil oma olemuse tasanditel. Ja üks väga oluline aspekt selles protsessis oli *karuṇā* ehk kaastunde arenemine. Buddha kaastunne on suunatud kõigile olenditele, kes ei ole virgunud, kes kannatavad omaenda teadmatuse, psühholoogiliste harjumuste, hämmelduse ja segaduse tõttu. Nii et kui virgumise kogemus tema olemuse sügavaimas emotsionaalses aspektis omaseks sai, muutus tema tavaline inimlik emotsioon transtsendentaalseks meelemaduseks ehk *karuṇā*'ks.

Seejärel vaatas Buddha oma jumaliku silmaga, üleloomuliku võime abil kogu maailma ja nägi, et sealsed olendid asusid väga erinevatel arenguastmetel. Ta nägi, et maailm oli justkui mudane järv täis lootoseid. Mõned inimesed olid süüvinud sügavale maailma nagu paksu mutta peidetud lootosepungad. Teised ei olnud nii täielikult maistest asjadest haaratud ja hakkasid nagu lootosed maailma mudastest vetest pinnale kerkima. Ja siis olid mõned üksikud, kes seisis kindlalt vee kohal ja olid valmis Tõe päikesevalguses õide puhkema.

Olles lõpuks veendunud, et maailmas leidub inimesi, kes on Tõe le vastuvõtlikud, pöördus Buddha värsivormis Brahmā Sahāmpati poole. Tõlge ei suuda päriselt tabada algse paali keele rütmi ja ilu, kuid see on siiski väga rabav: „Avarad on väravad, mis viivad surematusse. Lasku need, kel kõrvad, et kuulda, oma usk vabaks!“⁸⁰ Seda öelnud, otsustas ta minna maailma ja õpetada tõde, mille oli avastanud.

Aga otsusele õpetama hakata järgnes küsimus: kellele ta peaks õpetama? Ta meenutas esimesi päevi pärast kodunt lahkumist ja mõtles oma kahele esimesele õpetajale. Nemad ei suutnud näidata talle Tõde, kuid nad olid aidanud teda nii palju, kui suutsid, ja nemad olid kahtlemata üllameelsed, õilsad indiviidid. Kui keegi suutis mõista seda, mida tal oli õpetada, siis nemad. Ent seejärel Buddha tajus, et on liiga hilja: mõlemad õpetajad on surnud. Nii liikusid tema mõtted edasi viiele õpilasele, kes olid käinud tema järel ajal, mil ta praktiseeris askeesi. Ehkki nad olid lõpuks vastikust tundes temast lahkunud, olid nad mõnda aega olnud talle väga suureks abiks. Miks mitte jagada oma avastust kõigepealt nendega?

On märkimisväärne, et Buddha esialgseid katseid õpetada ei motiveerinud üksnes fakt, et need konkreetset inimesed olid dharma jaoks küpsed, vaid ka tema tänulikkus nende ees. Õigupoolest on huvitav, et Buddha virgumisjärgse kogemuse üks põhijooni on ilmselgelt tänulikkus. Räägitakse, et kui ta selle puu alt, kus ta oli virgunud, püsti tõusis, kõndis ta puust pisut eemale, pööras ringi ja vaatas seda mitu tundi ning tegi seejärel kummarduse. Sellega ta sisuliselt ütles: „See

puu kaitses mind, varjas mind, kui saavutasin virgumise. Ma avaldan talle austust ja väljendan tänulikkust.“⁸¹

Just niisugusest tänulikkuse vaimust ajendatuna otsustas Buddha otsida üles oma viis endist järgijat. Tajudes oma meeles, et nad elavad kohas nimega Sarnath, mis asub seitse või kaheksa miili Benaresist eemal, asus Buddha teele, lahkudes Bodh Gayast pärast seitsme nädala möödumist virgumisest.

Sarnath asus umbes saja miili kaugusel – sinna jõudmiseks kulus kindlasti terve nädal – ja ta leidis viis askeeti elamas hirvepargis, oma-moodi metsloomade kaitsealal, mida tunti ka prohvetite puhkepai-gana. Nad nägid Buddhat tulemas ja tundsid ta juba kaugelt ära. Nad ei olnud teda unustanud. „Sealt tuleb too vennas Gautama,“ pomises üks neist. „Kas mäletate – me tõesti arvasime, et ta on eriline, kuni askeetlus muutus tema jaoks liiga raskeks ja ta läks kerge elu peale tagasi. Vaadake, juba siit on näha, kui hästi toidetud ta on.“ Teine ütles: „Hüva, las ta tulla, kui tahab. Kuid ärgu arvaku, et avaldame talle mingit erilist austust. Me ei saa avaldada austust sellele viletsale vennike-sele, nagu tegime siis, kui ta oli suur askeet Gautama.“ Niisiis, Buddha tuli aina lähemale. Ja kui ta neile ligines, avastasid askeedid, et ei suuda pidada kinni oma otsusest teda eirata. Mingi kummaline jõud oleks justkui sundinud neid püsti tõusma, teda tervitama, võtma tema kausi ja tagavararüü ning pakkuma istet. Ehkki nad ei olnud temast heal arvamusel – ehkki ta oli nende arvates reetnud ideaali –, oli temas ometi midagi. See oli midagi kummalist, midagi, mida nad ei olnud kunagi varem näinud, millele nad paratamatult kuuletusid.

Kui esialgsed tervitused olid vahetatud, asus Buddha otse asja kallale: „Kuulake! Surematust on saavutatud. Las ma õpetan teile, kuidas saaksite ise selle eesmärgini jõuda.“ Kuid viis askeeti ei uskunud teda. Nad ütlesid: „Isegi siis, kui sa harjutasid rangeid eluviise, isegi siis, kui suretasid liha kuni äärmusliku enesepiinamiseni, ei suutnud sa jõuda virgumisele. Kuidas on võimalik, et oled selleni jõudnud nüüd, kui igaüks teab, et oled teelt kõrvale kaldunud?“ Ent Buddha jätkas visalt. Ta

jagas neile selgitusi, ta vaidles nendega ja lõpuks õnnestus tal veenda neid vähemalt kuulama, mida tal on öelda. Tema virgumisest oli möödunud täpselt kaks kuud ja just sel päeval, juuni/juuli täiskuul tähistatakse Dharmacakra-pravartana päeva, see tähendab Buddha dharmaratta esmakordse käimapanemise aastapäeva. (Tavaliselt kutsume seda lihtsalt Dharmapäevaks.) Vihmasajud olid just alanud ja selle vihmahooaja kuude vältel nad rääkisid, väitlesid ja mediteerisid. Selleks ajaks, kui vihm lõppes, olid kõik viis õpilast samuti jõudnud virgumisele.⁸²

Ehkki Buddha õpetas viit askeeti kõigi nende kuude vältel, siis tegelikult me ei tea, mida ta neile õpetas. Vanimais kirjeldustes lihtsalt öeldakse, et ta arutles nendega ja kogu lugu. Hiljem hakati arvama, et Buddha õpetas viiele askeedile nelja õilsat tõe ja õilsat kaheksaosalist teed, aga kuigi ta võis seda väga vabalt teha, me ei tea kindlalt.⁸³ Mõnedele inimestele ei meeldi tundmatus, mistõttu nad eelistavad tühjad kohad täita ja siinkohal näib olevat juhtunud just niisugune asi. Mis tegelikult aset leidis, jääb täielikuks saladuseks ja võib-olla on kõige parem sellega leppida.

Ühel või teisel moel õnnestus Buddhal edastada kirjeldamatut või pigem: tal õnnestus juhtida oma viis õpilast dharmaga kirjeldamatu tõe vahetu kogemiseni. Aga see oli alles algus. Järgmise 45 aasta jooksul ta õpetas küllap sadu või lausa tuhandeid inimesi erinevatelt elualadelt igas Kirde-India nurgas, kuni oma surmani või nagu meie ütleme parinirvaanani 80. eluaastal. Pühakirjadest saame teada üksteisele järgnevaist loendamatuist ainulaadseist sündmustest ja kohtumistest, mis igaüks toob esile värske sissevaate dharmasse:

- » Üks tähtis braahman tuleb Buddha juurde ja küsib temalt, kuidas on kõige parem viia läbi suur sadade loomade ohverdamine. Buddha veenab teda viisakalt ja süstemaatiliselt, et kõige täiuslikum ohverdus on vereta ohverdus, mis seisneb eetika, meditatsiooni ja mõistmise harjutamises.⁸⁴

- » Heal järjel taluperemees on põllul kibedasti ametis külvamise korraldamisega, kui näeb Buddhat kerjakausiga seismas ja ütleb talle: „Miks sa ei püüa elatise teenimiseks tööd teha?“ Buddha peab talle särava õpetuskõne, kirjeldades vaimset elu tööna. Taluperemees annab talle vastutasuks kausitäie hõrgutavat toitu, kuid Buddha keeldub sellest – tema ei võta õpetamise eest palka.⁸⁵
- » Mitu munka kuulevad pealt, kuidas üks rändur räägib halvustavalt Buddhast ja leiab dharmat olevat vigase. Buddha hoiatab munki, et nad ei vihastuks ega erutuks selle pärast, ega tunneks heameelt, kui inimesed teda ja tema õpetust kiidavad; nad lihtsalt tunnistagu, mis on teiste vaadetes täpne ja selgitagu, mis on ebatäpne.⁸⁶
- » Üks Buddha ilmikjärgija arvab, et kohalikud inimesed võtaksid dharmat märksa hõlpsamini omaks, kui saaks veenda munki sooritama üleloomulikke tegusid ja imesid. Buddha selgitab, et ainus ime, millest tegelikult kasu oleks, on dharmat õpetamise ime, mis toob lõpu kannatusele.⁸⁷
- » Kaks braahmani taustaga noviitsmunka tunnistavad Buddhale, et braahmanid on neid sõimanud ja teotanud selle pärast, et nad ütlesid sanghaga ühinemiseks lahti oma kastist. Buddha rahustab neid: erinevaise kastidesse kuuluvate inimeste vahel ei saa teha mingit tegelikku vahet, ei füüsiliselt, kõlbeliselt ega vaimselt; kuid igapähe, kelle usk on vankumatu, saab Buddha ja dharmat tõeline poeg ja pärija.⁸⁸
- » Kuuvalge öö ilu inspireerib üht kuningat minema koos oma saatjaskonnaga otsima Buddha juurest meelerahu.⁸⁹
- » Üks munk tuleb uudisega, et vennaskonnas on puhkenud lärmakas ja ohjeldamatu sõnasõda.⁹⁰
- » Suur rahvahulk on kogunenud õpetust kuulama ja Buddha näeb, et nende seas on vaid üks inimene, üks pidalitõbine, kes tegelikult kuuleb seda, mida tal on öelda.⁹¹
- » Üks vana naine, kes on oma lapselapse surma tõttu leinast muserdatud, tuleb Buddha juurest tröösti otsima.⁹²

Niiviisi inimesed muudkui tulid ja Buddha vastas neile vastavalt nende isiklikele vaimsetele vajadustele. Mõned lahkusid sama rumalana nagu tulid, teised said kaasa pisut mõtteainest, kuid paljude jaoks ei olnud nende elu pärastpoole enam kunagi endine. Nad imestasid valjuhäälselt: „See on, nagu keegi oleks tõstnud püsti selle, mis oli pikali lükatud, või näidanud teed inimesele, kes oli eksinud, või toonud õlilambi pimedasse kohta ... Ma lähen dharmaga ja sangha kaitse alla.“ Ja seejärel nad palusid, et neid tunnistataks ilmikjärgijana või pühitsetaks munkaks või nunnaks.

Buddha viimane õpilane oli inimene, kes tuli teda vaatama, kui ta oli sõna otseses mõttes surivoodil. Ānanda, Buddha õpilane ja abiline, püüdis iga hinnaga seda inimest (kelle nimi oli Subhadda) minema saata. Buddha oli suremas. See ei olnud küll õige hetk, et paluda temalt veel ühte õpetust. Kuid Buddha kuulis nende kõnelust pealt ja ütles Ānandale: „Lase ta sisse. Kõik, mida ta küsida tahab, on teadmiste pärast, mitte tüli tekitamiseks. Seda, mida ma talle ütlen, ta mõistab kiiresti.“ Nii saigi sisse viimane inimene, keda Buddha isiklikult juhendas.⁹³

Pärast Buddha surma hoidsid õpilased tema õpetust alal, andes seda edasi oma õpilastele, kes aja möödudes edastasid selle oma õpilastele. Nad andsid seda edasi muidugi suusõnaliselt. Inimesed ei hakanud kirjutama raamatuid budismist, ega teinud isegi märkmeid. Tegelikult ei pandud õpetusi mitusada aastat mitte mingil kujul kirja.

Kui sa tahtsid budismi õppida, pidid leidma kellegi, kelle jalge ees istuda ja õppida. Inimesed hakkasid Buddha õpetust kirja panema umbes 500 aastat pärast tema surma, võib-olla seetõttu, et selleks ajaks ei olnud inimeste mälu enam nii hea kui varasematel aegadel ja valitses oht, et dharmaga võib kaotsi minna. Õpetust, mida Buddha isiklikult õpilastele õpetas ja mida anti nii palju aastaid edasi suusõnaliselt, kuni lõpuks pühakirjade kujul kirja pandi, tuntakse *buddhavacana*'na. Buddha on tiitel, mis tähendab „see, kes teab“, ja *vacana* tähendab „sõna“, „ütlus“ või „kõne“. Seega, *buddhavacana* on tõeliselt teadja sõna, ütlus või

kõne. See ei ole mingi tavaline kõne. On üsna ebatõenäoline, et tegu on sellise inimese kõnega, kes ei ole buddha. Seda seepärast, et *buddhavacana* on virgunud teadvusseisundi väljendumine inimkõnes.

Selles on palju enamat, kui suudame ette kujutada. Me kipume eeldama, vahest ebateadlikult, et Buddha räägib suuresti samamoodi nagu tavaline inimene, sest lõppude lõpuks ta kasutab suuresti seda sama keelt nagu kõik teised tema ümber. Kuid Buddha kõnes on tavalise suhtluslaadi taga midagi, mida meie kõnes ei ole. Buddha sõnadele annab sisu, või nii-öelda seisab nende taga, virgunud teadvus, buddhameel, ja „neile, kel on kõrvad, et kuulda“, väljendavad Buddha sõnad seda buddhameelt. Samas ei saa öelda, et need sõnad väljendavad buddhameelt otseselt. Tegelikult, ehkki sõnad on kõige ilmsem suhtlusvahend, on need vaid üks viis – võib-olla kõige vähem kaudsem viis –, kuidas Buddha väljendab virgumist. Virgunud teadvusseisundi ja selle tavainimese kõnes esitatud väljenduse vahel on mitu suhtluse vahetasandit ja need tasandid sisalduvad samuti kaudselt *buddhavacana* mõiste kasutamises. Need esindavad selle mõiste sügavamaid – või vähemalt mõningaid sügavamaid – tähendusi.

Kõigepealt on virgunud meele, buddhameele enda tasand – kui saame nii öelda, sest see tasand ületab kõiki teisi. Me kasutame väljendit „buddhameel“, kuid tegelikult on meil väga raske saada mingitki aimu sellest, mismoodi buddhameel välja näeb, sest selles puuduvad nii subjekt kui objekt. Ainus, mida saame selle kohta öelda – ja seegi on eksitav –, on, et see on puhas, eristamata teadlikkus, absoluutselt tühi, absoluutselt valgusküllane. See on üks katkematu vaimse helen-duse „mass“. Kui sedalaadi kõnepruuk meile arusaamatuks jääb, võime läheneda asjale teistmoodi. Võime öelda, et see kogemuse tasand on tervenisti, sügavalt, lõplikult, absoluutselt rahuldust pakkuv, et see sisaldab igasugust inimlikku arusaamist ületavat rahu ja õndsust. Teine viis seda sõnastada oleks öelda, et buddhameel on väljaspool aega ja ruumi. Või, kui sõnastada seda veel teisiti, võiksime öelda, et sellel kogemuse tasandil teatakse kõike, sest selles ei ole midagi, mida teada.

Niisiis, kas asi on selge? Ega vist. Vaevalt on võimalik väljendada sõnadega midagi, mis jääb juba definitsiooni järgi neist täiesti välja-poole. Meie tavalise teadvusseisundi jaoks, kuna seda valitseb subjekti ja objekti eristus, on Buddha teadvus kujuteldamatu. Vahest kõige lähemale sellele jõuame metafoori kaudu, kirjeldades buddhameelt tohutult suure ja kallasteta ookeanina, kus miljonid universumid on selle mõõtmatu ookeani keskel vaid üks pisike lainekene – või koguni ainult üks vahumull.

Niisiis peame nüüd püüdma kujutada ette, et selles kujuteldamatus virgunud meeles tekib soov suhelda. Taaskord, see ei ole rangelt võttes kujuteldav, sest meil tuleb kasutada aja („tekkimine“) ja ruumi („selles“) mõisteid, olgugi et virgunud meel on teispool aega ja ruumi. Samuti ei ole tegelikult võimalik kasutada sõna „soov“ meele puhul, mis on täielikult rahunenud. Aga, nagu oleme juba rääkinud, tekkis Buddha virgunud meeles mingis mõttes soov suhelda. Ja virgunud meel soovib edasi anda loomulikult iseennast. See ei saagi suurt midagi muud edasi anda. Õigupoolest võime öelda, et virgunud meel on virgumist edastav meel. Ja seda virgunud teadvuse soovi suhelda virgumata teadvusega, ükskõik millisel tasandil virgumata meel ka on, kutsume me kaastundeks.

See kõrgeimal tasandil toimuv suhtlus on väga-väga õrn. Selles ei ole midagi ilmselget. See on nagu omamoodi värelus, omamoodi vibratsioon, mis liigub virgunud meele ja selle meele vahel, millel jääb virgumisest vaid õige pisut puudu. Piltlikult öeldes on see värelus või vibratsioon *nagu* ääretult õrn heli. See ei ole heli tavapärases tähenduses, see ei ole sedalaadi heli, mida võid kuulda füüsilise kõrvaga, ega isegi mitte heli, mida võid kuulda oma peas. See on omamoodi ürgne heli, miski, mis asub vaimsel tasandil ja vastab sellele, mida tunneme helina. See värelus, see vibratsioon, see helita heli on *buddhavacana* selle mõiste kõige kõrgemas tähenduses. See on heli, mida nii-öelda kiirgab buddhameel – lausa reaalsus ise. Ja kuna buddhameelt ei piira

aeg ega ruum, ei ole olemas ühtegi hetke ega kohta, kus see ei tekita seda vibratsiooni.

Mõned India traditsioonid samastavad selle ürgse kosmilise heli mantraga *om*. See ei ole silp, mida ükski inimkeel hääldaks. See on õrn, sisemine, vaimne heli, mida kuuleb mõnikord kõrgemates teadvusseisundites, milleni võib jõuda näiteks meditatsioonis. Kui oled sellele vastuvõtlik, võid kuulda seda tulemas kõigist asjadest, kõigist universumi nähtustest, sest buddhameel on nii-öelda nende kõigi taga, lausa nende sees, ja särab nende kaudu, kõlab nende kaudu.

Kui sa seda heli kuuled, siis kuuled Buddha sõna selle kõige peenemal kujul. Seda kuulates kuuled, et kõik on selles helis, ja mõistad kõike. Ükski sõna ei ole vajalik. Ükski mõte ei ole vajalik. Puudub iga-sugune vajadus piltide järele. On ainult üks ürgne, eristamata vibratsioon, mis kostub buddhameelest, buddhateadvusest, tegelikkusest. Sa kuuled kõike, mõistad kõike, taipad kõike ainult helist *om*, mis lähtub kõigest, kõikjalt, kogu aeg. See on *buddhavacana* kõrgeimas tähenduses, kõrgeimal tasandil.

Nagu võib ette kujutada, on see suhtlustasand peaaegu kujuteldamatult kõrge, mistõttu peab virgunud meel nii-öelda tulema samm-sammult allapoole, suhteliselt madalamatele suhtlustasanditele. Ja järgmine aste allpool on arhetüüpsete kujundite tasand: päikese ja kuu ja tähtede kujundid, valguse ja pimeduse kujundid, taeva ja maa kujundid, lindude ja loomade ja lillede kujundid, vihma ja tuule ja kõue ja välgu kujundid; buddhade ja bodhisattvate kujundid, jumalate ja jumalannade kujundid, heatahtlikud ja raevukad kujundid, igasugu koletilike kujude kujundid; aga eelkõige vast säravalt värvilised, hiilgavad ja helendavad kujundid.

Neid kujundeid ei ole loonud individuaalne inimmeel, ega küllap isegi mitte kollektiivne alateadvus. Tõepoolest, neid ei olegi võib-olla üldse loodud, vaid need on sama vanad ja sama igavesed kui virgunud teadvus – vähemalt mis puutub sellesse konkreetsesse suhtlustasandisse. Need kerkivad üles lõpmatu ruumi sügavustest ja sarnaselt

ürgse heliga paljastavad kõike, räägivad kõigest. Need manavad esile buddhameele kõikjal universumis vormide ja värvide keeles. Selles piltide maailmas ei ole ükski mõte vajalik, ei ole vajalik ka ükski idee ega sõna. Suhtlemine ei ole nii õrn, nagu mantrahelide tasandil, kuid on siiski palju õrnem ja märksa laiaulatuslikum kui kõik see, mida tavaliselt kogeme.

Veel ühe sammu võrra allapoole tulles väljendab virgunud meel end ka kontseptuaalse mõtlemise tasandil. Kontseptuaalne mõtlemine on ühine nii virgunud kui virgumata meelele, kuna selle loojaks on virgumata meel. Ent virgunud meel võib seda kasutada, selle üle võtta, seda omaenda kõrgemale eesmärgile vastavalt lausa muuta. Just see sisuliselt eristabki vahel budistlikuks filosoofiaks või budistlikuks mõtlemiseks kutsutavat sellest, mida tavaliselt filosoofiliseks mõtlemiseks peame. Budistlik filosoofia ei koosne harilike, virgumata budistide spekulatsioonidest. Sõltuvusliku tekkimise taolised õpetused ei ole intellektuaalsed teooriad. Tegelikult on budistlik mõtlemine virgunud meele – olgu Gautama Buddha või teiste virgunud olendite meele – katsed suhelda mõistete vahendusel virgumata meeltega.

Võib olla üllatav avastada, et kontseptuaalsest tasandist allapoole jääb sõnade tasand, kõige madalam tasand, millel virgunud meel suhtleb. Mõned inimesed ütlevad, et sõnu ja mõtteid ei ole tegelikult võimalik üksteisest lahutada. Seos nende kahe vahel on kahtlemata väga tihe, tihedam kui mõtete ja piltide vaheline seos. Sellegipoolest ei ole mõtted ja sõnad päris üks ja seesama asi. Meil esineb vahel mõtteid, mida me ei pane või ei suuda panna sõnadesse. Nüüd näeme seda tohutut kuristikku, mis lahutab virgunud meelt selle väljendumisest harilikus inimkõnes. Me näeme, mitme astme jagu pidi Buddha nii-öelda allapoole tulema, enne kui suutis teha end viiele askeedile arusaadavaks. Mõni ime, et see üleminek võttis tal aega kaheksa nädalat. Me võime sellest mõelda kui omamoodi allatulekust, kuid see ei tähenda, et ta jättis eelmised tasandid maha. Ta pigem justkui laiendas oma suhtlusvahendite valikut. Nii et *buddhavacana*, Buddha sõna, koosneb

kõigist neist suhtlustasanditest – ürgne mantraheli, arhetüüpsed kujudid, mõisted ja sõnad – ja kõigil neil tasanditel kantakse üle dharma, Buddha õpetust. Dharma kui Buddha õpetus ei ole üksnes sõnad ja mõisted.

India ja Tiibeti tantristlik traditsioon tunnistab otsesõnu, et *buddha-vacana* on enamat kui ainult sõnad. Selle traditsiooni rõhuasetus on üsna teistsugune, kuid tähendus enam-vähem sama. See eristab kolme dharma ülekandmise laadi. Kõigepealt see, mida tantrismis kutsutakse *jina*'de ehk võitjate meele ülekanne. Siin toimub ülekanne meelest meelde, südamest südamesse, teadvusest teadvusse. Siin ei ole sõnu. Siin ei ole mõtteid. Teave liigub välkkiirelt otse, intuiitiivselt, telepaa-tia teel ühest meelest teise. Buddha nii-öelda vaatab sulle otsa ja sa tead. Kogu lugu. Kumbki teist ei ütle midagi, kumbki ei mõtle midagi. Ülekanne leiab aset puhtalt mentaalsel või isegi spirituaalsel tasandil.

Teine ülekandelaad on *vidyādhara*'de ülekanne. *Vidyādhara*'d on suured tantristlikud pühitsetud, tantrismi meistrid. Nad ei ole täielikult virgunud nagu *jina*'d, kuid hariliku inimese standardite järgi on nad vaimselt kujuteldamatult kõrgele tasemele arenenud. Sel tasandil toimub ülekanne tegude ja žestide kaudu. Hiina *chan*'i (või *zen*'i) traditsioonist on pärit kuulus lugu Buddha vaikivast jutlusest. Ta lihtsalt hoiab üleval kuldset lilleõit. Ta ei ütle mitte sõnagi, lihtsalt hoiab lilleõit üleval ja keegi saab aru. See žest jääb märkamata kogu ülejäänud kuulajaskonnale, kes on üks suur kõrv, mis ootab, et Buddha ütleks midagi sügavamõttelist. Kuid ühele nende seast, Kašjapale, sellest lihtsast žestist piisab.⁹⁴ Isegi tänapäeval leidub mõningaid tantristlikke initsiatsioone, kus meister üksnes osutab millelegi. Ta ei ütle ega selgita midagi. Lihtsalt osutab ja kõik. Kui õpilane on piisavalt vastuvõtlik, siis ta taipab, millele sõna otseses mõttes tähelepanu juhiti. Ei öelda ühtegi sõna, ei toimu mingit arutelu, aga kui oled tõeliselt ärgas, siis saad asjale pihta seal ja kohe.

Kolmandaks ja viimaseks on nimekirja lõpus ülekanne *ācārya*'de sõnade kaudu. *Ācārya*'d on tavalised budismiõpetajad, inimesed, kes ei

ole täielikult virgunud, kuid kel on omajagu mõistmist ja kes annavad õpetust tavalise inimliku mõtlemise ja kõne vahendusel ustavalt edasi.

Kõik need on usaldusväärsed ülekanded. Dharma vaim, dharma süda võib jõuda sinuni telepaatia, märkide ja žestide ning sõnade kaudu, aga loomulikult, mida madalam ülekande tasand, seda suurem on võimalus vääriti mõista. Kui teave liigub välkkiirelt otse meelest meelde, ei teki küsimustki vääritimõistmisest, sest puudub isegi küsimus mõistmisest – ja kui ei ole mõistmist, kuidas saab olla vääritimõistmist? Žesti puhul on segaduse tekkeks vähe võimalusi, sest sa ei pruugi päriselt näha, millele osutatakse; sa võid näha midagi pisut teistmoodi. Kuid sõnade tasandil on vääritimõistmise võimalused tõesti oluliselt suuremad.

Esimene kaitse sõnades väljendatud dharma vääriti mõistmise vastu on tagada, et nii õpetuste tekstid kui ka vaim on usaldusväärsest talletatud. Palju aastaid oli see nende munkade vastutusala, kes õppisid õpetusi pähe ja andsid suusõnaliselt edasi järgmistele põlvkondadele. Isegi siis, kui inimesed hakkasid asju kirja panema, oli tegu väga järkjärgulise protsessiga – tegelikult lausa nii järkjärgulisega, et kuuldavasti mõningaid asju ei pandudki kunagi kirja ja neid antakse kuni tänapäevani jätkuvalt suusõnaliselt edasi.

Niipea kui suuline õpetus on kirja pandud, saab sellest pühakiri ja neid pühakirju, algselt suuliste õpetuste kirjalikke ülestähendusi, tuntakse Buddha sõnana, *buddhavacana*'na. Tegelikult kasutatakse mõistet Buddha sõna tihti peaaegu eranditult pühakirjade tähenduses ja selle sügavamad tähendused on pigem unustatud. Aga ehkki pühakirjad on vaid üks *buddhavacana* aspekte, on oluline olla teadlik budistliku kirjanduse kaanonist – mis on sajandite jooksul kasvanud tõesti väga suureks. Me vaatleme pühakirjade peamisi kategooriaid enam-vähem selles järjekorras, milles nad ligikaudu tuhande aasta pikkuse perioodi vältel kirjalike dokumentidena tekkisid. Üldiselt näib, et üldarusaadavamad õpetused pandi kirja esimesena, samas kui esoteerilisemad talletati hiljem või ei tehtud seda võib-olla üldse.

Esimene õpetuste kategooria, mis kirja pandi, on kindlasti kõige üldarusaadavam. See on monastiline koodeks ehk vinaja, mis koosneb põhiliselt munkadele ja nunnadele mõeldud käitumisreeglitest. Vinaja reegleid on kahesuguseid. On reeglid neile munkadele ja nunnadele, kes rändavad ringi ja elatuvad almustest: neid reegleid tuntakse kui *bhikṣu prātimokṣa* ja *bhikṣuṇī prātimokṣa*. Ja on reeglid, mida tuntakse *skandhaka*'te või peatükkidena munkadele ja nunnadele, kes elavad püsivalt elukohakommuunides. Peatükkides käsitletakse igasugu teemasid. On peatükk ordineerimise kohta, peatükk rändurite iga kahe nädala tagant toimuvate kokkusaamiste kohta ja peatükk selle kohta, kuidas pidada vihmahooajalaagrit. On olemas reeglid ravimite, toidu ja rüümaterjali kohta; on magamist puudutavad suunised ja reeglid haigetele munkadele. On reeglid, mis puudutavad eluaset ja toasisustust – näib, et toasisustus omandati üsna kiiresti – ja on isegi peatükk jalatsite valmistamisel kasutatava naha kohta. Teised reeglid räägivad üliluslikkuse järjekorrast munkade seas, sellest, kuidas lahendada vaidlusi ja lõhesid, ning karistust kandvate munkade kohustustest. Kõik need teemad ja palju muudki on hõlmatud. Vinaja ei koosne lihtsalt reeglite loenditest. See hõlmab ka reeglite selgitusi ning lisaks ajaloolist, biograafilist ja antropoloogilist materjali. Ühtekokku kujutab see endast mahukat õpetuste ja informatsiooni korpust. Tegelikult on vinaja meie jaoks võib-olla kõige rikkalikum informatsiooniallikas üldise olukorra kohta Kirde-Indias Buddha eluajal. Samuti leiab teksti sisse poetatuna omajagu õpetustekste. Tänapäeva teadlaste hinnangul ei saa osa vinaja materjalist – ja see hõlmab ka osasid reegleid – pidada sõna otseses mõttes Buddha tegelikeks sõnadeks, vaid need lisati hiljem õpilaste poolt. Hilisem täiendava materjali lisamine ei puuduta ainult vinajat, vaid juhtumisi kehtib see ka praktiliselt kõigi pühakirjakogu harude kohta.⁹⁵

Teine suur pühakirjade kategooria koosneb Buddha dialoogidest ja õpetustekstidest. Neid on umbes 200, mõned neist pikad ja mõned lühikesed ning enamik on jaotatud kahte suurde kogumikku:

„Digha-nikāya“ ehk pikad õpetused ja „Majjhima-nikāya“ ehk keskmise pikkusega õpetused. Paalikeelsetes kogumikes on 34 pikka ja 152 keskmise pikkusega teksti. Kahepeale kajastavad need kõiki kõlbelise ja vaimse elu aspekte. Mõned neist pakuvad antropoloogilist, teised mütoloogilist ja kolmandad koguni autobiograafilist huvi, kuna neis meenutab Buddha iseenda varasema elu kogemusi. See on rikkalik ja üsna mitmekesine kogumik.⁹⁶

Kolmandaks on antoloogiad – Buddha ütluste kogumikud, millest kõige kuulsam on „Dhammapada“. See klassikaline teos on üsna õhuke, kuid on veel kaks erakordselt mahukat antoloogiat, mis sisaldavad kahepeale tuhandeid, süstemaatiliselt korrastatud ütlusi. Üks neist, „Saṃyutta-nikāya“, on korrastatud vastavalt käsitletavale valdkonnale, kogudes ühe pealkirja alla kõik Buddha ütlused konkreetse teema kohta. Üks ütluste kogumik puudutab jumalaid, teine Mārat ehk Vanakurja, kolmas Vaṅṅisat, kes oli Buddha üks andekamaid õpilasi ja suurepärase luuletaja, neljas teist Buddha õpilast Maudgaljājanat, kes oli kuulus oma üleloomulike võimete poolest. On ütlused nunnade, braahmanite ja taevaste muusikute kohta, lisaks vooluastumise, vaa-dete, meeleplekkide ja teadlikkuse nelja toe kohta.⁹⁷

Teises antoloogias, „Aṅguttara-nikāyas“, on ütlused korrastatud arvude järgi. Näiteks neljade osast leiad neli asja, mis viivad tingitud olemasolust vabanemisele, nelja laadi kingituse puhtust, nelja laadi tõupuhtust (ilmselt tõupuhtad hobused), neli *dhyāna*’t (kõrgemad teadvusseisundid), neli *brahmavihāra*’t (armastus, kaastunne, rõõm ja võrdne suhtumine) ja nii edasi. Samuti leiad sealt ühed, kahed ja nii edasi kuni üheteistkümmeteni välja. Selline korrastus oli suulise pärimuse ajastul ilmselgelt kasulik mälu tehniline abivahend.⁹⁸

Neljas kategooria on džaatakad ehk sünnilood ja avadaanad ehk kuulsusrikkad teod. Need on kõigist budistlikest pühakirjadest vististi kõige populaarsemad; eriti armastavad neid ilmikinimesed kõigis traditsioonilistes budistlikes maades alates Sri Lankast kuni Tiibetini. See ei ole üllatav, kuna need koosnevad tervenisti lugudest, millest paljud

on piisavalt kaasahaaravad, et lihtsalt lugudena edukalt vastu pidada. Džaatakates räägitakse ainult Buddhast, samas kui avadaanades jutustatakse lugusid tema lähimaist õpilastest. Ent need lood on erilised, kuna käsitlevad erinevate indiviidide eelmisi elusid. Neis kujutatakse sisuliselt karmaseaduse, kõlbelise ja psühholoogilise seaduse toimimist, selle korvamist terve rea elude jooksul, ja näidatakse, kuidas inimese kõlbelisi ja vaimseid saavutusi ühest elust järgmisse nii-öelda edasi kantakse.

Džaatakaid on märksa rohkem kui avadaanasid ning suurim džaatakogumik, kuhu kuulub 550 lugu – millest mõned on lühiromaani pikkused –, on paali keeles. Enamik lugusid järgib ühetaolist neljast osast koosnevat mudelit. Sissejuhatuses kirjeldatakse konkreetset juhtumit, kus Buddha arvatavasti seda konkreetset džaatakat oma õpilastele jutustas. Sellele järgneb lugu ise. Kolmandaks on mõned värsiread, mis üldjuhul on proosaloo jätkuks. Lõpuks tuvastab Buddha loo tegelased. Ta ütleb näiteks: „Nii, Ānanda, sina olid selles loos see-ja-see ja mina olin see-ja-see – ning Devadatta oli see-ja-see.“ Mõnikord ei ole lood isegi Buddha enda suhtes eriti heakskiitvad. Mõnes oma möödunud elus ei olnud ta kindlasti mitte pühak ja ühes loos on ta koguni röövel, mis näitab, et igäihel on lootust.⁹⁹

Paljud džaatakate lood on vanad India rahvajutud, mille budistid võtsid üle ja kohandasid vastavalt omaenda konkreetsetele eesmärkidele. T. W. Rhys Davids on läinud koguni nii kaugele, et kirjeldab paali-keelset džaatakaraamatut „kõige terviklikuma, autentsema ja vanima folkloorikogumikuna maailmas“.¹⁰⁰ Ei ole kahtlustki, et džaatakad ja avadaanad on avaldanud budistlikus idas tohutut moraalselt ja vaimset mõju. Kuni hiljutise ajani esitati nende draamaversioone eriliste sündmuste puhul suurtes Tiibeti kloostrihoovides – see oli tõenäoliselt efektiivseim viis, kuidas Tiibeti karjuseid, kaupmehi ja muulaajajaid Buddha sõna abil liigutada ja inspireerida.

Viies kategooria on midagi väga teistsugust. Abhidharmas ei ole üldse mingeid lugusid ja isegi kõnekujundid on täielikult välistatud.

Selle kirjanduse eesmärk on tehniliste terminite defineerimine (mis on asja üle järele mõeldes märksa olulisem, kui kõlab) ning meeleseisundite analüüs ja liigitamine. Siin püütakse esitada ka täielik süstemaatiline ülevaade kogu nirvaanani viivast teest, kasutades peamiselt psühholoogilisi mõisteid. Seega, abhidharma koostajate enesele seatud siht oli koguda kokku dialoogides, õpetustekstides ja antoloogiates sisalduvad õpetused ja analüüsida neid. Kõik isiklikud eelistused redigeeriti välja. Ajalugu, biograafia, mütoloogia, luule ja retoorika kõrvaldati. Aga tulemuseks on ikkagi suur riiulitäis.¹⁰¹ Sõna *abhidharma* seletatakse tavaliselt lahti kui Buddha kõrgem või täiendav õpetus. Kuid mõnede koolkondade vaade on, et ehkki dialoogides ja antoloogiates on mõningaid jälgi abhidharma meetodist, ei tohiks abhidharmat enast pidada tegelikult Buddha sõnaks, vaid hilisema õpetustegevuse saaduseks.

Varase budismi (niinimetatud hinajaana ehk väiksema tee traditsiooni) koolkondade järgi on see ülim, milleni Buddha sõna saab väidetavalt küündida. Siinkohal jätame paali kaanoni seljataha ja läheme pühakirjade juurde, mida tunnistab kanoonilisena üksnes mahajaana traditsioon. Kuid mahajaana suutrad, kuues kategooria, moodustab ühe kõige suurema ja rikkalikuma budistlike pühakirjade allüksuse. Neis käsitletakse loomulikult peamiselt spetsiifilisi mahajaana õpetusi: *śūnyatā* (tühjus), bodhisattva ideaal, üks meel, *trikāya* (Buddha kolm ihu) ja nii edasi. Aga neid kutsutakse samuti suutrateks ja seega on tegu Buddha antud õpetuste ülestähendustega. Sadadest mahajaana suutratest mõned on väga pikad, koosnedes mitmest köitest, samas kui teised on vaid ühe või kahe lehekülje pikkused. Mõned on kirja pandud tasases, filosoofilises stiilis, samas kui teised on tulvil müütidest ja sümbolitest, imedest ja maagiast.

Lühikokkuvõte suudab vaevalt mahajaana suutraid vääriliselt esitleda – saame üksnes mainida mõnda kõige kuulsamat neist. Esiteks, „Ületav mõistmine 8000 real“. See on üks vanimaid ületava mõistmise traditsiooni tekste, mis käsitleb peamiselt *prajñāpāramitā*'d, ületavat

mõistmist. See käsitleb ka inimest, bodhisattvat, kes pingutab ületava mõistmise arendamiseks, ja keskendub ületavale mõistmisele: *śūnyatā*'le, tühjusele, hoomamatule reaalsusele. Pidevalt paradokse kasutades rõhutatakse tekstis üha uuesti selle mõistmise õrna, tabamatut, mõisteteülest loomust.¹⁰²

Järgmine on täiesti teistsugune mahajaana suutra. Kirjanduslikust seisukohast on „Saddharma-puṇḍarīka“ ehk „Tegeliku tõe valge lootos“ kõigist suutratel kõige imelisem, muljetavaldavam ja hunnitum. See annab edasi sügavat vaimset tähendust, kuid teeb seda suures osas täiesti mittekontseptuaalsete mõistete abil. See ei sisalda abstraktset õpetust, filosoofiat ega kontseptuaalseid väiteid. See on hoopis täis mõistujutte, müüte ja sümboleid ning väljendab nende kaudu kahte suurt õpetust: Buddha on olemuslikult igavene, asudes väljaspool aega ja ruumi; ja kõigi olendite jaoks on olemas vaid üks suur tee virgumisele – mahajaana. „Valge lootose suutra“ kohaselt käivad kõik elusolendid, olgu teadlikult või mitte, mööda seda teed ja saavutavad lõpuks virgumise. Nii et see rõhutab kõige kõrgemal tasemel budistliku vaate vaimset optimismi.¹⁰³

„Laṅkāvatāra-sūtra“ esitas Buddha väidetavalt siis, kui külastas müütilist Laṅka saart (mitte ajada segi tänapäeva Sri Lankaga). Selles õpetatakse muuhulgas, et kogu tingitud olemasolu ei ole lõppkokkuvõttes muud kui üks meel, üks absoluutne ja ülim teadvus, millele saab taandada kõik, ja mida kõik ühel või teisel moel ilmutavad. Selle teksti rõhuasetus on vajadusel seda üht meelt päriselt teostada. Ei piisa üksnes rääkimisest või mõtlemisest ega isegi selle üle mediteerimisest. Tuleb ise ja iseeneses mõista, et kõik on üksnes meel. „Laṅkāvatāra-sūtras“ rõhutatakse sedagi, et selle tegemiseks tuleb läbi teha radikaalne muutus. Kogu inimese mentaalne raamistik, kogu tema psühholoogiline süsteem tuleb teistpidi pöörata, kummuli keerata, muundada. Seda muundamist kutsutakse „Laṅkāvatāra-sūtras“ *parāvṛtti*'ks, mis tähendab teadvuse sügavaimas keskmes ümberpööramist, lõhenenud

ja killustatud meele muutmist Üheks Meeleks.¹⁰⁴ See on „Lankāvatāra-sūtra“ põhisõnum.

„Gaṇḍavyūha-sūtrast“ saadav nägemus universumist on taas teist-sugune. See räägib loo noorest palverändurist, tõeotsijast nimega Sudhana. Ta külastab oma palverännakul üle India ja kaugemalgi enam kui viitkümmet õpetajat, kes on väga erisugused. Nende seas on bodhisattvaid, munki, nunki ja majaperemehi; on üks arst, meremees, lõhnaainete müüja, kaks kuningat, mitu last, hulk jumalusi ja üks erak. Ja Sudhana õpib igaühelt midagi. Viimaks, oma pika rännaku lõpus, jõuab ta Vairotsāna torni juurde Lõuna-Indias. Seal kohtab ta bodhisattva Maitrejat ja saab viimase pühitsuse. Tornis saab ta nägemuse Absoluutsest Tõest. Suutes salapärasel moel näha kogu kosmost ja kõike seal sisalduvat, tajub ta, et kõik kosmoses peegeldab kõike muud, et kõik universumis on läbipõimunud kõige muuga, nagu vastastikku lõikuvad valguskiired. Ta näeb, et asjad ei ole üksteisest lahus, piiridega eraldatud ja tahked, vaid vedelad ja voolavad; iga asi voolab igasse teise asja, kogu aeg, igal pool.¹⁰⁵

Suutra, millele Edwin Arnold rajas oma kuulsa poeemi „Aasia valgus“ („The Light of Asia“), kannab pealkirja „Lalitavistara“, mis tähendab „pikem lugu mängudest“. See võib tunduda veider pealkiri Buddha biograafiale, olgugi et tegu on äärmiselt kujutlusrikka ja luulelise biograafiaga, ent see rõhutab olulist tahku Buddha loomuses, sest sõna „mängud“ on mõeldud osutama Buddha tegude mängulisele spontaansusele. Pärast tema virgumist ei olnud juttugi millegi poolt tingitud või määratud olemisest või karmale allumisest. See kõik oli tema virgunud olemuse vaba, loov ja mänguline ilming. Ja just sellele pealkiri „Lalitavistara“ vihjabki.¹⁰⁶

See ei ole enam kui põgus pilguheit väga arvukatele mahajaana suutratele – isegi nende pealkirjade loetelu võtaks enda alla palju lehekülgi. Aga veel keerulisem on anda adekvaatset ülevaadet seitsmendast ja ühtlasi viimasest budistlike pühakirjade harust – tantratest. Need ei ole süstemaatilised traktaadid ega õpetustekstid. Need on kirjutatud

– ehkki sellest sõnast jääb mulje, et tegu on rohkem kirjandusteostega kui nad tegelikult on – salapäraselt, lausa tahtlikult eksitavalt. Sa ei peagi suutma tantrat lugeda ja mõista – see tuleb ilmsiks, kui sul õnnestub mõni tantristlik tekst kätte saada. Sinult ei eeldata üldse, et sa loed ja veel vähem harjutad tantra sisu ilma guru pühenduseta. Guru võtab tantratest selle, mida sul tema arvates vaja on, korrastab seda, et see sobituks sinu harjutusega, ja pühendab sind sellele vastavalt. See on kõik, mida on võimalik selle erilise budistliku kirjandusharu kohta asjalikku öelda.

Need seitse budistlike pühakirjade kategooriat – monastiline koodeks, dialoogid ja õpetustekstid, antoloogiad, sünnilood ja kangelasteod, abhidharma, mahajaana suutrad ja tantrad – moodustavad koos *buddhavacana*, Buddha sõna selle kõige välisemas ja üldarusaadavas tähenduses. Kokku saab neist suuliste õpetuste kirjalikest ülestähendustest väikese raamatukogu. Praegusel hetkel eksisteerivad need kolme peamise kogumina: paalikeelne Tipiṭaka, hiinakeelne Sanzang ja tiibetikeelne Kangjur. Tipiṭaka on Kagu-Aasia – peamiselt Sri Lanka, Tai ja Birma – budismi pühakirjaline alus ja see on loomulikult paali keeles, mis põhineb vanal India murdel. See sisaldab esimese viie pühakirjade kategooria versioone – mis on nüüdseks peaaegu kõik tõlgitud inglise keelde –, aga ei midagi muud. Hiinakeelne Sanzang on veelgi mahukam kui paalikeelne Tipiṭaka ja sisaldab kõigi pühakirjade kategooriate versioone, välja arvatud tantrad (ehkki üks või kaks tantrat esinevad varases suutra vormis). See sisaldab hiinakeelseid tõlkeid, mis on tehtud peamiselt sanskriti keelest. Ja Kangjur, mis koosneb sanskriti keelest tiibeti keelde tõlgitud tekstidest, on teatud mõttes kõige täielikum budistlike pühakirjade kogum, sest sisaldab kõiki seitset kategooriat. Kuid nii hiina- kui tiibetikeelsetest kogumikest on väga vähe tõlgitud inglise keelde.

Kõigi nende budistlike pühakirjade, isegi nende võrdlemisi väheste ingliskeelsete tõlgete keskel on väga lihtne ära eksida. Väga lihtne on sattuda segadusse selle suhtes, mida lugeda ja mida mitte. On lihtne

unustada isegi seda, mida Buddha sõna oma sügavamas tähenduses endast kujutab. Kõigi sõnade keskel võime kaotada Sõna enese. Luges ja uurides nii paljusid pühakirju on lihtne unustada *buddhavadana* vaimu. Taolises olukorras vajame õpetajat, kes aitaks kõiki neid tekste tõlgendada ja näitaks meile selget teed, mida saaksime individidena järgida. Omapäi jäädes näeme enda ees arvukaid õpetusi, millest ühed on meie hetke olukorras asjakohased ja teised mitte. Me vajame kedagi, kel on meist rohkem kogemusi, kes aitaks meid läbida keerulisi kohti ja soovitaks, kus võiksime muuta oma harjutuses rõhuasetust või valida üldse teise suuna. Vastasel juhul võime kaotada julguse või sattuda koguni tupikusse. Igaüks, isegi Buddha, on suuteline tegema vigu, ja need võivad vahel olla suured vead.

Üle kõige vajame vaimseid sõpru, see tähendab sõpru, kes suhestuvad meiega ühise samale vaimsele ideaalile pühendumise kaudu. Suheldes nendega, kes suhestuvad meiega selle pinnalt, mis on meis parim ja kõrgeim, suudame rakendada dharma teooriat praktikas. Ainult teiste inimestega suheldes suudame tegelikult mõõta oma vaimse harjutuse tõhusust, ja just need inimesed, kes tunnevad meie kõige paremaid ja halvemaid külgi, suudavad anda kõige kasulikumat ja täpsemat nõu. Suhtlemine on nii tähtis ja meeldiv, et Buddha abiline Ānanda avaldas kord arvamust, et vaimne sõprus on pool vaimsest elust. Buddha vastas: „Ära ütle nii, Ānanda. Vaimne sõprus on *kogu* vaimne elu.“¹⁰⁷ Tõepoolest, virgumine ise, niivõrd kuivõrd see suudab end arusaadavaks teha, on näide vaimsest sõprusest kõige kõrgemal tasandil, eelkõige Buddha suhetes Ānandaga. Vaatamata vaimsete saavutuste ebavõrdsusele hoolitsesid nad Buddha viimasel kahekümne viiel eluaastal üksteise eest vastastikuse lahkusega.

Buddhavadana ärkab ellu ainult sangha kontekstis. Ilma sanghata muutub see tühiseks. Seepärast muretseski Buddha kõigepealt munkade kogukonna ühtsuse ja harmoonia pärast. Kui tema järgijad elavad kooskõlas, suhtlevad üksteisega avatult ja selgelt, on sõbralikud ja hoolivad üksteise heaolust, elab *buddhavadana* vaim edasi.

Kuid sangha sisaldab enamat, kui esmapilgul paistab. Me võime leida *buddhavacana* vaimuga ühenduse ka selle kaudu, kui jätame hetkeks maha endale tuttava maailma ja pöördume teistsuguse, arhetüüpsete kujude valla poole. Seal näeme, et *buddhavacana* ilmub bodhisattva Mandžughoša, mõistmise bodhisattva, kehastuses. Tema nimi tähendab „leebe kõnega“ ja teda tuntakse ka nimega Vāgīšvara, mis tähendab „kõne isand“ (selle nime juur *vag* on muuseas ka sõna *vacana* juur). Vāgīšvara, kõne valitseja, ilmub keset tumesinist kesköötaevast kauni, sügavkollase kuuteistaastase noorukina. Ta istub ristijalu lootosel ja tal on seljas siidrüüd ja kalliskivid ning tal on pikad, mustad, voogavad juuksed. Ühes käes viibutab ta leegitsevat mõõka ja teises hoiab südame vastu surutuna raamatut, mis sisaldab ületava mõistmise pühakirju. Teda ümbritseb kuldse valguse aura, mida omakorda ümbritsevad vikerkaared. See on Mandžughoša, Vāgīšvara, kõne isand, ja ta on Buddha sõna kehastus, arhetüüp.

Võime minna veel kaugemale, veel kõrgemale. Buddha sõna ei ole kehastunud ainult bodhisattva kujul, vaid Buddha enese kujul, „Valge lootose suutra“ Buddha kujul. Selles suutras öeldakse meile, et Buddha istub igavesti vaimsel Raisakulli mäel, mis on maise eksistentsi tipp. Seal kuulutab ta igavesti dharmat – mitte suutratekstis kirja pandud sõnade, ega isegi mitte suutratekstis kirjeldatud piltide abil. Ta kuulutab seda puhta mantraheli, nii-öelda tegelikkuse enda ürgse vibratsiooni abil. Olgu mediteerides või pühakirju lugedes võime iga kord, kui oleme vait ja vagusi, tabada seda vibratsiooni nii-öelda tulemas buddhameelest olemasolu kaugeimalt mäetipult. Kui me selle tabame, võime ka ise hakata väga õrnalt sellega harmoonias vibreerima. Ka meie suudame sel moel, sel määral oma olemuse sügavustes ja kõrgustes kuulda. Me võime kõige sügavamas, kõrgemas, tõelisemas ja kõikehaaravamas tähenduses kuulda Buddha sõna.

7

KARMA JA TAASSÜND

Siddhārtha Gautamat kannustasid otsingutele asuma vanadus, haigus ja surm. Ja see, mida ta Buddhaks saades taipas, tegi neile mingil moel lõpu. See ei tähendanud, et ta lihtsalt leppis surmaga või hakkas seda ootama. Ta *taipas* midagi – mitte intellektuaalselt, vaid vahetu taju kaudu –, mis muutis ta uueks olendiliigiks, kellesse sünd ja surm enam ei puutu. Nagu eelmises peatükis nägime, Buddha esialgu kahtles, kas tema alkeemilist kaemust – mida kutsus *pratītya-samutpāda* tõeks – on võimalik kellelegi teisele arusaadavaks teha. Aga tal õnnestus seda teha, olenemata selle tõe sügavusest ja peenekoelisusest. Ja ehkki tema teedrajavast *pratītya-samutpāda* sõnastusest kasvas aastate jooksul välja tohutu suur ja rikkalik õpetuste kogum, jääb see nende kõigi põhjaks, vundamendiks. Vähemalt filosoofia mõttes moodustab universaalse tingimuslikkuse tõe taipamine Buddha virgumise olemuse. Seepärast peamegi seda budismi alusprintsipiiks.

Algselt omandas see tema meeles lakoonilise, lausa sünge väite kuju: „See on tingitud tollest. Kõik sünnib mingil põhjusel.“ Kuid selle põhimõtte kõige kuulsam sõnastus pärineb, mis on küllap tähenduslik, olukorrast, kus see *anti edasi* – ja silmatorkavalt edukalt. Antud juhul ei andnud seda edasi mitte Buddha ise, vaid üks tema õpilastest, ja see edastati tõeotsijale, kellest sai hiljem Buddha tähtsaim õpilane.

See juhtus mõni kuu pärast Buddha virgumist. Üks Biharist pärit noor braahman nimega Šāriputra oli lahkunud kodunt, samamoodi nagu Buddhagi, koos oma lapsepõlvesõbra Maudgaljājanaga. Ta oli parajasti üksi, kuna kaks sõpra olid leppinud kokku, et liiguvad eri suundadesse ja kui emb-kumb neist leiab virgunud õpetaja, annab sellest kõigepealt teisele teada. Sellega nad nii-öelda kahekordistasid oma šansse.

Oma rännakutel kohtas Šāriputra juhtumisi üht Buddha esimesest viiest õpilasest nimega Ašvadžit, kes oli selleks ajaks ka ise virgunud ja asunud teele, et õpetada dharmat. Selle rändmunga välimus, millest kiirgas rahu ja õnne, avaldas Šāriputrale sügavat muljet ning ta läks tema juurde, tervitas ja küsis: „Kes on sinu õpetaja?“ See võib meie jaoks tunduda väga otsekohene viis kõnetada täiesti võõrast inimest. Suurbritannias me alustame vestlust tavaliselt märkusega nagu „Ilus ilm täna“ või „Tundub, et taevas tõmbub pisut selgemaks“. Kuid Indias on inimestel kalduvus asuda otse asja kallale. Seega esitas Šāriputra küsimuse, mida inimesed Indias jätkuvalt üksteisele aeg-ajalt esitavad, ja Ašvadžit vastas: „Minu õpetaja on Šākjamuni, pühamees, šaakja hõimu tark, Buddha.“ Seejärel esitas Šāriputra Ašvadžitile teise tavapärase küsimuse, mis on tavapärane, kuid antud juhul ülitähtis: „Mida ta õpetab?“ Ašvadžit vastas: „Ausalt öeldes olen algaja. Tegelikult ma ei tunne dharmat veel väga põhjalikult. Aga ma võin öelda lühidalt, milles see seisneb.“ Ja see, mida ta seejärel ütles, on saanud kuulsaks kogu budistlikus maailmas lühikese, vaid kaherealise paalikeelse värsi kujul. Ta ütles:

„Kõigi asjade puhul, mis sünnivad põhjuse tagajärjel, on Tathāgata¹⁰⁸ selgitanud põhjust ja ka lakkamist. See on suure *śramaṇa* õpetus.“¹⁰⁹

Näib, et see salm avaldas Šāriputra meelele vapustavat ja samas vabastavat muljet. Ta nägi silmapilkselt tõevälgatust, mida salm kehastas.

Temas tekkis ületav mõistmine ja temast sai kohapeal vooluastunu. Ilmselgelt oli pinnas eelnevalt nii hästi ettevalmistatud, et sellest äärmiselt kokkusurutud dharmaselgitusest piisas, andmaks talle mõista, et tema otsingud on lõppenud. Ta võis minna oma sõbra Maudgaljāja-
na juurde ja öelda kindlalt, et on leidnud virgunud õpetaja, keda nad otsisid.¹¹⁰

Seda Ašvadžiti värssi on üles kirjutatud, austatud ja kummardatud kõikjal idamaises budistlikus maailmas. Tiibetis, Hiinas, Jaapanis ja Sri Lankal võib seda leida nikerdatuna kivist monumentidele ja savitahvlitele, trükituna kujude sisse topitud paberilipikutele ja graveerituna hõbe- või kuldtaldrikutele. Võime öelda, et see on budismi usutunnistus. Kui see tundub pigem kuiva ja abstraktse, akadeemilise, koguni mitteinspireerivana, siis Šāriputrale see kindlasti nii ei tundunud. Ja kui sa tõeliselt *pratītya-samutpāda* põhimõtte üle mõtiskled – ükskõik, millisel kujul see on väljendatud –, kui mediteerid selle üle, kui lähed selle järelduste uurimisel tõesti lõpuni välja, hakkad mõistma erakordset mõju, mida see on maailmale avaldanud. Iga asi, mis tekib, ükskõik millisel tasandil, teeb seda sõltuvalt tingimustest, ja nende tingimuste puududes lakkab see olemast. Kogu lugu. Aga kui miski üldse on budism, siis see on budism.

Siin öeldakse, et virgunud meele vaatepunktist torkab kõigi, nii füüsiliste kui psüühiliste nähtuste juures iseloomulikuna silma, et need on tingitud. Asjade, nii materiaalsete sündmuste kui ka meeleseisundite lakkamatu muutumine on vastastikku sõltuvaist astmeist koosnev protsess, kus iga aste tekib tingimuste olemasolul ja on omakorda järgnevate astmete tingimuseks. Vihmasadu, päikesepaiste ja toitev maapind on tingimused, millest tekib tammepuu, mille langedud lehed kõdunevad ja moodustavad rammusa huumuse, kust kasvab üles siniliilia. Armukadedal kiindumusel on tagajärjed, mis võivad viia mõrvani. Ükski tajutav nähtus ei ole tekkinud iseenesest, ilma eelnevate tingimusteta, ega jää ka ise ilma tagajärgedeta. Ja just sellest tingimuslikkuse seadusest teadlikuks saamine vabastab meid järk-järgult

kõigist tingimustest, juhata des virgumise sundimatu, spontaanse loovuseni.

Kui saame piisavalt selgelt aru, milles Buddha taipamine seisnes, on võimalik liikuda edasi ja vaadata, kuidas see taipamine puudutas küsimusi, millele Siddhārtha algselt vastuseid otsima asus. Kuidas on lood vanaduse, haiguse ja surmaga? Kuidas sobituvad tingimuslikkuse protsessi tervikuna meie füüsilise allakäigu vääramatud faktid? Kas asjade lakkamatu muutumine jätkub pärast surma – või on surm muutumise lõpp? Need küsimused ei ole meie jaoks loomulikult abstraktsed ega teoreetilised. Surma mõistatus, mis nii väga vaevas primitiivset inimkonda, on jätkuvalt mõistatuseks. Isegi tänapäeval, mil me pealtnäha teame nii palju, tarvitseb vaid pidada loeng teemal „Tiibeti surmaramat“, „Mis juhtub pärast surma?“ või „Kuhu sa lähed pärast surma?“, et meelitada ligi rekordiline rahvahulk, ning raamatud surmast ja surmisest müüvad alati hästi. Võime arvata, et algaegadega võrreldes on asjad tohutult muutunud, aga kui jutt läheb meie arusaamisele surmast, ei ole need kuigivõrd muutunud. Õigupoolest on surma „probleem“ muutunud pakilisemaks.

Kuid me ei räägi ühestainsast surmaprobleemist, mis on ühine kõigile. See, milliseid tundeid surm meis tekitab ja kuidas me isiklikult surmaga lepime või ei lepi, ei ole täpselt samasugune nagu teiste inimeste puhul ning inimeste tunded ja mõtted surmaga seoses on aja jooksul ja sajandite vältel muutunud. Asetades surmaprobleemi mingisse ajaloolisse perspektiivi võime öelda, et kõik sai tegelikult alguse siis, kui inimkond asus suurte jõeorgude tsivilisatsioonide ajastul esmakordselt vilja kasvatama. See juhtus umbes kümme kuni viisteist tuhat aastat tagasi. Sel ajal hakkas maailm omandama vähem vaenulikku ja salapärase ilmet, ent inimesed olid jätkuvalt täielikus teadmatuses kõige suurema mõistatuse suhtes, milleks oli surm. Õigupoolest muutus see mõistatus veel sügavamaks ja tumedamaks ning näis vaevavat inimeste meeli veel rõhavamalt kui kunagi varem. Ja selleks oli põhjust. Inimesed ei elanud enam nomaadielu, nad elasid küldes ja

linnades, lausa suurlinnades. Tsiivilisatsioon oli alguse saanud. Elu oli muutunud turvalisemaks ja mugavamaks ning inimesed hakkasid seda nautima. Ja olles hakanud seda nautima tahtsid nad seda edasi nautida. Nad ei tahtnud jätta maha oma naise või mehi, oma lapsi, maju ja korralikult haritud põlde, oma laule ja tantse, õnnemänge ja religioosseid riitusi – kuid ühel päeval nad pidid selle maha jätma ja nad teadsid seda. Mõte surmast varjutas elu päikesevalgust. Mis mõtet on elul, kui see peab nii ruttu otsa saama? Sul olid vaid mõned lühikesed nooruse-, rõõmu- ja õitsenguaastad ning pärast seda üksnes tühi ruum, eimiski, kus ei ole ilmselt midagi alles – vahest mingi tontlik vaim, kes niutsub pimeduses, aga ei enam.

Mida sa said selle suhtes ette võtta? Näis, et mitte midagi. Enamik inimesi püüdis seda unustada ja nautida elu nii palju kui võimalik, kuniks seda antud. Nende filosoofia põhiolemust väljendas ütlus: „Sööge, jooge ja olge rõõmsad, sest homme oleme surnud“. Mõned vähesed, kes olid tehtud kõvemast puust, sukeldusid tegutsemisse. Nad sooritasid kangelastegusid: asusid tapma koletisi, võitlema lahinguis ja vallutama kuningriike. Nad tahtsid endale nime teha, et isegi kui nad ise hukuvad – tõenäoliselt pigem varem kui hiljem –, elab nende nimi pärast neid loodetavasti igavesti edasi. Kuid isegi need kangelased nägid oma mõtlikematel hetkedel, et see kõik oli pisut mõttetu. Näis, et inimelu ei ole pelgalt mõistatus, vaid tragöödia. See meeolelu kajastub iidsete kultuuride pärimustes ja lugudes, mis pandi lõpuks kirja ja millest said kõige varajasemad kirjanduse näited. Me leiame selle Babüloonia eeposes Gilgamešist (umbes 3000 e.m.a) ja Homerosse jutustuses Trooja langemisest „Iliases“, mis pandi kokku üle 2000 aasta hiljem. See on 8. sajandist pärit anglosaksi eeposes „Beowulf“ ning veel jõulisemalt ja kibedamalt väljendatuna Vana Testamendi Koguja raamatus. Inimliku pürgimuse tühisus surma, suure tasandaja, palge ees on muistse kirjanduse lemmikteema ja inspireerinud samalaadseid kirjutisi hilisematelgi aegadel:

Uhked vapikirjad, võimu hiilgus
Ja ilu, mida rikkus eales tõi,
Neid kõiki ootab väeramatu saatus:
Ausära ainult hauda viia võib.¹¹¹

Kuid see ei olnud terve lugu. See oli vaid pool – lääne pool. Kaugemal idas olid inimesed hakanud omandama teistsugust hoiakut ja leidnud tegelikult surma mõistatusele mingisuguse lahenduse, mis loomulikult tähendas mingisugust lahendust elu mõistatusele. Nad tajusid, et surm ei ole lõpp. Inimolendid ei kao lihtsalt ära. Mõne aja pärast nad tulevad tagasi uues kehas, mis on kooskõlas nende eelmises elus sooritatud tegude loomusega. See taju kerkis Indias esmakordselt esile millalgi Homerose eluajal (u 800 e.m.a) ja levis pärast seda Indiast kaugemale.

Esimese selge viite sellele leiab hindude „Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadist“, kus seda ideed esitletakse ülimalt esoteerilise õpetusena, mida tohib edasi anda vaid vähestele väljavalitutele. Aga kui idee edasi levis, sai see korrastataval ja süstematiseeritaval kujul tuntuks karma ja taassünni õpetusena.

Kui lääne inimesed kogunevad parvedena kuulama loengut karmast ja taassünnist või „Tiibeti surmaraamatust“, tahavad nad tegelikult teada: „Mis minuga juhtub, kui ma suren? Kas surm on lõpp, absoluutne lõpp-punkt või mitte?“ Tõsiasi on, et kui meid suudetaks veenda, et surm ei ole lõpp, ei oleks üldse mingit probleemi. Kui inimesed teaksid absoluutse kindlusega, et nad ei haihtu pärast surma lihtsalt ära, tunneksid nad oluliselt väiksemat tungi minna kuulama loengut karmast ja taassünnist. Meie jaoks on surm probleem. Kuid idas, eriti hinduistlikus ja budistlikus idas on asi pigem teisiti. Seal sed inimesed ei vaeva oma pead nii väga surma pärast. Nende jaoks on surm loomulik ja paratamatu – nagu ka taassünd. Sa sured ja sünnid uuesti, sa sured jälle ja sünnid taas – nii need asjad lihtsalt käivad. See ei ole üldse teema, mille üle spekuloida. Idas ei põhjusta probleemi surm. Probleem seisneb selles, kuidas pääseda kogu sünni ja surma

protsessist. Kuidas saavutada seisund, milles sa ei allu enam sünnile ja surmale? Probleem seisneb lõputute ajastute jooksul üha uuesti suremises ja sündimises. Seega on küsimus viidud aste kaugemale: see, mis läänes on probleemi lahendus, on idas iseenesest probleem, mis nõuab lisalahendust. Ja siinkohal tuleb mängu Buddha avastatud universaalse tingimuslikkuse printsiip.

Kui Buddha oma virgumiskogemuse käigus tingitud olemasolu kogu selle tohutuse ulatuses uuris, nägi ta, et kõik alates kõige madalamast kuni kõige kõrgemani allub universaalsele tingimuslikkuse seadusele.¹¹² Ja ta nägi veel, et see universaalne seadus toimib – nagu oleme juba näinud evolutsioonimudeli vaatepunktist – kahes selgelt eristatavas laadis: tsüklilises ja spiraalses. Tsüklilises laadis toimub vastandite vahel tegu ja reaktsioon. Me kogeme naudingut ja valu, pahesid ja voorusi, sündi ja surma – ja tavaliselt juhtub nii, et kiigume nende vahel edasi-tagasi. Elule järgneb surm, millele omakorda järgneb uus elu. Valule järgneb nauding, millele järgneb jällegi valu. Sedasama tsüklilist protsessi võime näha toimimas kõigil elu tasanditel: füüsilisel, bioloogilisel, psühholoogilisel, sotsioloogilisel ja ajaloolisel. Impeeriumid tekivad ainult selleks, et langeda; kasvule peab järgnema lagunemine; tervise, rikkuse, kuulsuse ja staatuse paratamatu tagajärg on vanadus, haigus, surm, kaotus ja unustus.

Seevastu tingimuslikkuse spiraalses laadis on olemas tõelise ja püsiva kasvamise võimalus. Ükski tegur selles protsessis ei pööra eelmise toimet vastupidiseks, vaid pigem kasvatab seda. Näiteks, naudingut ja valu vahel võnkumise asemel liigud naudingut juurest õnne juurde, seejärel õnne juurest rõõmu juurde, rõõmu juurest vaimustuse juurde, vaimustuse juurest õndsuse juurde ja nii lõputult edasi. Ja seda spiraalset laadi saab rakendada elule ja surmale samamoodi nagu ükskõik millele muule. Buddha nägi, et lisaks lõputule sünni ja surma ringkäigule osalemisele on inimolenditel võimalik asuda vaimse arengu spiraalsele rajale, mis on surematuse ukse viiv tee – tee, mis ületab elu ja surma vastandeid.

Kui tingimuslikkuse printsiipi rakendati elu ja surma protsessile, sündis sellest kõige kuulsam ja olulisem – ja kõige sagedamini väärilti mõistetud – budistlik õpetus: karma ja taassünd. Esimene asi, mida tuleb karma puhul mõista, on see, et tegu on lihtsalt tingimuslikkuse printsiibi rakendusega. Ei midagi salapärast, veidrat, kummalist ega üleloomulikku. Kõige üldisemalt öeldes esindab karma tingimuslikkuse seadust, mis toimib teatud eksistentsitasandil. Seda tuleb rõhutada, kuna üks peamisi segaduse põhjustajaid näib olevat arusaam, et karma *ongi* budistlik põhjuse ja tagajärje õpetus ja et see on kõikehõlmav – mis ei pea paika. Kõikehõlmav printsiip on tingimuslikkus ja karma on vaid üks viis, kuidas tingimuslikkus toimib. Seda mõtet aitab ehk selgitada viide ühele budistlikule õpetusele, mis pärineb märksa hilisemast ajast pärast Buddhat ennast. Selleks on õpetus viiest *niyama*'st ja see pärineb tegelikult abhidharma analüütilise ja süstematiseeriva filosoofia traditsioonist. Viie *niyama* õpetus on väga kasulik, sest koondab abhidharmale omaselt kokku harud, mis muidu esinevad algupärastes pühakirjades üsna laialipillutatuna.¹¹³

Termin *niyama* esineb nii paali kui sanskriti keeles ja tähendab loomuseadust, kosmist korda. Selle õpetuse järgi on neid viis ja need näitavad põhjuse ja tagajärje seaduse toimimist viiel eri tasandil. Esimesed kolm on küllalt lihtsad, kuna neid saab seostada lääne teadustega. Kõigepealt on *utu-niyama*. *Utu* tähendab elutut ainet. Tänapäeval on inimesed hakanud kahtlema, kas sellist asja nagu elutu aine on üldse olemas, aga kutsugem seda esialgu nii. Teisisõnu on tegu olemasolu füüsilise, anorgaanilise astmega. *Utu-niyama* on seega anorgaanilise aine tasandil kehtiv põhjuse ja tagajärje seadus. See hõlmab väga laias laastus füüsika- ja keemiaseadusi ning nendega seotud teadusharusid.

Teine *niyama* on *bīja-niyama*. *Bīja* tähendab seemet, nii et *bīja-niyama* puudutab elava aine maailma, füüsilist orgaanilist astet, mille seadused moodustavad bioloogiateaduse.

Seejärel tuleb *citta-niyama*. *Citta* on meel, nii et *citta-niyama* on tingimuslikkus nii, nagu see toimib meelega maailmas. Kolmanda *niyama*

olemasolust järeldub seega, et meelega tegevus ja areng ei ole juhuslikud, vaid neid valitsevad seadused. Selle tähendust on oluline mõista. Me oleme harjunud ettekujutusega füüsika, keemia ja bioloogia tasandil toimivaist seadustest, kuid ei ole harjunud ettekujutusega, et samasugused seadused võivad valitseda meesündmuste üle. Läänes kaldume pooldama pigem vaadet, et meesündmused lihtsalt toimuvad, ilma erilise põhjusega. Freudi mõju on hakanud seda eeldust mingil määral ja mõnes vallas nihutama, ent ettekujutus, et meelega nähtused tekivad tingimustest sõltuvalt, ei ole siiski veel sügavale üldisesse mõtteviisi tunginud. Kuid budismis on see olemas, *citta-niyama* õpetuses, meelega maailmas kehtivas põhjuse ja tagajärje seaduses – ja me võime öelda, et see kontseptsioon on vastavuses kaasaja psühholoogiateadusega.

Neljandaks, *kamma-niyama*. Paalikeelne sõna *kamma* on muidugi rohkem tuntud selle sanskritikeelse vaste *karma* järgi ja tähendab „tegu“, kuid seda sihilikult tehtud teo tähenduses. Nii et traditsiooniliselt ja paradoksaalselt öeldakse mõnikord, et karma on samaväärne *cetanā*'ga (tahteteadvusega), see tähendab, et tegu võrdub tahtega, „sest niipea, kui tekib tahtmine, ta sooritab teo, olgu keha, kõne või meelega“.¹¹⁴ Seega, *kamma-niyama* kuulub eetilise vastutuse maailma; see on moraali tasandil kehtiv tingimuslikkuse printsiip.

Neil, kes mõtleavad moraalist läänelikus võtmes, on küllap keeruline mõista, kuidas see töötab. Kui sa tavalises ühiskondlikus elus sooritad kuriteo, siis sind vahistatakse ja viiakse kohtuniku või haldusametniku ette, sinu üle peetakse kohut, sind mõistetakse süüdi, sulle loetakse ette kohtuotsus ja sind saadetakse vangi või trahvitakse. Kuriteo sooritamine ja karistamine on üsna eraldiseisvad sündmused ja on keegi või miski – ühiskond, politsei, kohtunik, seadus –, kes sind karistab. Kui räägime kõlblusest tervikuna, on meil kalduvus rakendada sellele juriidilist mudelit. Me mõtleme patust ja patu *karistusest*, vooresest ja vooresest *tasust*. Ja traditsiooniliselt on meil olnud ka kalduvus mõelda kohtunikust: see on keegi, kes näeb, mida sa teed, ning karistab või premeerib sind vastavalt – kohtunikuks on muidugi jumal. Inimesed

kujutlevad, et jumal peab omamoodi tohutut kohtuprotsessi, kus igaüks veetakse tema ette ning inglid ja deemonid seisavad ümberringi nagu politsei tunnistajad. Kristluses kehtib endiselt ametlik doktriin, et pärast surma astud sa oma kohtuniku ette ja tõsiusklikku kristlast niisugune mõte kohutab – et sind pistetakse transtsendentaalse kohtuniku ette süüpinku ja koristatakse seejärel ära sinna, kuhu tema sind saadab. Sellele doktriinile omased dramaatilised võimalused on olnud aluseks suurepärasele kirjandus-, muusika-, draama- ja kunstiteostele – Michelangelo kolossaalne laemaal „Viimne kohtupäev“ Sixtuse kabelis on vaid üks tähelepanuväärne näide. Kuid see on olnud aluseks ka üpris viletsale filosoofiale ja mõtteviisile, mille põhjustatud õudse kassiahastuse käes kannatame tänase päevani.

Budistlik vaade on täiesti teistsugune ja võib tunduda meile selgelt kummaline, kuna meie lähenemine eetikale – peaaegu sõltumata sellest, kas see meile meeldib või mitte – kipub tuginema kristlikule teoloogiale. Budismis on olemas seadus, kuid ei ole seaduseandjat ega kedagi, kes seda seadust täide saadaks. Olen kuulnud kristlikke misjonäre vaidlemas budistidega ja rõhutamas, et kui sa usud seadusesse, siis peab olema ka seaduseandja – kuid see peab vaid näiliselt paika. Lõppude lõpuks on olemas gravitatsiooniseadus, kuid ei ole ühtegi gravitatsiooni jumalat, kes asju tõukaks ja tõmbaks. Gravitatsiooniseadus on vaid üldistav kirjeldus sellest, mis juhtub, kui asjad kukuvad. Samamoodi ei ole meil olemas pärilikkuse jumalat ega seksuaalse valiku jumalat. Need asjad lihtsalt juhtuvad, need toimivad iseenesest.

Budismi järgi käivad asjad kõlbluse tasapinnal suuresti samamoodi. Seadus nii-öelda viib ise ennast täide. Hea karma loomulikuks tulemuks on õnn ja halva karma loomulikuks tagajärjeks on viletsus. Ei ole vaja kellegi teise sekkumist, kes vaataks, mida sa oled teinud, ning määraks seejärel teole vastava karistuse või autasu. See juhtub omasoodu. „Hea“ ja „halb“ on universumi struktuuri sisseehitatud. See võib kõlada kohutavalt antropomorfelt – ja ma väljendun siin üsna rohmakalt –, aga tegelikult tähendab see seda, et budistlikust vaatepunktist on

universum eetiline universum. Täpsemalt väljendades toimib universum kooskõlas tingimuslikkusega ja see töötab karmatasandil viisil, mida võiksime kirjeldada eetilisena, kuna säilitab eetilisi väärtusi. See on *kamma-niyama*.

Viies ja viimane *niyama* on *dhamma-niyama*. *Dhamma* (sanskriti keeles *dharm*a) on sõna, millel on terve hulk võimalikke kasutusviise, kuid siin tähendab see lihtsalt vaimne või transtsendentaalne, vastandina maisele. Seega toimib tingimuslikkuse printsiip ka sellel tasandil. Aga mismoodi see täpselt töötab, ei ole alati väga hästi selgitatud ning mõned selle *niyama* populaarsemad traditsioonilised seletused on pisut lapsikud ja pealiskaudsed. Näiteks öeldakse paljudes legendides, et kui Buddha jõudis virgumisele, ja samuti siis, kui ta suri – ja tegelikult ka mitme teise olulise sündmuse puhul –, maapind vappus ja värises kuuel erineval viisil; ja mõnede kommentaatorite järgi tingis selle *dhamma-niyama* tegutsemine.

Tegelikult ei pea me mõistlikuma ja kasulikuma tõlgenduse leidmiseks kuigi kaugele vaatama. Ilmne vihje peitub minu arust tingimuslikkuse kahe tüübi või laadi erinevuses. Esimesed neli *niyama*'t, kaa-saarvatud *kamma-niyama*, on kõik tsüklilise tingimuslikkuse tüübid, vastandipaaride vaheliste tegude ja reaktsioonide tähenduses. Kuid *dhamma-niyama* vastab tingimuslikkuse spiraalsele tüübile. Sellisena moodustab see vaimsete seaduste kogusumma, mis juhib kulgemist läbi budistliku tee astmete.

Seega, karma ei ole tingimuslikkus üldiselt, vaid üksnes selle seaduse toimimine eetilisel tasandil, kõlbelise vastutuse tasapinnal. See tähendab, et me ei saa eeldada, et see, mis meiega juhtub, on tingimata meie minevikutegude tagajärg, sest karma on vaid üks viiest tingimuslikkuse tasandist. Meiega juhtuv võib olla füüsiliste, bioloogiliste, psühholoogiliste, eetiliste või vaimsete tegurite tagajärg. Ülima tõenäosusega sisaldab see keerukat tegurite *kombinatsiooni*, kus oma osa mängib mitu *niyama*'t.

Aga kuidas karma tegelikult töötab? Kui ei ole kohtunikku, kes jagab kohtuotsuseid, siis mis toimub? Abhidharma, budistliku filosoofia kõige täpsem koolkond, esitab meile karmast väga selge pildi, liigita-des seda seitsmest erinevast vaatepunktist.¹¹⁵ Need on: eetilisus; „uks“ (selle tähendust selgitame siis, kui selleni jõuame); tagajärje kohasus; jõustumiseks kuluv aeg; jõustumise suhteline prioriteetsus; funktsioon; ja tasand, millel karma küpseb. Vaatame nüüd neid seitset karma liigitamise viisi ükshaaval.

Esiteks, kuidas liigitatakse karmat vastavalt eetilisele? Peamine asi, millest tuleb siin aru saada, on, et tahtliku teo eetilise määra kindlaks teadvus seisund teo sooritamise ajal – see on budismi jaoks aksiomaatiline. Teadvus seisund võib olla oskuslik, nagu ütlevad budistid, või oskamatu – ja see terminoloogia on tähenduslik, kuna rõhutab, et budistliku eetika harjutamisel on olulised nii mõistus ka heatahtlikkus. Oskamatud meele seisundid on need, mida valitsevad janunemine (neurootiline iha), vastumeelsus (vihkamine, vimme) ja teadmatus. Need ei karista meid, need teevad meid lihtsalt õnnetuks, kuivõrd oskamatud meele seisundid tähendavad meie olemuse ja teadvuse kokkutõmbumist, mida kogeme viletsusena. Seevastu oskuslikke meele seisundeid iseloomustavad rahulolu, armastus, mõistmine ja meele selgus. Ja veelkord, ei ole mingeid autasusid, mida meile nende eest jagataks. Oskuslikud teod – olgu tehtud keha, kõne või meelega – annavad iseenesest tulemuseks teatud avardunud olemise ja teadvuse, mida kogeme õnnena. Oskuslik tegu teatud mõttes *ongi õnn*.

Seega, budistlik eetika rajaneb psühholoogial. Tegu on oskuslik või oskamatu mitte sellepärast, et vastab mingile välisele reeglite kogule, vaid sellepärast, et on kooskõlas teatud olekuga. Reeglid on olemas, kuigi jah, tavaliselt kutsutakse neid juhtnöörideks; need on reeglid ainult selles tähenduses, et tegu on lihtsate aga tõhusate juhustega, mis näitavad, mismoodi sa tavaliselt käituksid, kui oleksid teatud olekus. Reeglid ei ole eesmärk iseenesest, need ei ole religioosse rühma poolt peale surutud, need on olemas lihtsalt selleks, et olla abiks spetsiifilise

eesmärgi saavutamisel, milleks on virgumine. Buddha tegi lisaks vahet loomulikul kõlblusel (paali keeles *pakati-sīla*) ja konventsionaalsel kõlblusel (*paṇṇatti-sīla*).¹¹⁶ Loomulik kõlblus on universaalne ja põhineb inimese psühholoogia faktidel, samas kui konventsionaalne kõlblus on eri paigus erinev ja põhineb kommetel ja arvamustel. Ja karma seadusele allub üksnes loomulik kõlblus.

Mõned budismikoolkonnad on väga huvitatud budistliku eetika psühholoogilise ja vaimse aluspõhja kaitsmisest. Andmaks vastulööki eetilisele formalismile – uskumusele, et sa oled hea lihtsalt sellepärast, et järgid eeskirju –, nõuavad *zen*'i ja tantrismi koolkonnad budistliku moraalikäsitluse üllatava, lausa šokeeriva tähenduse väljatoomist. Neis väidetakse koguni, et põhimõtteliselt on virgunud mees või naine täiesti suuteline sooritama silmnähtavalt ebaetilisi tegusid. Öeldakse, et loeb teadvusseisund, mitte tegu ise, sest teadvusseisund on see, mis määrab kindlaks teo eetilise väärtuse ja seega karma tagajärje – mitte vastupidi. Meie kalduvus haarata eetilise formalismi pakutavate lihtsate vastuste järele on nii suur, et tantra ja *zen*'i koolkonna järgi tuleb meid vahel positiivselt šokeerida, et hakkaksime nägema: budistlik eetika toimib konventsionaalse kõlblusega võrreldes teistel alustel.¹¹⁷

Mitte ühtki eetilist reeglit, tundugu see kuitahes lihtne ja kehtigu väga paljudes olukordades, ei saa kunagi pidada absoluutseks. Teo eetilise väärtuse määrab kindlaks teadvusseisund, milles tegu sooritati.

Olgugi et tegu on olulise õpetusega, võib seda kergesti valesti mõista. Liigagi lihtne on öelda, et see tähendab: „Kui see tundub hea, siis tee seda“ – aga see moonutab täielikult budistlikku eetikat. Lõppeks, väga paljud inimesed tunnevad end hästi isegi siis, kui teevad midagi, mis on igas mõttes oskamatu. Küsimus ei ole oma vaistude ja tunnete hoolimatus järgimises, vaid püüdes saavutada võimalikest positiivseim meelesisund ja tegutseda sellest lähtuvalt. Eetilised reeglid või juhtnöörid on alati olemas, et juhatada teed tegevusele, mis toetab positiivseid meelesisundeid, isegi kui su meelesisundid on kõike muud kui positiivsed. Aga budistliku eetika eesmärk on edeneda,

tegutsedes lähtuvalt positiivsest, oskuslikust meeleseisundist, milleks on rahulolu, armastus, kaastunne, rahu, vaikus, rõõm, tarkus, teadlikkus ja mõistmise selgus. Nii palju siis karma liigitamisest vastavalt selle eetilisele.

Järgmine on karma liigitamine vastavalt „uksele“. See piltlik väljend viitab uksele, mille kaudu karmat nii-öelda sooritatakse. Budismis jaotatakse inimene traditsiooniliselt kolmeks aspektiks – kehaks, kõneks ja meeleks – ja need ongi ukсед. Sest mitte ainult füüsilistel ja kõnena väljenduvatel tegudel ei ole karma tagajärjed. Need on ka meele tegudel, see tähendab mõtetel ja tunnetel. Kuid igal teol, väljendugu see ükskõik millisel moel, on karma tagajärg üksnes juhul, kui see on tahtlik. Kui sa ei teinud mingit asja sihilikult või kui sinu öeldut tõlgendatakse valesti, ei anna see tegu karmaseadusele alluvaid tulemusi. Siinkohal erineb budism džainismist. Džainism väidab, et kui sa näiteks tapad kellegi kogemata – isegi kui oled võtnud selle vältimiseks kasutusele kõik ettevaatusabinõud –, on sel teol ikkagi karma tagajärjed, mis põhjustavad sulle tulevikus kannatusi. Teisisõnu, džainistlik eetikasüsteem põhineb reeglitel – väga keerulistel reeglitel –, samas kui budistlik süsteem põhineb psühholoogial.

Kolmandaks võib karmat liigitada vastavalt tagajärje kohasusele. Rohmakalt ja tegelikult eabudistlikult väljendudes ütleb see, et karma toimib nii, et teeb karistuse kuriteole vastavaks. Näiteks, kui võtad omaks elu austava hoiaku, kui kaitsed ja hoiad elusolendeid, siis sünnid uuesti õnnelikus seisundis, milles naudid pikka elu. Kui sa, vastupidi, võtad sihilikult elu, siis sünnid uuesti kannatuse seisundis ja sinu elu jääb lühikeseks. Samamoodi, kui oled helde, siis sünnid uuesti lähedais oludes, aga kui oled kitsi, sünnid uuesti vaesuses ja viletsuses. Kui näitad teiste suhtes üles austust ja lugupidamist, sünnid uuesti kõrgel ühiskondlikul positsioonil, aga kui vaatad teistele ülalt alla ja kohtled neid põlgusega, sünnid uuesti ühiskonna põhjakihis.

Mõnikord rakendatakse seda põhimõtet viisil, mis meile siin läänes võib tunduda pisut naeruväärne. Näiteks öeldakse ühes tekstis, et

kui räägid teisi inimesi ebasõbralikult taga, on sul järgmises elus halb hingeõhk. Veel on lugu arhatist, kes sündis kääbusena. Kuuldavasti oli Buddha üks kääbusest õpilane. Ta oli virgunud, tema teadmised dharmast olid üüratud, ta oli suurepärase jutlustaja – aga ta oli kääbus ja pealegi küürakas. Lugu räägib, et ühel päeval hakkasid Buddha õpilased kääbuse juhtumi üle arutama. Ta pidi eelmises elus tegema kindlasti palju häid asju, et sündida uuesti Buddha õpilasena, aga mida ta võis küll teha, et sündis kääbusena? Et nende uudishimu rahuldada, jutustas Buddha väidetavalt järgneva loo.

Tuhandeid ja tuhandeid aastaid tagasi, ühel kaugel maailma ajajärgul, elas üks buddha, tegelikult pratjekabuddha, see tähendab erakbuddha, kes saavutab virgumise, kuid ei õpeta. Kui see buddha suri, otsustas terve kogukond püstitada tema mälestuseks hiilgava monumendi. Projekti üle arutades ütlesid mõned inimesed, et monument peaks olema kuus meetrit kõrge, samas kui teised arvasid, et see peaks olema vähemalt kaksteist meetrit kõrge. Ja kui diskussioon jätkus, sekus sellesse inimene, kes sündis uuesti kääbusena, ja ütles: „Mis tähtsust sel ometi on? Kindlasti piisab ka väikesest monumendist.“ Just selle väga halva karma tagajärjel sündis ta uuesti kääbusena.¹¹⁸

Mäletan, kuidas seda lugu jutustati pühalikult ühes Birma budistlikus ajakirjas. Toona soovitasid mõned budistid – mina olin üks neist –, et selle asemel, et kulutada kogu raha monumentide kuldamisele, oleks birmalastel kasulik eraldada osa sellest budistlike raamatute trükkimiseks. Nemad hakkasid selle peale leierdama seda arhetüüpset lugu, et näidata kohutavaid karma tagajärgi, mida me endale niisugust asja soovitades väidetavalt tekitasime. Ja see näitab lihtsalt üsna rumalat viisi, kuidas seda põhimõtet on mõnikord rakendatud. Kuid taoliste pisut tendentslikele rakendustele vaatamata on põhimõte üsna selge. Me võiksime selle sõnastada teisiti: kõik, mida teeme teistele inimestele, seda teeme pikemas perspektiivis ka iseendale. See ei ole üksnes budistlik teoloogia, see on kenasti paikapidav psühholoogia. Võiksime

selle pöörata koguni vastupidiseks ja öelda, et kõik, mida teeme iseen-dale, seda teeme pikemas perspektiivis teistele inimestele.

Neljandaks liigitatakse karmat vastavalt selle jõustumise ajale. Selles mõttes on karmat kolme liiki: esiteks see, mis jõustub praeguses elus – ehk tagajärjed saavad elus, mille ajal tegu sooritati; teiseks see, mis jõustub järgmises elus; ja kolmandaks see, mis ei jõustu. Kolmas kategooria võib tunduda üllatav. Mõnedes populaarsetes seletustes esitatakse arusaama, et karma on raudne seadus, mille eest ei pääse miski. Väidetakse, et isegi kui sa tegid ühes ammuses elus miljoneid aastaid tagasi väga väikese teo – hea või halva –, saab see sind lõpuks kätte. Arusaam, et sa ei pääse iial, et lõpuks pead maksma kõige eest, mida oled teinud, mõnede inimestele ilmselgelt väga meeldib. Aga see ei ole budistlik õpetus. Budismi järgi mõni karma, olgu oskuslik või oskamatu, aja jooksul lihtsalt tühistatakse. Seda võib tasakaalustada vastandlik karma või kaotab see lihtsalt oma jõu. Kui sel puudub võimalus väljenduda, võib see lihtsalt hääbuda. Seega ei ole olemas karma raudset seadust; mõni karma ei anna mingeid tagajärgi.

Viies karma liigitamise viis – vastavalt jõustumise suhtelisele prioriteetsusele – toob meid taassünni küsimuse juurde. Taassünd on karma tagajärg, kuid karmat on väga erinevat liiki. Kui oled surnud ja hakkad uuesti sündima, tunglevad taustal kõikvõimalikud karmad, oodates nii-öelda võimalust anda tulemust. Niisiis, millises prioriteetsuse järjekorras need sinu taassünni loomust mõjutavad? Selle liigituse järgi jaguneb karma põhimõtteliselt nelja suhtelise prioriteetsuse rühma. Esiteks, kaaluka karma lahtrisse on kogutud need karmad, mis kehvastavad teadlikke kavatsusi, olgu oskuslikke või oskamatu, mis on nii tugevad, et muudavad ja mõjutavad kogu sinu iseloomu. Oskamatu kaaluka karma näiteks tuuakse tavaliselt sihilik elu võtmine – tapmine –, eriti kui ohver on vaimselt edasi jõudnud. Teisalt, oluline oskuslik kaalukas karma on meditatsioon, kuid me peame selgelt teadma, mida see siin kontekstis tähendab. Sõna „meditatsioon“ kasutatakse sageli, isegi budistide seas, tähenduses, mis väljendab pigem *katset*

mediteerida kui tegelikku kõrgemate teadvusseisundite kogemist. Oskusliku kaaluka karmana ei ole meditatsioon lihtsalt hajameelne, passiivne unelemine. See on tegevus, mis muudab kogu sinu olemust, kogu sinu iseloomu, kogu sinu teadvust nii siin ja praegu kui ka tulevikus. Meditatsiooni lõppedes ei pea sul olema mõnus, leebe ja kergelt hajevil meeleseisund. Kui on, siis võib-olla veetsid unistades mõnusalts aega, aga see ei olnud meditatsioon. Meditatsioon on midagi märksa dünaamilisemat, proovilepanevamat, isegi vapustavamalt; selle järel peaksid tundma, et oled tulvil jõudu, energiat ja elu. Kaalukas karma, olgu oskuslik või oskamatu, avaldab tohutut mõju.¹¹⁹

Taassünni mõjutamise skaalal teisena tuleb surmaeelne karma. See tähendab teatud sorti meelepilti, mis ilmub surmahetkel ja on mingil moel seotud sinu tegude ja huvidega eluajal. Sageli tuuakse siinkohal näiteks lihunik, kes väidetavalt näeb oma surmahetkel väga suure tõenäosusega nägemusi tapmisest. Ta võib näha looma hukkamist, kuulda looma karjeid ning näha verd ja lihunikukirvest – ilmselgelt ei ole selle inimese meeleseisund väga õnnelik. Seevastu kunstnik võib näha kauneid värve ja kujusid, samas kui muusik võib kuulda muusikat. Aga ükskõik, mida sa koged, see ei pruugi olla tingimata seotud sinu eelmise eluga. Surmahetkel nähtav pilt võib olla seotud sinu tulevase taassünni kohaga. Öeldakse, et kui näed kaunist valget, roosat või kuldset lootoslille, viitab see sinu taassünnile kõrgemal teadvuse tasandil, taevases maailmas. Kui aga näed tuleleeke, viitab see loomulikult taassünnile ühes teises kohas.

Kolmas karma kategooria, mis avaldab sel hetkel mõju, on harjumuse karma, ehk iga tegu, mida oleme oma elu jooksul korduvalt teinud. Väga suur osa elust koosneb tõenäoliselt harjumuse karmast, asjadest, mida teeme ikka ja jälle, sageli mõistmata, millist mõju need meile avaldavad. Tegu ise ei pruugi olla väga suur – ega võtta palju aega –, aga kui teeme seda iga päev, võib-olla mitu korda päevas, avaldab see mõju, nagu veetilgad, mis kulutavad kivisse augu. Me loome karmat kogu aeg, kas siis sepistades omamoodi ahelat, mis meid seob,

või külvates tulevase kasvu seemneid. Ja see ei pruugi tingimata olla korduv füüsiline tegevus. Isegi tegu, mille sooritame vaid ühe korra, aga mille peale järjepidevalt mõtleme, mängides seda üha uuesti oma vaimusilma ees läbi, läheb arvesse harjumuse karmana. Selle kohta ei ole tarvis näiteid tuua, olen kindel, et need tulevad ise meelde.

Neljandat ja viimast karma liiki, mida eristatakse vastavalt jõustumise suhtelisele prioriteetsusele, kutsutakse jääkkarmaks, mis kujutab endast iga tahtlikku tegu, mis ei mahu ülejäänud kolme lahtrisse. Abhidharmas osatakse korda hoida.

Seega, kui viibime surma ja taassünni, kahe elu vahel, hõljudes nende piiril, siis just selles järjekorras jõustuvad need karmad ja määravad meie taassünni loomuse. Abhidharma kohaselt jõustub kõigepealt kaalukas karma. Kui sinu deebetis või kreditis on kaalukas karma, siis just see otsustab esialgu sinu taassünni liigi. Nüüd võime hakata väärustama meditatsiooni tähtsust karma vaatepunktist. Kui oled oma eluajal palju mediteerinud, kui oled viibinud järjepidevalt või aeg-ajalt või kasvõi ühe korragi kõrgemas teadvusseisundis – kui oled elu jooksul päriselt jõudnud mõnele kõrgemale olemistasandile, kasvõi mõneks minutiks –, siis just see tegur määrab algatavalt ära sinu tulevase taassünni loomuse. Teised tegurid jõustuvad pärastpoole.

Aga kui sa ei ole oma eelmises elus sooritanud ühtegi kaalukat karmat, ei oskuslikku ega oskamatut, määrab sinu taassünni surmaeelne karma. Surmaeelse karma puududes määrab selle harjumuse karma, aga kui puudub ka harjumuse karma – see oleks väga ebatavaline –, määrab taassünni loomuse jääkkarma. Vähemalt mõned abhidharma asjatundjad esitavad sellise prioriteetsuse järjekorra, samas kui teised ütlevad, et harjumuse karmal on surmaeelse karma suhtes eesõigus. Ent vaatamata arvamuste erinevusele on üldpilt selge.

Karma võib muidugi kategooriaid ületada: mõni karma võib toimida kõigil neil viisidel. Näiteks, kui oled oma eluajal mediteerinud, on see kaalukas karma. Kui mõtled oma surmahetkel sellest meditatsioonikogemusest, saab sellest surmaeelne karma. Ja kui oled eluajal

mediteerinud palju-palju kordi, on see ühtlasi harjumuse karma. Kui meditatsioon on sinu kaalukas karma, surmaeelne karma ja ka harjumuse karma, saab meditatsioonist enesestmõistetavalt vägagi määrav tegur, kui kõne alla tuleb sinu järgmine taassünd. Budismi järgi on tõenäoline, et sa sünnid uuesti kõrgemas teadvusseisundis, isegi kõrgemas maailmas kui enne: sinust saab praktiliselt sündinud joogi, kes elab joogidele sobilikus maailmas.

Kuues karma kategooria pärast jõustumise suhtelist prioriteetsust on funktsioon. See viitab karmade neljale kalduvusele: taastekitav, toetav, neutraliseeriv ja hävitav. Taastekitav karma on see, mis vastutab otseselt surmajärgse uue elu tekkimise eest, nii et see kategooria viitab viisile, kuidas me loome kalduvusi, mille tagajärjel sünnime uuesti, viisile, kuidas anname järele janunemisele, vastumeelsusele ja teadmatusele. Toetav karma viitab viisile, kuidas me neid harjumusi loome ja tugevdame. Neutraliseeriv karma viitab protsessile, mille käigus meie tegude tagajärgi on võimalik teiste tegudega tasakaalustada, tõrjuda või tühistada. Seega, kaalukas positiivne karma nagu näiteks meditatiivne keskendumine on neutraliseeriv karma, kuivõrd see tühistab kaalukat negatiivset karmat, milleks on näiteks jäme eetilistest juhtnööridest üleastumine. Lõpuks, hävitav karma on iga tegelikkuse mõistmise kogemus, mis on piisavalt sügav, et negatiivne karma koos juurtega hävitada.

Seda klassifikatsiooni illustreerib traditsiooniline võrdpilt. Taastekitavat karmat võrreldakse põllule külvatud seemnega – uus elu on justkui külvatud ema üska. Toetav karma on nagu vihm ja sõnnik, mis toidavad seemet ja aitavad sel kasvada taimeks. Neutraliseeriv karma on nagu rahetorm, mis sööstab kasvava vilja kallale ja kahjustab seda. Ja hävitav karma on nagu tulekahi, mis põletab kogu põllu, nii et vili hävib.¹²⁰ Niisiis, funktsiooni vaatepunktist kuuluvad karmad neisse nelja liiki.

Seitsmes ja viimane karma kategooria on tasand, millel karma küpseb. See on väga oluline ja jällegi lähedalt seotud kogu taassünni

probleemistikuga. Budistlikus maailmapildis kujutatakse universumit aegruumina ja lisaks sellena, mida võiks kutsuda sügavuseks või spirituaalseks dimensiooniks. Aegruum esindab tingitud olemasolu objektiivset, materiaalselt aspekti, samas kui spirituaalne dimensioon esindab selle vaimset, subjektiivset aspekti. Esimest aspekti kutsume tavaliselt maailmaks, sfääriks või tasandiks, millel eksisteerime, samal ajal kui teist kutsume oma meelesisundiks ehk selle eksistentsi kogemiseks. Üksikinimese mikrokosmoses esindavad neid kahte poolust või dimensiooni keha ja meel: keha on inimolend aegruumina ja meel on seesama inimolend sügavuse või spirituaalse dimensioonina.

Kõike seda selgitatakse „Tiibeti surmaraamatus“, kus püütakse muuhulgas vastata küsimusele „Mis juhtub, kui me sureme?“. Raamatus kirjeldatakse, kuidas meeled ütlevad järk-järgult üles. Sa ei kuule, ei näe ega haista enam, sa ei tunne enam maitset ega puudutusi. Lõpuks irdub teadvus kehast. Keha kaotab soojuse. Seejärel katkeb ka kõige õrnem allesjäänud psüühiline side keha ja selle mittemateriaalsete aspektide vahel. Sellest hetkest alates oled sa päriselt ja tõeliselt surnud. Ja seejärel – vastavalt budistlikule õpetusele, mida „Tiibeti surmaraamat“ nii üksikasjalikult kehastab –, esimesel silmapilgul pärast seda, kui oled täiesti surnud, leiad end seismas silmitsi tegelikkuse endaga. Tundub, nagu oleksid keha, meelevõimed ja madalam meel kogu elu vältel tegelikkust sinu eest varjanud, lülitanud selle välja või vähemalt filtreerinud, mistõttu kogesid sellest korraka üksnes väga väikest osa. Kuid pärast surma, kui keha enam ei ole, kui madalamat meelt enam ei ole, või on see vähemalt ajutiselt kõrvaldatud, koidab tegelikkus ja näitab end sulle ühe kohutava silmapilgu vältel. Ma ütlen „kohutava“, sest enamik inimesi ei suuda seda taluda – nad tõmbuvad kabuhirmus eemale. Nagu ütleb T. S. Eliot: „ei suuda inimene taluda liig palju tegelikkust.“¹²¹

Kui inimese teadvus leiab end silmitsi tegelikkusega, võib see olla hirmutav kogemus, mille eest meel põgeneb, tõmbudes tagasi üha madalamatele tasanditele, kuni leiab end lõpuks tasandilt, mis tundub

kodusena. Sel tasandil haarab teadvus keha järele ja just selles kehas ta nii-öelda sünnibki uuesti. Loomulikult ei tohiks me lasta end sõnadest eksitada. Me räägime teadvusest, mis tuleb ja läheb – me räägime isegi selle kandumisest ühest kehast teise –, kuid tegelikult ei ole mingit teadvuse tulemist ega minemist. Teadvus ei võta sõna otseses mõttes ruumi, see ei saa siseneda kehasse. Keha ja meel on nagu ühe kepi kaks otsa: kui haarad kinni ühest otsast, tuleb teine automaatselt järele.

Need on niisiis seitse karma kategooriat ning koos viie *niyama*'ga annavad need karma olemusest põhjaliku ülevaate. Karma on inimese enda teadlikult ja tahtlikult sooritatud tegu ja sellele järgnevad tagajärjed, samuti seadus, tänu millele üks järgneb teisele. See ei ole saatus ega ettemääratus. See ei ole ka põhjuse ja tagajärje seadus üldiselt. Nagu viie *niyama* õpetus selgelt ütleb, on karma vaid üks – olgugi et väga oluline – tingimuslikkuse liik nelja teise liigi kõrval. Seetõttu on väär öelda, et kõik, mis juhtub, on karma tagajärg. Mõned inimesed kujutavad ette, et on väga vaga ja budistlik pärast midagi nendega juhtunud öelda: „Nojah, see on kindlasti minu karma.“ Kuid see ei ole tegelikult budistlik õpetus. Budism õpetab, et kõik, mis juhtub, juhtub tingimuste tulemusena, aga mitte kõik tingimused ei ole karma. Karma on ainult üks viiest tingimuslikkuse liigist, mis universumis toimivad. Sündmused võivad olla karma tagajärg, aga ei pruugi. Kuidas seda kindlaks teha, on täiesti omaette teema.

Üks probleem, mis aeg-ajalt üles kerkib, on suhe *anātman*'i õpetuse – mille järgi ei ole olemas iset või hinge – ja taassünni vahel. Võiks arvata, et kui ei ole olemas hinge, mis läheb ühest elust, ühest kehast teise, siis kuidas saab taassünd aset leida? Võib jääda mulje, et sa pead ohverdama kas *anātman*'i doktriini või taassünni õpetuse – mõlemat korraga ei saa. Ent see on kunstlik probleem. Nagu nägime raamatu avapeatükis, ei tähenda *anātman* hingetust hingelise elu täieliku puudumise mõttes. See tähendab, et ei ole olemas muutumatut hinge, muutumatut iset. Kui jutt käib taassünnist, siis on olemas vaimse tegevuse aluskiht, mis „voolab“ ühest elust teise – olles seotud algul ühe,

siis teise kehaga. Just uue keha ühendumine selle vaimse tegevuse vooluga moodustabki taassünniks nimetatu. Seega ei ole mingit vastuolu – *anātman* ja taassünd saavad olla kõrvuti.

Selles karma üle arutlemise järgus võib vahel leida end mõtlemas: „See kõik on väga tore. See klappib ilusti kokku. See kõik kõlab väga usutavalt. Aga kas see on tõsi? Kuidas me seda teame? Millised on tõendid?“ Keskmine lääne inimene soovib saada ümberlukkamatuid tõendeid, mida aegamööda aga järjekindlalt ka kogutakse. Teadlaste rühmad uurivad süstemaatiliselt inimeste juhtumeid, kes väidavad end suutvat meenutada eelmisi elusid. On kogutud ja avaldatud ülestähendusi tavalistest inimestest – mitte pühakuist, teadmameestest ega mediteerijatest –, kes väidavad ilma mingi silmnähtava põhjuseta, et mäletavad eelmist elu. Harilikult lähevad nad ka väga detailseks, andes teada, mis oli nende nimi, kus nad elasid, mida tegid, millisesse haigusse surid ja nii edasi. Ja näib, et need detailid leitakse olevat kooskõlas sellega, mida veel teatakse elu kohta – enamasti on see tavaline üksluine elu –, mida nad väidavad end mäletavat. Erilist huvi näivad teadlastele pakkuvat paljud näited laste sedalaadi ebatavalistest meenutustest. Paljudel juhtudel on kokkusattumuse, pettuse või ettekujutuse võimalikkus täielikult välistatud ja teadlased näivad kalduvat mõõnma, et taassünni või reinkarnatsiooni hüpotees annab neile faktidele kõige lihtsama seletuse. Kuna üha rohkem sedalaadi tõendeid tuleb päevavalgele, ei ole minul mingit kahtlust, et see veenab lõpuks kõiki eelarvamustest vabu inimesi karma ja taassünni õpetuse tões.¹²²

Mõned inimesed toovad karma ja taassünni lisatõendina esile imelaste olemasolu. Kui võtta näiteks noore Mozarti sugune laps, kes suutis juba väga varajases eas pilli mängida, laulda ja komponeerida, on raske uskuda, et taolised teadmised ja oskused oli võimalik omandada täielikult selles elus; see pidi olema, nii väidetakse, kandunud üle eelmisest elust. Kuid see tõstab üles terve pärilikkuse temaatika: ei ole olemas üldist üksmeelt selle osas, mida on ja mida ei ole võimalik geenide kaudu pärida. Lisaks kasvatavad probleemi keerukust mitmed

teised tegurid, nii isiklikud kui kultuurilised, mistõttu see arutluskäik on vaevalt sama veenev kui tõendid mäletamise kohta.

Karma ja taassünni idee lahendab kindlasti palju rohkem küsimusi ja probleeme, kui neid juurde tekitab, aga see ei tähenda, et õpetuses puuduksid lahtised otsad. Minu arvates vajab traditsiooniline doktriin põhjalikku ümbersõnastamist, võttes arvesse erinevaid teemasid, millele idas ei ole senimaani nähtavasti mõeldud. Näiteks on olemas karma, taassünni ja aja ning karma, taassünni ja individuaalse teadvuse vaheliste suhete probleemistik. Karma ja taassünd toimivad ajas – niisii, mis on aeg? Karma ja taassünd kuuluvad individuaalse teadvuse juurde – mis see on? Lisaks on olemas rahvastiku plahvatusliku kasvamise keeruline küsimus. Kust kõik need inimesed on tulnud? Kas on toimunud mingisugune hingede pooldumine või on nad tulnud teisest olemasolualdadest või teistest maailmadest? Mõned ida budistid ütleksid kõrgilt: „Loomulikult on nad tulnud teistest olemasolualdadest ja maailmadest. Kõik teavad seda.“ Aga kas see on ainus võimalik seletus? Neid ja sarnaseid küsimusi tuleb traditsioonilise budistliku karma ja taassünni õpetuse ümbersõnastamisel põhjalikult kaaluda, ja ehk saab sellest ümbersõnastamisest üks lääne budismi panuseid.¹²³

Lõpuks peame mõnna, et läänes kohtab karma ja taassünni idee veel küllap tükk aega mõningast vastupanu. Nagu oleme näinud, ristub see paljude läänelike oletustega mõningate meid kõige sügavamalt puudutavate asjade kohta. Mõnede inimeste jaoks on nii oluline küsida: kas selleks, et olla budist, peab uskuma karmat ja taassündi? Lihtne vastus on jah. Kuid selgust toovam vastus oleks: „Ei – aga ühel tingimusel. Sa ei pea uskuma karmat ja taassündi eeldusel, et oled valmis püüdlema täieliku virgumise saavutamist selles elus.“ See on kindlasti tõsi ja võib rahuldada mõnda inimest. Kuid see näitab kohe sedagi, kui keeruline on harjutada budismi tõsiselt, ilma et teeks karmast ja taassünnist oma nii-öelda vaimse mööbli osa.

Karma ja taassünni õpetus pakub vastuse teatud küsimustele – vahest lausa vastuste vastuse. See aitab lahendada surma mõistatuse,

mis on ühtlasi elu mõistatus – ja väga vähesed inimesed suudavad käia virgumise teed, ilma et nad mõnikordki taoliste küsimuste üle pead ei vaevaks. Mõni inimene piirdub rahumeeli oma meditatsioonipraktikaga ega muretse filosoofia pärast, kuid enamik inimesi nõuab mingeid vastuseid. Nad tõesti tahavad teada ja suudavad üksnes sedalaadi teadmiste raamistikus üldse harjutada. Nad vajavad mingit üldist filosoofilist raamistikku, olgu see kuitahes algeline või visandlik, mille sees järgida harjutusteed. Karma ja taassünni õpetus pakub, vähemalt osaliselt, taolist raamistikku.

Kui me ei võta karmat ja taassünni lahendusena vastu, peame leidma teise lahenduse, aga see ei saa minu arvates olema kerge. Mina isiklikult usun, et karma ja taassünni õpetus on kõige rahuldavam vastus paljudele küsimustele, mille surma ning inimese elu ja eksistentsi olemuse fakt üles tõstab. See ei ole ainult tõene, vaid annab ka elule tähenduse ja eesmärgi. See annab selgelt mõista, et inimolendid on palverändurid, kes liiguvad järjest ühest elust teise, ja muutes oma teadvust – miski, mis on budismi kohaselt vägagi meie võimuses –, suudame otsustada omaenda saatuse üle mitte ainult selles elus, vaid ka tulevastes eludes. See tähendab, et ükski tõeline pingutus ei lähe tühja. Head hoitakse elust elusse alles. Ei ole mingit autasu ega karistust. Sooritades teadlikult teo, muudame oma teadvust nii siin ja praegu kui ka tulevikuks – ja see on kahtlemata juba piisav autasu või karistus. Ma isiklikult ütleksin, et karma ja taassünni õpetus on budismi lahutamatu osa, ja et enamiku inimeste jaoks oleks raske olla budist, kui nad seda vähemalt põhimõtteliseltki ei aktsepteeri.

Traditsiooniliselt öeldakse, et karma ja taassünni õpetus saab selgeks kõrgemate teadvusseisundite valguses, eriti aga kõigist kõige kõrgema teadvusseisundi – mis on nii kõrge, et seda ei saa tegelikult üldse teadvusseisundiks kutsuda – ehk Buddha virgumise valguses. Idas olakse arvamusel, et on tõesid – kutsu neid soovi korral „vaimseteks tõdedeks“ –, mida tavaline ratsionaalne meel ei suuda tajuda.

See on loomulikult vaatepunkt, mis meile siin läänes tundub hari-likult täiesti vastuvõetamatuna. Me kaldume pidama enesestmõisteta- vaks, et kõike, mida on võimalik mõista või näha, on võimalik mõista või näha meie tavalise argise meelega. Me eeldame, et see meel on või- meline mõistma kõike, mida on üldse võimalik mõista. Kuid ida tradit- sioonis, eriti Indias, öeldakse, et on mõned tõed – mõned seadused või printsiibid –, mida tavalise inimese meel ei suuda mõista. Kui tahad neid mõista, pead tõstma oma teadvuse taset, samamoodi nagu kau- gele nägemiseks pead ronima mäe otsa. Budistid arvavad, et kui ronid oma teadvuse mäenõlvast üles, näed nii-öelda enese ees laiumas vaim- seid tõdesid, mida sa oma tavalises teadvusseisundis ei oleks tajunud.

India traditsiooni järgi on karma ja taassünni õpetus üks neist tõde- dest. Meie tavaline, ratsionaalne teadvus ei suuda sellest aru saada. Me võime sellest ehk aru saada, kui seda meile selgitatakse, aga me ei suu- da päriselt selle tõepärasust vahetult näha. Kõiki karma ja taassünni üksikasju, nende toimimist ja tagajärgi suudab tajuda üksnes Buddha. See tähendab, et nii-öelda ümberlückamatud tõsiasjad ei ole meile te- gelikult kättesaadavad.

Aga budismi tuhandete aastate pikkuse arengu jooksul on kõik bu- distlikud targad ja joogid tunnistanud karma ja taassünni tõde. Kunagi ei ole olnud ühtegi budistlikku koolkonda ega tuntud budismiõpetajat, kes oleks seda kahtluse alla seadnud – mis on huvitav. Kui karma ja taassünni õpetus olnuks pelgalt doktriin, filosoofiline idee või speku- latsioon, oleks keegi budistlikus maailmas kindlasti seda mingil hetkel eitanud või selles vähemalt kahelnud? Budistidel on täielik mõtteva- badus – ei ole mingit vaimulikku võimu, mis sunniks peale ortodoksset mõtlemist –, tänu millele on budismi ajalugu täis doktriinide vaidlus- tamist. Miks ei ole siis karma ja taassünni õpetust teadaolevalt kunagi kahtluse alla seatud? Pakun välja, et see on nii sellepärast, et karma ja taassünd ei ole spekulatsioonide ja filosoofia, vaid kogemuse ja taju küsimus. Kui suurte joogide ja mediteerijate vaimne mõistmine ja tai- pamine kasvasid, nägid nad selle õpetuse tõepärasust üha selgemini

ja selgemini. Nad ei pruukinud tajuda seda nii täielikult nagu Buddha, aga nad nägid seda piisavalt, et olla selle tõepärasuses veendunud. See-ga peetakse idas Buddha ja teiste virgunud õpetajate ülitundliku taju andmeid veenvaks tõendiks karma ja taassünni tõe kohta. Vähemalt harjutavate budistide jaoks võiks see pakkuda nende usule piisava aluse, kuni nad suudavad karma ja taassünni tõde ise vahetult tajuda.

Karma ja taassünd on keerukad teemad, kuid mõningane arusaamine sellest õpetusest on hädavajalik, et mõista, kes on Buddha. Buddha esmane tegelikkuse olemuse läbinägemine, mis tegi temast selle, kes ta oli, kerkis esile vahetust karma ja taassünni toimimise tajust. Virgumise ööl bodhipuu all istudes nägi Buddha valguse sähvatuse jook-sul tervet rida oma eelmisi elusid – kümneid tuhandeid eelmisi elusid. Mitte ainult: ta suutis minevikku tagasi sirutudes näha teiste olendite elusid – ja sel ööl ning hiljemgi võis ta soovi korral näha ka nende tulevase elusid.¹²⁴ Buddha ei õpetanud karma ja taassünni doktriini mitte loogika abil välja töötatud filosoofilise õpetusena, vaid asjana, mida oli kogunud, mida oli näinud. Seda võimet, seda suutlikkust näha ise-enda ja teiste inimeste eelmisi elusid, tuntakse tehnilise termini *pūrvanivāsā-smṛti* all – mis tähendab sõna-sõnalt „eelmiste elupaikade mäletamine“. Seda peetakse üheks viiest või kuuest *abhijñā*’st ehk üli-teadmisest¹²⁵ ja öeldakse, et igaüks, kes viitsib pingutada, suudab neid meditatsiooni harjutamise pinnalt arendada.

8

BUDDHA SURM

Buddha surm ei olnud tavaline surm, sest Buddha ei olnud tavaline inimene. Juba tema eluajal murdsid kõige lähemad õpilased vahel Buddha olemuse üle pead. Kes on Buddha? Mis on Buddha? Ja mis juhtub Buddhaga, kui ta sureb? Me ei tea miks, kuid nähtavasti pakkus viimane küsimus Buddha päevil päris paljudele õpilastele ja päris paljudele tavakodanikele väga suurt huvi. See näis tõesti paeluvat nii paljusid inimesi, et kujunes välja standardne viis selle sõnastamiseks. Inimesed tulid Buddha juurde ja küsisid: „Isand, kas *tathāgata* (see tähendab Buddha) on pärast surma olemas või ei ole olemas või on mõlemat või ei kumbagi?“ Ja Buddha vastas sellele alati ühtemoodi. Ta ütles iga kord: „On sobimatu öelda Buddha kohta, et pärast surma ta on olemas. On sobimatu öelda Buddha kohta, et pärast surma teda ei ole olemas. On sobimatu öelda Buddha kohta, et pärast surma ta on nii olemas (ühes mõttes) kui ka ei ole olemas (teises mõttes). Ja on sobimatu öelda Buddha kohta, et pärast surma teda ei ole olemas ega ka mitte olemas. Ükski ütlemise viis, ükski kirjeldusviis ei ole Buddha puhul sobilik.“¹²⁶

Sellest jäeldub selgelt, et Buddha surm ei ole surm selle tavalises tähenduses. Seepärast kasutataksegi budistlikus traditsioonis selle kohta harilikult mõistet *parinirvaana* (sanskriti keeles *parinirvāṇa*). Me ei ütle, et Buddha suri, me ütleme, et ta jõudis *parinirvaanasse*.

Nirvāṇa tähendab loomulikult virgumist ja *pari* tähendab ülimat, nii et *parinirvāṇa* tähendab ülimat virgumist. Mis vahe siis on nirvaanal ja parinirvaanal? Tegelikult ei ole mingit vahet. Kui Buddha jõuab nirvaanasse, siis traditsiooni kohaselt kutsutakse seda jäägiga nirvaanaks, sest Buddhal on jätkuvalt füüsiline keha. Seevastu parinirvaanat tunatakse jäägita nirvaanana, sest selle juurde ei kuulu enam füüsilist keha. See on ainus erinevus – ja see erinevus mõjutab üksnes teisi inimesi, eelkõige tema virgumata õpilasi. Nirvaana on täpselt seesama. Buddha seisukohalt ei ole nende kahe seisundi vahel mingit vahet. See kogemus, milline iganes see on – meie ei suuda seda ei tunda ega kirjeldada –, on nii enne kui pärast surma täpselt ühesugune.

Parinirvaanasse jõudmine ei pruukinud Buddha jaoks isiklikult olla mingite eriliste tagajärgedega sündmus, ent see on oluline meie jaoks, kes me oleme virgumata. Buddha viimaseid elupäevi kajastatakse paali kaanonis üksikasjalikumalt kui ühtki teist eluetappi pärast tema virgumist.¹²⁷ Tema järgijad ilmselgelt arvasid, et oma suremise viisiga ta rääkis neile omajagu iseenda, oma õpetuse ja buddhasuse loomuse kohta.

Suure Vaišālī linna lähedal külas ta tundis, kuidas viimse haiguse teravad valud tema üle võimust võtavad. Nende esilekutsujaks võis olla algava vihmahooaja eelne järsk ilmamuutus. Kuid tänu tahtejõule ta taastus piisavalt, et võtta ette kurnav hüvastijātu ringkäik. „Minu teekond hakkab lõpule jõudma,“ ütles ta Ānandale. „Nagu kulunud vankrit saab liikvel hoida vaid seda rihmadega kinni sidudes, nii saab ka seda keha hoida liikvel vaid rihmadega kinnitades. Aga minu vaimujõud ei ole kahanenud.“¹²⁸ Tema keha, nagu kõik tingitud asjad, oli aldis lagunemisele, kuid tema meel oli sünnist ja surmast üle.

Lahkudes õpilaste juurest talle väga südamelähedases Vaišālī linnas, asus Buddha viimasele külastusringile teistesse paikadesse, et jagada viimaseid julgustavaid sõnu. Vaatamata pidevale füüsilisele valule, mida ta kannatas, ja läheneva surma teadvustamisele oli ta sama suhtlemisaldis ja teiste vajadustest hooliv nagu alati. Pühakirjades märgitakse, et ta oli ka enda ümbrusest sama teadlik kui varem,

kiites mõnede läbitud paikade ja puhkepaigaks valitud puudesalude ilu. Ta pidas linnades ja külates õpetuskõnesid, võttis vastu uusi õpilasi ja edastas viimased juhised sanghale. Jõudes Pāvā nime kandvasse külla, sõi ta viimaseks jäänud eine, mille pakkus kohalik sepp Cunda. See põhjustas talle tõsise düsenteeria. Viimaseid füüsilisi jõuvarusid kokkuvõttes rändas ta kohta nimega Kušinagara Kirde-Indias. Tehes jõe ääres puhkepeatuse, palus ta Ānandat lohutada ja julgustada sepp Cundat, et too ei vaevaks oma meelt selle pärast, et oli Buddhale kogemata toidumürgituse põhjustanud. Buddhale enne parinirvaanat viimase eine pakkumine ei ole kaugeltki laiduväärne, vaid tegelikult ülimalt hüveline tegu.¹²⁹

Samamoodi nagu ta oli sündinud õues puu all ja saavutanud virgumise õues puu all, nii jõudis Buddha ka parinirvaanasse õues puu all. Kõigi nende sündmuste toimumispaikades asuvad pühamud, palverännupaigad, ja parinirvaana pühamu asub Kušinagaras. Pühakirjades antakse selgelt mõista, et Kušinagara ei saanud mitte juhuslikult niisuguse au osaliseks. See oli Buddha teadlik valik surra selles „õnnetus pisikeses savi- ja õlgmajakestest linnas kusagil pärapõrgus“, nagu Ānanda seda pahuralt kutsus.¹³⁰ Buddha surm ei olnud oludest rohkem mõjutatud kui ükski teine tema eluaspekt.

Kušinagarast pisut eemal asus saalapuude salu, kuhu kohalikud inimesed olid ehitanud kivipingi, millele külakoosoleku vanem saaks istuda. Sellele pingile heitis Buddha pikali. Seejärel jagas ta korraldusi matusteks. Ānanda ja teised mungad ei pidanud tema sõnul kõige pärast muretsema, vaid lihtsalt jätkama oma vaimse praktikaga. Aga ilmikjürgijad pidid käima tema säilmetega ümber, nagu oleks need suure kuninga omad.

Ānandal oli seda kõike liiga ränk taluda ja ta läks eemale ning nuttis. Buddha kutsus ta enda juurde tagasi ja ütles: „Jäta, Ānanda! Ära kurvasta niimoodi! See on kõigi meile kallite asjade loomuses, et varem või hiljem peame neist lahkuma. Ānanda, sa oled kaua aega näidanud minu vastu nii tegudes, sõnades kui mõtetes üles heldet ja südame

põhjast tulevat heasoovlikkust. Jätka harjutamist ja sa saavutad kindlasti meeplekkidest vabanemise.“ Seejärel ülistas Buddha kogu munkade kogukonna ees Ānanda häid omadusi.¹³¹

Seejärel käsitles Buddha veel paari mungakogukonna distsipliini puudutavat punkti. Näiteks andis ta juhise, et tema vana kaarikujuhti Channat, kes oli kogudusega ühinenud, ent käis oma praktikas tahtlikult eksiteed, tuleks täielikult eirata (see tähendab, keegi ei tohiks temaga rääkida), seni kuni ta mõistusele tuleb – mida ta lõpuks tegigi. Sel moel suutis Buddha kuni lõpuni välja keskendada meelt selgelt ja kaastundlikult konkreetsete isikute healole. Tõepoolest, tema viimane kõne munkadele lõppes üleskutsega, et igauks, kel on tema õpetuse osas kahtlusi või ebakindlust, ütleks selle kohe sealsamas välja, et ta saaks need lahendada, kuni veel elab. Kui kogukond vaikis, lausus ta oma viimase manitsuse: „Kõigi tingitud asjade loomuses on laguneda. Püüelge hoolikalt edasi!“¹³² Seejärel süvenes ta meditatsiooni ja suri.

Selle lõpustseni väge väljendavad, rohkem kui ühegi teise Buddha elusündmuse oma, kõige kõnekamalt mitte niivõrd paali kaanoni sõnad, kui võrd Hiina ja Jaapani keskaegsete kunstnike joonistused. Kau ni metsa taustal võib näha sammastena kerkimas sirgeid ja pikki saalapuude tüvesid, mida kroonivad laiad rohelised lehed ja suured valged õied. Buddha lebab paremal küljel, saalapuud puistamas tema peale valgeid õisi. Teda ümbritsevad õpilased, kõige lähemad järgijad kollastes rüüdes istuvad tema pea kõrval ja kõik teised inimesed – braahmanid, printsid, ministrid, askeedid, tulekumardajad, kaupmehed, talupojad, kaubitsejad –, tunglevad igal pool tema ümber. Mitte ainult inimesed, vaid ka kõiksugu loomad – elevantid, kitsed, hirved, hobused, koerad ning isegi hiired ja linnud – on kogunenud Buddhat viimast korda vaatama. Sellele kosmilisele surivoodistseenile lisavad viimase lihvi ülal pilvedel olevad jumalad ja jumalannad. Kõige paremad pildid sellest stseenist näitavad, et tegu ei ole mõne tavalise inimese elulõpuga, vaid universaalse tähtsusega sündmusega, mida on tulnud tunnistama kogu loodus.

Nagu arvata võib, on üldine meeleolu pisararohke. Isegi loomad nutavad ja iseäranis torkavad silma elevandi suured ja kogukad pisarad, mis voolavad mööda põske alla. Tegelikult ainsad, kes ei nuta, on mõned õpilased, need, kes istuvad Buddhale kõige lähemal, ja kass. Kass jääb häirimatuks oma legendaarse kassiliku külma rahu tõttu, kuid lähimad õpilased püsivad täiuslikult rahulikuna tänu sellele, et suudavad näha füüsilisest kehast kaugemale, ja teavad, et nirvaana muutumine parinirvaanaks ei ole tegelikult mingi muutus.

Seda stseeni meenutavad budistid igal aastal parinirvaanapäeval, mida peetakse 15. veebruaril. Sel päeval tähistatakse muidugi tänutundes Buddha elu eeskujuga ja õpetust. Kuid sel päeval valitseb siiski teistsugune meeleolu kui teistel pidustustel, sest selle sündmuse mälestamise tegelik mõte on pöörata keskendunud tähelepanu surma tõsiasjale – ja mitte ainult Buddha surmale, vaid ka meie enda omale. Nii et meeleolu on tõsine – mitte süngene, aga mõtisklev, meditatiivne. Tegelikult me mõtiskleme tõsiasja üle, et surm ei ole kohal mitte ainult ühel päeval aastas, vaid igal meie elupäeval, ja selle tõsiasja meenutamine peaks kuuluma loomuliku osana meie igapäevase vaimse harjutuse juurde. Buddha parinirvaana tuletab meile meelde, et uuendaksime kogu oma meelearjutust alati kohaloleva surma reaalsuse valguses. Kuid eelkõige võib see innustada meid tegema meelearjutusi, mis puudutavad konkreetselt surma.

Muidugi on olemas selline asi nagu ebaterve, morbiidne surmalumus ja me peame selgelt aru saama, et surma meenutamisel meditatsiooniharjutusena ei ole seost mingi ebatervisliku või süngene vaimsetavaga. Tegelikult tohiks seda teha äärmiselt positiivse ja selge meele pinnalt. Et teadlikkuse ja positiivsuse arendamine kuuluvad teiste harjutuste spetsiifilisse valdkonda, saab surma üle mediteerimist õigesti esitleda üksnes meditatsioonile süstemaatiliselt lähenemise kontekstis. Selles peatükis seega näeme, kus sobib surma meenutamine kokku teiste meditatsioonimeetoditega.

Esialgu vaatame meditatiivse kogemuse üldist loomust, funktsiooni ja eesmärki – see tähendab, millist ala meditatsioon hõlmab –, enne kui asume uurima erinevaid spetsiifilisi harjutusi, mille abil saame seda kogemust tunda. Lühidalt, me vastame küsimusele „Mida me meditatsiooni all mõtleme?“. See sõna on tänapäeval jõudnud tavakasutusse, kuid enamikul inimestest on raske öelda, milles see tegelikult seisneb. Väga laias laastus saab sõna „meditatsioon“ kasutada kolmes põhitähenduses, mis vastavad kolmele järjest kõrgemale kogemusetasandile. Esiteks, meditatsioon kõigi meie psüühiliste energiatega integreerimise – kokkutoomise – tähenduses. See on esimene samm. Inimesed, nagu teised elusolendid, on sisuliselt energia kehastused. Me ei pruugi alati sedamoodi välja näha, aga seda me sisuliselt oleme. Põhjus, miks me ei näe alati välja nagu energia kehastused, seisneb selles, et meie energia on jagatud paljude erinevate voolusängide vahel. Ühed voolavad ühes, teised teises suunas, kolmandad looklevad rõõmsalt siia-sinna ja neljandad tormavad, langevad ja visklevad. Suure osa ajast ei voola erinevad energiavood harmooniliselt üheskoos, vaid liiguvad hoopis vastupidistes suundades. Tagajärjeks on kas keeris või seisak: palju energiat tormab sihitult ringi või valitseb täielik energia tardumine. Kuna me peame iseendaga võitlust ja oleme sisemiselt lõhestunud, tühistavad energiad üksteist vastastikku. Ei ole sugugi haruldane, et inimesed leiavad end seisundist, kus nende energia on nii laialipillutatud ja hajutatud, et nad ei suuda suurt midagi teha ega korda saata.

Seega, meditatsiooni esimene funktsioon on tuua kõik need energiavood kokku ja panna voolama ühte kanalisse, voolama üha sujuvamalt ja teravamalt, uuristuma üha sügavamale ühte kanalisse, nii et energia liigub üha kindlamalt ja püsivamalt oma eesmärgi poole. Meditatsiooni abil me integreerime järk-järgult kõik oma psühhofüüsilised energiad, nii et enam ei teki mingit konflikti ega ebakõla ja me kogeme rahu, harmooniat ja tunnet, et kõik klappib.

Järgmine kogemuse tasand, millele me meditatsioonist rääkides viitame, on India traditsioonis *dhyāna*’deks kutsutud üliteadvuslikud

seisundid. Need on progressiivse üliteadvusliku lihtsustamise seisundid. See tähendab – traditsiooni järgi, mida toetab igäihe kogemus, kes seda rakendab –, et sa koged esimeses *dhyāna*'s mitmeid meeletegevusi, aga liikudes edasi kolme kõrgemasse *dhyāna*'sse, nende tegurite arv järjest kahaneb.

Esimeses *dhyāna*'s sa ei koge mitte ainult terviklikuks saamist – mis kandub üle meditatsioonist eelmises tähenduses –, vaid ka õndsust ja rõõmu, samuti erinevat laadi peent meeleaktiivsust. Aga kerkides teise *dhyāna*'sse, meele aktiivsus järk-järgult nõrgeneb. Sa ei mõtle enam *millestki* ega *püsi* ühegi mõtte juures. Selles tähenduses lakkab kogu meele tegevus täielikult. Aga ehkki meel on niiviisi vaiginenud, oled samal ajal täiesti teadlik, täiesti ärkvel – teadlikum ja rohkem ärkvel kui kunagi enne. Meelest saab nagu suur järv, millel iga lainesäbar on vaibunud. Selle asemel, et olla lainetest pillutatud, on see täiuslikult rahulik, tasane, särav ja selge. Samas tundub, nagu toidaks seda järve maa-alune allikas ja sa võid kogeda erineval määral intensiivset, kuid õrna psühhofüüsilist naudingut ja rõõmu, mis uhkab üles, kui teatavad energiad vabanevad. See on teise *dhyāna* kogemus.

Nii nagu enne teist *dhyāna*'t vaibus kogu meeletegevus, nii vaibus kõrgemal, kolmanda *dhyāna* tasandil ka võrdlemisi jämedakoeline rõõmukogemus ja sa tunned üksnes lihtsat intensiivset õndsust ja rahu. Seejärel ei jää lõpuks alles isegi õndsustunnet. Neljandal tasandil on kõik sinu olemuse elemendid ja energiavood ühinenud omamoodi tohutuks terviklikkuse, meeleharmoonia ookeaniks, millega kaasneb kõikehõlmav teadmine absoluutsest rahust, mis ületab kaugelt kõiki õnne ja isegi õndsuse kogemusi.¹³³

Niiviisi arenevad *dhyāna*'d madalamatelt kogemusetasanditelt üha kõrgematele tasanditele ja tuleb olla valmis, et vahepeal võib juhtuda igasugu asju. See, mida kirjeldasin, on standardmudel, kuid on olemas mitmesuguseid lisadimensioone, kogemuse kõrvalteid, kuhu inimesed võivad vastavalt oma temperamendile ja taustale sattuda. Mõned inimesed näevad nägemusi arhetüüpsetest kujudest: nende ees hõljuvad

nägemuslikud maastikud; nende omaenda meelesügavikest nii-öelda kerkivad esile kalliskivilaadsed vormid, mandalad, isegi jumalad, jumalannad, buddhad ja bodhisattvad. Teised inimesed võivad jällegi läbi *dhyāna*'de kulgedes avastada, et neil arenevad erinevad üleloomulikud võimed – näiteks telepaatia. Nad võivad avastada, et on teadlikud sellest, mis toimub teiste inimeste mõtetes või on vähemalt kummatavalt tundlikud teiste inimeste tunnete suhtes. Nad võivad kuulda või näha teises kohas toimuvaid asju. Mõned võivad näha isegi juhuslikke välgatusi sellest, mis näib olevat mälestus eelmisest elust.

Ükskõik, milliseid kõrvalmõjusid meditatsioon esile kutsub, budistlikule traditsioonile on selge, kuidas nendega toimida. Põhimõtteliselt sa ei teegi midagi. Sa ei pööra neile erilist tähelepanu. Üldjoontes sa kohtled neid kui väga peenekoelisi tähelepanu häirijaid, mis takistavad keskendumist käsilolevale ülesandele, milleks on püüd avardada ja süvendada oma meditatsioonikogemust madalamatelt *dhyāna*'delt kõrgematele liikumisega.

Kolmas ja kõrgeim meditatiivse kogemuse tasand on olemasolu tõelise olemuse mõistmine. Sedamööda, kuidas kõrgemad teadvusetasandid muutuvad tuttavamaks, muutub sinu kogemus mitte ainult terviklikumaks, õndsamaks ja rahulikumaks, vaid ka üha objektiivsemaks. Sa oled üha vähem mõjutatud iseenda subjektiivsusest, üha vähem mõjutatud naudinguprintsiibist. Sa hakkad kerkima subjektiivsete tegurite kohale nagu lennuk, mis tõuseb pilvede kohale kirkasse sinisesse taevasse. Sa näed tingitud olemasolu nii-öelda enda all laiumas, selle põhimustrid muutuvad silmaga nähtavamaks. Sa hakkad seda nägema sellisena, nagu see on. Nüüd, kus oled sellest teatud määral vabanenud, suudad näha seda objektiivsemalt. Sa näed asju nii, nagu need tegelikult on. Sa hakkad nägema tegelikkust. Teisisõnu, sul areneb välja vähemalt mõistmise või tarkuse alge, mis viib otse virgumisele.

Sõna meditatsioon hõlmab ilmselgelt väga laia tähendusvälja, toimides kolmel väga erineval tasandil. Esimene tasand on tegelikult pigem keskendumine kui meditatsioon; teine on meditatsioon selle õiges

tähenduses; ja kolmas on nii-öelda vaatlus. Realistidena peame ütleva, et enamik inimesi jäävad väga pikaks ajaks tegelema esimese kahe tasandiga: meditatsiooni kui keskendumise ja meditatsiooni kui meditatsiooniga. Kõigepealt on sul lihtsalt tarvis liita oma laialipillutatud energia üheks tervikuks. Sa pead end kokku võtma, saama üheks isikuks, mitte mitmeks vastuoluliseks minaks. Sa ei taha raisata energiat sisemisele ja välisele ebakõlale. Sa tahad olla terviklik ja harmooniline. Ainult niimoodi on võimalik oma energia efektiivselt tööle panna ja olla tõesti õnnelik.

Kui oled energia ühte koondanud, on järgmine samm tõsta teadvus tavaliselt tasandilt – mida meile meeldib pidada „normaalseks“ – kõrgemale tasandile. Siin jõuad meditatsiooni ja vaimse elu põhituuma, ehk teadvuse muutumiseni. Nagu juba öeldud, me oleme energia kehastused. Samahästi võiks öelda, et oleme teadvuse kehastused. Me oleme meie teadvusseisund; meie teadvusseisund on meie. Seega on meie eesmärk vaimses elus üldiselt ja eriti meditatsiooni praktiseerides muuta oma teadvusseisundit – ja see ei ole lihtne. Tõepoolest, nende jaoks, kes ei ole algusest peale spirituaalselt andekad, on see väga-väga raske. Leidub kõikvõimalikke tõkkeid ja takistusi. Ilmselt leidub hulgaliselt väliseid takistusi, kuid veel rohkem takistusi on meie enda meeles, meie enda praeguses tingitud teadvuse seisundis. Budistlikus traditsioonis võetakse need tõkked või takistused, mis ei lase meil tõusta kõrgemasse teadvusseisundisse, üldiselt kokku kui viis mürki või meeleplekki. Need võivad tunduda karmid sõnad, aga tõsiasi on, et need määrivad ja mürgitavad kogu meie olemasolu ja kui me ei ole ettevaatlikud, võivad need kutsuda esile isegi meie vaimse surma – mitte selle positiivses tähenduses, milles seda mõistet võib kasutada, vaid kogu meie vaimse püüdluse aeglase surma tähenduses.

Need viis mürki on meele häiritus, vastumeelsus, janunemine, teadmatus ja upsakus ning igapäevane neist on spetsiifilise meeleharjutusmeetodi näol olemas vastumürk.¹³⁴ Seega, kui meie üle valitseb üks konkreetne mürk, peame keskenduma meeleharjutusele, mis

selle mürgi vastu toimib. Kui avastame, et ühel nädalal on ülekaalus üks mürk ja teisel teine, võime sellele vastavalt oma harjutusmeetodit muuta. Viis vastumürk on viis põhilist meditatsioonimeetodit – millest üks, nagu saame näha, on surma meenutamine.

Aga meditatsiooni vaatepunktist on esimene ja põhjapanev harjutus see, mis võitleb meelega häirituse mürgi vastu. Ilma selleta osutuvad kõik ülejäänud harjutused raskeks ettevõtmiseks. Meelega häiritus on eriti asjakohane tänapäeva oludes, kus tähelepanu haaramise tehnikad näivad iga aastaga jõudvat järjest uuele keerukuse astmele. Sa üritad midagi teha, ent su tähelepanu viiakse nii paljude asjadega mujale. Pea iga asi, mida näed või kuuled, näib suutvat algatada mõne mõtte- või tegevuskäigu, mis tundub seda ahvatlevam, kui oled asunud tegema midagi, mis nõuab pisut keskendumist. Vahel näib olevat praktiliselt võimatu lihtsalt rahuneda ja keskenduda ühele asjale korraga. Keegi astub uksest sisse ja sa unustad täiesti, mida pidid tegema. Alati on käepärast mõni paeluv häiri, mis tõmbab su tähelepanu mujale – kui seda on vaja tõmmata. Tegelikult see, mis näib olevat soovimatu alitumine mingile vastupandamatule välisjõule – „Mind häiriti“ –, on tegelikult tingitud meie oma meelest.

Võimetus keskenduda on vägagi seotud ühtse terviku puudumisega. Kuna meie energia ei liigu tervenisti ühes suunas, on ühel tahteadvuse voolul võimatu otsustada keskenduda millelegi, ilma et teine osa meist ei tõstaks pead ega tunneks huvi millegi hoopis muu vastu. Meie tähelepanu saab hajutatud, kui esimene mina annab pärast võitlust alla ja teine võtab valitsemise üle. Mis puudutab esimest mina, siis meel on läinud uitama ja me oleme hajevil. Kui esimesele minale üldse midagi alles on jäänud, on selleks üksnes näriv rahutus.

Vastumürk sellele on lihtne. See seisneb meeleharjutuse meetodis, mida kutsutakse hingamise teadvustamiseks. Selle harjutuse erinevaid astmeid läbides muutub keskendumine oma hingamise loomulikule rütmile järk-järgult sügavamaks ja õrnemaks. Me neeldume üha enam hingamise voolu, kuni lõpuks näib, nagu oleks hingamine hääbunud

ja oleme keskendunud ilma millelegi keskendumata. Meel on justkui kera, mis toetub ühele mõõtmeteta punktile – olles ühtaegu täiuslikult rahulik ja täiuslikult liikuv. Seda meditatsioonitehnikat regulaarselt harjutades omandame mõningase kontrolli selle üle, mida teeme. Samuti avastame, et suutlikkus rakendada kogu energia korruga ühe asja tegemisele on lõdvestunud ja õnneliku meeleseisundi allikas.

Olles meele häirituse mürgi mõjusid vähemalt nõrgendanud, oleme nüüd valmis rakendama vastumürke teistele mürkidele. Järgmine mürk on vastumeelsus või vihkamine ja sellest saab üle *mettā bhāvanā* harjutusega. *Bhāvanā* tähendab lihtsalt arendamist, kuid *mettā*’t on märksa raskem tõlkida, sest meie keeles ei ole tegelikult ühtegi sellesarnast sõna. Levinud tõlge on universaalne heasoovlikkus. See meeleharjutuse tehnika on loodud aitamaks arendada universaalset heasoovlikkust ja seda harjutades on meie eesmärk kasvatada positiivset hoiakut kõigi elusolendite vastu – kalduvust tunda sõbralikkust, armastust, kaastunnet, osavõtlikkust ja nii edasi.

Nagu hingamise teadvustamisel, nii on ka *mettā bhāvanā*’l mitu astet. Luues alustuseks sooja ja positiivse hoiaku iseenda suhtes, asud seejärel uurima ja otsima sidet tunnetega, mis sul on oma hea sõbra suhtes. Sõbra suhtes kogetava südamliku huvi kontekstis tood oma meelde kellegi, kelle suhtes sul on tavaliselt väga vähe tundeid. Kui oled avastanud, et suudad tunda ka selle inimese vastu siirast huvi, avardad hoolivuse ja heatahtlikkuse tunnet edasi nii, et sellesse mahub ka inimene, kes sulle ei meeldi. Lõpuks kinnitad oma osavõtlikkuse ja ühtekuuluvustunde kõikehõlmavust, leides oma südamest tõelise lahuse, *mettā* kõigi vastu, kes ja kus iganes nad on – ja tõepoolest kõigi elusolendite vastu. See harjutus ei seisne ebamäärases ilusate mõtete mõtlemises. Eesmärk on jõulise, keskendunud ja täpse positiivse emotsiooni kasvatamine vastumürgina spetsiifilisele ja võimsale mürgile, milleks on vastumeelsus ehk vihkamine.

Kolmas mürk on janunemine. See on intensiivne, neurootiline iha, himu omada seda, teist ja kolmandat. See on ürgne, põhiline

meeleplekk, millest on väga raske võitu saada. Võib-olla tingituna tunnistamisest, milline võim on sel mürgil meie üle, on sellele vastumürgina ette nähtud mitte üks, vaid kolm meeleharjutusmeetodit. Kõigepealt ebapuhtuse meenutamine. See on üpris drastiline meetod, millest väga vähesed inimesed tänapäeval abi otsivad. Harilikult eeldatakse selle harjutamist üksnes munkadelt ja erakutelt, kuid mitte ilmikutelt. Ja igal juhul nõuab see üsna erilisi rajatise, millele paljudel inimestel puudub ligipääs. Harjutus seisneb selles, et minnakse tuhasutusplatsile – India tüüpi platsile, kus laibad ja luud on igale poole laiali puistatud – ja vaadeldakse laipu nende erinevates lagunemisetappides. Idas leidub jätkuvalt inimesi, kes seda harjutust praktiseerivad, aga ilmselgelt on sul tarvis tugevaid närve ja tugevat vaimset meelekindlust, et olla selleks suuteline.

Teine janunemisega toimetuleku meetod on sama asi, ainult leebem. Selleks on surma meenutamine, mida võib ette võtta juhul, kui on omandatud kindel teadlikkuse ja positiivse emotsiooni vundament. Surma meenutamist harjutama asudes peab su meel olema juba suhteliselt vaba diskursiivsest mõtlemisest, ühtne tervik, rahulik, harmooniline ja õnnelik – tingimused, mida saab kõige efektiivsemalt luua hingamise teadvustamise ja *mettā bhāvanā* harjutuste abil. Kui sa seda ei tee, võib surma meenutamine olla koguni kahjulik.

Näiteks, kui hakkaksid harjutama, olemata teadlik oma tegelikest tunnetest ja panemata tähele, mida teed, mõeldes lähedastele inimestele, kes on surnud, võid tunda nukrust, aga mitte positiivses, objektiivse kurbuse, tõelise kaastunde tähenduses, vaid lihtsalt masendust, mis ei ole üldse asja mõte. Või kui juhtud mõtlema kellestki, kes sulle ei meeldinud ja kes on nüüd surnud, võid avastada, et tunned kerget rahuldust, mõeldes: „Oh, jumal tänatud, teda enam ei ole!“, mis teeks samamoodi pigem halba kui head. Ja siis jälle võid meenutada inimesi, kes on surnud või suremas, ja tunda teatavat ükskõiksust – mitte meelerahu positiivses tähenduses, vaid hoolimatu tundetuse tähenduses. Ka see õõnestab harjutust.

Vältimaks masenduse, kahjurõõmu või ükskõiksuse tundmist, on tungivalt soovitatav alustada harjutust tähelepanelikus ja positiivses meeleseisundis – võimaluse korral kõrgemas teadvusseisundis, rahu ja õnne olekus. Seejärel hakkad selle pinnalt mõtisklema, et surm on vältimatu. See on muidugi aabitsatõde, ent kuigi sa võid seda tõde teatud pealispindsel tasandil tunnistada, on hoopis teine asi lasta sel tungida piisavalt sügavale, mõistmaks, et see tõde puudutab su enda kõige sügavamaid isiklikke huvisid. Seega alustad harjutust, lastes meelde imbuda sel lihtsal tõel: „Ühel päeval ma suren. Surm on vältimatu.“ Nii lihtne see ongi.

Seda on lihtne öelda, aga kaugeltki mitte lihtne mõista. Mida noorem oled, seda raskem see on, isegi kui muud asjaolud on võrdsed. Kui oled väga noor, on see sisuliselt võimatu. Sul on irratsionaalne tunne, et elad igavesti. Sa võid näha enda ümber iga päev inimesi suremas, aga sulle ei pruugi ikka tulla pähe pidada surma tõsiasja kehtivaks ka iseendale. Sa ei suuda seda mõista. Sa ei suuda seda ette kujutada. Fakt, et sa ükskord sured, tundub nii absoluutselt kaugel, absurdne ja naeruväärne. Kuid see on fakt ja mida vanemaks saad, seda selgemini seda näed. Ja kui sa seda näed, hakkad ühtlasi nägema, et kuni selle hetkeni ei olnud sa seda kunagi näinud, sa ei olnud seda lihtsat tõsiasja kunagi mõistnud.

Selle harjutuse alguses sa niisiis midagi muud ei teegi. Sa lihtsalt lased rahulikus, õnnelikus ja keskendunud meeleseisundis viibides mõttel surmast, mõttel sellest, et ükskord sured, endale täielikult kohale jõuda. Sa ütled endale: „Ükskord ma suren“ või traditsioonipärasemalt ja sisutihedamaltki: „Surm ... surm“, nagu omamoodi mantrat. Traditsioonipäraselt öeldakse veel, et on kasulik näha surnukehi ka päriselt, ent selle nõuandega peab alati kaasnema tervisehoiatus. Ei ole mingit tolku vahtida laipu, kui su meel on hajali, ärevil, aldis depressioonile ja nii edasi. Vastasel juhul võid laipu otsima hakates ennast tõsiselt kahjustada – see meditatsioon on nii võimas.

Enamikus lääneriikides on muidugi vähe võimalusi korrakski laipa näha, rääkimata võimalusest mõne kõrvale maha istuda ja seda vaadelda. Kuid teine ja vähem äärmuslik variant on hoida enda läheduses pealuud. Üks põhjus, miks tiibetlased valmistavad ja omavad pealuust tasse ja reiuluust trompeteid ning inimluudest valmistatud ornamente, on harjuda mõttega surmast, käsitsedes osakesi inimestest, kes kunagi elasid, hingasid ja tundsid, aga nüüd on surnud. Nii et kui sa ei taha minna liiga põhjalikuks ja vaadelda laipa, võid omandada pealuu või kasvõi ainult luutükikese, mis meenutaks püsivalt surma. Ida budistlikes maades on mõnedel inimestel inimluust valmistatud malad ehk palvekeed – paelale on lükitud pigem kettakesed kui helmed. Aga veelkord, sellega ei tohi kaasneda midagi morbiidset ega õudusttekitavat. Surelikkuse üle mediteerimise asendamatu aluspõhi on tüüne keskendumisseisund.

Harjutuse järgmine aste, kui seni kirjeldatud lihtsad meetodid ei näi andvat surmateadlikkuse süvendamisel tulemusi, on hakata mõtleva süstemaatiliselt inimelu ebakindlusest. Sa mõtiskled selle üle, et elu ripub pidevalt paela otsas, et selle jätkumine sõltub lugematutest tingimustest. Kõigepealt sa vajad õhku. Kui lakkaksid mõneks minutiks hingamast, sa sureksid. Sa sõltud täielikult neist kahest rindkeres olevast lõõtsast, mida kutsutakse kopsudeks. Kui nemad lakkaksid õhku pumpamast, oleks lõpp käes. Kui kogu õhk imetaks korraga ruumist ära – ongi kõik. Samamoodi sõltud teatud soojusastmest. Kui temperatuur pisut tõuseks, oleksime kõik varsti surnud. Kui see langeks pisut, oleksime silmapilk surnud. Kui Maa kalduks oma orbiidilt kasvõi hästi natuke kõrvale, oleks meil kõigil lips läbi. Elu on nii ebakindel, nii juhuslik, et on ime, et keegi üldse elus on. Iga hetk meie elus on samm üle kuristikku tõmmatud köiel. Nii keeruline on olla elus, aga ometi oleme siiani elus ja suutnud kuidagi elus püsida.

Probleemi teine keerukas vaatenurk, mis võib aidata meil mõista, kui lähedal me oleme sellelt köielt maha pudenemisele, on mõtisklus selle üle, et surmale ei ole olemas mingeid eritingimusi. Ei ole ühtki

hetke päevas, mil võid enesele öelda: „Noh, praegu ma olen natuke kaitstud.“ Ei ole. Sa võid surra nii öösel kui päeval. Ja see, et sa oled noor, ei tähenda, et võid mõelda: „Ma olen noor, nii et mina ei sure. Ma suren alles siis, kui olen vana.“ Ei, sa võid surra nii noore kui vanana. Sa võid surra nii haige kui tervena. Sa võid surra nii kodus kui väljas. Sa võid surra nii kodumaal kui välisriigis. Ei ole mingeid eritingimusi, mille keskel võid olla kindel, et sa ei sure. Surm ei olene kindlatest tingimustest. Sa ei saa selle eest kuhugi põgeneda. Ei ole ühtki kellaega, mil võid olla kindel, et tänu neile ja teistele tingimustele sa ei sure sel konkreetsel hetkel. Sa ei tea seda kunagi. Sinu ja surma vahel ei ole ühelgi ajahetkel ega üheski kohas vaheseina. Nii et see võib olla üsna kainestav mõtisklusteema.

Võid mõtiskleda ka fakti üle, et kõik peavad surema. Iga viimane kui inimkonna liige peab surema, olgu ta kuitahes suur, väljapaistev, üllas või kuulus. Kõigi minevikus elanud suurmeeste ja -naistega on nii läinud, isegi Buddha. Ja kui isegi Buddha pidi surema, siis võid olla kindel, et ka sinul ei ole pääsu.

Surma meenutamise harjutus sisaldab vaikimisi ideed püsitusest. Aga kui tahad, võid teha sellest laiemast printsiibist oma harjutuse teema. See on kolmas harjutus, mille abil saada jagu janunemise meeleplekist või mürgist. Kõigi asjade püsituse meenutamine on kolmest janunemise vastumürgist kõige leebem, aga kui oled piisavalt tundlik ja hea kujutlusvõimega, võib sel olla tugev toime. Lõppude lõpuks pead kogu aeg hindama, milline meditatsioon on sulle kõige sobilikum, mida igal ajal, vastavalt isiklikule temperamendile ja meeolule harjutada. Kõigi asjade püsituse meenutamine on üsna iseenesest arusaadav. Kõik muutub. Miski ei püsi. Kui otsida, leiad tõendeid püsituse kohta enda ümbert kogu aeg, iga päev. Veelkord, sa pead tooma meditatsiooni rahuliku ja positiivse teadlikkuse. Tasapisi, sedamööda, kuidas asjade haprus ja vältimatu lagunemine ilmneb, saab üha selgemaks ka oma-misiha aluseks oleva taju petlikkus.

Neljas peamine meditatsioonimeetod on loodud teadmatuse mürgist vabanemiseks. Teadmatuse ei tähenda siin intellektuaalsete teadmiste puudumist, vaid teadlikkuse vaegust, tahtmatust näha asju nii, nagu need tegelikult on. Seda laiduväärset teadmatust ületada aitav meditatsioon on tõe sõnastuse üle mõtisklemine, millega oleme juba tuttavad: sõltuvusliku tekkimise ahel.

See ahel koosneb kaheteistkümnest *nidāna*'st ehk lülist. Üheskoos kujutavad need tervet reaktiivse meelega protsessi, mis tegutseb selles elus kogu aeg – ja mitte ainult praeguses, vaid ka eelmises ja tulevases elus. Sõltuvusliku tekkimise ahel on põhimõtteliselt raamistik, mille abil on võimalik saada mingit aimu sünni, surma ja taassünni protsessist.

Kaksteist lüli lühidalt loetletuna on järgmised: kõigepealt on teadmatuse – siit saab kõik alguse. Teadmatusest tingituna tekivad *saṃskāra*'d ehk tahtmised. Tahtmistest tingituna tekib teadvus. Teadvusest tingituna tekib kogu psühhofüüsiline organism. Psühhofüüsilisest organismist tingituna tekivad kuus meeleorganit, üks mentaalne ja viis füüsilist. Neist kuuest meeleorganist tingituna tekib kokkupuude välise maailmaga. Välise maailmaga kokkupuutest tingituna tekivad erinevat laadi tunded: meeldivad, ebameeldivad ja neutraalsed. Meeldivast tundest tingituna tekib janu või iha seda meeldivat tunnet uuesti kogeda. Janust või ihast tingituna tekib haaramine – püüd hoida kinni meeldivast tundest ja selle esile kutsunud objektist. Haaramisest ja klammerdumisest tingituna tekib saamine, mis on psühholoogilise kujunemise protsess, reaktiivse meelega enda protsess. Saamisest tingituna tekib sünn ja sellest tingituna tekivad lagunemine ja surm ja järgmine taassünn.

Need on sõltuvusliku tekkimise ahela kaksteist lüli.¹³⁵ Selle meeleharjutuse tegemiseks pead need kõigepealt pähe õppima – soovi korral algupäraselt paali või sanskriti keeles või mõnes muus keeles, sel pole tegelikult tähtsust. Seejärel, olles kõigepealt saavutanud keskendunud seisundi, ütled endale: „Teadmatusest tingituna tekivad tahtmised.

Tahtmistest tingituna tekib teadvus. Teadvusest tingituna tekib psühho-füüsiline organism ...“ ja nii edasi. Aga sa ei korda lihtsalt sõnu. Sa ei rahuldu pelgalt selle vormeli intellektuaalse mõistmisega. Sa püüad näha, mis tegelikult toimub – sest see toimub sinuga, see toimub sinus. See on su enda reaktiivne meel, mida selle raamistiku abil uurid.

Seda meditatsiooni tehes võib su meeles toimuda midagi järgmist. Kui ütled endale „teadmatuse, teadmatuse“, näed vaimusilma ees, kui nii tohib öelda, mingit suurt, süsimusta pimedust. See on teadmatuse pimedus. Ei valgust. Ei teadlikkust. Teadvus ei ole veel tekkinud. Ja selle üle mõtiskledes näed pimedusest esile kerkimas, sellest pimedusest, hämarusest ja teadmatusest tingituna tekkimas erinevaid tahteakte, erinevaid püüdlusi ja tahtmisi. Kuid sa näed, et need tahtmised on tuiamad, tuhmid ja pimedad, sest kerkivad esile pimedusest. Sel viisil näed mediteerides väga selgelt meis enestes olevast esmasest, ürgsest teadmatuse seisundist tekkimas kõiksugu ebateadlikke, pimedaid, mõtte-tuid tegusid.

Seejärel näed, kuidas need tahtmised muutuvad komistades ja end ühe või teise asja vastu ära lüües pisut tundlikumaks, pisut teadlikumaks ja tekib õige tilluke teadvusekuma. Sa näed väikest individuaalsuse seemet, pisikest, habrast ja õrna ning seda, kuidas see areneb järk-järgult psühho-füüsiliseks organismiks – kehaks ja meeleks. Sa näed psühho-füüsilist organismi arendamas erinevaid tajuvõimeid – mõistust, nägemist, kuulmist jne. Seejärel, kui organism puutub tajuvõimete kaudu kokku maailmaga, näed seda kogemas igasugu aistinguid – ühed ebameeldivad, teised meeldivad. Sa näed seda tõmbumas eemale ebameeldivaist aistinguid ja püüdma hoida kinni meeldivaist aistinguid, nende külge klammerdudes ja muutudes lõpuks nende orjaks – olles nende poolt tingitud. See protsess käib aina edasi nagu pöörlev ratas. Ja eluratas teeb jälle uue pöörde.

Edasi mediteerides näed, kuidas su enda meel niimoodi töötab. Sa näed, kuidas koged aistinguid – vaateid, helisid, lõhnu, maitseid, tundeid, mõtteid – ja reageerid neile. Sulle meeldib üks asi, sa tahad seda

veel. Kui see otsa saab, tunned kurbust või viha. Teine asi sulle jällegi ei meeldi, sa tahad seda vältida, koguni vihkad seda. Mida rohkem näed oma psühholoogilist tingitust niimoodi töötamas, ühtaegu objektiivselt nähes ja subjektiivselt kogedes, seda rohkem sellest vabaned. Sa vabaned oma psühholoogilisest tingitusest niivõrd, kuivõrd seda näed. Sa saad teadlikumaks niivõrd, kuivõrd näed, et oled ebateadlik. Ja sa võid seda teha traditsioonilise sõltuvusliku tekkimise ahela kaheteistkümne lüli vormeli abil. Sarnaseid tulemusi võid kindlasti saavutada ka kaasaegsema psühholoogilise protsessianalüüsi abil, kui see tundub ahvatlevam. Kuid oluline on näha, et su meel ei ole spontaanne ja loov, vaid pelgalt reaktiivne, masinlik ja ebateadlik. Just tänu selle nägemisele vabastad end tasapisi vaimsest teadmatusest.

Kuni me ei ole end teadmatusest täielikult vabastanud, on surm lihtsalt taassünni eelmäng, mis toimub surma hetkel meie individuaalsesse teadvusevoolu jäänud iha, vastumeelsuse ja teadmatuse jäägi tõttu. Teisisõnu, kui su kired on jäänud surmahetkel ammendamata, kui on veel midagi, mida tahad, kui on midagi, mille järele januned, midagi, millesse oled ikka veel kiindunud – olgu elukaaslane ja perekond, rikkus või nimi ja kuulsus või isegi ehk budism –, siis pead tagasi tulema. Sinu iha jõud tõmbab sind tagasi uude kehasse ja värskesse inkarnatsiooni.

Kuid vaimse harjutuse käigus me suudame neid kolme mürki järk-järgult üha paremini kõrvaldada. Ihad on nõrgenenud, vastumeelsus raugenud ja teadmatuse hajutatud. Lõpuks on vaid rahu, armastuse ja mõistmise seisund. Me ei ole enam ratta külge seotud. Me ei pea enam tagasi tulema. Kui sureme, kui teadvus lipsab välja – või väljub sähvatades – füüsilisest kehast, ei ole enam midagi, mis selle tagasi tooks. See jääb kõrgemale, arhetüüpsele, koguni transtsendentaalsele olemasolu tasandile. See jääb nirvaanasse, häirimatu buddhasuse seisundisse. Teisisõnu, uueks taassünniks puudub igasugune vajadus.

Mahajaana budismi järgi avaneb selles punktis kaks võimalust, kaks erinevat teed. Olles nii kaugele jõudnud, on üks alternatiiv lihtsalt

jäädagi sinna. Sa võid lasta endal kaduda nirvaanasse, kaduda maailma jaoks, lipsata nirvaanasse nagu „kastepiisk ... sillerdavasse merre“.¹³⁶ Või teisest küljest, sa võid pöörduda tagasi ja otsustada täiesti vabatahtlikult uuesti sündida – aga mitte seetõttu, et mõni karmajääk oleks märkamata jäänud, vaid kaastundest. Nii saad sa tänu omandatud vaimsele kogemusele jätkata teiste elusolendite aitamist maailmas.

Näiteks, järgmine lugu räägib suurest bodhisattvast Avalokitešvarast, kelle nimi tähendab „see, kes vaatab alla“ – see tähendab, vaatab kaastundlikult alla. Öeldakse, et palju-palju sajandeid tagasi oli Avalokitešvara munk, joogi, kes mediteeris palju aastaid – tegelikult suurema osa oma elust – ühes koopas Himaalaja mägedes. Viimaks saabus hetk, mil ta leidis end virgumise veerelt. Ta kerkis ühelt üliteadvuse tasandilt järgmisele, liikudes maailmast üha kaugemale ja kaugemale. Ta läbis erinevaid arhetüüpseid, paradiislikke maailmu ja nägi igasugu hiilgavaid kujusid. Seejärel kõik need kogemused hääbusid ja ta jõudis suure valgusookeani kaldale. Ta nägi ja kuulis üksnes seda valguse ookeani ning koges tohutut rõõmu ja õnne selle üle, et oli lõpuks ometi naasnud oma allika, oma juurte juurde ja sulab kokku tegelikkuse enesega. Kergendusest sügavalt ohates hakkas ta endast lahti laskma, et laskuda sellesse valguse ookeani. Kuid just sel hetkel olevat ta kuulnud mingit heli, nõrka heli, mis näis tulevat väga kaugelt. Esiotsa ta ei saanud aru, millega tegu, kuid see köitis tema tähelepanu ja ta jäi kuulama. Kuulates muutus heli paljude helide ja häälte tekstuuriks ning need kõik kisendasid, halasid, nutsid, itkesid ja kurvastasid. Heli näis muutuvat üha valjemaks, kuni ta pööras lõpuks oma pilgu valguse ookeanilt kõrvale ja vaatas alla. Ta vaatas alla sügavustesse, otse sellesse maailma. Ja nägi maailmas miljoneid elusolendeid, kes kannatasid vaimse teadmatuse tõttu eri viisidel. Seejärel turgatas talle pähe mõte: „Kuidas ma saan need olendid maha jätta? Kuidas ma saan lubada endale sulanduda valguse ookeani ja päästa vaid iseennast, kui seal all maailmas on nii palju olendeid, kes vajavad minu abi ja juhatust?“ Ta

pöördus tagasi. Ta mitte ainult ei vaadanud alla – ta läks alla. Ta valis tee, mis viis tagasi maailma.

See valik, nirvaanasse sulanduda võimaldav tee, millest Avalokitešvara loobus, on arhati tee. Arhat on see, kes soovib iseenda individuaalset lunastust. Aga tee, mille Avalokitešvara valis, tee tagasi maailma, on bodhisattva tee. Bodhisattva on see, kes ei soovi ainult iseenda vabanemist, vaid kõigi elusolendite vabanemist ja virgumist. Bodhisattva ei jää enne rahule, kui suudab kõik elusolendid kokku koguda ja buddhasusse viia.

Bodhisattva teed peetakse traditsiooniliselt arhati teest kõrgemaks, kuid nende kahe erinevus ei ole tegelikult nii mustvalge. Bodhisattva tee teatud mõttes hõlmab ja sisaldab arhati teed, sest inimene peab suutma vähemalt ise vabaneda ja jääda nirvaanasse, et tema loobumine sellest omaks mingit tähendust. Vastasel juhul võib bodhisattva ideaal muutuda maailma kiindumise õigustuseks.

Võiks öelda, et bodhisattva ideaal väljendus kaudselt Buddha enda virgumiskogemuses ja tema otsus õpetama hakata oli virgumiskogemuse loomulik väljendus. Nagu Marco Pallis märgib, on bodhisattva ideaal tiibeti budismi juhtiv idee.¹³⁷ Tiibeti budistide jaoks on see tõeline, elav asi, mida nad võtavad tõesti väga tõsiselt. Nad usuvad kindlalt, et maailmas elab inimesi, kes on saanud hakkama suure loobumisega, toonud suure ohvri, inimesi, kes on tõeliselt pööranud selja nirvaanale ja naasnud maailma, et toetada inimkonna kõrgemat evolutsiooni virgumise poole. Tiibetlaste jaoks on bodhisattva ideaal elav tegelikkus.

Religioossete erinevuste üle ei saa otsustada niisuguste küsimuste põhjal. Näiteks, tüüpiline roomakatoliiklik kommentaator väljendab umbes sellist vaadet: „Nojah, bodhisattva ideaal on väga ilus, aga see on ilus unistus. Maailmas ei ole ühtki bodhisattvat. Kristluse ideaal, ristilöödud Kristuse ideaal, on ajalooline tegelikkus, kuid bodhisattva ideaal on üksnes vaimne soovunelm, mille on kusagil idamaal välja mõelnud üks sohval lösutav laisk budist, kellel pole muud targemat teha, kui unistada ilusaid spirituaalseid unistusi.“

Kuid Tiibeti budistide jaoks see nii ei ole. Nende arvates on bodhisattvad meie keskel täiesti olemas ja sõltuvad maailma vaimsest ökonomiast. Nad usuvad väga kindlalt, et maailmas elab bodhisattvaid, ja neid on võimalik ära tunda. See ei ole ainult võimalik, see on tavapraktika. Tiibetlased peavad enesestmõistetavaks, et vaimselt kõrgelt arenenud õpetajad suudavad oma taassünde suunata. Kui tülku ehk füüsiliselt kehastunud laama sureb, asuvad õpilased otsima tema uut kehastust, väikest last, kellena ta on uuesti sündinud. Kui laps on üles leitud (või pigem tülku on taasavastatud), antakse talle traditsiooniline dharmaharidus, mis võimaldab tal jätkata oma bodhisattvatööd sealt, kus see eelmises elus pooleli jäi. Kõige kuulsam tülku on loomulikult dalai-laama, keda tiibetlased peavad Avalokitešvara enese ilminguks, ja kes on nii Tiibeti vaimne juht kui ka – *de jure* kui mitte *de facto* – ilmalik valitseja. Ta on sajandite jooksul üha uuesti ja uuesti sündinud, et näidata Tiibetile teed. Praegune dalai-laama on selles liinis neljateistkümnes.

Olla taassündi tagasi tõmmatud ja jätkata elurattas pöörlemist mitte janunemise, vihkamise ja teadmatuse mürgist tingituna, vaid kaastundest, nõuab kõige kõrgemal astmel vaimset teadlikkust. Ja seda me saame hakata arendama – pidades meeles, et tuhande miili pikkune rännak algab esimesest sammust –, mediteerides sõltuvusliku tekkimise ahela üle.

Viies ja viimane mürk on *māna* ehk upsakus. Mõnikord tõlgitakse seda uhkuseks, aga tegelikult on see pigem suurelisis või täispuhutus. Uhkusega käib kaasas tugev mina- ja minu-tunne, nii et sellest jagu saamiseks peab ründama kogu mina-tunnet, eriti kui seda rakendatakse kehale. Meditatsioonimeetodit selle rünnaku algatamiseks kutsutakse kuue elemendi vaatluseks – need elemendid on maa, vesi, tuli, õhk, ruum ja teadvus.¹³⁸

Sa alustad taaskord sellest, et lood rahuliku ja õnneliku keskendumis seisundi. Seejärel, istudes meditatsioonisendis, hakkad mõtlema maaelemendist ja püüad tunnetada, mis see on. „Maa. Maa.“ See on

kõik tahke, kõik sidus. Võid mõelda igasugu tahketele asjadele objektiivses maailmas – looduslikele asjadele nagu puud ja kivid, inimkättega valmistatud asjadele nagu majad ja raamatud –, kõik see on maaelement. Seejärel mõtled: „Maaelement ei ole ainult välises maailmas, vaid maa on ka sisemises maailmas, subjektiivses maailmas, milleks olen mina. Minu luud ja lihased on valmistatud maaelemendist. Kust on minu luud pärit? Kust on minu lihased pärit? Kust on minus olev maaelement pärit? See pärineb maaelemendist minust väljaspool. See ei ole minu oma. Ma olen selle laenanud. Ma olen võtnud selle korraks maaelemendist endast väljaspool ja liitnud oma olemuse, oma keha, oma ihuga, kuid ma ei suuda seda igavesti hoida. Mõnekümne või mõne aasta pärast – kes teab, võib-olla varemgi – pean selle tagasi andma. Minu kehas olev maaelement lahustub varem või hiljem maaelementi objektiivses maailmas. Kuidas ma saan öelda, et maaelement on minu oma? Kuidas ma saan öelda, et see olen mina? See ei ole minu oma, see ei ole mina. Ma pean selle tagasi andma. Mis siis ikka, ma lasen sellest lahti. See ei ole mina. Ma ei saa seda enda omaks pidada. Ma ei saa end sellega samastada.“

Samamoodi võtad ette vee-elementi. „Vesi. Vesi.“ Vee-element on kõiges, mis on vedel ja voolav. Välises maailmas leiad seda jõgedest, leiad ookeanidest, ojadest, vihmast, kastest. Aga ka sinu enda sees on vee-element: veri, sapp, pisarad ja nii edasi. Kust sa selle vee oled saanud? Loomulikult väljastpoolt – ja kui sured, peab see minema tagasi sinna, kust tuli. See ei kuulu sinule, see ei ole sina – nii et lase sel minna, lakka end sellega samastamast.

„Tuli. Tuli.“ Tuleelement välises maailmas on päike, kogu päikesesüsteemi soojuse ja valguse allikas. Ka meie sees on soojust, aga kust see tuleb? See tuleb tuleelemendist välises maailmas. Niisiis mõtiskled taas: „Ühel päeval ma pean selle tagasi andma. Ma ei suuda sellest kaua kinni hoida. Kui suren, muutun külmaks. Soojus kaob ja lahkub kehast. Tuleelement minus, mis teeb praegu mu kehas igasugu asju – seedib mu toitu ja nii edasi –, ei ole tegelikult minu oma. See ei kuulu minule.“

Ma ei saa end sellega samastada. Niisiis lasen sel minna. Ma lasen soojuse elemendil minus minna tagasi soojuse elementi universumis.“

„Õhk. Õhk.“ Sa mõtled: „Välises maailmas on ilmselgelt olemas õhk – on atmosfäär, mis ümbritseb kogu maakera. Ja siis on minus eluhingus, mida hingam kogu aeg sisse ja välja. Aga ma olen selle ainult koraks laenanud. See ei ole minu oma. Saabub aeg, mil hingam sisse ja hingam välja, hingam sisse, hingam välja – ja seejärel ma ei hingam enam uuesti sisse. Ma olen surnud ja minu kehasse ei ole jäänud enam hingeõhku. Ma olen selle lõplikult tagasi andnud. Ma ei saa öelda, et minus olev õhuelement on mina või minu oma. Niisiis lasen sellest lahti. Ma ei samastu enam sellega.“

„Ruum. Ruum. See esimesest neljast elemendist moodustunud keha, millega end samastan, võtab ruumi. Kui maaelement lahkub mu kehast, kui vee-element lahkub, kui tuleelement ja õhuelement lahkuvad, mis järgi jääb? Mitte midagi. Ainult tühi minukujuline ruum. Aga mis eristab seda minukujulist ruumi ümbritsevast ruumist? Mitte miski.“ India traditsioonis öeldakse, et kui purustad savipoti, siis poti sees olev ruum sulab kokku väljaspool oleva ruumiga, nii et enam ei ole mingit vahet. Samamoodi, kui keha laguneb, siis ruum, mille su füüsiline keha hõivas, sulab taas kokku universaalse ruumiga. Sind ei ole enam olemas, nii et kuidas saaksid hoida kinni sellest füüsilisest kehast, mis praegusel hetkel võtab ruumi? Sa ei saagi. Nii et lase sel ruumil, mida hõivad, sulanduda universaalsesse ruumi.

Kuuendaks ja viimaseks „Teadvus. Teadvus.“ Sinu füüsilise kehaga on seotud teadvus. Võid öelda: „Isegi kui ma ei ole maa, isegi kui ma ei ole vesi, tuli, õhk ega ruum, siis kindlasti olen teadvus?“ Aga ei ole. Isegi teadvus on laenanud. Isegi see, mida kutsud oma teadvuseks, on oma moodi kõrgema, universaalsema teadvuse peegeldus või kuma, mis on teatud mõttes tõesti sina, kuid teisalt ei ole päris kindlasti sina. See on nagu ärkveloleku ja une vaheline suhe. Ärkvel olles võid mõelda, et sul „on“ unenägu, aga kui näed und, siis kus oled „sina“? Näib, nagu unenägu omaks sind. Samamoodi, teadvuse kõrgema dimensiooni puhul,

mida samastame minaga, on teadvus olemas, kuid mina peab lahku-ma. Nii et isegi individuaalsus selle mina tähenduses kaob. Näib, nagu madalam teadvus peaks sulanduma kõrgemasse teadvusse – kuid ilma sealjuures hävimata ja olles teadvus (või vähemalt teadlik). Ei toimu mingit teadvuse kaotust, ent teadvus ei ole enam keskendunud minale. Samas, paradoksaalsel kombel, ei ole sa teatud mõttes kunagi olnud terviklikumalt sina ise.

See on niisiis kuue elemendi mõtlus, loodud võitlemaks uhkuse mürgiga ja ühtlasi viimane viiest põhilisest meelearjutusest. Kuid on olemas veel üks meelearjutus, mis põhineb kuuel elemendil, või vähemalt viiel neist, ja see toob meid tagasi alguse – Buddha parinirvaana – juurde. Selles arjutuses sa kujustad viit elementi, mida sümboliseerivad viis eri värvi geomeetrilist kujundit. Kõigepealt kujutled suurt kollast kuubikut. See esindab maad. Kollase kuubiku peal on suur valge kera, mis esindab vett. Järgmiseks, valge kera peal on hiilgav punane koonus või püramiid – tuli. Koonuse või püramiidi tipus hoiab tasakaalu sinine taldrikulaadne kuju – see on õhk. Lõpuks, selle taldrikulaadse kuju peal on kuldne leek, mis sümboliseerib ruumi või eetrit. Ja kui soovid, võib kuldse leegi tipp olla vikerkaare värvides – see võib moodustada lõpus vikerkaaresarnase kalliskivi – ja see on teadvus.

Need on viie või kuue elemendi geomeetrilised sümbolid ja kui paigutad nad selles järjekorras üksteise otsa, moodustavad nad üheskoos midagi muud: stuupa. Seepärast kutsutaksegi seda meditatsiooni stuupa kujustamiseks. Stuupal on selles kontekstis eriline tähendus, sest algselt oli tegu üsna eripärase hauamonumendiga. Mõnikord sisaldas see tuhka ja mõnikord oli see inimese tuhk, keda peeti väga kõrge au sees. Budismi ajaloos ja traditsioonis on stuupat ennekõike seostatud Buddha parinirvaanaga. Tegelikult on stuupa varases budistlikus kunstis parinirvaana enese sümbol.

Buddha kujutamine sümboli abil on budistlike kunstnike arhailiste kivinikerduste huvitav ja tähendusrikas erijoon – ja stuupa on vaid üks sümbol selles rikkalikus ikonograafilises komplektis. Mõnikord

kujutatakse teda lihtsalt jalajälgede paarina, kuid on veel terve rida muid sümboleid. Buddha sünni kujutistes on pisikese Buddha asemel lootoseõis. Seal, kus näidatakse Siddhārthat kodunt lahkumas, kui ta läks džunglisse tõde otsima, näeb paleeväravast välja kappavat hobust, ent hobuse seljas on vaid päevavari, mis osutab kohale, kus muidu oleks kuju. Buddha virgumise stseenis näeb bodhipuud, näeb aujärge, kuid aujärg on tühi – või on sellel vaid kolmhark, mis esindab kolme kalliskivi. Buddha esimese jutluse stseenis on viis kuulavat munka, on õpetaja istekoht ja ümbruses asuvad hirved, kuid see, mida viis munka näivad kuulavat, on ratas, *dharmacakra* ehk dharmaratas. Teistes kontekstides esindab Buddhat bodhipuu, mille all ta saavutas virgumise – nii võib näiteks näha Mārat, kurjuse kehastust, tõstmas Buddha vastu üles nua, ent Buddha kohalolekust ei ole pildil muud märki peale bodhipuu. Ja samamoodi ei leba Buddha parinirvaana kõige varasemates kujutistes saalapuude vahelisel kivipingil mitte Buddha kuju, nagu hilisemates Hiina ja Jaapani traditsiooni kuuluvais kunstiteostes, vaid seal on üksnes stuupa, mis esindab Buddha kohalolu.

Sellel kõigil on muidugi oma põhjus. Näib, et varased budistid tundsid väga tugevalt, et Buddha on võrreldamatu, kujutamatu, transtsendentaalne. Buddha loomus on teispool mõtteid, kõnet ja sõnu. Kui sa sellest räägid, siis ainus, mida saad teha, on jääda vait. Kui joonistad või nikerdad Buddha elust pärit stseeni ja jõuad Buddha enese juurde, siis ainus, mida saad teha, on jätta tühi koht või lihtsalt sümbol. Buddhat ei ole võimalik kujutada, Buddha on teispool kujutamist.

Kuigi hilisemad kunstnikud tundsid, et suudavad Buddhat kujutada, on sümبولid nagu dharmaratas, bodhipuu ja vast eelkõige stuupa jäänud võimsateks virgumise väljendusteks. Erinevates arhitektuursetes vormides ehitatud stuupad on kõigile budistlikele idamaadele tunnuslikud maastikuosad ja väiksemaid messingisse valatud või puidust treititud stuupasid hoiavad budistid sageli kodudes meeldetuletusena, et ühel päeval tuleb meil kõigil anda elemendid, mida peame minaks, tagasi universumile. Me kõik – isegi Buddha – peame surema.

9

KES ON BUDDHA?

Me teame nüüd Buddhast päris palju. Teame, et ta sündis Lumbinī aias, teame, kuidas teda kasvatati, kuidas ta lahkus kodunt, saavutas 35-aastaselt virgumise, andis edasi oma õpetust ja rajas sangha ning me teame, kuidas ta lõpuks suri. Ja on veel palju asju, mida võime teada saada. Traditsioonilistest biograafiatest leiame kõik faktid. Võime saada teada Buddha poolvendade ja nõbude nimed, linna nime, kus ta üles kasvas, astroloogi nime, kes tuli teda vaatama, kui ta oli imik. Aga kuigi tema elu on täielikult dokumenteeritud, kuigi meil on olemas terve lugu, siis kas biograafia tõesti ütleb, kes oli Buddha? Kas me tunneme Gautama Buddha elu kirjelduse järgi Buddha ära?

Mida me Buddha tundmise all üldse silmas peame? Mis mõttes me tegelikult kedagi tunneme? Oletame, et sulle räägitakse kellestki: kus ta elab, mida teeb – sellised asjad, mida inimesed tahavad alati kellegi kohta teada –, kui vana ta on ja nii edasi. Mingis mõttes on sul olemas vastus küsimusele „Kes see inimene on?“. Sa tead tema sotsiaalset kuuluvust, tema kohta ühiskonnas. Sa võid tasapisi koguda terve hulga üksikasju: kui pikk ta on, tema aktsent, taust, toidu- ja muusikamaitse, poliitilised eelistused ja religioossed uskumused. Seejärel võid öelda, et *tunned* seda inimest. Aga ükskõik, kui palju sa kellegi kohta tead, sa ei väida, et *tunned* teda, kuni ei ole teda vähemalt ühe korra ja vahest mitu korda kohanud. Seejärel sa *tunned* teda *isiklikult*. See sügavam

tundmine põhineb suhtel, suhtlusel: õigupoolest tunned sa kedagi siis, kui tema tunneb ka sind. Viimaks võid väita, et tunned seda inimest väga hästi.

Aga kas see on päriselt nii? Kas sa päriselt tunned teda? Lõppude lõpuks, vahel juhtub, et peame oma arvamust kellestki korrigeerima. Mõnikord tabab meid täielik üllatus. Ta teeb midagi täiesti ootamatut, täiesti ebaiseloomulikku ja me ütleme enesele kaunis üllatunult ja vahel pisut haavunult: „Noh, temalt ei oleks ma seda küll oodanud. Ta on viimane inimene, kellest oleksin arvanud, et ta sellist asja võiks teha.“ Aga ta tegi ja see näitab, kui vähe me päriselt teisi inimesi tunneme. Me ei ole tegelikult suutelised mõistma tema teo sügavamaid lätteid, tema põhjapanevat motivatsiooni. Seda juhtub isegi nendega, kes peaksid olema meile kõige lähedasemad. Öeldakse, et see on tark laps, kes tunneb omaenda isa – ja see on tark isa või ema, kes tunneb omaenda last.

Eriti võiks aga ehk öelda, et see on tark mees, kes tunneb oma naist, ja tark naine, kes tunneb oma meest. Mul on ette tulnud kohtumisi abielupaaridega – mehe ja naisega eraldi –, kus kumbki on tulnud minu juurde rääkima oma kaasast. Ja tavaliselt juhtub see, et kumbki maalib teisest pildi, mille järgi ma ei oleks seda inimest iial ära tundnud. Mulle on jäänud mulje, et kumbki tegelikult ei tunne teist. Tundub, nagu see niinimetatud lähedus jääks jalgu, ja see, mida me tunneme, ei ole mitte teine inimene, kellega oleme väidetavalt lähedased, vaid üksnes meie enda projitseeritud meeles seisund, meie enda täiesti subjektiivne reaktsioon tolele inimesele. Teisisõnu, meie ego jääb jalgu.

Et teist inimest päriselt tunda, peame minema tavaliselt suhtlustasandilt palju sügavamale – mis sisuliselt tähendab, et tavaline suhtlus ei ole üldse päris suhtlus. Sama lugu on, kui küsimuse alla tuleb Buddha tundmine. Me võime teada tema elust kõiki biograafilisi fakte, aga kas me jõuame seeläbi lähemale Buddha tegelikule tundmisele? Ega vist. Üha uuesti kerkib üles küsimus: kes oli Buddha? Seda küsimust on esitatud päris budismi algusaegadest alates.

Näiteks, pühakirjades räägitakse juhtumist, kus ühel inimesel avanes võimalus küsida Buddhalt otse: „Kes sa oled?“ Doṇa-nimeline braahman, kes selle küsimuse esitas, kõndis ühel päeval mööda teed ja avastas end käivat kellegi jalajälgedes. Tegelikult olid just jalajäljed need, mis tema tähelepanu köitsid – neis oli midagi ebatavalist. Tõepoolest, neil jälgedel oli tuhande kodaraga ratta märk, mis on väidetavalt üks Buddha tunnusmärke. Öeldakse, et Buddha istus tee äärde maha mediteerima, nii et Doṇa jõudis talle jälgi mööda tulles järele. Nähes seda rahulikku, muretut ja rõõmsat kuju istumas ei suutnud Doṇa jätta küsimata: „Kes sa oled?“ Ei mingit sissejuhatavat märkust nagu „Mõnus ilm täna“ või „Kust sina tuled?“. Ta prahvatas otse välja: „Kes sa oled?“ Kui seisaksid bussipeatuses, oodates linna viivat bussi, ja keegi tuleks ja päriks: „Kes sa oled?“, peaksid seda inimest tõenäoliselt üsna häbematuks. Kuid Indias on asjad teisiti ja Doṇa võis esitada selle küsimuse ilma hirmuta mõjuda solvavana. Asja iva on selles, et Doṇa ei küsinud Buddhalt, milline on tema sotsiaalne staatus, ta ei küsinud, mis sorti inimene Buddha on. Tegelikult püüdis ta aru saada, kas tema ees olev kuju on ikka inimene.

Muistsed indialased uskusid, et universum on jagatud erinevateks olemasolutasanditeks. Seal ei elanud ainult inimesed ja loomad, nagu meie kipume arvama. Seda omamoodi mitmekorruselist universumit asustasid ka jumalad, vaimud, jakšad ja gandharvad – igasugu mütooloogilised olendid. Inimeste tasand oli vaid üks paljudest olemasolutasanditest. Seepärast oli Doṇa, kellele avaldas muljet Buddha väljanägemine, esimene mõte: „See ei ole inimolend. Ta peab olema pärit mõnest teisest ilmast või on teel sinna. Ehk on ta mingisugune vaim?“ Seega ta küsis Buddhalt: „Kes sa oled? Kas sa oled deva?“ Deva on jumal, jumalik olend, omamoodi peaingel. Buddha vastas lihtsalt: „Ei.“ Doṇa tegi seepeale uue katse: „Kas sa oled gandharva?“ See olend on omamoodi taevane muusik, kaunis, laulev, ingellik kuju. Buddha vastas uuesti: „Ei.“ „Hüva,“ ütles Doṇa, „Kas sa oled jakša?“ Jakša on teatav suursugune, pigem hirmuäratav vaim, kes elab džunglis. Kuid Buddha

lökkas ka selle nimetuse kõrvale. Seepeale Doṇa mõtles: „Ta peab siis ikkagi inimene olema. See on kummaline.“ Nii et ta küsis: „Kas sa oled inimene?“ (Sellist asja saab küsida üksnes Indias.) Ja Buddha vastas jällegi: „Ei.“ „Hmm, see on veider,“ mõtles Doṇa. „Kui ta ei ole ei deva, gandharva, jakša ega inimene, kes ta siis ometi on?“ „Kes sa oled?“ küsis ta nüüd veelgi rohkem imestades. „Kui sa ei ole ükski neist asjadest, kes sa siis oled? Mis sa oled?“

Buddha lausus: „Need tingimused (võib-olla oleks parem tõlge „need psühholoogilised tingitused“), mille tõttu oleks võinud mind kirjeldada deva, gandharva, jakša või inimesena on hävinud. Seega, ma olen Buddha.“ Nagu oleme näinud, tingitud meelehoiakud, tahtmised või karmamoodustised, nagu neid vahel kutsutakse, on need, mis budismi ja india uskumuse järgi üldiselt määravad meie taassünni, nagu ka meie inimliku olukorra siin ja praegu. Buddha oli sellest kõigest vaba, vaba kõigist tingitustest, nii et ei olnud midagi, mis põhjustaks tema taassünni jumala, gandharva või isegi inimesena. Seepärast, seistes küll selle braahmani ees, ei olnud ta ükski neist. Tema keha võis küll näida inimese omana, kuid tema meel, tema teadvus, oli tingimatu ja seetõttu ta oli Buddha. Buddhana oli ta nii-öelda tingimatu meele personifikatsioon – või lausa inkarnatsioon, kui nii tohib öelda.¹³⁹

Doṇa püüdis teha seda, mida me kõik püüame, kui kohtame midagi uut. Inimese meel liigub aeglaselt, aste-astmelt, tuntust tundmatu poole ja me püüame kirjeldada tundmatut tuntu kaudu. Selles ei ole midagi halba, seni kuni ollakse teadlikud selle protseduuri piirangutest. Ja võib öelda, et selle protseduuri piirangud tulevad kõige selgemini ilmsiks, kui püüame õppida tundma teisi inimesi.

Alati näib olevat mingi elementaarne kalduvus tahta inimesi kategoriseerida ja mõelda, et nüüd nad on meil kenasti lahterdatud. Kui elasin Indias, pidas mõni juhuslik mööduja mind sageli tee peal kinni ja küsis ilma igasuguse sissejuhatuseta: „Mis kastist sa oled?“ Indias oli see ja on kahjuks mõnikord tänini oluline küsimus. Kui mõni inimene ei tea, millisesse kasti sind liigitada, siis ta ei tea, mismoodi sind

kohelda. Ta ei tea, kas ta tohib sinu käest vett vastu võtta või mitte, kas ta võib sinuga tuttavaks saada või mitte, kas sa võiksid abielluda tema tütreaga või mitte. Suurbritannias on inimeste lähenemisviis märksa kaudsem, aga nad püüavad meelitada välja samasugust informatsiooni. Nad tahavad teada, missugust tööd sa teed (ja püüavad võib-olla selle kaudu tuletada sinu sissetulekut), nad tahavad teada, kus sa sündisid, kus koolis käisid, kus sa praegu elad ja kõigi nende sotsioloogiliste andmete pinnal nad tasapisi kitsendavad välja ja arvavad, et on sind kenasti paika pannud.

Samamoodi, kui Doṇa nägi seda majesteetlikku, kiirgavat kuju ja tahtis teada, kes või mis ta on, olid tema käsutuses erinevad sildid – gandharva, jakša, deva, inimene –, mida ta püüdis nähtule külge kleepida. Aga Buddha ei lubanud seda. Tema vastus oli sisuliselt: „Ükski neist siltidest ei sobi. Ükski neist ei pea paika. Ma olen Buddha. Ma ületan kõiki tingitusi. Ma olen sellest kõigest üle ja väljaspool.“

Doṇa võis olla üks esimesi inimesi, kes Buddha loomuse üle pead murdis, kuid ta ei jäänud kindlasti viimaseks. Oleme juba puutunud kokku nelja väljendamatu väitega: kas Buddha on pärast surma olemas või ei ole või on mõlemat või ei kumbagi. Ehkki Buddha käest küsiti selle kohta pidevalt, ütles ta alati, et on kohatu ühtki neist neljast väitest Buddhale kohaldada. Ja ta lisas: „Isegi oma eluajal, isegi kui ta istub oma füüsilises kehas, on Buddha väljaspool kõiki teie liigitusi. Tema kohta ei ole võimalik midagi öelda.“¹⁴⁰

Seda on muidugi lihtne väita, kuid väga raske aktsepteerida ja nähtavasti tuli seda pidevalt meelde tuletada. Kõige sisenduslikuma ja kujukama näite loobumisest püüda Buddha loomust kuidagi haarata, leiame „Dhammapadast“: „Mis teel leida küll teetut lõputut Virgunut, kelle võitu ei saa olematuks teha ega tagasi tuua seda, mille ta võitis“¹⁴¹ Selle salmi järgi ei ole olemas absoluutselt midagi, mille järgi on võimalik Buddhata määratleda, üles leida, klassifitseerida või liigitada. Ei ole võimalik näha linnu lennuteed, otsides tema möödumise jälgi taevas – ja samamoodi ei ole ka Buddhata võimalik üles leida.

Aga kuigi see on selge, ei ole seda tegelikult mõistetud. On kuidagi inimmeele loomuses püüda üha uuesti kujutleda, et kui ollakse aru saanud, mida öeldi, tähendab see, et ka mõistetakse, millest jutt käib. Nii et kui võtame kätte „Sutta-nipāta“, leiame seal Buddha ütlemas:

Ei saa mõõta inimest,
kes on saavutanud sihi, ja öelda,
et tema mõõt on selline. See ei käi tema kohta.
Kui kõik tingimused on kõrvaldatud,
ei ole enam viise, kuidas rääkida.¹⁴²

Kui kõik isiku psühholoogilised tingimused on kõrvaldatud, ei sul enam võimalik selle isiku kohta selgitusi anda. Sa ei saa öelda midagi Buddha kohta, sest tal ei ole midagi. Teatud mõttes ta ei ole midagi. Tegelikult tutvustatakse meile selles suttas virgunud olendi kohta käivat epiteeti, mis just seda ütlebki. *Akiñcana*, mida tavaliselt tõlgitakse „nullinimene“ (*man of nought*), on inimene, kellel ei ole midagi, sest ta ei ole midagi. Ja mittemillegi kohta ei saa ka midagi öelda.¹⁴³

Ehkki paljud Buddha õpilased jõudsid virgumisele ja liikusid samuti läbi maailma nii-öelda jälgi jätmata, austasid nad jätkuvalt Buddhat. Nad tundsid endiselt, et selles mehes, kes avastas omal käel, ilma kellegi juhatuseta Tee, on midagi, mis käis neil salapärasel moel üle mõistuse ja jäi hoomamatuks. Isegi peamine õpilane Šāriputra muutus eba-levaks, kui jutt läks Buddha suuruse hindamisele. Ta oli kord Buddha juures, kui kuulutas usust ja pühendumusest pakatades: „Isand, ma arvan, et sa oled suurim kõigist virgunuist, kes on kunagi elanud, elavad tulevikus või praegu.“ Buddhale ei valmistanud see ei rõõmu ega meeoleharmi. Ta ei öelnud: „Milline oivaline õpilane sa oled ja kui imeiliselt hästi sa mind tunnud.“ Ta vaid küsis: „Šāriputra, kas sa oled tundnud kõiki mineviku buddhasid?“ Šāriputra vastas: „Ei, isand.“ Seejärel Buddha küsis: „Kas sa oled tundnud kõiki tulevase buddhasid?“ „Ei, isand.“ „Kas sa tunnud kõiki praeguseid buddhasid?“ „Ei, isand.“

Lõpuks Buddha küsis: „Kas sa mindki üldse tunnend?“ Ja Šāriputra vastas: „Ei, isand.“ Seejärel Buddha ütles: „Sellisel juhul, Šāriputra, miks on su sõnad nii julged ja suurejoonelised?“¹⁴⁴

Nii et isegi lähimad õpilased ei teadnud tegelikult, kes Buddha on. Püüdes seda suhtumist mõista, koostasid nad pärast Buddha surma loendi kümnest võimest ja kaheksateistkümnest erilisest omadusest, mida nad omistasid Buddhale, et eristada teda tema virgunud õpilastest.¹⁴⁵ Kuid teatud mõttes väljendas see üksnes tõsiasja, et nad lihtsalt ei suutnud aru saada, kes või mis Buddha ikkagi oli.

Tõsiasi, et Buddha virgunud õpilased, kes nautisid isiklikku kokkupuudet temaga, ei mõistnud, kes ta tegelikult on, ei anna meile selles küsimuses palju lootust. Kuid teatud tasandil me võime koostada kogumi vihjetest ja viidetest ning episood Doṇaga annab meile kätte olulise niidiotsa. See tähendab, me peame astuma sammu tagasi ja tooma Buddha otsingutesse täiesti uue mõõtme. Ta on kirjeldamatu, sest kuulub teistsugusesse dimensiooni, transtsendentaalsesse dimensiooni, igaviku dimensiooni.

Siiani oleme näinud teda puhtalt ajalistes – sünd, virgumine, surm –, ajaloolise olemasolu mõistetes. Me oleme teda tegelikult vaadelnud vastavalt evolutsiooni mudelile, mida tutvustasime esimeses peatükis, ja mis on muidugi läbi aja ja ruumi kulgemise mudel. Ent see on vaid üks viis asju vaadata. Lisaks Buddha vaatlemisele aja vaatepunktist võime vaadelda teda ka igaviku vaatepunktist.

Iga Buddha biograafilise jutustuse probleem on selles, et see käsitleb teatud mõttes kahte üsna erinevat inimest: Siddhārthat ja Buddhat – keda lahutab virgumise keskse tähtsusega sündmus. Üks kipub lähema biograafilistest faktidest, arvates, et tema varajane elu oli lihtsalt arenemine selle punktini ja pärast seda oli ta enam vähem seesama, kes enne – ainult nüüd ta oli virgunud.

Kui oleksime viibinud toona tema läheduses, ei oleks me ilmselt sugugi targemad. Kui oleksime tundnud Buddhat mõni kuu enne virgumist ja mõni kuu pärast seda, ei oleks me peaaegu kindlasti suutnud

märgata tema juures mingit erinevust. Oleksime näinud sedasama füüsilist keha, tõenäoliselt neidsamu rõivaid. Ta rääkis sama keelt, mida enne ja omas samu üldisi omadusi. Sellest tulenevalt kipume pidama Buddha virgumist viimaseks lihviks protsessis, mis oli kestnud kaua aega, viimaseks kõrreks õlekuhjas, viimaseks pusletükiks, viimaseks piasjaks, mis muutis kõik teiseks. Aga tegelikult ei ole asi üldse nii – kohe üldse mitte.

Virgumine – olgu Buddha või kellegi teise oma – sümboliseerib „ajatu hetke lõikumust“.¹⁴⁶ Me peame T. S. Elioti analoogiat pisut kohendama, sest rangelt võttes saab ainult üks joon teisega ristuda ja ehkki me võime kujutada aega joonena, on ajatuse – igaviku – kogu iva selles, et see ei ole joon. Võib-olla peaksime mõtlema hoopis ajast kui joonest, mis ühel hetkel lõpeb, lihtsalt haihtub teise dimensiooni. See on pigem nagu – kui kasutada lihtsakoelist, ent (kui me ei võta seda liiga sõna-sõnalt) üsna kasulikku võrdpilti – ookeani voolav jõgi, kus jõgi on aeg ja ookean igavik. Võib-olla saame seda võrdpilti pisut edasi arendada. Kujutleme näiteks, et ookean, millesse jõgi voolab, asub otse silmapiiri taga. Siit, kus meie seisame, näeb jõge voolamas silmapiiri poole, kuid me ei näe ookeani, millesse jõgi voolab, mistõttu näib, nagu voolaks jõgi olematusse, tühjusse. Jõgi lihtsalt peatub silmapiiril, sest selles punktis see siseneb uude dimensiooni, mida meie ei suuda näha.

Ristumiskoht on see, mida kutsume virgumiseks. Aeg lihtsalt peatub igavikus. Aeg nii-öelda asendub igavikuga. Siddhārtha kaob, nagu jõgi kaob silmapiiril, ja tema asemele tuleb Buddha. Seda muidugi igaviku vaatepunktist lähtuvalt. Kui aja vaatepunktist Siddhārtha muutub, areneb Buddhaks, siis igaviku vaatepunktist Siddhārtha lihtsalt lakkab olemast ja tema asemel on Buddha, kes on olnud seal kogu aeg.

See erinevus lähenemisviisides – aja ja igaviku mõistetes – on aluseks vaidlusele kahe zen-budistliku koolkonna, astmelise tee ja äkilise tee koolkondade vahel. Zen'i (või pigem *ch'an'i*) algusaegadel Hiinas valitses kaks pealtnäha vastandlikku vaatepunkti: ühed uskusid, et virgumine saavutatakse ootamatu valgussähvatusega, ja teised uskusid,

et see saavutatakse tasapisi, samm-sammult kannatliku pingutuse ja harjutamisega. „Lavasuutras“ püüab Huineng vastuolusse selgust tuua. Ta ütleb, et ei ole kahte rada, astmelist ja äkilist, lihtsalt mõned inimesed jõuavad virgumiseni kiiremini kui teised, tõenäoliselt seetõttu, et nad pingutavad rohkem.¹⁴⁷

See on tõsi, aga me saame minna sügavamale. Võiks öelda, et äkilisel virgumisel ei ole midagi pistmist kiirusega ajas. See ei tähenda, et alustad tavalist virgumisele püüdlemise protsessi ja läbid selle kiiremini. See ei tähenda, et kui sa harilikult võiksid kulutada astmelisel teel viisteist või viiskümmend aastat, siis suudad seda mingil moel kiirendada ja suruda selle ühte aastasse või isegi kuusse, nädalasse või nädalavahetusse. Äkiline tee on üleüldse väljaspool aega. Äkiline virgumine on lihtsalt punkt, kus sisenetakse uude, väljaspool aega olevasse igaviku dimensiooni. Sa ei suuda iial igavikule lähemale jõuda, suurendades sellele lähenemise kiirust ajas. Ajas sa pead lihtsalt peatuma. Samas sa ei saa muidugi peatuda, olemata enne kiirendanud. Seega saab virgumist vaadelda kahest vaatepunktist, mis mõlemad on kehtivad. Seda võib pidada evolutsiooniprotsessi kulminatsiooniks, mis saavutatakse isikliku pingutuse abil. Kuid virgumist võib pidada ka omamoodi läbi-murdeks uude dimensiooni väljaspool aega ja ruumi.

Nende kahe dimensiooni paradoksaalset kohtumist illustreerib ilmekalt üks üsna värvikas lugu. See räägib kuulsast bandiidist nimega Aṅgulimāla, kes elas suures metsas kusagil Põhja-Indias. Aṅgulimāla spetsialiteediks oli varitseda läbi metsa liikuvaid reisijaid, nad mõrvata ja raiuda trofeena maha üks nende sõrm. Sõrmedest valmistas ta kee, mida kandis kaelas; siit ka nimi Aṅgulimāla, mis tähendab „sõrmedest kee“. Tema ambitsioon oli saada keele sada sõrme (mõnes versioonis räägitakse tuhandest sõrmest) ja ta oli jõudnud üheksakümne üheksani, kui Buddha juhtus tulema läbi metsa. Külarahvas oli üritanud takistada Buddhat metsa minemast, hoiatades, et seal varitseb oht kaotada oma sõrm – ja elu – kurikuulsale Aṅgulimālale, kuid Buddha läks muretuna edasi. Tema nägemine muutis Aṅgulimāla päeva peaaegu

kordaläinuks. Ta oli oma keele viimase sõrme otsimisel muutunud nii meeleeheitlikuks, et kaalus koguni oma ema tapmist. Ta oli teel oma vaese ema juurde, kui nägi Buddhat tulemas läbi metsa ja haistis võimalust saada kätte viimane sõrm.

Oli ilus pärastlõunane aeg, õrn tuuleõhk liigutas puulatvu ja linnud laulsid, kui Buddha tuli kõndides mööda metsa all looklevat kitsast teerada. Ta kõndis meditatiivselt, aeglaselt, endamisi mõeldes või ehk üldse mitte mõeldes. Aṅgulimāla ilmus puude vahelt välja ja asus vargsi Buddhat jälitama, hiilides talle selja taha. Ta oli mõõga tupest tõmmanud, et saagile lähedale jõudes sellega kiiresti töö ära teha. Ta lippas nõtkelt ja kärmelt edasi, vähendamaks vahemaad, enne kui teda nähakse. Kõige rohkem tahtis ta vältida pikka ja räpakat võitlust.

Agas kui ta oli mõnda aega Buddhale järgnenud, märkas ta, et toimub midagi üsna kummalist. Ehkki ta näis liikuvat palju kiiremini kui, ei paistnud ta Buddhale sugugi lähemale jõudvat. Eespool oli aeglaselt sammuv Buddha ja tagapool Aṅgulimāla, kes järgnes varjuna, üritades Buddhale järgi jõuda, kuid ei saanud sugugi lähemale. Aṅgulimāla tõstis tempot, kuni varsti juba jooksis, ent ikka ei jõudnud ta Buddhale lähemale. Kui Aṅgulimāla taipas, mis toimub, kattus ta ihu nähtavasti õudusest, üllatusest ja hämmingust tingitud külma higiga. Kuid ta ei olnud mees, kes annab kergesti alla – või peatub ja mõtleb asjade üle järele. Ta lihtsalt pikendas sammu, kuni jooksis Buddha kannul täie kiirusega. Agas Buddha püsis sama kaugel tema ees ja tegelikult näis, et ta isegi aeglustas sammu. See oli justkui halb unenägu.

Meeleheites hüüdis Aṅgulimāla Buddhale: „Seisa paigal!“ Buddha pööras ringi ja vastas: „Ma seisangi paigal. Sina oled see, kes liigub.“ Mille peale Aṅgulimāla, kes oli hirmule vaatamata märkimisväärse enesevalitsusega – sest ta oli julge mees – ütles: „Sa oled ju *śramaṇa*, püha mees. Kuidas sa võid niimoodi valetada? Mina jooksen nagu segane ega suuda sulle järele jõuda. Mida sa sellega mõtled, et sina seisad paigal?“ Buddha vastas: „Ma seisan paigal, sest seisan nirvaanas. Ma olen peatunud. Sina liigud, sest käid ringiratast sansaaras.“¹⁴⁸

Aṅgulimālast sai loomulikult Buddha õpilane, aga see ning sellele järgnenud on juba teine lugu. Tahan öelda, et Aṅgulimāla ei suutnud Buddhale järele jõuda, sest Buddha liikus – või seisis, see on siinkohal üks ja sama asi – teises dimensioonis. Aṅgulimāla, kes esindab aega, ei suutnud jõuda järele Buddhale, kes esindab igavikku. Ükskõik, kui kaua aeg kestab, see ei jõua iial igavikule järele. Aeg ei leia igavikku ajalikus protsessis. Aṅgulimāla ei oleks jõudnud Buddhale järele isegi siis, kui Buddha oleks täielikult peatunud. Ta võiks joosta veel praegugi, 2500 aastat hiljem, kuid ta ei oleks ikka veel Buddhale järele jõudnud.

Kui Buddha virgumisele jõudis, sisenes ta uude olemise dimensiooni. Seal puudus varasema inimesega sisuliselt igasugune järjepidevus. Ta ei olnud lihtsalt vana Siddhārtha, kes oli pisut täiustunud, ega isegi märkimisväärselt täiustunud, vaid ta oli uus inimene. Meil on sellest väga raske aru saada ja selle üle tuleb mõtiskleda, sest me mõtleme Buddha virgumisest muidugi omaenda kogemuse valguses. Me võime omandada elu käigus uusi teadmisi, õppida ja teha erinevaid asju, käia erinevates kohtades, kohata erinevaid inimesi ja elu ise õpetab meid – ent sisimas jääme põhimõtteliselt ja äratuntavalt samaks inimeseks. Ükski aset leidev muutus ei ulatu väga sügavale. Luuletaja Wordsworthi sõnul „laps on mehe isa“ – see tähendab, et see, kes oleme praegu, on olulisel määral tingitud sellest, kes olime lapsena. Me jääme suuresti samaks inimeseks, kes olime toona. Meie põhimõttelise ellusuhtumise tingimused pandi paika ammu aega tagasi ja iga hiljem toimuv muutus jääb võrdlemisi pinnapealseks. See kehtib isegi meie vaimsele teele pühendumise kohta. Me võime võtta omaks budismi, võime minna Buddha kaitse alla, ent see muutus ei ole harilikult väga sügav.

Kuid Buddha virgumiskogemus ei olnud selline. Tegelikult ei olnud see üldse kogemus, sest kogevad inimest ei olnud enam olemas. See pärast on virgumise kogemus pigem nagu surm. See sarnaneb pigem muutusega, mis toimub kahe elu vahepeal, kui sured ühe elu jaoks ja sünnid uuesti teises. *Zen*'i traditsioonis kutsutakse virgumist mõnikord „suureks surmaks“, sest kõik minevikus olnu sureb. Kõik teatud

mõttes hävib ja sa sünnid täielikult uuesti. Buddha juhtumi puhul ei olnud nii, et anti välja uus, särama lihvitud ja pisut putitatud versioon Siddhārthast. Siddhārtha oli maha kantud. Bodhipuu juurel Siddhārtha suri ja sündis Buddha – või tuleks pigem öelda, et ilmus nähtavale. Sel hetkel, kui Siddhārtha sureb, nähakse Buddhat, nagu ta oleks kogu aeg elus olnud – sellega me peame tegelikult silmas, et ta elas teispool aega, täiesti väljaspool aega.

Aga isegi niiviisi rääkida on eksitav, sest ei ole nii, et väljaspool aega oled päriselt millestki väljaspool. Aeg ja ruum ei ole asjad iseeneses. Harilikult me mõtleme ruumist kui mingist karbist, milles asjad ringi liiguvad, ja ajast kui tunnelist, mida mööda nad liiguvad – kuid tegelikult ei ole nii. Aeg ja ruum on tegelikult meie taju vormid. Me näeme asju nii-öelda läbi aja ja ruumi prillide ja räägime neist asjadest, mida näeme nähtustena – mis muidugi moodustavad suhtelise, tingitud olemasolu maailma ehk sansaara. Kuid need, mida nimetame nähtusteks, on vaid aja ja ruumi kujul nähtavad tõsiasjad. Aga kui siseneme igaviku dimensiooni, väljume aegruumist ja seega maailmast, me väljume sansaarast ja siseneme, budistlikus kõnepruugis, nirvaanasse.

Virgumist kirjeldatakse sageli ärkamisena asjade tõe, asjade nägemisena nii, nagu need tegelikult on, mitte nagu näivad olevat. Virgunud inimene näeb asju vabana kõigist looridest või takistustest, näeb neid olemata mõjutatud ühestki oletusest või psühholoogilisest tingitusest, näeb neid täiesti objektiivselt – ta mitte ainult ei näe, vaid saab nendega üheks, saab üheks asjade tõelisusega. Nii et Buddhat, seda, kes on ärganud tõe, kes eksisteerib väljaspool aega igaviku dimensioonis, võib pidada inimese kujul esinevaks tegelikkuseks. Seda peetaksegi silmas, kui öeldakse, et Buddha on virgunud inimolend: kuju on inimese oma, kuid nii-öelda tingitud inimmeele asemel, koos kõigi selle eelarvamuste, ettekujutuste ja piiratustega, on tegelikkus ise, on kogemus või teadlikkus, mis ei ole tegelikkusest lahus.

Budistlikus traditsioonis kristalliseerus see lõpuks väga oluliseks erinevuseks, mis tekkis seoses Buddhaga. Ühelt poolt oli tema

rūpakāya (sõna-sõnalt „kuju keha“), füüsiliselt tajutav ilming; teisalt oli või pigem on tema *dharmakāya* (sõnasõnalt „tõe keha“ või „tegelikkuse keha“), tema tõeline, olemuslik kuju. *Rūpakāya* on ajas eksisteeriv Buddha, kuid *dharmakāya* on väljaspool aega, igaviku dimensioonis eksisteeriv Buddha.¹⁴⁹ Sellest, kus asub Buddha tõeline olemus, kas *rūpakāya*'s või *dharmakāya*'s, räägitakse kindlas kõneviisis „Teemantsuutras“, suurepärasest ületava mõistmise tekstis. Seal ütleb Buddha oma õpilasele Subhūtile:

„Kes ainult ihus näevad mind,
ja minu häält vaid kuulavad,
need vales suunas liiguvad
ja näha mind ei suuda nad.

Virgunu paistab Seadmusest,
Seadmusekogud on Juhatajad.
Mis on Seadmus, seda ei saa
ega maksa määratleda.“¹⁵⁰

Me näeme Buddhat selles küsimuses sama resoluutselt sõna võtmas ka paali kaanonis. „Dhammapada“ kommentaaride järgi oli üks munk nimega Vakkali, kes oli Buddhale väga pühendunud, ent tema pühendumine oli jäänud pealispinnale toppama. Ta oli niivõrd lummatud Buddha väljanägemisest ja isiksusest, et veetis kogu aja istudes ja Buddhat vaadates või tema kannul käies. Ta ei tahtnud mingit õpetust. Tal ei olnud ühtki küsimust esitada. Ta lihtsalt tahtis vaadata Buddhat. Nii et ühel päeval kutsus Buddha ta enda juurde ja ütles: „Vakkali, see füüsiline keha ei ole mina. Kui sa tahad mind näha, siis pead nägema dharmat, pead nägema *dharmakāya*'t, minu tõelist kuju.“¹⁵¹

Enamikul meist on Vakkaliga sarnane probleem. See ei tähenda, et peaksime eirama füüsilist keha, kuid me peaksime seda võtma *dharmakāya*, Buddha põhiolemuse, sümbolina. Samas tuleb tunnistada, et

sõna „Buddha“ on mitmetähenduslik. Kui ütleme näiteks, et „Buddha rääkis magadha keeles“, siis me ilmselgelt viitame Gautama Buddha-le, ajaloolisele tegelasele. Kuid teistel puhkudel tähendab „Buddha“ transtsendentaalset tegelikkust, nagu siis, kui ütleme: „Otsi Buddhat iseendast!“ Siin me ei pea silmas Gautama Buddhat, vaid igavest, ajaülest buddhaloomust meis endis. Üldjoontes võib öelda, et theravaada koolkond tänapäeval kasutab sõna „Buddha“ pigem ajaloolises tähenduses, samas kui mahajaana, eriti *zen*, kipub kasutama seda pigem vaimses, ajalooüleses tähenduses.

Selle sõna muutuv kasutusviis tekitab üksnes täiendavat segadust, mida lääne inimesed on altid tundma, kui jutuks tuleb Buddha määramine. Nagu Doṇa, nii tahame meiegi teada, kes Buddha on, me tahame talle sildi külge riputada. Kuid meie läänelik, dualistlik, kristlik taust pakub vaid kaht silti: jumal ja inimene. Mõned inimesed kalduvad ütlema, et Buddha oli kõigest inimene – väga hea, püha, korralik inimene, aga kõigest inimene, ei enamat. Ta sarnaneb pigem Sokratesega. See vaade on tüüpiline näiteks budismist kirjutavatele katoliiklikele autoritele. See on üsna peen ja salakaval lähenemine. Nad ülistavad Buddhat tema imelise vagaduse, heategevuse, armastuse, kaastunde ja tarkuse eest ja nõustuvad, et tegu on väga suure inimesega. Seejärel nad lisavad viimasel leheküljel ettevaatlikult, et loomulikult oli Buddha kõigest inimene ja teda ei tohi võrrelda Kristusega, kes oli või on jumalapoeg. See on üks Buddha väärsti mõistmise viise. Teine viis, kuidas inimesed ei suuda teda näha, on öelda: „Buddha on budistidele omamoodi jumal. Algselt oli ta muidugi inimene, kuid seejärel, sadu aastaid pärast tema surma, tegid eksiteele sattunud budistid temast jumala, sest nad tahtsid midagi kummardada.“

Need vaated on mõlemad valed ja nende väärarusaamade allikas peitub üldises mittearusaamises sellest, milles religioon seisneb. Inimesed, kelle jaoks idee mitteteistlikust religioonist on sisuline vasturääkivus, tahavad alati lahendada küsimust selle kohta, kus paikneb Buddha jumala suhtes. Kristust peetakse tema järgijate poolt

jumalapojaks, Mohammed usutakse olevat jumala sõnumitooja, juudi prohvetid väidavad, et nad on jumalast inspireeritud, ning Krišna ja Rama on väidetavalt jumala inkarnatsioonid. Õigupoolest peavad paljud hindud ka Buddhat jumalaks. Nad peavad teda jumal Višnu üheksandaks inkarnatsiooniks, üheksandaks avatariks. Nemad näevad teda niimoodi, sest avatari kategooria on neile tuttav. Kuid ei Buddha ise ega tema järgijad väida midagi sellist, sest budism on mitteteistlik religioon. Nagu mõnedes teistes religioonides – taoismis, džainismis ja teatud filosoofilise hinduismi vormides – ei ole ka budismis jumalale üldse kohta. Ei ole mingit kõrgeimat olendit, universumi loojat, ega ole kunagi olnudki. Budistid võivad palvetada nii palju kui tahavad, aga nad ei kummarda kunagi oma loojat ega ühtegi isikulise jumala kontseptsiooni.

Buddha ei ole ei inimene ega jumal ega isegi jumalus. Ta oli inimene selles mõttes, et alustas nagu iga teine inimene, kuid ta ei jäänud tavaliseks inimeseks. Temast sai virgunud inimene ja budismi järgi on siin suur erinevus – õigupoolest kogu erinevus. Ta oli tingimatu meel tingitud kehas. Budistliku traditsiooni järgi on buddha kogu universumi kõrgeim olend, isegi kõrgem kui niinimetatud jumalad või devad, kes on kahtlemata osa traditsioonilise budismi maailmast. (Läänes kutsukime neid ilmselt ingliteks, peaingliteks ja nii edasi.) Traditsiooniliselt kutsutakse Buddhat jumalate ja inimeste õpetajaks ja budistlikus kunstis kujutatakse jumalaid väga alandlikena, kes annavad au Buddhale ja kuulavad tema õpetust. Seepärast ei ole võimalik, ei filosoofilisel ega populaarsel tasandil, ajada Buddhat segi ühegi jumalaga.

Nende jaoks, keda on õpetatud kujutlema, et kui keegi on kõrgeim olend universumis, siis see isik on jumal, on loomulik tahta asetada Buddha sellesse positsiooni. Isegi kui me ei usu jumalasse, näeme me jumalakujulist tühja auku. Buddha, sellisena nagu ta tõeliselt on, muidugi ei passi sellesse auku. Lõppude lõpuks ta ei ole universumit loonud. Võib öelda, et me näeme Buddhat niimoodi seetõttu, et lääne mõtlemises on üks kategooria puudu. Seepärast, kui tahame

mõista, kes Buddha on, peame peletama eemale jumala, universumi looja vaimu, kes tema kohal terendab, asendades jumala millegi täiesti teistsugusega.

Kas me oleme pärast kõike seda natukenegi lähemal, et vastata küsimusele „Kes on Buddha“? Me oleme näinud, et Buddha tähendab tingimatut meelt, virgunud meelt. Tunda Buddhat tähendab seega tunda meelt selle tingimatus seisundis. Nii et, vastus küsimusele „Kes on Buddha?“, on tegelikult, et meie ise oleme Buddha – potentsiaalselt. Me õpime Buddhat tegelikult ja tõeliselt tundma üksnes oma vaimse elu käigus, oma meditatsiooni käigus, omaenda potentsiaalse buddhasuse teostamise käigus. Alles siis saame teadmiste ja kogemuse pinnalt päriselt öelda, kes Buddha on.

Me ei suuda seda kõike korraga teha. Kindlasti ei ole seda võimalik teha ühe päevaga. Kõigepealt peame looma elava kokkupuute Buddha-ga. Me peame jõudma mingi vaheastmeni, kus ühel pool on faktilised *teadmised* Gautama Buddhast – tema eluloo üksikasjadest – ja teisel tingimatu meele *kogemus*. Seda vaheetappi me kutsume Buddha kaitse alla minemiseks. Ja see ei tähenda pelgalt „*Buddham saraṇaṃ gacchāmi*“ („Buddha kaitse alla ma lähen“) korrutamist, kuigi see ei välista seda. See tähendab pühendumist virgumise kui elava ideaali, kui meie lõpliku eesmärgi saavutamisele ja püüdele seda teostada. Alles siis, kui läheme Buddha kaitse alla, koos kõigega, mis sellega kaasas käib, koos kõigega, mida see tähendab, suudame südame ja meele ja kogu oma vaimse eluga vastata küsimusele „Kes on Buddha?“.

MÄRKUSED

- 1 Rudyard Kiplingi luuletuse „The English Flag“ avasalmist.
- 2 „Kahe kultuuri“ probleem, mille üle kõige esimesena väitlesid T. H. Huxley ja Matthew Arnold aastail 1881–1882, saavutas haripunkti 1959. aastal C. P. Snow ja F. R. Leavise tulises vastasseisus.
- 3 Loo sellest daamist (kelle nimi oli proua Crisp) jutustab Sangharakshita oma mälestusteraamatus „Facing Mount Kanchenjunga“ (Windhorse Publications, Glasgow, 1992, lk 241–243.). Ja tolles kontekstis mõtiskleb ta edasi juhtumi üle, kus proua Crisp teekannu ära peitis.
- 4 Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) oli jesuiidi preester ning ühtlasi paleontoloog ja geoloog, kes arendas välja evolutsiooni teoloogia, mida tuntakse teleoloogilise ortogeneesi nime all: see on idee, et mingi sisemine jõud juhivad evolutsiooni konkreetse sihi suunas. Ta kutsus seda oomegapunktiks, mis on omamoodi kõrgeim teadvus. Ta visandas selle nt oma teoses „Inimese fenomen“ („Le Phénomène Humain“, 1955).
- 5 Liikide põlvnemise teooria arendas täielikult välja Immanuel Kant „Otsustusvõime kriitika“ 2. osas. 19. sajandi evolutsiooniteooriad, eriti Darwini oma, lisasid Kanti teooriale faktidel põhinevaid detaile, ilma et oleksid selle põhiraamistikus midagi muutnud.

Parafraseerides Stephen Houlgate'i teost „An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History“ (Blackwell, 2005, lk 173–174), lükkab Hegel liikide evolutsiooni doktriini lihtsalt tagasi. Ta ei tundnud Darwini „Liikide tekkimist“, kuid oli tuttav Lamarckiga, kes väitis, et madalamad organismid tekkisid spontaanselt ja seejärel arenesid neist järk-järgult välja kõrgemad organismid. Hegel kirjutas („Looduse filosoofia“ sissejuhatuses): „On täiesti tühi mõte kujutada liike üksteise järel ajas välja arenemas ...“ Hegelit huvitasid loodusnähtuste vahel pigem loogilised kui ajalised seosed. Ta märgib, et „loomaliigid on ettenägematute asjaolude suhtes kaitsetud“ ja sellest tulenevadki loendamatud loomade maailmas esinevad siirdevormid. Hegelit huvitasid ratsionaalsed erinevused loomaliikide vahel ja võrdlevas anatoomias, see huvi sobib igati kokku ideega, et liigid on arenenud välja üksteisest. Vt Hegeli „Looduse filosoofia“ peatükki „Esialsed kontseptsioonid“: „Loodust tuleb vaadelda etappide süsteemina, kus üks etapp tekib paratamatult teisest.“

Aristoteles paigutas kõik elusorganismid hierarhiliselt oma suurde olemise ahelasse, alates taimedest ja väiksematest loomadest kuni inimolendite kui loomise haripunktini välja. Kui loodusliku valiku idee järgi hakkasid ühisest esivanemast pärinevad organismid muutuma, siis Aristotelese arvates moodustus iga liik individuaalselt, omaenda eesmärgi ja kohaga looduses. Ükski liik ei arene uuteks liikideks. (Aristoteles, „The Works, 4. kd: History of Animals“, toim. David Ross, 1910, 588b)

- 6 G. K. Chestertoni epigrammi on esitatud erineval kujul, üks neist (väidetavalt tuletatud erinevate märkuste kombinatsioonist Chestertoni „Isa Browni lugudes“) ütleb: „Jumalasse mitteuskumise esimene tagajärg on uskuda ükskõik millesse.“ Selle epigrammi erinevaid variante omistatakse üldiselt Chestertonile, kuid lause täpne päritolu on ilmselgelt mõistatus.
- 7 Vt lk 92.
- 8 „Aggañña-sutta“ ehk „Alguste teadmisest“, *Dīgha-nikāya* 27. Vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 407–415; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 3. osa, Pali Text Society, Oxford, 1991, lk 77–94. Vt ka dramaatiliselt jutustatud lugu „Maailma teke“ raamatus J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 285–301.
- 9 „Ood Melanhooliale“, 3. salm.
- 10 Tingimuslikkuse spiraalse laadi kohta lisaks vaata „Mis on dharma?“ lk 258 jj.
- 11 Neli õilsat tõe esinevad mõnedes Buddha esimese jutluse kirjeldustes, kuid mitte teistes. Vaata näiteks 28. lõiku „Ariyapariyesanā-suttas“, *Majjhima-nikāya* 26 (i.163); vt Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 265; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 216–217.
- 12 „Dhammapada“ 276. salm: „Teie peate tegema selle kirgliku pingutuse. Tathāgatad (st buddhad ehk virgunud) on üksnes (Tee) kuulutajad.“ Ja „Dhammapada“ 165. salm: „Puhtus ja eba puhtus on isikliku kogemuse küsimus: üks inimene ei saa teist puhtaks teha.“ (Sangharakṣhita ingliskeelse tõlke vahendusel.)
- 13 *Ehipassiko* on üks dharma omadustest, mis on loetletud „Tiratana vandanā“ nime all tuntud tekstis, mida laudakse mitmel pool budistlikes maades. Tekst esineb mitmel pool paali kaanonis, näiteks „Mahāparinibbāna-sutta“ lõigus 2.9 (*Dīgha-nikāya* 16 (ii.93–94)), kus seda kutsutakse dharma peegliks. Vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 241; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 99–100. Omaduste loendit vaata ka „Mahātaṇhasaṅkhaya-sutta“ 25. lõigust (*Majjhima-nikāya* 38 (i.265)), Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 358; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 321.
- 14 „Oo *bhikṣu*’d, targad peaksid uskuma minu sõnu mitte austusest minu vastu, vaid pärast asjakohast uurimist – nii nagu kulda peetakse ehtsaks alles siis, kui seda on kuumutatud, lõigatud ja hõõrutud.“ – „The Tattvasaṅgraha of Shāntarakṣita“, Ganganatha Jha (tlk), Motilal Banarsidass, Delhi 1986, 2. kd, lk 1558, tekst 3588.
- 15 Vinaya-piṭaka ii.258–259 (Cullavagga 10.5). Vt I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 5. osa, lk 359. Vt ka *Āṅguttara-nikāya* iv.280, raamatus Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 1193; või E. M. Hare (tlk), „Gradual Sayings“, 4. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 186–187.

- 16 Buddhat kujutatakse kirjeldamas nelja *brahmavihāra*'t „Tevijja-sutta“ lõikudes 76–79, *Dīgha-nikāya* 13 (i.251). Vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 194; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 317–318. Acharya Buddhaghosa kirjeldas üksikasjalikult, kuidas *brahmavihāra*'sid harjutada Visuddhimagga (317–325); vt Pe Maung Tin (tlk), „The Path of Purity“, Pali Text Society, London, 1975, ptk 9, lk 365–375.
- 17 „Seega tuleb Buddha kui inimese elu vaadata täiesti teistsugusest perspektiivist: sellest saab pelgalt killuke märksa suuremast ja tähtsamast arengust, milles inimese element on sisuliselt vahend avastamiseks uuesti meele või teadvuse universaalsest (ja selles mõttes „transsendentaalsest“) iseloomu, mis „Prajñāpāramitā-sūtra“ järgi on „oma tõeliselt olemuselt kujuteldamatu.“ – Lama Anagarika Govinda, „The Buddha on the Ideal of the Perfect Man and the Embodiment of the Dharma“, Maha Bodhi Journal, Vaishakha number, aprill 1954.
- 18 *Nidānasamyutta*, *Samyutta-nikāya* ii.105–106; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 603; või C. A. F. Rhys Davids (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1997, lk 74. Siinne ingliskeelne tõlge on raamatust Bhikkhu Ñāṇamoli, „The Life of the Buddha“, Buddhist Publication Society, Kandy, 1972, lk 27.
- 19 Ei ole kindel, millisele nikerdusele siin viidatakse, kuid kirjeldatuga väga sarnast stseeni kujutatakse Sanchis, Indias asuval Suurel Stuupal, mille tellis algupäraselt keiser Ašoka 3. sajandil e.m.a. Sellel nikerdusel esineb Buddha tõepoolest sümbolisel kujul: teda sümboliseerib bodhipuu. Neil varajastel aegadel ei kujutatud Buddhat kunagi inimesena, vaid teda sümboliseeris alati mõni kujund, nagu näiteks jalajälgede paar, päikesevari või, nagu siin, bodhipuu.
- 20 Kuninganna Māyā lugu on esitatud paljudes legendaarsetes Buddha elulugudes. Vt nt *Nidāna-kathā*, avaldatud teoses T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales): The Commentarial Introduction entitled *Nidāna-kathā*, the Story of the Lineage“, Routledge, London, dateerimata, lk 152–155. Vt ka J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 115–119; ja „Acchariya-abbhūta-sutta“, *Majjhima-nikāya* 123; vt Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 979–984; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 3. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 163–169. Samuti Aśvaghōṣa, „Buddhacarita“, 1. raamat, salmid 15–26.
- 21 Buddhat kujutatakse esitamas lihtsat lugu oma kogemusest džambupuu all „Mahāsaccaka-sutta“ 31. lõigus, *Majjhima-nikāya* 36 (i.246); vt Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 340; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 301. Selle loo illustatud versiooni leiab hilisematest tekstidest nagu „Mahāvastu“ ja „Nidāna-kathā“ ja just neis on lisatud detail selle kohta, kuidas džambupuu vari ei liikunud paigast. Vt nt „Nidāna-kathā“, avaldatud teoses T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales)“, Routledge, London, dateerimata, lk 164–165.

- 22 Madalamate kastide diskrimineerimine on Indias põhiseaduse artikli nr 15 alusel ebaseaduslik. Kuid ühiskondlik kihistumine ja sellega kaasnev ebavõrdsus eksisteerivad siiski edasi. Valitsuse poliitika püüab vähendada ebavõrdsust kvootidega ametikohtadel, kuid see on samas paradoksaalsel kombel loonud stiimuli hoida kihistumist alal. Just kastide diskrimineerimine oli see, mis motiveeris dr Ambedkarit ja tema järgijaid hakkama budistideks ja väljuma täielikult hindu kastisüsteemist; vt Sangharakshita, „Complete Works“, 9. kd.
- 23 Lugu Asita kohtumisest Buddhaga, kui too oli veel imik, on jutustatud traditsioonilises kirjanduses mitmel pool, näiteks „Nālaka-suttas“ (Sutta-nipāta 3.11); ent vaid legendilikumatest jutustustest leiab viite kahele võimalikkusele: et Siddhārthast saab kas suur valitseja või suur teadmamees. Vt „Lalitavistara-sūtra“ raamatus Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, 1. kd, Dharma Publishing, Berkeley, 1983, lk 150–163; või Aśvaghōṣa, „Buddhacarita“, tlk E. H. Johnston, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984, 1. raamat, 54.–85. värs, lk 12–18.
- 24 Vt „Sukhamāla-sutta“, Aṅguttara-nikāya i.144, kogumikus Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 239–240; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 128; vt ka Aśvaghōṣa, „Buddhacarita“, E. H. Johnston (tlk), Motilal Banarsidass, Delhi, 1984, 2. raamat, 29.–32. värs, lk 25–26.
- 25 Lugu Buddha poja sünnist ja tema nimetamisest Rāhulaks jutustatakse teoses T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales)“, Routledge, London, dateerimata, lk 169.
- 26 Sääraast vaatepiltide mõju Siddhārthale, võrreldes teda „pulliga, kes on kuulnud läheduses sisselõõnud piksenoole raskustatust“, kirjeldatakse Aśvaghōṣa „Buddhacaritas“; vt E. H. Johnston (tlk), „Buddhacarita“ (iii.34), Motilal Banarsidass, Delhi, 1984, 2. osa, lk 38.
- 27 Nelja vaatepilti ei mainita paali kaanonis konkreetsete kohtumistena ajaloolise Buddha elus. Neid esitletakse nii, et „see mõte tuli mulle pähe ...“. Vt „Sukhamāla-sutta“, Aṅguttara-nikāya i.144, kogumikus Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 239–242; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 128; vt ka „Ariyapariyesanā-sutta“ 13. lõik, Majjhima-nikāya 26 (i.163); Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 256; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 207. Varajastes paalikeelsetes allikates kirjeldatakse legendaarsest lugu neljast vaatepildist seoses Buddha Vipassiga; vt „Mahāpādana-sutta“ lõigud 2.1 kuni 2.14, Dīgha-nikāya 14 (ii.22–8); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 207–210; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1991, lk 18–22. Hilisemates tekstides, nagu näiteks „Nidāna-kathā“, „Buddhavamsa“ ja „Lalitavistara“, on see lugu pandud kokku Buddhaga. „Mahāvastus“ esitatakse nelja vaatepildi eriti värvikas kirjeldus; vt J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 2. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 145–153. Vt ka Aśvaghōṣa, „Buddhacarita“, 3. raamat, 26.–62. värs.
- 28 Vt nt T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales)“, Routledge, London, dateerimata, lk 173.

- 29 Liigutav lugu Siddhārtha lahkumise kohta paleest leidub „Mahāvastus“; vt J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 2. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 155–156. Vt ka Aśvaghōṣa, „Buddhacarita“, 5. raamat. Kuid detaili selle kohta, kuidas kaarikujuht hoidis hobuse sabast kinni, leiab T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales)“, Routledge, London, dateerimata, lk 174: „Tulevane Buddha ratsutas vägeva ratsu vägeval turjal, sundis Channat hoidma kinni hobusesabast, ja saabus nii keskööl suure linnavärvani.“
- 30 Enamikus legendides annab Siddhārtha oma riided kaarikujuht Channale, ehkki Aśvaghosa versioonis vahetab ta oma riided ühe jahimehega, kes pooljuhuslikult välja ilmub. Vt E. H. Johnston (tlk), „Buddhacarita“ (iii.34), Motilal Banarsidass, Delhi, 1984, lk 89–90.
- 31 See kirjeldus pärineb raamatust L. Adams Beck, „The Life of the Buddha“, Collins, London, dateerimata, lk 146. Buddha kirjeldab, kui kaugele ta oma kasinuse harjutamises läks „Mahāsaccaka-suttas“, Majjhima-nikāya 36 (i.242–6): vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 337–340, või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 297–301. Jutustus kasinuse harjutamisest esineb ka „Mahāvastus“; vt J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 2. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 120–126.
- 32 Üks versioon Siddhārtha jökke kukkumise loost leidub „Fo-Sho-Hing-Tsan-King (A Life of Buddha)“, autor Aśvaghōṣa, avaldatud 19. köitena sarjas „Sacred Books of the East“, tlk Samuel Beal, Motilal Banarsidass, Delhi 1998. lk 144.
- 33 Lugu sellest, kuidas tulevane Buddha sättis end jõe äärde istuma, on pärit mitmest allikast. Vt nt J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 2. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 126–127. Vt ka „Lalitavistara Sūtra“ raamatus Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, 2. kd, Dharma Publishing, Berkeley, 1983, lk 433–437.
- 34 Näiteks „Ariyapariyesanā-suttas“ Buddha kirjeldab virgumise kogemust kui vabanemise teostamist ja et „see on minu viimane sünd“; vt Majjhima-nikāya 26; Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 260; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 211. „Mahāsaccaka-suttas“ kirjeldatakse virgumist kui „kolm tõelist tarkust“; vt Majjhima-nikāya 36 (i.249); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, 341–342; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 303–304.
- 35 „Bhayabherava-sutta“, Majjhima-nikāya 4 (i.22); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 105; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 21–30.
- 36 Shakespeare, „Torm“ 1. vaatus, 2. stseen. [Jaan Krossi eestikeelne tõlge raamatus William Shakespeare, „Kogutud teosed“ 7. köide, Eesti Raamat, Tallinn, 1975, lk 323.]
- 37 „Mahāsaccaka-sutta“, Majjhima-nikāya 36 (i.248); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 341; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 303.

- 38 „Teadmist *āsrava*’te hävimisest“ on kirjeldatud raamatu „Mis on dharma?“ 7. peatüki lõpus.
- 39 See võrdpilt on räägitud Šāriputrale. Vt Bunnō Katō jt (tlk), „The Threefold Lotus Sūtra“, Kosei Publishing, Tokyo, 1975, 3. ptk, lk 85–87; vt ka Sangharakshita, „The Drama of Cosmic Enlightenment“, 3. ptk („Complete Works“, 16. kd).
- 40 „Ariyapariyesanā-sutta“, Majjhima-nikāya 26 (i.161); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 254; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 204.
- 41 Vt 1. ptk, 10. alaptk „The Positive Aspect of Nirvāṇa“ raamatus Sangharakshita, „A Survey of Buddhism“ („Complete Works“, 1. kd), milles selgitatakse, et „on ekslik arvata, nagu ei esitataks paali tekstides õilsale kaheksaosalisele teele mingeid positiivseid sümboolseid tunnusmärke“ ning seejärel tuuakse näiteid. Paali kaanonis kirjeldatakse ka käitumisjuhiste harjutamise positiivseid lähenemisviise. Vt nt Buddha kümne käitumisjuhise õpetust hõbe-sepp Cundale, Aṅguttara-nikāya v.264–268; Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 1518–1523; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 5. kd, Pali Text Society, London, 1972, lk 178–180. Vt ka Sangharakshita, „The Ten Pillars of Buddhism“, 2. osa („Complete Works“, 2. kd). Ka meditatsiooni harjutamisest tulenevaid positiivseid meeleseisundeid kirjeldatakse värvika detailsusega. Vt nt *dhyāna*’de kirjeldusi, mida leiab paali kaanonis „Sāmaññaphala-sutta“ lõikudes 76–82, Dīgha-nikāya 2 (i.73–75); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 102–103; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 84–86.
- 42 Seda ütlust omistatakse erinevatele autoritele. Montaigne (1533–1592) ütles: „*Peu d’hommes ont été admirés par leurs domestiques.*“ Madame Cornuel (suri 1694) kirjutas midagi sarnast: „*Il n’y a pas de grand homme pour son valet de chambre.*“
- 43 „Dhammapada“ 103 (Sangharakshita ingliskeelse tõlke järgi).
- 44 Vadžrajaana budismis sai Trailokya Vijayast raevukas jumalus, kes on mõnikord buddha (Vairotsana kujul) ja mõnikord deva. Mõnesid vadžrajaana arhetüüpseid kujusid hakati samuti kujutama *trailokya vijaya* mudra ehk käte asendiga. Jaapanis tuntakse Vadžrasattvat „Kolme maailma vallutajana“.
- 45 Lama Anagarika Govinda, „Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stūpa“, Dharma Publishing, Berkeley, 1976, lk 79.
- 46 Näiteks „Sela-suttas“, Majjhima-nikāya 92 (Sn 101–112), küsib braahman Sela Buddhalt, „dhamma ülimalt kuningalt“, kes on Buddha kindral, see õpilane, kes aitab tal dhammarast käigus hoida, ja Buddha vastab, et tema kindral on Sāriputta. Vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 759; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 2. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 332–339.
- 47 See lugu esineb „Lalitavistara-sūtra“ 12. peatükis; vt Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, 1. kd, Dharma Publishing, Berkeley, 1983, lk 211–238.

- 48 T. W. Rhys Davids (tlk), „Buddhist Birth-stories (Jātaka Tales)“, Routledge, London, dateerimata, lk 180: Suurmees kogus mitmesugust toitu. Ja kui talle tundus, et seda on tema jaoks piisavalt, lahkus linnast värava kaudu, kust oli sisenenud. Ta istus maha Paṇḍava kalju varju, näoga ida poole, ja hakkas einestama. Kuid tal hakkas kõhus keerama ja toit tahtis suust välja tulla. Seejärel, tundes küll muret vastikust tekitava toidu pärast, sest ta ei olnud taolist toitu enda praeguses elus oma silmaga veel näinudki, noomis ta end ja ütles: „Siddhattha, on tōsi, et oled sündinud perekonnas, kus söök ja jook olid kergesti kättesaadavad, sinu elustiil võimaldas, et su toiduks olid hõrgult lõhnav kolmanda lõikuse riis ja erinevad oivalised karrid. Kuid sellest hetkest alates, kui nägid kerjusemunga rüüid kandvat meest, oled mõelnud: „Millal ma saan tema sarnaseks ja elan endale toitu kerjates? Jõuaks see aeg juba kätte!“ Ja nüüd, kus sa oled kõik selle eesmärgi nimel maha jätnud, mida sa teed?“ Ja saades oma tunnetest võitu, söi toidu ära.
- 49 Vt „Ariyapariyesanā-sutta“, Majjhima-nikāya 26 (i.167–170); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 256–259; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 207–210.
- 50 Buddha kirjeldab teda metsas tabanud hirmu „Bhayabherava-suttas“, Majjhima-nikāya 4 (i.20–21). Vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 104; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 26–27.
- 51 Buddha kirjeldus oma karmist askeesist on talletatud näiteks „Mahāsaccaka-sutta“ lõikudes 20–29, Majjhima-nikāya 36 (i.242–6); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 337–340, või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 297–301. Kuulsat Gāndhāra kiviskulptuuri kuhtunud Siddhārthast võib näha Lahore'i muuseumis Pakistanis.
- 52 Vt „Mahāsaccaka-sutta“ 33. lõik, Majjhima-nikāya 36 (i.247); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 340; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 301–302.
- 53 Need dramaatilised sõnad on pärit „Lalitavistara-sūtrast“; vt Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, 2. kd, Dharma Publishing, Berkeley, 1983, lk 439. Vt ka Aśvaghoṣa, „Buddhacarita“, E. H. Johnston (tlk), Motilal Banarsidass, Delhi, 1984, lk 186; ja „Apapaṭivāṇa-sutta“, Aṅguttara-nikāya i.50; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 142; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, vol. i, Pali Text Society, Oxford, 2000, lk 45.
- 54 Vt nt „Dvedhāvitakka-sutta“ 27. lõik, Majjhima-nikāya 19 (i.118); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 210; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, vol. i, Pali Text Society, London, 1967, lk 152. Vt ka Saṃyutta-nikāya iv.133 & v.157; Bhikkhu Bodhi (tlk), „Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 1212 & lk 1639–1640; või

- F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, Pali Text Society, Oxford, 4. osa, lk 85 ja 5. osa, lk 136–137.
- 55 Tüüpilise manitsuse leiab „Bhikkhunīpassaya-suttast“, Samyutta-nikāya (v.154); vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 1638; või F. L. Woodward (tlk), „Kindred Sayings“, 5. osa, Pali Text Society, London, 1979, lk 136–137: „Kõik, mida üks õpetaja peab tegema kaastundest õpilaste heaolu vastu, seda olen ma kaastundest teie vastu teinud. Siin on puujuured. Siin on tühjad elupaigad. Istuge maha ja mediteerige! Ärge olge laisad! Ärge muutuge selleks, kes hiljem kahetsebi!“ Üks kuulsamaid kirjakohti, milles Buddha uurib oma õpilastelt nende vaimse edenemise kohta, on lugu külaskäigust Anuruddha, Nandiya ja Kimbila juurde, kes ütlevad, et saavad omavahel läbi nagu „üksteisega segunevad piim ja vesi“; vt „Cūḷagosinga-sutta“, Majjhima-nikāya 31 (i.207); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 301–306; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 257–262.
- 56 Dr Ambedkar tsiteerib seda Buddha ütlust raamatus „The Buddha and his Dhamma“ (Siddharth Publications, Bombay, 1991, lk 327) ja Christmas Humphreys tsiteerib seda samuti raamatus „Zen Buddhism“ (Unwin Paperbacks, London, 1984, lk 27), ent kummalgi juhul ei ole viidatud allikale ja seda ei ole seni leitud, ehkki Christmas Humphreys väidab, et see on pärit budismi „lõuna koolkonna“ kaanonist.
- 57 Aṅguttara-nikāya v.33: „Lõvi – see, mungad, on Tathāgata, arahandi, täielikult virgunu nimi. Mungad, kui Tathāgata selgitab kokkusaamisel dhammat, siis see on tema lõvimõire.“ Vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 1362; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 5. kd, Pali Text Society, Oxford, 1972, lk 23–24. Aga kas Buddha oli kunagi otseses mõttes lõvimõiret kuulnud? Täiesti võimalik. Aasia lõvi esines varem Kagu-Euroopas, Musta mere vesikonnas, Kaukasuses, Mesopotaamias ja mitmel pool Indias. Lõvisid kujutatakse mõnede Ašoka sammaste otsas, näiteks sellel, mis asub Sarnathis.
- 58 Ühte Mathura seisva Buddha kuju võib näha New Yorgis Metropolitan muuseumis ja teist riiklikus arheoloogiamuuseumis Mathuras Uttar Pradeshis.
- 59 „Dhammapadast“ leiab mitu sarnast viidet, näiteks 40. salm (inglikeelne tõlge Sangharakshita): „Tajudes, et keha on (õrn) nagu savipott (ja) kindlustades meelt, nagu oleks see linn, võitle mõistmise mõõgaga Māra vastu.“
- 60 Nagu näiteks Edward Conze tõlgitud teoses „The Large Sūtra on Perfect Wisdom“, University of California Press, Berkeley, 1975, 2. ptk, lk 46, öeldakse bodhisattva kohta, et ta on „seotud resoluutse kavatsusega ja sarnaneb noorkuuga“.
- 61 Bodhisattva ideaali ja kuut täiust kirjeldatakse Sangharakshita raamatus „The Bodhisattva Ideal“.
- 62 *Pāramitā*’de harjutamise potentsiaalsest ulatusest, vaadatuna mahajaana perspektiivist, antakse aimu kuut ületavust kirjeldavas osas Sangharakshita raamatus „A Survey of Buddhism“, Windhorse Publications, Birmingham, 2001, lk 466–490.

- 63 Edward Conze (tlk), „The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines“, Four Seasons, Bolinas, 1973, lk 223–224.
- 64 Oma 1810. aastal ilmunud „Värvide teooria“ sissejuhatuses Goethe kirjutas:

Kui silm ei oleks päikesele tundlik,
ei suudaks see tajuda päikest.
Kui jumala enda jõud ei peituks meis,
siis kuidas suudaks jumalik meid võluda?

See kõlab sarnaselt varasema Plotinuse sõnadega: „Silm ei näeks iial päikest, kui see ei oleks ise enne muutunud päikese sarnaseks, ja hing ei suuda iial kujutleda Esimest Ilu, kui ta ise ei oleks ilus.“ (Enneaadid i.6.9.)

- 65 Vinaya-piṭaka iii.3–4 (Pārājika 1.1) raamatus I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1996, lk 6–7. Samuti Edward Conze jt (toim-d), „Buddhist Texts through the Ages“, Oneworld Publications, Oxford, 1995, lk 60.
- 66 Khandasaṃyutta, Saṃyutta-nikāya iii.66; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 901; või F. L. Woodward (tlk), „Kindred Sayings“, 3. osa, Pali Text Society, London, 1975, lk 58.
- 67 „Lakkhaṇa-sutta“, Dīgha-nikāya 30 (iii.142–179); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 441–460; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 3. osa, Pali Text Society, Oxford, 1991, lk 137–153.
- 68 Hindu „Manu seadus“ kinnitab: „Isegi lapskuningat ei tohi põlata, mõeldes, et ta on pelgalt surelik. Sest ta on suur jumalus inimese kujul.“ Trevor Ling, „The Buddha“, Temple Smith, London, 1973, lk 54.
- 69 Vinaya-piṭaka ii.188 (Cullavagga 7.3) in I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 5. osa, Pali Text Society, Oxford, 1992, lk 264.
- 70 Sangha lõhestamine (paali keeles *saṅghabheda*) liigitati varajases budismis viie kohutava kuriteo hulka, ülejäänud neli olid isa tahtlik tapmine, ema tahtlik tapmine, arahandi tapmine ja Buddha haavamine. Öeldakse, et need teod toovad otsekohe kohutavaid karmatagajärgi (sanskriti *ānantarya-karma*, paali *ānantarika-kamma*) ja ükski teine karmategur ei suuda neid leevendada. „Bahudhātuka-sutta“ 13. lõigus (Majjhima-nikāya 115 (iii.64–5)) kujutatakse Buddhat ütlemas, et on võimatu, et keegi, kel on õige vaade, suudaks ühtki neist tegudest sooritada. Vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 928–929; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 3. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 108. Just sedalaadi kohutavat lõhet sanghas üritas tekitada Devadatta ja seda kirjeldatakse „Itivuttakas“:

„On üks asi, *bhikkhu*’d, mis maailma ilmudes teeb seda paljude inimeste kahjuks, paljude inimeste õnnetuseks, jumalate ja inimeste kaotuseks, kahjuks ja kannatuseks. Mis see üks asi on? See on sangha lõhenemine. Kui sangha on lõhestunud, esineb vastastikuseid tülisid,

vastastikuseid süüdistusi, vastastikuseid mustamisi ja vastastikuseid väljaheitmisi. Selles olukorras need, kes on kalgid, ei muutu, ja mõned, kes on mõistvad, muudavad oma meelt.

See, kes lõhestab sanghat,
elab terve pika ajastu
viletsuses, põrgus.
Ülekohtusena lahkavamuste üle rõõmustades
on ta jäetud ilma turvalistest sidemetest.
Ühtset sanghat lõhestades
piinleb ta terve ajastu põrgus.“

Itivuttaka 18 – ingliskeelne tõlge raamatust John D. Ireland (tlk), „The Udāna and the Itivuttaka“, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, lk 162–163.

Kuid seminaris, mille teemaks olid Gampopa juhised gurudele, teeb Sangharakshita Nalinaksha Dutt kirjutiste eeskujul (vaata näiteks Dutt, „Buddhist Sects in India“, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998, lk 37–38) vahet sedalaadi *saṅghabheda*’l ja oskuslikul sangha lõhenemisel, omamoodi loomulikult lahknemisel, mis hakkas ilmema juba lausa budismi algpäevil. „Kui toimub omamoodi loomulik eraldumine selles mõttes, et ühtedel inimestel on kalduvus teha asju ühtmoodi ja teistel inimestel on kalduvus teha asju teistmoodi, siis las nad lähevad positiivselt ja harmooniliselt oma teed.“ Kuid ta osutab, et „viimastel aegadel on *saṅghabheda*’st saanud tohutu peavalu allikas ning selle positiivsed aspektid on enamikes budistlikes maades üsna ära unustatud.“ (See seminar „Precepts of the Gurus 1“, mis toimus septembris 1978, on kuulatav aadressil www.freebuddhistaudio.com.)

- 71 Neid kaht intsidenti kirjeldatakse Vinaya-piṭaka ii.193–195 (Cullavagga 7.3); vt I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 5. osa, Pali Text Society, Oxford, 1992, lk 271–274. Kivirahn ei tabanud Buddhat, kuid üks kild vigastas tema jalga, ja hullunud elevandi, kelle Devadatta lahti laskis (elevandi nimi oli Nālāgiri) rahustas Buddha maha. Devadatta allakäigu lugu jutustatakse ka Vinaya-piṭaka ii.202–203 (Cullavagga 7.3); samas, lk 283–285. Vt ka „Devadatta-sutta“, Aṅguttara-nikāya iv.160; E. M. Hare (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 4. kd, Pali Text Society, Oxford, 1996, lk 109–110, ja ka Eugene Watson Burlingame (tlk), „Buddhist Legends (Dhammapada Commentary)“, 1. osa, Pali Text Society, Luzac, London, 1969, lk 240.
- 72 „Lootossuutra“ 12. peatükis „Devadatta“ Buddha ütleb, et ühes eelmises elus „suutsin tänu heale sõprusele Devadattaga saavutada täiuse kuues *pāramitā*’s“ ja ta ennustab, et Devadattast saab buddha nimega Devarāja, „Jumalate kuningas“. Vt Bunnō Katō jt (tlk), „The Threefold Lotus Sūtra“, Weatherhill, New York & Tokyo, 1978, lk 209; Leon Hurvitz (tlk), „Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma“, Columbia University Press, New York, 1976, lk 196.
- 73 Kaupmeeste nimed olid Tapussa ja Bhallika ning seda vahejuhtumit kirjeldatakse Vinaya-piṭaka i.4 (Mahāvagga 1.4); vt I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 4. osa, Pali Text Society, Oxford, 1992, lk 5–6. Kuid Bhikkhu Nāṇamoli („The Life of the Buddha“,

- Buddhist Publications Society, Kandy, 1978, lk 34) on see, kes ütleb, et kaupmehed pakkusid Buddhale „mett ja riisikooki“; I. B. Horner pakub välja vähem isuäratava tõlke „odrakört ja meepallid“.
- 74 „Garava-sutta“: „Austus“, *Samyutta-nikāya* i.139. Vt C. A. F. Rhys Davids (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1989, lk 175–176. Või Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 234–235.
- 75 Kaksteist positiivset *nidāna*’t on loetletud „Nidānavaggas“, *Samyutta-nikāya* ii.29; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 553–556.
- 76 „Cūḷavedalla-sutta“ 29. lõik, *Majjhima-nikāya* 44 (i.304); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 402; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 367.
- 77 Kuus *gāraṇa*’t on loetletud „Paṭṭhamāparihāna-suttas“, *Anguttara-nikāya* iii.331; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2012, lk 895–896; või E. M. Hare (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 3. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 232–233.
- 78 Alexander Pope, „Satires, Epistles, and Odes of Horace“, 1. satiir, 2. raamat, 1740.
- 79 Lugu *Brahmā Sahāmpati* palvest räägitakse mitmel pool pühakirjades, näiteks „Ariyapariyesanā-suttas“, *Majjhima-nikāya* 26 (i.167–170); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 260–262; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 211–213. Teise versiooni leiab *Samyutta-nikāya* i.137; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 232–233; või C. A. F. Rhys Davids (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1997, lk 173. Täpset tõlget „vaid pisut prahti silmas“, mida kasutatakse kirjeldamiseks neid, kelle ilmavaadet on võimalik Buddha õpetuse abil hõlpsasti selgemaks muuta, kasutatakse ka tõlkides üht teist Buddha elust tuntud vahejuhtumit, kui ta saatis oma järgijaid maailma õpetama dharmat: „Sest, mungad, leidub olendeid, kes on puhtad, määrdumata, kelle silmas on vaid pisut prahti, kuid kes seetõttu, et nad ei ole kuulnud dharmat, on alla andmas.“ Vt J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 3. kd, Luzac, London, 1956, lk 416.
- 80 Kommentaatorid tõlgendavad värsis esinevat „vabastagu nad oma usk“ kahel erineval moel. See võib tähendada „lasku nad lahti oma valest usust“, st loobugu usust õpetustesse, mis ei vii virgumisele. Aga see võib tähendada ka „vabastagu nad oma õige usk“, st lasku vabaks usk õpetustesse, mis viivad virgumisele. Näiteks, tõlkides *Samyutta-nikāya* i.7, kirjutab C. A. F. Rhys Davids („The Book of the Kindred Sayings“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1989, lk 174): „Need, kes kuulevad, õelgu lahti oma usust“, samas kui Bhikkhu Bodhi („Connected Discourses“, lk 233) kirjutab: „Need, kel kõrvad, vabastagu oma usk.“ See lugu esineb ka *Vinaya-piṭaka* i.7 (*Mahāvagga* 1.5), kus I. B. Horner tõlgib: „Õelgu nad lahti oma usust“ („The Book of the Discipline“, 4. osa, Pali Text Society, Oxford, 1996, lk 9). Vt ka K. R.

- Norman, „The Group of Discourses“, 2. kd, Pali Text Society, Oxford, 1992, lk 390, milles ta kommenteerib sarnast fraasi Sutta-nipāta's. Ta ütleb, et Brahmā Sahāmpati episoodis võib fraas *pamuñcantu saddham* tähendada „kuulutagu nad oma usku“ või „loobugu nad oma (vanast) usust“, st valedest uskumustest, või „loobugu nad oma ihast“ – võimalik, et mitme-tähenduslikkus on kavatsuslik.
- 81 Vt nt „Lalitavistara Sūtra“ raamatus Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, Dharma Publishing, Berkeley, 1983, 2. kd, lk 570; või „Abhiniṣkramaṇa Sūtra“ raamatus Samuel Beal (tlk), „The Romantic Legend of Śākyā Buddha“, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985 (esmatrükk 1875), lk 237. See traditsioon on säilinud ka „Sinhala Thūpavaṃsas“.
- 82 Vt Vinaya-piṭaka 1.9–14 (Mahāvagga 1.6), raamatus I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 4. osa, Pali Text Society, Oxford, 1996, lk 13–21.
- 83 Nt „Ariyapariyesanā-suttas“, Majjhima-nikāya 26 (i.172), Buddha kirjeldab kohtumist oma esimese viie õpilasega ja kuidas neis tekkis tema õpetuse tulemusena teadmine ja nägemus, ent ta ei ütle midagi oma õpetuse sisu kohta; vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 264–266; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1967, lk 216.
- 84 „Kūṭadanta-sutta“, Dīgha-nikāya 5; vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 133–141; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 173–185.
- 85 See on lugu taluperemees Kasi-Bhāradvājast, mida jutustatakse Sutta-Nipāta 1.4.
- 86 Buddha kriitiku nimi antud juhul oli Suppiya. Vt „Brahmajāla-sutta“ lõike 1.1–1.6, *Dīgha-nikāya* 1 (i.1–3); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 67–68; või T. W. Rhys Davids (tlk) „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 1–3.
- 87 Ilmijärgija nimi oli Kevaddha. Vt „Kevaddha-sutta“ lõike 1–8, *Dīgha-nikāya* 11 (i.211–214); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 175–176; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 276–279.
- 88 Novitsmunkade nimed olid Vāseṭṭha ja Bhāradvaja. Vt „Aggañña-sutta“ lõike 1–9, *Dīgha-nikāya* 27 (iii.80–84); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 407–409; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 3. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 77–81.
- 89 See oli kuningas Ajātasattu. Vt „Sāmaññaphala-sutta“ lõike 1–12, *Dīgha-nikāya* 2 (i.47–50); M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 91–93; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 65–68.
- 90 „Kosambiya-sutta“, Majjhima-nikāya 48 (i.320–325); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 419–423; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 383–388.

- 91 See on lugu Suppabuddhast, mida jutustatakse Udāna 5.3; vt John D. Ireland (tlk), „The Udāna and the Itivuttaka“, Buddhist Publication Society, Kandy, 1997, lk 66–69.
- 92 See on lugu Visākhāst, mida jutustatakse Udāna 8.8; vt John D. Ireland (tlk), „The Udāna and the Itivuttaka“, Buddhist Publication Society, Kandy, 1997, lk 114–115.
- 93 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõigud 5.23–5.30, Dīgha-nikāya 16 (ii.148–152); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 267–269; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 164–169.
- 94 Lugu kuldsest lilleõiest esineb teoses „The Gateless Gate“, juhtum nr 6; vt Mumonkan, „The Gateless Gate“, kogumikus K. Sekida (tlk), „Two Zen Classics“, Weatherhill, New York, 1996, lk 129; või Paul Reps, „Zen Flesh, Zen Bones“, Penguin, 1972, lk 100.
- 95 Vinaya-piṭaka on avaldatud Pali Text Society poolt raamatutes „The Book of the Discipline“, 1.–6. osa, „Sacred Books of the Buddhists“ 10.–15. kd.
- 96 Nii pikkade õpetuste (Dīgha-nikāya) kui ka keskmise pikkusega õpetuste (Majjhima-nikāya) tõlked on saadaval Pali Text Society („Dialogues of the Buddha“ ja „Middle Length Sayings“) ja Wisdom Publicationsi („The Long Discourses of the Buddha“ ja „The Middle Length Discourses of the Buddha“) väljaandes ning samuti internetis.
- 97 Saṃyutta-nikāya on avaldatud raamatuna Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000; ja ka „The Book of the Kindred Sayings“, 1.–5. osa, Pali Text Society, Oxford.
- 98 Aṅguttara-nikāya on avaldatud Pali Text Society poolt viies köites pealkirja all „The Book of the Gradual Sayings“ ja Wisdom Publicationsi poolt raamatuna „The Numerical Discourses of the Buddha“.
- 99 Lugu, milles tulevane Buddha oli röövel, on džaataka nr 318, raamatus H. T. Francis ja R. A. Neil (tlk), „The Jātaka“, 3. kd, Pali Text Society, London, 1973, lk 39 jj.
- 100 T. W. Rhys Davids, „Buddhism: Its History and Literature“, G. P. Putnam, London, 1896, lk 78.
- 101 Varajase budismi theravaada koolkond on hoidnud alal paalikeelsete abhidhamma õpetuste kogu ning *sarvastivāda* ja *yogācāra* koolkondadel on oma abhidharma kogud. Sissejuhatust abhidharma kirjandusse vt 7. ptk „The Fundamental Abhidharma“, raamatus Sangharakshita, „The Eternal Legacy“ („Complete Works“, 14. kd).
- 102 Edward Conze (tlk), „The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary“, Four Seasons Foundation, San Francisco, 1995.
- 103 „Valge lootose suutra“ tõlgete hulgas on W. E. Soothill (tlk), „The Lotus of the Wonderful Law“, Curzon Press, London, 1987 ja Bunnō Katō jt (tlk), raamatus „The Threefold Lotus Sūtra“, Kosei, Tokyo, 1995. Sangharakshita kommentaari sellele suutrale vaata „Complete Works“, 16. kd.
- 104 Ümberpööramise ehk *parāvṛtti* kohta vt lisaks Sangharakshita, „The Meaning of Conversion in Buddhism“, 4. ptk („Complete Works“, 2. kd).

- 105 „Gaṇḍavyūha“ ehk „Sisenemine reaalsusevalda“ on „Avataṃsaka-sūtra“ viimane osa ja avaldatud raamatus Thomas Cleary (tlk), „The Flower Ornament Scripture“, Shambhala Publications, Boston and London, 1993.
- 106 „Lalitavistara-sūtra“ on avaldatud: Gwendolyn Bays (tlk), „The Voice of the Buddha“, Dharma Publishing, Berkeley, 1983.
- 107 Maggasam̐yutta, Sam̐yutta-nikāya v.2; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 1524–1525; samuti F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 5. osa, Pali Text Society, London, 1979, lk 2.
- 108 Buddhale viidatakse sageli selle tiitliga, mis sõna-sõnalt tähendab Nõndatulnu või Nõnda-läinu, nii et see tähendab inimest, kes on ületanud tingitud olemasolu – kes ei jäta jälgi.
- 109 Śramaṇa on inimene, kes on võtnud omaks kodutu religioosse elu. Śramaṇa tähendab sõna-sõnalt „see, kes on pestud, puhastatud“, mis on samane sõnade „sufi“ ja „katar“ sõna-sõnalise tähendusega.
- 110 Seda lugu jutustatakse Vinaya-piṭaka i.39 (Mahāvagga 1.23); vt I. B. Horner (tlk), „The Book of the Discipline“, 4. osa, Pali Text Society, Oxford, 1996, lk 52–54.
- 111 Thomas Gray „Elegy in a Country Churchyard“, 1750.

The boast of heraldry, the pomp of pow'r,
And all that beauty, all that wealth e'er gave,
Awaits alike th'inevitable hour:
The paths of glory lead but to the grave.

- 112 „Mahāsaccaka-sutta“, Majjhima-nikāya 36 (i.248); vt Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 341; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 303.
- 113 Viis *niyama*'t on loetletud abhidharmas näiteks Buddhaghosa „Dhammasaṅgani“ kommentaaris „Aṭṭhasalinī“, mis on avaldatud raamatus Pe Maung Tin (tlk), „The Expositor“, Pali Text Society, London, 1921, lk 360.
- 114 Aṅguttara-nikāya iii.415; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, 2012, lk 963; või E. M. Hare (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 3. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 294.
- 115 Karma seitsmeosalise liigendamise kohta vt lisaks Sangharakshita, „The Three Jewels“, Windhorse Publications, Birmingham, 1998, lk 63–66 („Complete Works“, 2. kd).
- 116 Selle erisuse leiab theravaada kommentaaride traditsioonist; vt selle kohta lisaks Sangharakshita, „A Survey of Buddhism“, Windhorse Publications, Birmingham, 2001, lk 170.
- 117 Raamatu ingliskeelse originaalis illustreerib Sangharakshita oma mõtet tuntud Tiibeti looga, kirjeldades seda „ühe kõige äärmuslikuma näitena“ („Complete Works“, vol.3, lk 102). Selle loo jutustas Alexandra David-Neel oma raamatus „Magic and Mystery in Tibet“ (Corgi Books, London 1971, lk 45–46). Kogumiku „Complete Works“ toimetaja Vidya-devi kirjutab tekstile lisatud märkuses: „Loos mainitud eraku nimi oli Dugba Kunlegs ja

Alexandra David-Neel ütleb, et „tema ekstsentrilisus – mis oli vahel toorevõitu ... andis ainekse paljudele Rabelais’ stiilis lugudele, mida Tiibetis väga hinnatakse“.

Loos räägitakse muuhulgas vägistamiskatses, mis on mõnesid lugejaid häirinud. Eesti-keelset tõlget ette valmistades palusid tõlkijad luba lugu eestikeelsest väljaandest välja jätta. Sangharakshita kirjanduslikud testamenditäitjad, kes vastutavad Sangharakshita kirjandusliku pärandi eest, olid nõus tingimusel, et redaktsioon tehakse ainult selles eesti-keelses väljaandes.

- 118 Kääbusena sündinud arhat oli Lakunṭaka Bhaddiya Thera. Kommentaaride traditsioonis on tema kohta palju lugusid. Ühe järgi neist, mille leiab „Theragāthā“ kommentaarist (i.469 jj) ja „Apadānast“ (ii.489 jj), oli ta Buddha Kassapa päevil peaarhitekt, kellele usaldati Buddha reliikviade kohale stuupa ehitamine. Ja kui tekkis vaidlus selle üle, kui suur peaks stuupa olema, otsustas tema väiksema kasuks. Sellest siis tema väikene kasv viimases elus.
- 119 Kaaluka karma kohta vt lisaks „Abhidhammattha Saṅgaha“, avaldatud raamatus Narada Maha Thera (tlk), „A Manual of Abhidhamma“, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, 1987, lk 294–295.
- 120 Vt Sangharakshita, „The Three Jewels“, Windhorse Publications, Birmingham, 1998, lk 65–66 („Complete Works“, 2. kd).
- 121 „Burnt Norton“, Four Quartets, 1944. [Eestikeelne tõlge Paul-Eerik Rummo raamatus T. S. Eliot, „Ahermaa ja teisi luuletusi“, lk 46.]
- 122 Selle teema kohta on peatükk „The Evidence for Rebirth“ raamatus Nagapriya, „Exploring Karma and Rebirth“, Windhorse Publications, Birmingham, 2004, lk 111–117.
- 123 Nagapriya on asunud selle kallal tööle raamatus „Exploring Karma and Rebirth“, Windhorse Publications, Birmingham, 2004.
- 124 Vaata näiteks 29. lõiku „Bhayaḥherava-suttas“, Majjhima-nikāya 4 (i.22); Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, lk 105–106; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 28–29. Vt ka 40. lõiku „Mahāsaccaka-suttas“, Majjhima-nikāya 36 (i.248); Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 341; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 303.
- 125 Kuus *abhijñā*’t (paali *abhiññā*) koosnevad viiest maisest (*lokiya*) võimest, mis on saavutatavad keskendumise (*samādhi*) abil: võime (1) läbida oma tahte järgi kuitahes pikki vahemaid või võtta ükskõik milline kuju, (2) näha kõike, (3) kuulda kõike, (4) lugeda teiste mõtteid ja (5) mäletada eelmisi olemasolusid; kuues võime, mis on saavutatav analüüsiva vaatluse (*vipassanā*) abil, on *āśava*’te hävimine. *Abhiññā*’sid loetletakse mitmel pool paali kaanonis; näiteks „Ākankheyya-suttas“, Majjhima-nikāya 6 (i.34–35); vt Bhikkhu Ñāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 116–117; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 43–44.

- 126 „Anuradha-sutta“, *Samyutta-nikāya* iii.257; vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston 2000, lk 1033; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 3. osa, Pali Text Society, London, 1975, lk 204.
- 127 Jutustus Buddha viimastest elupäevadest esineb „Mahāparinibbāna-suttas“, *Dīgha-nikāya* 16; vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 231–277; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 78–191.
- 128 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõik 2.25, *Dīgha-nikāya* 16 (ii.100); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 245; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 107–108.
- 129 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõigud 4.13–4.20 ja lõik 4.42, *Dīgha-nikāya* 16 (ii.126–8); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 256–257 ja 261; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 137–139 ja 148.
- 130 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõik 5.17, *Dīgha-nikāya* 16 (ii.146); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 266; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 161.
- 131 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõigud 5.13 ja 5.14, *Dīgha-nikāya* 16 (ii.143–144); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 265; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 158–159.
- 132 „Mahāparinibbāna-sutta“ lõik 6.7, *Dīgha-nikāya* 16 (ii.156); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 270; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 173.
- 133 Need *dhyāna*’de kirjeldused leiab paali kaanonist näiteks „Sāmaññaphala-sutta“ lõikudest 75–82, *Dīgha-nikāya* 2 (i.73–76); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 102–104; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 1. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 84–86.
- 134 Mahajaana traditsioonist pärit ideed viiest meditatsioonimeetodist kui viie mürgi ehk *kleśa* vastumürgist tutvustas Sangharakshitale esimest korda tema õpetaja C. M. Chen, keda ta tundis Kalimpongis. Härra Cheni enda selgitust vt raamatu C. M. Chen, „Buddhist Meditation, Systematic and Practical“ (avaldanud Dr Yutang Lin, El Cerrito, 1989) 8. peatükist „The Five Fundamental Meditations to Cure the Five Poisons“, lk 326–230. Vt ka Sangharakshita, „The Purpose and Practice of Buddhist Meditation“, Ibis Publications, Ledbury, 2012, lk 29–35.
- 135 Buddha kirjeldab neid kahtteist lüli „Mahānidāna-sutta“ lõikudes 1–9, *Dīgha-nikāya* 15 (ii.55–58); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 223–224; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 50–55.
- 136 Viimane rida sir Edwin Arnoldi poeemis „The Light of Asia“.

- 137 Marco Pallise raamatu „The Way and the Mountain“ (Peter Owen Limited, London, 1961) 9. peatükk „The Tibetan Tradition: Its Presiding Idea“.
- 138 Kuue elemendi harjutuse leiame näiteks „Mahāhatthipadopama-suttas“, Majjhima-nikāya 28 (i.184–191); Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 278–285; või I. B. Horner (tlk), Middle Length Sayings, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 230–238.
- 139 Selle loo leiab „Doṇa-suttast“, Aṅguttara-nikāya iii.223: vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Numerical Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, 2012, lk 425–426; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Gradual Sayings“, 2. kd, Pali Text Society, Oxford, 1995, lk 43–44. See meenutab lugu „Ariyapariyesanā-suttast“, Majjhima-nikāya 26 (i.170–171), kus räägitakse Buddha kohtumisest esimese inimesega, Upaka-nimelise mehega, kes nägi teda pärast tema virgumist, ent loo üksikasjad annavad selgelt mõista, et antud juhul peetakse silmas kohtumist Doṇaga; Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 263–264; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 214–215.
- 140 „Aggivačchagotta-suttas“, Majjhima-nikāya 72 (i.484–485), esitab rändur Vacchagotta Buddhale terve rea taolisi spekulatiivseid küsimusi; vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 590–591; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 2. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 162–165.
- 141 Dhammapada 179, tõlge Linnart Mäll.
- 142 Allikaks E. M. Hare'i tõlge Sutta-Nipāta 1076. värsist raamatus „Woven Cadences“, Oxford University Press, 1945, lk 155.
- 143 Samas, värss 1070, lk 154.
- 144 Seda lugu jutustatakse põgusalt „Mahāparinibbāna-sutta“ lõigus 1.16, Dīgha-nikāya 16 (ii.82); vt M. Walshe (tlk), „The Long Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 1995, lk 234–235; või T. W. Rhys Davids (tlk), „Dialogues of the Buddha“, 2. osa, Pali Text Society, Oxford, 1977, lk 87–89. Selle loo teistsuguse vaatenurga leiab „Sampasādanīya-suttast“, Dīgha-nikāya 28 (Walshe, lk 417–425), kus eelnenud vestluse järel Buddhaga asub Sāriputta kirglikult ja pikalt rõõmustama viisi üle, kuidas Buddha õpetab dharmat.
- 145 Buddha kümmet võimet kirjeldatakse „Mahāsihanāda-suttas“, Majjhima-nikāya 12 (i.69–71); vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, lk 166–167; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 1. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 93–95. Kümme võimet ja kaheksateist eriomadust on loetletud raamatus J. J. Jones (tlk), „Mahāvastu“, 1. kd, Pali Text Society, London, 1987, lk 125–126.
- 146 Siin, ajatu hetke lõikumuses,
on Inglismaa ja eikuski. Ei iial ja koguaeg.

„Little Gidding“, *Four Quartets*, 1944. [Eestikeelne tõlge Paul-Eerik Rummo raamatus T. S. Eliot, „Ahermaa ja teisi luuletusi“, lk 67.]

- 147 Dwight Goddard (toim), „A Buddhist Bible“, Beacon Press, Boston, 1970, lk 517–518: Kuigi on ainult üks dharmasüsteem, teostavad ühed õpilased seda kiiremini kui teised. Ent põhjus, miks on antud nimed Äkiline ja Astmeline, on tingitud sellest, et mõnedel õpilastel on suuremad vaimsed võimed kui teistel. Mis puudutab dharmat, siis ei ole Äkilise ja Astmelise vahel mingit erinevust.
- 148 Lugu Aṅgulimāla kohtumisest Buddhaga jutustatakse „Aṅgulimāla-suttas“, Majjhima-nikāya 86; vt Bhikkhu Nāṇamoli ja Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Middle Length Discourses of the Buddha“, lk 710–717; või I. B. Horner (tlk), „Middle Length Sayings“, 2. kd, Pali Text Society, Oxford, 1957, lk 284–292.
- 149 *Trikāya* doktriini kohta lisaks vaata 2. peatüki 6. sektsiooni raamatus Sangharakshita, „A Survey of Buddhism“, Windhorse Publications, Birmingham, 2001, lk 282–297.
- 150 „Teemantsuutra“ 7.i; vt Edward Conze (tlk), „Buddhist Wisdom Books“, Unwin Hyman, London, 1988, lk 62–63. Lisakommentaari nende värsside kohta vaata Sangharakshita, „Wisdom Beyond Words“, Windhorse Publications, Birmingham, 2000, lk 170. [Värsside ees-
tikeelne tõlge Linnart Mällilt, raamatust „Budismi pühad raamatud 2“, Tartu: Lux Orientis, 2005, lk 48.]
- 151 Vakkali lugu jutustatakse paali kirjanduses mitmel moel. Põhisõnum on kõigis neis lugudes sama – et see, kes näeb dhammat, näeb ka Buddhat –, kuid kontekst erineb. Vakkali lummatust Buddha kujust kirjeldatakse „Dhammapada“ kommentaarides; vt Eugene Watson Burlingame (tlk), „Buddhist Legends, Translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary“, Harvard University Press, 1921, 3. osa, xxv.11, lk 262–263. Selles versioonis Buddha nõuandest Vakkali rahuldamiseks ei piisa; kui tal keelatakse pidevalt Buddha kannul käia, ähvardab Vakkali sooritada enesetapu ja rahuneb alles siis, kui Buddha loob spetsiaalselt Vakkali jaoks iseenda kuju. Pärast seda, kui Buddha ütleb mõned sõnad, saab Vakkalist arahant, „Saṃyutta-nikāyas“ (iii.120) on lugu hoopis teistsugune. Vakkali on haige ja Buddha külastab teda. Alles siis, kui Vakkali ütleb, et on juba kaua aega tahtnud oma silmaga Buddhat näha, lausub Buddha talle, et „see, kes näeb dhammat, näeb ka mind“. Buddha rahustab Vakkalit öeldes, et tema surm saab olema hea. Tekstis öeldakse, et pärast Buddha lahkumist Vakkali „kasutas nuga“. (Bhikkhu Bodhi tõlkes). Buddha, nähes eemalt musta suitsu, ütleb, et see on Māra, kes otsib Vakkali teadvust, kuid ei leia seda, sest Vakkali saavutas *nibbāna*. Vt Bhikkhu Bodhi (tlk), „The Connected Discourses of the Buddha“, Wisdom Publications, Boston, 2000, lk 938–941; või F. L. Woodward (tlk), „The Book of the Kindred Sayings“, 3. osa, Pali Text Society, London, 1975, lk 101–106.