

# Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens

'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk



J.S. Krüger

HTS Religion & Society Series  
Volume 13

# **Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens**

'n Boeddha in Theravāda  
perspektief, mistiek vertolk



Published by AOSIS Books, an imprint of AOSIS Publishing.


### **AOSIS Publishing**

15 Oxford Street, Durbanville 7550, Cape Town, South Africa  
Postnet Suite #110, Private Bag X19, Durbanville, Cape Town, 7551, South Africa  
Tel: +27 21 975 2602  
Website: <https://www.aosis.co.za>

Copyright © J.S. Krüger. Licensee: AOSIS (Pty) Ltd  
The moral right of the author has been asserted.

Cover image: Original design created with the use of a provided image. The image is [https://en.wikipedia.org/wiki/Gal\\_Vihara](https://en.wikipedia.org/wiki/Gal_Vihara), released under the appropriate Wikipedia License terms.

Published in 2022  
Impression: 1

ISBN: 978-1-77634-224-2 (print)  
ISBN: 978-1-77634-225-9 (epub)  
ISBN: 978-1-77634-226-6 (pdf) 

DOI: <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321>

How to cite this work: Krüger, JS 2022, *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, in HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. i-299.

HTS Religion & Society Series  
ISSN: 2617-5819  
Series Editor: Andries G. van Aarde

Printed and bound in South Africa.

Listed in OAPEN (<http://www.oapen.org>), DOAB (<http://www.doabooks.org/>) and indexed by Google Scholar. Some rights reserved.

This is an open-access publication. Except where otherwise noted, this work is distributed under the terms of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). A copy of which is available at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Enquiries outside the terms of the Creative Commons license should be sent to the AOSIS Rights Department, at the above address or to [publishing@aosis.co.za](mailto:publishing@aosis.co.za).

The publisher accepts no responsibility for any statement made or opinion expressed in this publication. Consequently, the publishers and copyright holder will not be liable for any loss or damage sustained by any reader as a result of their action upon any statement or opinion in this work. Links by third-party websites are provided by AOSIS in good faith and for information only. AOSIS disclaims any responsibility for the materials contained in any third-party website referenced in this work.

Every effort has been made to protect the interest of copyright holders. Should any infringement have occurred inadvertently, the publisher apologises and undertakes to amend the omission in the event of a reprint.

HTS Religion & Society Series  
Volume 13

# **Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens**

'n Boeddha in Theravāda  
perspektief, mistiek vertolk

**J.S. Krüger**



## Religious Studies domain editorial board at AOSIS

### Commissioning Editor: Scholarly Books

**Andries G. van Aarde**, MA, DD, PhD, D Litt, South Africa

### Board members

**Warren Carter**, LaDonna Kramer Meinders Professor of the New Testament, Phillips Theological Seminary, United States of America

**Evangelia G. Dafni**, Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, Greece

**Lisanne D'Andrea-Winslow**, Professor in the Department of Biology and Biochemistry and Department of Biblical and Theological Studies, University of Northwestern, United States of America

**Christian Danz**, Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien and Ordentlicher Universitätsprofessor für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, University of Vienna, Austria

**David D. Grafton**, Professor of Islamic Studies and Christian-Muslim Relations, Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Hartford International University for Religion and Peace, United States of America

**Sigríður Guðmarsdóttir**, Professor of Department of Theology and Religion, School of Humanities, University of Iceland, Iceland; Centre for Mission and Global Studies, Faculty of Theology, Diakonia and Leadership Studies, VID Specialised University, Norway

**Jeanne Hoeft**, Dean of Students and Associate Professor of Pastoral Theology and Pastoral Care, Saint Paul School of Theology, United States of America

**Nancy Howell**, Professor of Department of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Religion, Saint Paul School of Theology, United States of America

**Llewellyn Howes**, Professor of Department of Greek and Latin Studies, University of Johannesburg, South Africa

**Fundiswa A. Kobo**, Professor of Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology, University of South Africa, South Africa

**William R.G. Loader**, Emeritus Professor, Murdoch University, Australia

**Jean-Claude Loba-Mkole**, Department of Hebrew, Faculty of Humanities, University of the Free State, South Africa

**Piotr Roszak**, Professor of Department of Christian Philosophy, Faculty of Theology, Nicolaus Copernicus University, Poland

**Marcel Sarot**, Emeritus Professor of Fundamental Theology, Tilburg School of Catholic Theology, Tilburg University, the Netherlands

**David Sim**, Department Biblical and Early Christian Studies, Catholic University of Australia, Australia

**Corneliu C. Simut**, Professor of Biblical Theology (New Testament), Faculty of Humanities and Social Sciences, Aurel Vlaicu University, Romania

### Peer review declaration

The publisher (AOSIS) endorses the South African 'National Scholarly Book Publishers Forum Best Practice for Peer Review of Scholarly Books'. The manuscript underwent an evaluation to compare the level of originality with other published works and was subjected to rigorous two-step peer review before publication, with the identities of the reviewers not revealed to the editor(s) or author(s). The reviewers were independent of the publisher, editor(s), and author(s). The publisher shared feedback on the similarity report and the reviewers' inputs with the manuscript's editor(s) or author(s) to improve the manuscript. Where the reviewers recommended revision and improvements, editor(s) or author(s) responded adequately to such recommendations. The reviewers commented positively on the scholarly merits of the manuscript and recommended that the manuscript be published.

## Research justification

The central problem addressed in this scholarly discourse for the attention of specialists in the fields of Buddhism or Christianity or both, is an adequate understanding of the birth, enlightenment experience and death of Siddhattha Gotama the Buddha as described in a number of Theravāda *suttas*, taking into account the epochal divide between the cultural contexts of ancient India and the present-day world. The main thesis, initially formulated as a working hypothesis, is that the heart of Theravāda, namely the concepts of non-permanence, non-substance and conditionality suggests a unique metaphysical, metatheistic vision highly relevant to present considerations of the possibility of ultimate religious meaning. As the analysis and argument unfolds, that hypothetical assumption gains in force and clarity to the extent that it could be described as the conclusion, the main thesis, of the book.

The methodology applied in the research consists of several overlapping procedures:

- A good translation of the Pali texts into Afrikaans, achieving a wise balance between a profound respect for the ancient Indian rhetoric and the requirement of meaningful communication with contemporary patterns of thinking.
- Solid historical explanation of the social, cultural and other conditions no doubt playing a role in the content and expression of the ancient text.
- Sympathetic and sensitive understanding of the true subjective intentions of ancient Theravāda, different as that context may be from the present situation, enabling the researcher to cross the broad and deep ditch dividing generations of humans.
- The extension or development (including an element of creative critique, something quite different from superficial, rejecting criticism) of early intuitions that may prove to be of unique relevance in contemporary religious thinking, although not necessarily foreseen or intended by early Buddhists (here I am thinking of connections with, for example, modern theories of evolution and quantum physics).
- Creative engagement in inter-religious and metareligious comparative analysis not denying real differences, and also synthesis up to the task of contributing to creating a *pax fidei* for today and tomorrow.
- Six of the seven chapters of the book (I–VI) are mainly concerned with the phenomenon of ancient Theravāda, mainly engaging the first three of the aforementioned five hermeneutical guidelines (a–c). The last chapter (VII: ‘preliminary concluding reflections’) takes further steps into dimensions (d) and (e). This is done by paying attention to:
  - Exploration of points of contact (not necessarily historical but as far as substance of thinking is concerned), fascinating similarities and substantial differences between the Buddha and Jesus, early Buddhism and early Christianity. Aware of the dangers of overgeneralising comparisons between ‘Buddhism’ and ‘Christianity’ as totalities, the book largely restricts itself to establish productive relationships between early Theravāda and the synoptic Gospels of the New Testament.
  - Promoting inter-disciplinary communication, in this case, in a wider sense between Christian Theology and Religious Studies; and in a narrower, more specific sense between Buddhist studies and New Testament Studies, particularly the quest for the historical Jesus to which South African research has made a world-renowned contribution.
  - Deliberately promoting a style of inter- and metareligious engagement transcendingistic apologetics and polemics in any form.
  - Original steps in a direction of creative reinterpretation of early Buddhism (and early Christianity), for example, a model of cosmos as a living, feeling, thinking being, surrounded and penetrated by a horizon of emptiness, and an understanding and extrapolation of the idea of rebirth in terms of which, for example, religious geniuses such as Siddhattha and Jesus are produced by and return to a creative cosmos, itself also appearing and eventually disappearing on a horizon regarding which silence is appropriate.

The book draws on a wide field of scholarship, but no plagiarism is committed.

**J.S. Krüger**, Office of the Dean, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, Pretoria, South Africa.



# Inhoud

Summary	xiii
Outeursbiografie	xv
Vooraf	xvii
Afkortings	xxi
<b>Hoofstuk I: Verband en benadering</b>	<b>1</b>
I.1. Probleem en doel	1
I.2. <i>Religio perennis</i>	4
I.3. Definisie van religie	5
I.4. Algemene manifestasies van religie	6
I.5. Metode	9
I.6. Deel, geheel, horison	16
I.7. (Meta)mitologisering	25
I.8. Waarheid, institutionalisering, en ervaring	28
I.9. Kriteria vir slagende religieë	31
I.10. Begin en einde en begin	32
I.11. Aanvangsportret van Siddhattha Gotama	37
I.12. Heils- en onheilsmitologie	42
I.13. Skakerings en grade van gevorderdheid	44
I.14. Seleksies uit die Pāli-kanon	47
<b>Hoofstuk II: Vipassī: 'n Vorige Boeddha</b>	<b>53</b>
II.A. Wetmatigheid by Boeddha-geboortes	53
II.B. Geboorte en jeug	54
II.B.1. Belofte (1.31)	54
II.B.2. Ekskurs: Kosmiese en universeel historiese kontekstualiteit	56
II.B.3. 'n Beskermd lewe (14.1.34-14.1.38)	58
II.C. Krisis en onttrekking	59
II.C.1. Vier lewensveranderende ervarings	59
II.C.2. Ekskurs: Sosiale en ekologiese etiek	67
II.C.3. Voorlopige afskeid (2.15-16)	69
II.C.4. Finale afskeid en verdieping in krisis (2.17-18[a])	70
II.D. <i>Arahant</i> en <i>Boeddha</i>	71
II.D.1. Deurbraak	71
II.D.2. Insig in afhanklike medetotstandkoming [ <i>paṭicca-samuppāda</i> ]	72
II.D.3. Ekstatiese ervaringsinsig	75
II.E. Begin van openbare lering	77
II.E.1. Beslissingsmoment: Lering van die waarheid of nie?	77



<b>Hoofstuk III: Gotama Boeddha: Vorige lewens</b>	<b>89</b>
III.A. Die tien volmaakthede [ <i>pāramī</i> ]	89
III.B. Beoefening van die tien volmaakthede in vorige lewens	92
III.B.1. 'Gedragswyse van 'n wyse haas' [ <i>sasa-paṇḍita-cariyaṃ</i> ]	92
III.B.2. 'Gedragswyse van Saṅkhapāla' [ <i>Saṅkhapāla-cariyaṃ</i> ]	94
III.B.3. 'Gedragswyse van Sāma met die goue huid' [ <i>suvanna-Sāma-cariyaṃ</i> ]	95
III.C. Agt lofprysings jeens Gotama Boeddha	96
[ <i>Māha-Govinda sutta</i> , D 19]	96
III.C.1. Daadkrachtige medelye met die wêreld (19.5)	96
III.C.2. Kwaliteit van die heilsleer (19.6)	96
III.C.3. Kwaliteit van etiese onderrig (19.7)	96
III.C.4. Aanwysing van die weg na nirwana (19.8)	96
III.C.5. Versameling van 'n gemeenskap (19.9)	97
III.C.6. Beroemd sonder trots (19.10)	97
III.C.7. Ooreenstemming van woorde en dade (19.11)	97
III.C.8. By twyfel verby (19.12)	97
III.D. Een Boeddha op 'n keer	98
III.E. Jotipāla word Mahā-Govinda	99
III.F. Uitbreiding van verantwoordelikhede	100
III.G. Toenemende politieke verpligtinge en religieuse verdieping	102
III.H. Gesprek met Brahmā Sanankumāra	103
III.I. Afskeid	106
III.J. Betreding van die huislose staat	109
III.K. Die groot onthulling	111
<b>Hoofstuk IV: Gotama Boeddha: Verligting</b>	<b>113</b>
IV.A. Ervaring van Vol-Verligting	114
IV.B. Bewys en waarmeding van Vol-Verligtingskap: Boeddhaskap	117
<b>Hoofstuk V: Gotama Boeddha: Lewenseinde</b>	<b>123</b>
V.A. Bejaard, reisend, werkend	123
V.A.1. Rājagaha: Boodskap aangaande die inrigting van staat en <i>sangha</i> , en die lewensstyl van monnike (1.1-1.12)	124
V.A.2. Ambalattikā: Lesing oor moraliteit, konsentrasie en insig (1.13-1.14)	126
V.A.3. Nālandā: Gesprek met Sāriputta oor verligting (1.15-1.18)	126
V.A.4. Pāṭaligāma: Lesing aan lekevolgelingen, aanwesigheid van gode, en 'n smaaklike ete (1.19-1.32)	126
V.A.5. Die Ganges-rivier: 'n Wonderwerk (1.33-1.34)	127
V.A.6. Kotigāma: Beklemtoning van twee kardinale <i>dhamma</i> -leerstellings (2.1-2.4)	128
V.A.7. Nādikā: Die <i>dhamma</i> -spieël (2.5-2.20)	128

V.B.	Siekte	130
V.B.1.	Beluva: Die Boeddha word ernstig siek (2.21–2.23)	130
V.B.2.	Eerste gesprek met Ānanda (2.24–2.26)	132
V.B.3.	Cāpāla heiligdom: Tweede gesprek met Ānanda (3.1–3.6)	136
V.B.4.	Gesprek met Māra, die Bose Een (3.7–3.9)	139
V.B.5.	Die Deurlugtige lê die lewensbeginsel neer (3.10)	142
V.B.6.	Onderrig aan Ānanda: Boeddha-betrokkenheid by vier agttalle buite normale gebeurtenisse (3.11–3.33)	145
V.B.7.	Onderrig aan Ānanda: Konfrontasies met Māra (3.34–3.37)	147
V.B.8.	Onderrig aan Ānanda: Die onherroepelike flater van Ānanda (3.38–3.48)	148
V.B.9.	<i>Mahā-vanam</i> : Mandaat aan die monnike (3.49–3.50)	149
V.B.10.	Onderrig aan die monnike: Kortbegrip van die leer (3.50)	150
V.B.11.	Onderrig aan die monnike: Sentrale waarheid en sentrale taak (3.51)	152
V.B.12.	Afskeid van Vesālī (4.1)	153
V.B.13.	Bhaṇḍagāma: Drie waarhede en as vierde hulle ware uitkoms (4.2–4.6)	154
V.B.14.	Bhoganaraga: Beveiliging van nalatenskap (4.7–4.11)	155
V.B.15.	Pāvā: Laaste maaltyd, tweede siekteepisode (4.13–4.20)	160
V.B.16.	Op weg na Kusinārā: Troebel water word helder (4.21–4.25)	165
V.B.17.	Op weg na Kusinārā: Kalmte, versonkenheid (4.26–4.34)	167
V.B.18.	Op weg na Kusinārā: 'n Glansende huid en die aankondiging van heengaan (4.35–4.38)	169
V.B.19.	Die Kakutthā-rivier: 'n Moeë Boeddha rus (4.39–4.41)	172
V.B.20.	Op weg na Kusinārā: Die <i>kamma</i> van Cunda (4.42–4.43)	173
V.B.21.	Kusinārā, in die <i>sāl</i> -plantasie: Kosmiese hulde (5.1–5.3)	176
V.B.22.	Goddelike hulde (5.4–5.6)	178
V.B.23.	Ontroerende pelgrimsbestemmings (5.7–5.8)	181
V.B.24.	Optrede jeens vroue (5.9)	183
V.B.25.	Wat moet gebeur met die stoflike oorskot van die Boeddha? (5.10–5.12)	184
V.B.26.	Ānanda word ingelig, vermaan, geprys en bemoedig (5.13–5.14)	185
V.B.27.	Die Deurlugtige loof Ānanda (5.15–5.16)	186
V.B.28.	Grootheid en verganklikheid van mites sowel as van politieke entiteite (5.17–5.18)	187
V.B.29.	Afskeid van die Mallane in Kusinārā (5.19–5.22)	189
V.B.30.	Swerwer Subhadda word Arahant (5.23–5.30)	190
V.B.31.	Laaste reëlins (6.1–6.6)	194
V.B.32.	Laaste woorde van die <i>Tathāgata</i> (6.7)	196

V.C.	Sterwe	197
V.C.1.	Die Tathāgata bereik en verlaat die toestande van versinking, en bereik volle nibbāna (6.8–6.9)	197
V.D.	Hulde	199
V.D.1.	Reaksies op die heengaan van die Tathāgata	199
V.E.	Reëlings	201
V.E.1.	Anuruddha neem vertroostende leiding (6.11)	201
V.E.2.	Teenstrydige planne van Mallane en gode (6.12–6.15)	202
V.E.3.	Beoogde harmonie van burgerlike en religieuse sfere: Verassing en oprigting van 'n <i>stupa</i> (6.16–6.18)	205
V.E.4.	Toetrede van Mahā-Kassapa (6.19–6.20)	206
V.F.	Verassing, oorskot, <i>stupas</i>	207
V.F.1.	Verassing (6.21–6.23)	207
V.F.2.	Oorskot en <i>stupas</i> : Van meeding ná saamwerk (6.24–6.27)	209
<b>Hoofstuk VI: Metteyya: Die volgende Boeddha, en die wêreld einde</b>		<b>213</b>
VI.A.	Metteyya	214
VI.B.	Einde van alles	215
<b>Hoofstuk VII: Voorlopig-afsluitende oorwegings</b>		<b>219</b>
VII.A.	Dimensies	219
VII.A.1.	Unieke enkelinge, soortgenote	219
VII.A.2.	Aandag aan werklikheid	222
VII.A.3.	Tipologie van religieuse beleving	225
VII.A.4.	Profiel van 'n tipiese religiestigter	226
VII.B.	Terreinskets	228
VII.B.1.	Siddhattha Gotama ...	228
VII.B.2.	... En Jesus	229
VII.C.	Tradisie-, teks-, kanon-, dogma-, kunswording	231
VII.C.1.	Die Boeddha-tradisie	233
VII.C.2.	Die Jesus-tradisie	234
VII.C.3.	Raakpunte, ooreenkomste, verskille	237
VII.D.	Kulturele-, sosiale-, politieke-, religieuse agtergronde	238
VII.D.1.	Die Indiese konteks	238
VII.D.2.	Die Joods-Mediterreense konteks	239
VII.D.3.	Raakpunte, ooreenkomste, verskille	240
VII.E.	Geboorte en jeug	241
VII.E.1.	Prins in Lumbini	241
VII.E.2.	Timmerman in Nasaret	241
VII.E.3.	Raakpunte, ooreenkomste, verskille	242

VII.F. Lewenswending, lewenswerk, lewenseinde	243
VII.F.1. Mistieke denker en onderwyser	243
VII.F.2. Die wysheid van God	246
VII.F.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	248
VII.G. Godsvraag	250
VII.G.1. Leegte, swye	250
VII.G.2. Ewige God	251
VII.G.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	252
VII.H. Doodsvraag	265
VII.H.1. <i>Punabbhava</i> en <i>parinibbāna</i>	265
VII.H.2. <i>Anastasis</i>	269
VII.H.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	270
VII.I. Kosmosbegin en -einde	276
VII.I.1. Meerdere beginne en eindes	276
VII.I.2. Nuwe hemel en nuwe aarde	277
VII.I.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	278
VII.J. Etiek	280
VII.J.1. <i>Mettā</i>	280
VII.J.2. <i>Agape</i>	283
VII.J.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	284
VII.K. Nawerking	288
VII.K.1. Die Boeddha-beweging	288
VII.K.2. Die Jesus-beweging	288
VII.K.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille	289
<b>Aanbevole literatuur</b>	<b>293</b>
<b>Indeks</b>	<b>301</b>



# Summary

The book consists of seven chapters:

Chapter I starts by formulating and motivating the research problem and the aim of the book, as well as defining certain concepts that play a vital role, such as religion, mysticism and myth(-ology). The methodology that will be employed and the religio-theoretical perspective that will emerge are adumbrated, and the wider context of the problem and the anticipated route of discovery are sketched.

Chapter II, on the basis of D 14, starts by dealing with the noble birth, the prophecies of greatness, and the happy, protected childhood of a previous Buddha, Vipassī, six Buddhas before Siddhattha Gotama. It proceeds with the luxurious life of the spoilt youth, until his resolve to see the real world out there takes shape and he is taken on four sightseeing tours by his charioteer. He encounters an old man, a sick man and a dead man. These figures trigger a severe existential crisis in the young man's life, as he discovers that it also his lot. Then he meets a happy wandering ascetic, which changes the direction of his life. He makes a breakthrough to enlightenment, becomes a Buddha and starts teaching.

Chapter III translates portions of K 14 and K 15, and D 19, dealing with previous lives of Siddhattha Gotama the Buddha, including existences in non-human form, and as the Brahman Jotipāla.

Chapter IV translates M 26 and M 47, and interprets the Buddha's rendering of his own achievement of enlightenment; his initial hesitation to teach; his meeting with his five previous comrades, initially skeptical, but soon convinced of his legitimacy and authority.

Chapter V is devoted to the moving story of the Buddha's illness and death, on the basis of D 16. This includes his taking leave of his heartbroken attendant Ānanda; his encounter with Māra (mythologised evil) advising the Buddha to depart as soon as possible; his heroic attitude and behaviour throughout; his last teachings and instructions to his monks; his last meal; his physical beauty in the presence of death; the presence of overawed divinities; his arrangements for his post mortem body; his last words, last meditation and death; and the reactions to his death and arrangements for dealing with his body.

Chapter VI is devoted to the expectation of the next Buddha, Metteyya (utilising D 26) and the end of the world (A 7.66).

Chapter VII enters into a comparison of the appearance and disappearance of Siddhattha on the basis of the Pali texts translated, and the birth, life and death of Jesus on the basis of recent New Testament scholarship. Both are understood as essentially human figures, produced by the processes of a

conditionalistic cosmos. Attention is paid to a few modern figures with interesting theoretical relevance, including Giordano Bruno, Jacob Böhme, Baruch Spinoza and Friedrich Schelling, and to significant theoretical perspectives, including the notions of tragedy and the profile of a typical founder of a religion. However, the emphasis is on the inclusive interpretation of Siddhattha Gotama, the Buddha, and Jesus, the Christ, as similar types of religious figures, with reference to the emergence of the victorious traditions in each case, founding texts and canons and celebrating art forms; the cultural, social, political and religious backgrounds; the birth, life and work, and death of both; the notions of death and divinity surrounding both; the ethics, and the lasting legacy and influence of both.

# Outeursbiografie

## **J.S. Krüger**

Office of the Dean,  
Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria,  
Pretoria, South Africa  
Email: [jskruger@mysticism.co.za](mailto:jskruger@mysticism.co.za)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9659-7862>

Ná voltooiing van die BA- en BD-grade (1960 en 1963) onderskeidelik) aan die Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika, het die outeur die Drs Th in Sistematiese Teologie aan die Vrije Universiteit van Amsterdam (1966) en die DD-graad in Sistematiese Teologie aan die Universiteit van Suid-Afrika (Unisa) (1971) verwerf.

In 1972 het hy diens aanvaar as senior lektor in die Departement Sistematiese Teologie en Teologiese Etiek aan Unisa. Geleidelik het 'n duidelike belangstelling in die mistiek en 'n latente belangstelling in vergelykende godsdienwetenskap (lg. het uiting gevind in die intensiewe bestudering van Boeddhisme) hulleself laat geld, en in 1979 het hy oorgeskuif na die Departement Sending- en Godsdienwetenskap, waar hy in 1980 as professor aangestel is, met leeropdrag Godsdienwetenskap.

In 1980 het die Department in twee verdeel: Sendingwetenskap, en Godsdienwetenskap. Hy was by laasgenoemde betrokke as voorsitter tot sy aftrede in 2005. In die middel-1970's het hy Pali ernstig begin bestudeer, en in 1984 die voorreg gehad om, tydens 'n periode van studieverlof, Pali en Theravāda Boeddhisme intensief aan die Universiteit van Peradeniya in Kandy, Sri Lanka, te bestudeer. Bykomend tot sy werk aan Unisa, het hy ook vir 'n tydperk van vyftien jaar Boeddhistiese geskiedenis en filosofie aan die African Buddhist Seminary by die Nan-Hua Tempel op Bronkhorstspruit, Suid-Afrika, gedoseer. Afgesien van 'n aantal artikels waarin hy hom vanaf die vroeë sewentigerjare van politieke apartheid gedistansieer het (dit het saamgeval met 'n toenemende ontnugtering met Christelike teologie soos gewoonlik bedryf – ná sy insig as 'n variant van godsdienstige apartheid), het hy in artikels en 'n reeks boeke vorm begin gee aan 'n groeiende belangstelling in die mistiek, insluitende *pax fidei*. Hierdie publikasies gee uiting aan sy belangstelling in die kuns en dissipline van vertaling uit een religie-taal-kultuur in 'n ander. Dit gee uitdrukking aan sy verbondenheid tot die werklike verstaan van religieuse manifestasies uit 'n ander kulturele milieu as sy eie omgewing op die basis van eerstehandse kennis van hulle normatiewe geskryfte. Elkeen van die publikasies bevat ook teoretiese nadenke oor inter- en multireligieuse ontmoeting en konvergensie.





# Vooraf

Geagte leser, die kortste noemer waaronder hierdie boek wat u nou oopgemaak het, tuisgebring kan word, is 'mistiek' sonder beskrywende kwalifikasie, naby die Griekse werkwoord *muein*: om oë en lippe te sluit; op te hou kyk en juis so dieper duisternis en lig te sien; op te hou praat en juis so ruimer kommunikasie en liefde te ervaar. Die weg na liggende donkerte en kommunikerende swye word aan die hand van 'n grootste stel geskrifte uit die Indiese antieke gedoen. Hierdie boek soek 'n *pax fidei* in 'n ruimte van stilte, is 'n vredesreis, nié 'n uitlok tot konflik nie. Dit tree in gesprek met een ou Boeddhistiese skool asook met alle lesers van goeie wil en nie slegs met 'n akademiese gemeenskap nie.

Daardie geskrifte en die oordenking daarvan, durf ek sê, is van groot belang vir diegene wat gedwee of protesterend, maar onmagtig in of op weg is na 'n gekommersialiseerde, as verpligtend geadverteerde pretpark van die lewe wat deurtrek is van diskriminasie en eksploitasie. Dit is ook van belang vir diegene in religieuse sinskrisis, miskien op grond van die voorafgaande en alle lewende sterwendes – dus ons almal.

Een rede waarom die ou dokumente wat hier aangebied word 'n mens so aangryp, is omdat dit narratiewe is. Dit vertel die storie van 'n sorgelose jong man, wat die traumatiese dimensie in die lewe ontdek, verlig word, ouer word en, met 'n groot nalatenskap, gelukkig sterf. Dit bied nie net 'n terapeutiese narratief oor die verlede nie, maar ook 'n inspirerende visioen vir 'n toekoms, individueel en kollektief. Wie was daardie man?

Ongeveer tydens die sesde tot die vyfde eeu VAJ, het 'n hoogs uitsonderlike Indiër, bekend as Siddhattha Gotama uit die Sakya-stam, geleef en geleer, gesterf en 'n beskawing-veranderende invloed uitgeoefen het wat vir millenia geduur het en steeds duur. Hierdie boek oorweeg, aan die hand van geselekteerde dele uit die oudste beskikbare Boeddhistiese oorlewering (die Theravāda Pāli-geskrifte), die verskyning en verdwyning, wentelend om die verligting, van hierdie mens.

Hierdie boek is nie geskryf vanuit of ten bate van enige religieuse institusionele assosiasie nie, en is nie op institusionele interreligieuse sinkretisme of hibridisering gerig nie. Dit vermy godsdienspolitiek en neem ook nie deel aan sodanige gesprekke nie, hetsy binne of buite die akademiese terrein. Die boek is nie deel van 'n propaganda-oorlog, polemie en apologetiek in 'n geloofskompetisie nie. Dit tas na 'n ruimte, luister na 'n stilte anderkant, buitekant en tog binnekant alle vorme van religie. Dit is 'n voortsetting van 'n dekades-lange reis, waarvan enkele wegwysers in die literatuurlys vermeld word.

Die mistieke lewensreis is nie soos 'n honderd meter-wedloop waarin jy ylings in jou eie institusionele baan voortjaag en in die proses elmoë stamp met ander stormjaers langs jou nie. Dit is eerder soos 'n rustige ontdekkingswandeling in 'n wye landskap. Deelnemers beweeg saam of alleen, swyend of dalk met 'n paar vriendelike woorde afwisselend oor rigting en afstand tot sover hulle kan – almal met uitsig en insig en saam as gemeenskaplike doel in vrede stil wees. Gerugsteun deur en bydraend tot die akademiese projek en as mistieke nadenke wil dit ook in 'n wyer verband met 'n kultuur in krisis kommunikeer. Dit word in die wyse van aanbidding in Afrikaans weerspieël.

Ek vermoed dat baie lesers hulleself in 'n situasie soortgelyk as die vroeë Boeddhisme bevind – tussen tye, in 'n tydskanteling tussen 'n verlede wat verby is en 'n toekoms wat nog nie duidelik is nie; 'n tyd van verval in betekenisloosheid en tog met belowende moontlikhede. Die vroeë Boeddhisme soos ons dit in die kanon leer ken, het hoflik, liefdevol en nieverwerpend afskeid geneem van 'n ou denksisteem, 'n nuwe weg gevind en rustig en vasberade bewandel.

Hierdie boek wil nie institutionaliseer nie en is nie 'n instituut-gedrewe bedrywigheid nie, wil geen historiese model (ook nie vroeë Theravāda) slaafs kopieer nie, maar wil hierdie ou boodskap (her)ontdek, (her)bedink en in ons 'n situasie bekend stel en hopelik laat blom en vrug dra. Daarvoor is die beskikbaarstelling van ou tekste soos hierdie belangrik. Die vertolking is 'n kritiese bedenking van 'n omgangswyse met die werklikheid wat deur die boodskap van die Boeddha geïnformeer is onder huidige Euro-Oosters-Afrika kulturele omstandighede. 'n Geldige vertolking van die leer van die Boeddha in 'n land soos Suid-Afrika bied 'n besondere uitdaging en uitnodiging. Dit word aanbeveel dat plaaslike, inheemse (in die kulturele konteks van hierdie boek: 'Afrikaanse' in wyer 'Suid-Afrikaanse') belangstellendes deelneem aan die hermeneutiese sirkel van enersyds bestudering van die oorspronklike boodskap en bedoeling van die Boeddha soos in die Theravāda-kanon neergelê, en andersyds 'n relevante en deurdagte oorweging daarvan in 'n ander, hedendaagse situasie. Wat hier aan die leser voorgelê word, is 'n oefening daarin.

In hierdie verband beteken dit vir my ook veel om die gebruiksveld van die Afrikaanse taal, die kulturele medium van 'n merkwaardige kulturele saamvloeiing op Afrikabodem, uit te brei. Daar is ook 'n interessante historiese ooreenkoms tussen die sosiale gesitueerdheid van Pāli en Afrikaans: Eersgenoemde was in die eeu of so VAJ onder druk weens die oornam van Sanskrit as die geleerdheids- en statustaal van die tyd, soos deesdae die geval is met Afrikaans en ander klein tale in 'n vergelykbare situasie. Die opskrifstelling van die kanon in Pāli was onder andere ook 'n daad van taalbevestiging.

Waar die woord 'Boeddhisme' hieronder voorkom, verwys dit (tensy anders vermeld) na die vroeë Theravāda-skool (daar was inderdaad agtien Hinayāna-skole).

Die gesprek in hierdie boek vind in Theravāda-perspektief plaas, maar die implikasie daarvan is nie dat hierdie tradisie tot die 'hoogste' of 'enigste geldige' vorm van Boeddhisme of religie verhef word nie. Hoogs gewaardeerde gespreksgenote sou ook later Theravāda, soos byvoorbeeld die denke van Buddhaghosa of ander manifestasie soos Mahāyāna in 'n groot verskeidenheid variante, onder andere die Mādhyamika van Nāgārjuna, die Yogācāra van Asanga en Vasubandhu, die Hua-Yen van Fa-Tsang of die kontemporêre Humanistic Buddhism van Hsing Yun wees, om slegs enkeles te noem. Net so sou 'n mens as Christelike gespreksgenoot een of meer variante uit 'n ewe indrukwekkende verskeidenheid manifestasies kon kies, ook sonder die suggestie van 'hoogste' of 'enigste geldige', byvoorbeeld en onder andere Europese Christendom in die gedaante van Rooms-Katolisisme of Ortodoksisme of Reformasie in die variëteite van Lutheranisme of Calvinisme of Anglikanisme, of die charismatiese golf, of Indiese of Sjinese of Afrika-Christendom. Om egter so 'n fokus as geloofskeuse of waarde-oordeel in een of ander graad van verwerping te veronderstel, is nie deel van die godsdienswetenskaplike werkswyse of van die transendensie denke wat in hierdie boek veronderstel word nie. Die primêre fokus van die boek is die vroeë kanoniese Pāli-geskrifte en daar rondom die vroeë Theravāda, met (veral later in hierdie boek) sydelingse vergelykende betrekking van die vroeë Christendom soos in die Nuwe Testament opgeteken. Die latere ontwikkelinge van Theravāda (en die Christendom) kom ook wel soms in ons gesigsveld, maar sekondêr en konteksverhelderend ter verduideliking van die primêre fokus.

In hierdie boek speel die Calvinistiese Reformasie 'n sekere agtergrondrol, maar word dit nóg verheerlik, nóg verwerp. Die rede daarvoor is omdat ek die meerderheid van die lesers sien as hoogs waarskynlik 'Afrikaans' van taal en kultuur, en van 'Reformatoriese', 'Gereformeerde' of 'Hervormde' agtergrond, en ek die saak waarom dit gaan, kontekstueel wil situeer. Die hermeneutiek wat gevolg word, wil simpatieke liefde verbind met onkompromiteerbare integriteit in kritiek. Alle tradisies verdien respek omdat hulle geslagte deur krisis gedra het, maar almal het hulle momente van tragiek en hulle grense. Dit geld ook van die Calvinistiese Reformasie. 'n Eis van 'n absolute keuse vir een as die waarheid en teen die ander twee of alle ander religieuse komplekse wat in verband met mekaar gebring word, is onnodig en ongeldig. Die werkshipotetiese, verbandleggende betrekking van een van die vroeë Boeddhistiese skole op een van die vele moontlike Christelike fokuspeunte, impliseer nie die gelowige inval by enige een van die twee as uitsluitlik waar nie.

Die teoretiese raam waarin sake in hierdie boek bedink word, kan as metamitologiese, metateïstiese en metafisiese mistiek beskryf word. Sowel Theravāda as een of ander vorm van Christendom word tendensioneel in die rigting van absolute swye verleng. Die boek veronderstel dat presies dieselfde diepste tendens in Boeddhisme sowel as Christendom werkzaam is.

Hierdie is 'n boek oor die verskyning en verdwyning van 'n Boeddha volgens die vroeë Theravāda-kanon. Slegs in die laaste hoofstuk (VII, 'voorlopig afsluitende oorwegings') kom die Christendom werklik ter sprake. Deel van die motivering waarom dit ingevoeg is, was om ruim erkenning te gee aan die hoë vlak van Suid-Afrikaanse navorsing in Afrikaans (met die diep besef in daardie navorsing van 'n geproblematiseerde historiese verbindingslyn tussen vandag en die Reformasie) oor die lewe van Jesus – 'n werkswyse waarby hierdie boek aansluit. Die boek wat hier voorgelê word, word gedra deur die werkshipotetiese oortuiging dat twee besondere mense, 'n Indiër, Siddhattha Gotama, en 'n Hebreër, Jesus van Nasaret, duskant en anderkant mythologoumena en theologoumena – hoe imposant ook al in hulle eie reg – as mistici op dieselfde weg gereis het. Die taak van hierdie boek is die vind, uitbou en toepassing van 'n teoretiese en mistieke ruimte waarin figure soos Siddhattha en Jesus saam verklaar, verstaan en vertolk kan word. Ontwikkelende religieuse sensitiwiteit en intellektuele integriteit vandag veronderstel en vereis toenemend 'n denkmiddel wat almal op die mistieke reis insluit. Laat konfrontasie ontmoeting word, immer verder bewegend.

Hierdie voorlegging word geflankeer deur 'n inleiding (hoofstuk I) wat die breë benadering van hierdie boek, die historiese verband en ander algemene noodsaaklike inligting voorsien, en 'n samevattende, afsluitende, vergelykende hoofstuk (VII). Die leser sal daar 'n verbandlegging tussen die genoemde twee groot figure vind. Tussen hierdie begin en einde is daar 'n aantal seleksies uit die versameling kanonieke geskrifte van Theravāda, in vyf hoofstukke georden.

Aanhalings uit die Bybel is gemaak uit *Die Bybel 2020-vertaling*.

Hierdie boek het 'n wordingsgeskiedenis waarvan die vermelding daarvan my groot vreugde gee. Oor 'n tydperk van elf jaar het 'n Pāli-studiegroep weekliks in Pretoria byeengekom, tekste uit die *Sutta Piṭaka* vertaal en oor die betekenis van die ou boodskap besin. 'n Vrug van daardie samewerking was die aanbieding van die *Dhammapada* (vgl. Krüger 2017). Vanaf 2017 het die volgende *kalyāṇa-mittā* [edel-vriende] saam oor die lewe van 'n Boeddha wat hier aan u voorgelê word, gelees en besin: Hildegard Behrens, Pieter Erasmus, Johan en Sherral Herholdt, Johan Kleynhans, my eggenote Christina Krüger, Willie en Gerda Potgieter, en Piet van Zyl. Vir hulle lewensveranderende vriendskap kan ek net dankie sê.

# Afkortings

A *Anguttara Nikāya*

D *Dīgha Nikāya*

Dh *Dhammapada*

K *Khuddaka Nikāya*

M *Majjhima Nikāya*

S *Sutta-Nipāta*

Vis *Visuddhimaggha* (van Buddhaghosa), verwysend na Rhys Davids (red. 1975) se Pāli-uitgawe sowel as Ñānamoli (1979) se vertaling in die literatuurlys. Ná eersgenoemde word verwys met die bladsynommers; na laasgenoemde met die onderafdelings soos dit in hierdie boek voorkom.

VVVV vertaal, verklaar, verstaan, vertolk



# Verband en benadering

## ■ I.1. Probleem en doel

Hierdie boek wil aan die hand van seleksies uit 'n aantal Pāli-geskrifte die verskyning en verdwyning van 'n Vol-Verligte mens, 'n Boeddha, ondersoek, soos dit verband hou met die Theravāda-leer. Die titel kon net sowel van Boeddhas in die meervoud gepraat het, want volgens Boeddhistiese insig is daar nie net een nie, maar talle. Die 'verskyning' van sulke figure kulmineer in hulle 'verligting', en 'verligting' in hulle 'verdwyning'. 'Verskyning' en 'verdwyning' sluit 'geboorte' en 'dood' in, maar behels meer; dit verwys na 'n groter omlysting as die kronologiese datums van geboorte en sterfte van mense. Konsentrerend op verskyning en verdwyning met verligting as die kernegebeure tussen die twee, word die vyf-en-veertig-jarige openbare loopbaan van Gotama Boeddha hiernaas buite rekening gelaat, behalwe in soverre dit direk ter sprake kom in die verskynings-, verligtings- en verdwyningsverhale.

Die feit dat dit in Afrikaans ('n taal met sterk tradisionele Christelike bande) gedoen word, bring onvermydelik mee dat 'n verband gesoek sal word met 'n ander hoogs uitsonderlike man uit die begin van die 'Christelike' (weens historiese magsontwikkelinge nou die 'Algemene') Jaartelling: 'n Hebreër, Jesus van Nasaret, wat ook 'n beskawingveranderende invloed uitgeoefen het wat millenia geduur het en dit steeds doen. Trouens, van die historiese 'grondlêers van geloof' (reds. Beck et al. 1997) stel die lê van 'n sinvolle verband

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Verband en benadering', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. 1-52. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.01>



tussen Siddhattha, histories die ouere, en Jesus, die jongere, 'n besondere uitnodiging en uitdaging – so groot is die ooreenkomste en so tergend die verskille. Om my argument vooruit te loop: daar is geen noodsaak vir 'n uitsluitende keuse tussen daardie twee figure as persone of as die religieë wat om hulle gebou is nie. Om mense voor so 'n absolute keuse te stel as heilsnoodwendig en ewigheidsbepalend is onnodig. Natuurlik word die vryheid van mense om 'n keuse te maak ten gunste van waar hulle die gemaklikste voel, erken. Die ware beslissings word vir die doeleindes van hierdie boek aangeneem, en dit staan en val met die teoretiese (teologiese, filosofiese, metafisiese) konstruksie wat om hierdie twee mense en hulle boodskappe tot stand gebring is – die twee onderskeie teoretiese tipes ontwerpe in en agter hulle (en ander) as religieus heilbringende figure.

Wat die leser in hierdie boek sal vind, is twee teoretiese ontwerpe van twee vloeibare en veelvormige verskynsels, rofweg groepeerbaar as 'Boeddhisme' en 'Christendom'. In werklikheid is daar waarskynlik soveel Boeddhismes en Christendomme as wat daar Boeddhiste en Christene is. Die begrippe 'Boeddhisme' en 'Christendom' funksioneer hier as ideëltipes: twee abstrakte modelle, bedoel as maatbande om dinge in verband met mekaar te kan bring en te vergelyk. Natuurlik moet sulke modelle of denkkonstruksie darem aanwysbaar en kontroleerbaar in kontak met die werklikheid wees. En albei word hier aangebied as dele van toenemende gehele, *ad infinitum* tot en met 'n allergrootste geheel wat nie op 'n definitiewe grens stuit nie, maar net verdwyn (maar nie in een of ander iets of iemand nie). Wat hier plaasvind, is 'n verlenging in verskillende opsigte van die vroeë weergawes van die twee onderskeie stigtersfigure tot by 'n dimensie waar hulle vertolk word as ontmoetend, en so versoen word.

Boeddhiste neem 'n drieërlei toevlug: in (a) die Boeddha [*Buddha*]; (b) die leer [*dhamma*]; en (c) die sosiale gestalte [*sangha*]. Hierdie drie is sterk in mekaar geïmpliseer. Al drie is uitdrukking van insig in 'n driedimensionele diepste werklikheid van dinge: (a) nieblywendheid [*aniccatā*]; (b) niesubstansie [*anattā*]; en (c) lyding [*dukkha*]. Saam staan hierdie drie bekend as *tilakkhaṇa* [drie kenmerke]: die drie basiese simptome van die menslike krisis. Maar, ontstaan die vraag, indien nie blywendheid en substansie nie, wat dan? Wat is die werklikheid dan; hoe werk dit? Die Theravāda antwoord lui: die werklikheid is 'n proses van aloorsaaklikheid, kondisionaliteit [*paccayatā*]. (a) Nieblywendheid, (b) niesubstansie en (c) kondisionaliteit is die drietal waar die uiteindelijke lewensbeskoulike, 'metafisiese' beslissings gevel word. 'n Probleem wat hieronder afgetas gaan word, is: Hoe hou dit verband met die Christelike, trinitariese godsbegrip? Ons moet die twee dink-en-doen sisteme nie gelykmaak of deurmekaar klits nie. Dit kan oppervlakkig wees en die ontdekking van dieper dimensies verhinder. 'n Mens leer deur verskille raak te sien en dan om hulle te probeer oplos. Tog wil ek heel aan die begin die wesenlike versoenbaarheid, saamhorigheid, van die persone en boodskappe van die Boeddha en Jesus in 'n mistieke visie beklemtoon.

Hierdie boek handel oor die geboorte van 'n baba, die deurslaggewende bestaansveranderende ervaring van 'n jong man en die sterwe van 'n bejaarde Vol-Verligte man, maar ook en veral oor die persoon en betekenis van hierdie persoon as die 'Boeddha' [*Buddha*: 'Verligte'] volgens Theravāda Boeddhisme – meer presies, van 'n' Boeddha, want in 'n Boeddhistiese konteks word daar gedink in terme van talle Boeddhass wat gekom en gegaan het, sal kom en sal gaan, in ooreenstemming met die werklikheidsgrondwet. Die titel *Verskyning en verdwyning* wil die wese van Boeddhaskap en van 'n Boeddha se leer, soos deur Theravāda-oë gesien, hedendaags vertolkend saamvat: (a) dat alle dinge niepermanent is; (b) niesubstansieel; (c) kondisioneel interverwant met alle dinge in die verlede, hede en toekoms; en (d) uiteindelik verskynend en verdwynend op 'n absolute gesigseinder, waar swye die enigste 'antwoord' kan wees. Dit geld ook van religiestigters, Boeddhass. Dit is verenigde grondwaarhede, grondwerklikhede. Om dit nie in te sien nie, is (in Boeddhistiese idiomatiese uitdrukking) 'n bron van lyding; om dit in te sien, voorwaarde vir ware geluk.

Dit is in die huidige tyd relevant en uitdagend. Ons leef immers in 'n tyd waarin wetenskap en tegnologie die lewensverwagting van mense opgestoot het tot hoër as ooit in die bekende geskiedenis, waarin mense, skiëntistiese-ideologies gesproke, nie veronderstel is om te sterf nie. Maar midde-in hierdie tyd het die COVID-19-pandemie onvergeetlik die boodskap van menslike sterflikheid oorgedra. En dít in die breër aardverband van 'n ekologiese krisis sonder weerga, waarin duisende spesies plante, insekte, visse, see- en landbewonende diere onlangs uitgesterf het of aan die uitsterf is, grotendeels as gevolg van die menslike droom en ambisie van menslike triomf oor die dood. Meer: Verdwyning blyk die lot te wees van eeue-oue kulturele tradisies en tale – byvoorbeeld die San-tale tienduiseende jare oud in hierdie land; van selfs triomfalistiese kulturele epogge, aangebied en aanvaar en ervaar as die vervulling van historiese menslike prestasie; van religieuse instellings en hulle as ewig gewaande boodskappe, waarin aanvanklike nederige geloof kon oorslaan in doktrinêre triomfalisme, en tog alle tekens van verdwyning toon.

In hierdie verband wil hierdie boek die leser die geleentheid gee om eerstehands kennis te maak met die Theravāda-boodskap aangaande die 'wat' van universele verskyning en verdwyning, en die 'hoe' van sinvol daarmee saamleef, soos sentraal gefokus op Boeddhass. Die onderskeie hoofstukke is nie van dieselfde omvang nie, maar is ingedeel volgens tematiese afsonderlikheid. Hulle handel oor:

- I. 'n Oriënterende inleiding wat die benadering en breër konteks van hierdie boek uiteensit.
- II. Die geboorte, jeug en verligting van 'n vorige Boeddha (Vipassī).
- III. 'n Greep uit 'n vorige lewe in die proses van Boeddha-wording van die 'huidige' Boeddha (Siddhattha Gotama).
- IV. Die verligtingervaring van Gotama Boeddha.

- V. Die heengaan van die huidige Boeddha (met uitsluiting van sy vyf-en-veertig-jarige werksaamheid en openbare bediening).
- VI. Die verwagte volgende, toekomstige Boeddha (Metteyya) en die wêreldeinde.
- VII. In die slothoofstuk word Siddhattha Gotama die Boeddha in 'n breër religiehistoriese en mistieke konteks geplaas, met besondere verwysing na Jesus van Nasaret, die Christus soos in die kanoniese Nuwe Testament geteken, en word die teoretiese vertolkingsraamwerk wat in hoofstuk I voorgestel is, voorlopig afgesluit en verder toegelig.

## ■ 1.2. *Religio perennis*

Ter inleiding kan die grondplan van die skerm, tuiste, toevlug van singewing wat as werkhipotese hierdie ondersoek lei, geskets word. Die uitgangspunt wat die besinning onderlê, is 'n funksionele definisie van religie. Hierdie boek is nie geskryf deur 'n formele lid van enige van die groot institusionele religieë nie, maar deur 'n simpatieke bestudeerder van meerdere, almal verlengend tot verskyning en verdwyning op 'n horison 'waar' (nie meer 'n toepaslike aanduiding nie) alles, ook alle denke, begin en eindig. Wat my leser hier vind, is 'n werkhipotetiese vertolking, bewustelik vertrekend van Boeddhistiese uitgangspunte, en enkele lyne daarvan verder verlengend. Aan die hand van en na aanleiding van die vertaalde gedeeltes wat volg, vind twee toetsings gelyktydig plaas: 'n Toetsing van my grondplan, model, uitgangspunt, en 'n voortgesette toetsing van die Boeddhisme. Dus: twee gelyktydige oor-en-weer her-óór-wegings. Nog 'n wesenlike gespreksgenoot is Jesus en die Christendom, en meer sydelings word ook ander insette verwerk. Die probleemstelling en oplossing word aangebied as 'n *quaestio disputanda*: 'n hipotetiese stellinginname, uitnodiging tot kritiesberedenerende oorweging daarvan, en duidelike maar steeds hersienbare gevolgtrekkings.

'n Mees basiese uitgangspunt (religie as algemeen menslike verskynsel, breed opgeneem) word verleng tot 'n metafisies mistieke, metateïsties mistieke ontwerp as basis van 'n denkmodel wat skynbaar uiteenlopende, botsende religieë (hier word gekonsentreer op Boeddhisme en Christendom) en selfs variante van skynbare nie- en antireligie sinvol vertolkend wil akkommodeer. Dit wil luister na 'n simfonie van meerdere instrumente, almal ingestem op een komposisie; dit wil kennis dra van meerdere karavane, dikwels uiteenlopend dwalend, maar uiteindelik in-een-rigting-bestemd en tog nooit finaal arriverend; dit wil waardering hê vir talle uiteenlopende vorme van lewe in een wyd oop veld. Dit is ook op religieë van toepassing. As jy een goed wil ken, leer dan ook minstens een ander een in diepte ken. En leer soveel as moontlik van die hele veld ken. Wie net een ken, ken geen, en tog ook: wie een ken, ken almal. *Pars pro toto; totum pro parte; pars pro parte*. Sien die religieë saamvlieg soos 'n swerm frette in die wye oop ruimte, almal soortgenote, half

deur mekaar heen, maar tog saam en nie in mekaar vas nie, as 't ware een organisme, elke een vrymoediglik singend soos sy of hy gebek is.

Hierdie kennismaking wil vier fakkels gelyktydig dra: unieke singulariteit; uitdagende pluraliteit; gepostuleerde totaliteit; uiteindelijke leegheid. Dit wil twee dimensies balanserend gelyktydig eerbiedig: allesomvattende integrering, en alles-agterlatende relativering, transendering. So wil dit 'n *philosophia perennis, religio perennis*, dien: Die insig dat alle religieë (dit sluit ook alle wysheidslere in), hoe verborge of verwronge ook al, 'n innerlike kompas, intuïtiewe gerigtheid op, heimwee na dieselfde ware noorde dra.

### ■ 1.3. Definisie van religie

'n Religie, manifestasie van 'n homoversele verskynsel, word hier gedefinieer as 'n betekenisstelsel wat:

- die menslike droom van, en 'n weg na, optimale verligting, (1) kognitief; (2) emosioneel; en (3) moreel aandui
- bewandel deur 'n mens as 'n eenheid van (1) materiële; (2) vitale; (3) emosionele; en (4) kognitiewe dimensies
- in die konteks van die kosmiese werklikheid as geheel, gekonstitueer met (1) materiële; (2) vitale; (3) emosionele; en (4) kognitiewe dimensies, omring en deurdring met leegte.

Dit is 'n *ideëel-tipiese* definisie van *religio perennis*: 'n Abstrakte model, as 'n basis en standaard vir die vergelykende studie van alles wat as 'religie' aangebied word. Dit dien ook as 'n definisie van *ideale* religie, religie in die beste sin van die woord. Religie is 'n tou, gevleg met bogenoemde drie stringe, waarmee na die piek van menslike ervaring gestyg word en vandaar na benede gesak word. Religieus-wees is 'n spiraalbeweging: eerstens, 'n beweging na bo, uit die lyding en stryd van die gewone lewe op na die staat van kognitiewe, emosionele en lewenspraktiese welsyn en geluk; en tweedens, 'n beweging na benede uit die staat van verligting, toegerus, terug in die harde lewe in. Die beweging na bo behels die progressiewe verstillig, staking, van die drie inmekaar gevlegte dimensies: *lewenspraktyk, emosionele lewe, en verstandelike denke* – in 'n beweging van allerlei dinge dink en aanvaar na *swye* en *dieper mistieke wete*. Dan, vertrekkend vanuit daardie diep mistieke wete sak *homo religiosus*, verlig en geïnspireer, terug na benede. Dieselfde tou, dieselfde mens, maar verlig.

Effens meer uitgebrei, optimale verligting behels:

- Volkome *kognitiewe insig*, naamlik:
  - o diep en suiwer *weet* (*gnosis*, met mistiek as spits), dit is uiteindelijke insig in die geheime van lewe en dood en lyding en geluk
  - o gevolglik diep en suiwer *stilte*, tog ontplooiend as
  - o diep en suiwer *dink* (insluitend geheue, antisipasie, analise, sintese, spekulasie).

- Volkome *emosionele suiwering*, naamlik:
  - o diep en suiwer *kalmte*
  - o diep en suiwer *liefde*
  - o diep en suiwer *wil*.
- Volkome praktiese, *morele heiliging* van 'n mens se eie lewe en die skep van geluk rondom, naamlik:
  - o diep en suiwer *vermoë*
  - o diep en suiwer *daad*
  - o diep en suiwer *uitwerking*.

Drie maal drie: nege, met as tiende die integrale eenheid van die geheel, teenwoordig in elke een, soos elke een elke ander een en die som van almal bevat.

As deel van die verstaansraamwerk van hierdie boek, en as verduideliking van die definisie van religie, word hier aan die hand gedoen dat bogenoemde fundamentele konstitutiewe dimensies op verskillende wyses, in verskillende grade, in verskillende konfigurasies en met verskillende aksente voorkom in wat in die algemeen as konkrete, empiriese 'religie' bestempel kan word.

Die definisie hou ook verband met die waarheidsvraag, want in hulle individuele kwaliteit en samehang bevat bogenoemde sentrale dimensies wat as kriteria vir die beoordeling van waarheid en waaragtigheid kan geld.

## ■ I.4. Algemene manifestasies van religie

Die relatiewe onderskeide en aksentverskille moet nie gefikseer word op verskillende tipes religie nie. Aan laasgenoemde suggestie het Cannon (1996) se sesdelige skema (anders gekonsipieer), uitgewerk in fyn besonderhede, nie ontkom nie. Wat nou volg, is 'n breër uitwerking van die definisie van religie hierbo.

### **(a) insig, kennis**

Alle religie veronderstel 'n mens-, lewens- en wêreldbeskouing (psigologie, ontologie) en opvatting oor hoe sulke kennis bereik kan word (epistemologie). Dit kan (enkele voorbeelde) hoë of lae waardering van die natuurlike lewe behels; noulettende analitiese en sintetiese aandag aan die werklikheidsproses as geheel; dieptemeditasie agter die oppervlaktefenomene; kontak met God danksy bonatuurlike openbaring; wetenskap; 'n kombinasie van die voorafgaandes. Die definisie hierbo gee prioriteit aan radikale, metarasionele mistieke ervaringsinsig, wete. Daarop volg mistieke swye. En dan, duskant die grens van swye, terugkerend in die gewone lewe, ontstaan weer ruimte vir rasionele analitiese en sintetiese, selfs spekulatiewe, denke.

### **(b) geestelike verdieping, ervaring van dieptedimensie**

Religie soek na, bereik (of maak aanspraak op bereiking van) kontak met dieper lae van die werklikheid. Dit kan gesoek of bereik word deur, byvoorbeeld

ritueel, gebed, onttrekking soveel as moontlik van, of juis in groepsekstase; meditasie; herhaalde toewyding; die kontemplasie van simbole; die voortbring van en inlewing in kuns; kombinasie van genoemdes. Dit kan verdieping in die intiemste diepte van jouself wees, of groter integrerende pan-kon-sentrasie ('alle enkele dinge saam sentrerend'-belewenis). Dit kan aangebied word as ervaarde eenheid met God, of met die AI, of ervaring van absolute Leegte.

**(c) gesindheid, emosionele en wilsgerigtheid**

Religie berus op en versterk gevoeligheid jeens, en positiewe emosie en wil, soos liefde, gehoorsaamheid, opofferingsbereidheid jeens die bron van alle dinge, ander mense naaste, verder en onbekend, ander lewe, selfs die ganse aarde en, reg verstaan, ook jouself.

**(d) etiek, praktiese omgang met buitewêreld**

Religie motiveer, inspireer en gee praktiese voorskrifte met betrekking tot gedagte, woord, handeling en algemene lewensinrigting om 'n verskil in lewenskwaliteit in en om 'n mens self teweeg te bring.

**(e) hoër vermoëns**

Dit behels krag, uitwerking op jouself of ander, of situasies, of die natuur, eie krag of deelwees van 'n Hoër Krag. Dit kan aangebied word as wonderwerke, die talent van genesing, goeie gebeds- en voorbiddingspraktyke, sjamanistiese mag oor jouself, ander of die natuur, of soewereine berusting in en medewerking met wat aanvaar word as direkte werking van 'n Hoër Hand.

In verskillende religieë en by verskillende individue van dieselfde religie kom bogenoemde manifestasies relatief verskillend beklemtoon voor. In die mate dat hulle nie geïntegreerd voorkom nie, of in die geval dat selfs een ontbreek, word afgewyk van die ideëltipe 'religie' soos hier gebruik.

Hier wil ek gebruik maak van die onderskeid wat Afrikaans bied met die begrippe 'godsdienst' en 'religie'. 'Godsdienst' veronderstel uitgesproke 'n bonatuurlike God en/of sulke gode in die meervoud. 'Religie' is etimologies sedert die laat antieke tyd teruggevoer op die Latyn *re-* ('weer' ['her-'], dus herhalend en intensiverend) en *-ligare*: 'bind'. Prakties veronderstel dit inbinding in 'n groter, hoër dimensie wat waarskynlik meestal 'gode' insluit, maar dit laat ook ruimte vir sinvolle integrasie in die groot werklikheidsstrukture en -prosesse, sonder die noodwendige veronderstelling van ingrypende 'gode' of een God. 'Godsdienst' is 'religie, maar 'religie' is nie noodwendig 'godsdienst' nie.

**(f) volheid en leegte**

Volgens die logika van hierdie boek is 'n fundamentele kwessie die verband tussen 'n uitgangsklem op 'volheid' of op 'leegte'. Die eerste sentrale fokus, syndsdenke, het die twee kante van 'teenwoordigheid' en 'afwesigheid'. In hierdie tipe denke kan die ewig substansiële God 'n heilige Teenwoordigheid

wees met dienoorkomstige ervarings van byvoorbeeld intense geluk en daaglikse tekens van ingrype, of dit kan heilige Afwesigheid wees met gepaardgaande intense gemis. Dit is 'n welbekende onderskeid in die Christelike mistiek, ook onoortreflik aanwysbaar by die doop van Jesus deur Johannes die Doper, en by sy ervaring van godverlatenheid aan die kruis. Dieselfde Evangelis, Matteus, bewoord albei uiterste momente van godsdienservaring, Teenwoordigheid en Afwesigheid:

Meteens het die hemele vir Hom (Jesus) oopgegaan en Hy het die Gees van God soos 'n duif op Hom sien neerdaal. En meteens het 'n stem uit die hemele gesê: 'Dit is my geliefde Seun oor wie Ek My verheug' (Matt. 3:16) en, ten diepste verwant daaraan: 'My God, my God, waarom het U My verlaat?' (Matt. 27:46). God se oorweldigende syn, hetsy aan- of afwesig, is geensins in die gedrang nie.

Die tweede sentrale fokus postuleer nie die aanvaarding van "'n' (of 'die') eerste en laaste substansialistiese syn met hierdie en daardie eienskappe as bewysbaar of denk- of heilsnoodwendig of ervaarbaar nie. Hierdie tweede munt, naamlik die klem op niemassiwiteit, niesubstansialiteit, leegheid, het ook twee kante: Die een kant is geheimenisvolle verskyning-verdwyning, opkom uit en hang in en wegraak in absoluut niedenkbaarheid en nieervaarbaarheid (maar nie uit of in "'n' of 'die' 'niets' nie - dit sou self op substansialisering neerkom). Die ander kant van hierdie tweede munt is relatiewe, flitsende, verskynend-verdwynende, niesubstansiële minifaktore wat die voorhande ervaarbare, denkbare werklikheid opmaak. Van die wêreldreligieë het veral Taoïsme en Boeddhisme hierdie tweede weg betree, en dit is die leidende motief wat in hierdie studie ondersoek word. Dit is aanwysbaar in die laaste woorde van die sterwende Boeddha: 'Wesenlik verganklik is dinge saamgesteld'. Alle flitsende dinge hang interafhanklik met ander flitsende dinge saam, is 'leeg' van selfsubstansie. Maar 'leegte', 'n woord met die neiging tot verdingliking wat met taal as sodanig gegee is, is 'n begripsfabrikasie sonder eie syn.

Ter illustrasie van die tweede fokus: Word stil. Kyk fyn en sien ver oor berge en dale tot landskappe ononderskeikbaar word van leë lug, met wonderskone sonsopkomste en sonsondergange. Verlaat jou huis en begin loop, verby rotse en bosse, ander huise en gehuggies en paleise en religieuse kapelle, dag na dag, maar die gesigseinder bly vir jou, voetloper, onbereikbaar. Maar intussen leer jy die landskap ken en waardeer, te meer danksy die onbereikbare boeiende hemelruimte bo en rondom die land met al sy dinge. Besef die land, die hele aarde, hang daarin. Sien helder in. Word ligter, verlig, in alle opsigte. Maar wees stil, bly stil oor wat jy nie kan sien nie. Moenie 'n soort- of eienaam daaraan gee nie, dit nie substansialiseer nie. Selfs in die radikale Mādhyamika ('n Mahāyāna-skool, teruggaande op Nāgārjuna, tweede tot derde eeu AJ) was daar steeds 'n neiging, versoeking, om 'die abstrakte begrip *Sūnyatā* [leegte] te hipostaseer en 'n Absolute daarvan te maak - 'n ewige beginsel waaruit alle dinge afkomstig is en waarin alle dinge uiteindelik terugkeer' (Ñānananda 1976, bl. 92). En, kan bygevoeg word, waardeer jou reisgenote, al

is hulle afkomstig uit verskillende religieuse huise. Pelgrims met verskillende perpektiewe kan mekaar se verrykende en ondersteunende geestelike of 'edel vriende' [Pāli *kalyāṇa-mittā*] wees (vgl. Perry 1980, bl. 201-212). Dieselfde gesigseinder omring ons almal.

## ■ 1.5. Metode

'n Ontmoeting met 'n verlede bevat 'n sekere paradoks: Een is 'n noodsaaklike, gesonde, vrugbare, uitdagende besef van afstand, vreemdheid; die ander is die moontlikheid, wenslikheid, van oorbrugging van daardie afstand. Die 'nou' kan 'n verlenging van 'dan' word, 'dan' 'n kontinue voorloper van 'nou'.

Die hermeneutiese weg wat hieronder gevolg word, kan in 'n eenvoudige skema van vier onderskeie maar oorvleuelende, interaktiewe dimensies uitgedruk word, saamgevat in die afkorting 'VVVV' (vertaal, verklaar, verstaan, vertolk). Hierdie perspektiewe word dikwels op die breë veld van religiebestudering onderling geïsoleer, onder andere in spesialisierende 'vak'-dissiplines. Ek vertrou dat al vier saam hieronder in voldoende mate tot 'n samehangende geheel geïntegreerd is, en as eenheid die morele kwaliteite van werklikheidsgetrouheid, universele welwillendheid, die simpatieke inleef in die lief en leed van ander, en saaklikheid integreer.

Daar is 'n bepaalde volgorde, maar die bedoeling is dat die ondersoek al vier gelyktydig aktiveer. Ek bedoel dus nie dat mistieke vertolking die voorafgaande drie vervang of kanselleer nie, maar hulle veronderstel en tog verder beweeg. Eerstens berus deeglike bestudering van religie op betroubare toegang tot die *oorspronklike bronne*, in watter vorm ook al, byvoorbeeld taal, asook kuns. Tweedens staan en val goeie begrip met die verklaar, die bevredigende toegang en rekonstruksie van die historiese, sosiale en ander *kontekstuele aspekte* van die tema of probleem van ondersoek. Derdens moet *die mense, die subjekte met hulle interne ervarings, verwagtings en bedoelings* in en agter die kultuurprodukte medemenslik, inlewend, verstaan word. En vierdens sou 'n nuwer, ruimer en groter *ruimteskeppende denkmodel* toetsend ontwikkel kon word. Hierdie boek wil in opklimmende orde hierdie vier trappe bestyg. Die breë teoretiese veld waarop hierdie boek voet vir voet beweeg, is nie deel van 'n gevestigde akademiese 'dissipline' of van 'n geïnsitusaliseerde religie (of godsdiens) nie, maar van wat metamitologiese, metafisiese, metateïstiese, metawetenskaplike 'mistiek' genoem kan word (vgl. Krüger 2018).

### **(a) vertaal**

Die eerste dimensie behels die beskikbaarstelling van klassieke, kanoniese Boeddhistiese literatuur in die akademiese diskoers sowel as breër kultuur, nie as curiositeit nie, maar as religieuse literatuur van die hoogste orde, van groot relevansie in 'n tyd van krisis, verval en heroriëntering. Bykomend tot die akademiese intensie, wil hierdie boek ook 'n bydrae maak tot die kwaliteit van algemeen kulturele, spesifiek religieuse denke en diskussie.



Die Theravāda-kanon [bekend as die *tipiṭaka*, letterlik: ‘drie mandjies’] bestaan uit vier dele:

1. die lewenskode vir monnike en nonne [*Vinaya Piṭaka*]
2. die oorlewering aangaande die lewe en leer van die Boeddha aan monnike, nonne en leke [*Sutta Piṭaka*]
3. die diepteleringe van die Boeddha en hulle uitkringende implikasies,
4. sistematies georden [*Abhidhamma Piṭaka*].

Volgens oorlewering is die kanon met die Eerste Konsilie, te Rājagaha, kort ná die heengaan van die Boeddha, mondeling vasgestel. Die *Vinaya* en al die reëls daaromheen is deur Upāli geresiteer, die *sutta*'s deur Ānanda, wie die beste geheue van die vyfhonderd verteenwoordigers gehad het.

Daarby kom nog 'n groot aantal en verskeidenheid kommentare en subkommentare, asook niegekanoniseerde werke, soos die sistematiserende piekwerk van Buddhaghosa (fl. vyfde een AJ), getitel *Visuddhimagga* [suiweringsweg]. Terloops, Buddhaghosa was dus ongeveer 'n tydgenoot van sy Christelike eweknie, Augustinus (354–430 AJ), wat 'n soortgelyke funksie vir die ontwikkelende Christendom gelewer het.

Die teksseleksies wat hier vertaal word, kom almal uit die *Sutta Piṭaka*. Al die vertalings is gedoen uit die Pāli-tekste, soos uitgegee deur die Pali Text Society. Laat my byvoeg dat die tekste in die Pāli-kanon oor 'n paar eeue mondelings oorgelewer is en dat daar dus interne teksvariante bestaan. Die vraag kan ontstaan watter een van meerdere woorde of frases die egte, regte een is. In hierdie boek word glad nie op tekskritiek ingegaan nie, en word die tekste soos in die betrokke finaliserings van die Buddhist Publication Society vasgestel, as basis van die verafrikaansing aanvaar. Ook word nie op die proses van kanonvorming en moontlike implikasies daarvan vir byvoorbeeld teksvariante en weergawes van die lewe van die Boeddha ingegaan nie.

Die vertaalstrategie wat ek in die vertaling gevolg het, is om 'n optimale (toegegee: stellig tydsbepaalde) balans te soek tussen twee ewe belangrike vereistes: (i) getrouheid aan die oorspronklike denke, taal en segswyse; en (ii) kommunikasie met my huidige leser, vir wie die stof wat hier aangebied word, nie noodwendig bekend is nie. Ewewig moes gevind word tussen 'n te letterlike, vreemd blywende vertaling uit 'n vreemde taal uit 'n vergange tyd uit 'n ander geografiese en kulturele sfeer aan die een kant, en, aan die ander kant 'n té los vertaling wat nie die vreemdheid van die teks (wat onder andere, paradoksaal, juis weens sy afstand uitdagend relevant is) eerbiedig nie.

Wat om te doen met die groot mate van soms opvallende herhaling in die ou teks, nie noodwendig maklik op die oor van die huidige leser nie, is so 'n probleem. Hier het ek daarvan uitgegaan dat 'n *sutta* primêr 'n gememoriseerde, meditatiewe teks met 'n rituele funksie is, met iets tydloos asook iets

tydsbepaald daaraan, 'n genre waarin ritmiese herhaling hardop nie slegs intense samehorigheid by so 'n groep skep nie, maar ook intense konsentrasie verg en skep, en memorisering veronderstel en inoefen. Die *sutta*'s is nie geskep vir terloopse belangse spoedlees nie. Ek het dus gekies om sover moontlik, binne perke, sonder te erge kommunikasiesteurnis met die hedendaagse leser, die herhaling met die fassinerende, bykans hipnotiserende effek daarvan te behou. Waar die herhalings waarskynlik te steurend sou inwerk, het ek van ellipse gebruik gemaak op 'n wyse wat vir die leser duidelik behoort te wees.

Soms is dele wat periferies tot ons sentrale belangstelling hier is, in die vorm van opsommings (ook met versaanduidings) weergegee. Die tipiese gebruik van dialoog binne dialoog vergemaklik nie juis die proses van omtaling en lees nie (en stel eise aan die voorraad aanhalingstekens).

'n Uitdaging staan ook voor 'n vertaler in die geval van geykte terme in Pāli, met 'n sekere gevoelswaarde en begripsinhoud. Neem *saddhā* ['vertroue', 'oortuiging', 'geloof']: In Pāli dra dié woord 'n lading wat *pistis* nie in teologiese Grieks, *fides* nie in teologiese Latyn, en 'geloof' nie in religieuse Afrikaans het nie. Die leser, en die Afrikaanse woord, moet vertrouwd raak met die verskillende kontekste waarin die Pāli-woord gebruik word, en verduidelikende opmerkings is nodig, maar daar moet 'n sekere basiese affiniteit tussen die twee woorde bestaan om mee te begin. Kompromis is deel van 'n vertaler se verleentheid en geleentheid. Sonder goeie, gebalanseerde oortaling uit die oorspronklike taal is geen goeie hedendaagse begrip moontlik nie.

Taamliek dikwels het ek besonder gewigtige, plegstatige uitsprake, alhoewel nie in die oorspronklike taal in streng poësievorm nie, tog in reëls verdeel gesentreerd aangebied. Soms is daar wel in die Pāli-tekse gedigte. Ook hulle het ek gesentreerd aangebied, na aan die woordkeuse en bedoeling van die tekste blywend, sonder poëtiese aansprake, maar tog prosa gesteld op Afrikaanse klank en ritme – noem dit 'p(r)oësie'.

Geslagstaal, gevorm oor millennia van manlike oorheersing ook in religie, laat sy spore in Afrikaans. Hoe ontkom ons dit? Die argaïese refleksief 'sig' en die verleë skuinsverbinding 'hy/sy' (of 'sy/hy') bring ons nie veel verder nie. Intussen gebruik ek ook 'sy' en 'hy', maar as insluitend bedoel, tensy die konteks anders bepaal. En as refleksiewe vorm van 'God' word 'Godself' verkies.

Begrippe en frases uit ander tale ontleen is almal in Afrikaans vertaal. Alle vertalings uit Pāli word in kursief aangebied.

### **(b) verklaar**

Die tweede dimensie van die hermeneutiese weg is *verklaar*, waarmee hier bedoel word die noodsaaklike taak om voorafgaande en gelyktydig werkende faktore wat 'n religieuse gegewe kondisionalisties bepaal het, te verreken.

Dit sluit in om biologiese, kultuur- en religiehistoriese, en algemene sosiale gesitueerdheid van antieke tekste soos die wat hier gelees word, tot sy volle reg te laat kom in al die verskillendheid van (miskien ook ooreenkomste met en aansluitingspunte by) die huidige kultuursituasie. Vertaal veronderstel reeds bevredigende verklaar. Verklaar reconstrueer eksplisiet die gebeure agter die religieuse teks. Dit sal byvoorbeeld die verskynsel dat al vyf-en-twintig Boeddhas wie in die hagiografiese *Buddhavaṃsa* (red. Jayawickrama 1974) gelys word, mans was en geen vroulike Boeddhas in die vooruitsig gestel word nie, verklaar met verwysing na die sosiale verhoudinge van die ontstaanstyd van die verhalende tekste. In hierdie boek word die biologiese evolusionêre perspektief ook veronderstel as uiters belangrik vir goeie verklarende teorievorming oor religie, maar dit speel nie in hierdie aanbieding 'n sentrale rol nie.

Wat die historiese dimensie betref, is die uitdaging dieselfde as wat die geval is met byvoorbeeld die geboorte, lewe en sterwe, boodskap en nawerking van Jesus. 'n Huidige Afrikaanssprekende wie 'n brug na 'n historiese, sosiale, kulturele en religieuse anderkant van tweeduisend jaar gelede en meer in Indië wil bou en met vertroue daarvoor wil beweeg, moet die breedte en diepte van die skeidende sloot en wat weerskante daarvan lê, ken. Deel van ons leesproses sal wees dat die ver wêreld agter, en in die Pāli-tekste voldoende in verklarende aantekeninge so ver as nodig en so betroubaar as moontlik ontsluit sal word. Wat was, so noukeurig as wat die historiese wetenskap ons toelaat, die werklike prosesse, gebeure, situasies waarna eksplisiet verwys of wat implisiet veronderstel word? Wat die twee spesifieke onderskeie stelle historiese faktore voor, tydens en kort ná die Boeddha en Jesus betref, is ek nie 'n spesialis nie en vertrou ek op gesaghebbende historiese werke.

### **(c) verstaan**

Hierdie onderneming wil in 'n derde toets slaag: Die *verstaan* van (i) die emosies, gedagtes, intensies van die karakters in die Pāli-tekste, soos deur die teks aan hulle toegeskryf; (ii) die verstaan van die waarskynlik werklike bedoelings van die karakters, afgesien van en miskien anders as die bedoelings deur die teks aan hulle toegeskryf; (iii) die verstaan van die bedoelings van die teks en die teksskrywers self; asook (iv) die verstaan, simpatiek meelewend, inlewend, van die tradisie as sodanig. Wat het die teks, die geheel van tekste van tóe dáár en die mense daaragter, bedoel; wat wou dit (hulle) sê, bereik?

Terselfdertyd veronderstel 'verstaan' 'n homoversele gemeenskaplikheid van menswees wat alle historiese afstande oorskry in 'n algemeen menslike raamwerk wat begrip moontlik maak. Die 'bedoeling' van 'n daad in woord, handeling of kulturele en sosiale instelling kan korttermyn wees, beperk tot 'n klein konteks, byvoorbeeld van 'n spreker in 'n spesifieke dialoog, maar kan ook slaan op die diepste, omvangrykste intensionele struktuur van 'n boek, 'n religie as geheel. Die meeste religieuse hermeneutieke, die van gelowige binnestaanders, van watter religie ook al, vind hulle hoogste selfdefinisie,

bestemming, in hierdie item (iii). Wat het Paulus, of die sinoptiese evangelies, of die Nuwe Testament (met inagneming van aksentverskille, hier opgeneem as een relatiewe geheel) bedoel; hoe wou, wil, dus moet dit verstaan word? Kan dit hoegenaamd? Wat is, reg 'verstaan', die boodskap van die *Dīgha Nikāya*-tekste wat vertaal gaan word?

In die tekste ontmoet ons nie slegs die doelgerigte, bedoelende mens, die Boeddha nie, maar ook die dierbare feilbare Ānanda en talle ander mense van vlees en bloed, ons medemense goed en minder goed in alle skakerings van menslike swakheid en grootheid. En ons ontmoet die *sutta*-komponeerders, en 'lees' hulle. Wat 'wou' hulle, sou hulle selfweergawes wees?

Wat die 'verstaan' (trouens ook die 'verklaar') van 'n antieke teks soos 'n vroeg-Boeddhistiese *sutta* betref, is 'n refleksiewe besef van die wederkerigheid van kommunikasie 'n vanselfspenkendheid vir 'n kontemporêre hermeneutiek. Die leser lees immer antisiperend en antwoordend in 'n proses van kommunikasie, moet dit besef en in die oopte bring. Om te 'verstaan' behels nie net om van buite te weet wat die ander bedoel nie, maar ook om jou te kan inleef in hulle denke, om jousef in hulle skoene te kan laat staan en 'n pad daarin te laat loop. Dit beteken nie om jousef prys te gee nie. Jy kan die skoene ook uittrek. Die skoene is nie die voete nie. Leser, aspirant verstaner van die ou Indiese teks, verstaan jousef. Begin daarmee, en laat dit al lesend en denkend toeneem.

#### **(d) vertolk**

Vierdens is daar die taak van *vertolk*, waarmee ek 'n mistieke leesbenadering bedoel (vgl. In die Christelike konteks Kourie 2019). Benadering (c) hierbo is byna vanselfsprekend 'n binnestaander perspektief (waarin 'n simpatieke binne-buitestaander begryp end kan leer deel), wat soms so ver kan gaan as sydelingse vergelykings, naasmekaarstellings, vergelykings, dalk ontmoeting en dialoog, met 'ander' gelowe. Dit kan eindig in vreedsame naasbestaan, miskien in 'n vorm van hoflik gedistansieerde religieuse afsonderlikheid. Ook 'n binnestaander kan bewustelik die volgende stap neem, sy eie tradisie 'vertolk', verder gaan as die waarskynlike intensie van die oorspronklike dokumente. Maar wat ek hier bedoel, is 'n opheffing van die staanplek van die prinsipiële binnestaander, partisaan, apologet, polemikus, asook bloot inlewende buitestaander wat kan verklaar en verstaan. Verklaar en verstaan lei tot die vertolkende ineenvloei van wat met 'n eerste oogopslag as heel uiteenlopende paradigmas kan voorkom.

'Vertolk' is tweërlei: (a) 'n Stadium op weg na verklaar en verstaan; en (b) 'n stadium daarna. Elke verklaar en verstaan is voorlopig. Daarna verskyn 'n al ylerwordende, onafgeslote, onafsluitbare stippellyn in die verklaarde, verstanende teks, kan 'n verdoffende spoor verder tog bemerk word. Vertolking eksplorieer 'n gebied van 'n moontlike, alle instituut- en dogmatransenderende neiging, tendens, inherent in alle religie – maar die vasstelbare manifeste intensie-oorskrydend in die rigting waar uiteindelik, na my besef, slegs swye pas. Dit is

die besef van 'n diep, meestal onbewuste heimwee wat religieskeppers en -volgelingen nie noodwendig subjektief bedoel het of kon bedoel het nie, wat hulle eie bewuste intensies oorskry. Dit 'ondervra' elke religieuse geskrif, dogma en instituut (vra wat 'daaronder' lê), en vind homoversele gemeenskaplikheid en kondisionele afhanklikheid rustend in leegte – maar nie in 'n substansiële sin nie. Jy kan die hele dag loop, en jou sigende wyk net al hoe verder, *ad infinitum*. Beroem jou nie op dogmatiese, afsluitende sekerheid nie, en ken dit nie sommer aan enige teks toe nie.

Laat my dit 'tendensionele' vertolking noem, met nadruk op die verskil met 'tendensies' en die negatiewe byklank van laasgenoemde. Tendensionele vertolking in sy hoogste vorm is vir die skrywer hiervan 'n eksperimentele, hipotetiese vermoede van 'n uiteindelijke horison van absolute stilte, 'n staat waar religieuse konflik, inderdaad alle religieuse begrip en taal, uiteindelik tot swye kom. Daar is geen deur wat toeklap nie, net onvoorstelbare, aangrypende ruimte. Vertolking daarheen kan die vorm van 'n teoretiese ontwerp met 'n sterk element van mistiek aanneem. Goeie religie is 'n betroubare baken op reis na uiteindelijke verstomming en van terugkeer van daardie horison, met min maar suiwer woorde (Krüger 2018).

Geleidelik het 'mistiek' vir my 'n 'disipline' van die gees geword wat, afgesien van meditasie, ook 'n betekenisvolle intellektuele komponent van lees en navorsing ingesluit het. Maar dit het nie saamgeval met en kon nie volledig tuisgebring word onder enige bestaande akademiese vakdisipline as sodanig nie. Dit is randstandig tot wat grootliks akademiese asook godsdienstig institusionele bedrywe geword het, met die byna onvermydelike implikasies van finansies, kompetisie, kwantitatiewe prestasie-meting, en mag het dit verlaat – in Boeddhistiese taal, 'n 'huislose' staat' betree. Ideaal gesproke sou religiespesifieke dissiplines (byvoorbeeld die tradisionele 'vakke' van Christelik teologiese kurrikula) aan staatsinstellings ook bedink en beoefen kon word as dissiplines op so 'n wye veld onder so 'n wye hemel. Aan die ander kant het spesifiek religieuse seminaries van religieuse organisasies die reg en verantwoordelikheid om hulle religiespesifieke leerplanne te ontwikkel.

Wat volg, wil intensioneel 'n integrale vertolking wees, verskille begrypend en tolererend transendeer. Dit verwys in die eerste plek na een religie in sigself, probeer dit as samehangende, sinvolle totaliteit – dus as intern integraal – vertolk, met begrip vir, maar ook bokant skoolse en sektariese verskille. Maar dan wil dit ook beweeg in die rigting van insluitende sintese met verwysing na meer as een religie, gesien as stukke van een fassinerende, komplekse, sinvolle legkaart. Dit veronderstel 'n hoë mate van soortgelykheid. Christelike teologie en Christelike 'spiritualiteit' (soos ook Joodse en Islamitiese en ander godsdienstspesifieke 'spiritualiteite') is dan een manifestasie van die oorkoepelende dissipline van metareligieuse, metateïstiese, metafisiese 'mistiek'. Met 'spiritualiteit' word hier religiespesifieke geestelike ervaring bedoel (as sodanig 'n volkome legitieme onderneming), ook met

onderafdelings. Met 'mistiek' word bedoel 'n dimensie van waarderend-transenderende radikaliteit wat religie of godsdiens (insluitend die sosiale en intellektuele konstrukte en die spiritualiteit daarvan) omvat, saambind maar uiteindelik ontledig in krities konstruktiewe relativering en ontabsoluttering, gesigseinder benaderend.

Met 'relativering' word hier (i) relasieontdekking en (ii) relasieskepping in toenemende diepte, breedte en hoogte bedoel. En 'ontabsoluttering' verwys nie na 'n indifferente verlore-raak in 'n chaos van veelheid nie, maar na die niefiksasie op iets relatiefs (ook 'n religieuse konstruk soos 'n godsbegrip) asof dit ewig is. Dan is daar geen entiteite meer wat kan versmelt nie, geen verskuilde teenwoordigheid nie. Maar die eenmalig kleine (byvoorbeeld 'hierdie tradisie', of 'hierdie, my, groep', of 'hierdie mens') bly kosbaar, ten spyte van, néé juis in die groter groeiende gehele. Dit is 'n natuurlike proses. Die liefde vir juis hierdie katjie kan ontwikkel van sentiment tot insig, 'n besef van ander katte, 'n groter katgenus, soogdiere, alle diere, lewe in die breedste sin, deurdring en omring deur 'n geheim van onbeskikbare toeganklikheid. Maar dit neem niks weg van 'n mens se liefde vir hierdie enetjie nie.

'n Goeie uitvoerende kunstenaar speel nie net wat op die papier staan nie, maar vind en vertolk 'n dieper laag daaragter. Die verskil tussen klassiek getroue vertolking en jazz-improvisasie geld ook in die bestudering en vertolking van religieuse tekste. Die vertolkingsdissipline wat in hierdie aanbod gevolg word, is meer klassiek as jazz, maar fundamentalistiese en absolutistiese tradisie- en skrifverslawing was nooit deel van die Boeddhistiese religie nie, en is ook nie deel van hierdie boek nie. In sy beste vorme (dit is die 'vertolkende' gevolgtrekking van hierdie skrywer) was en is vertolking 'n verbinding van universele welwillendheid, onvervalsbare intellektuele integriteit en vertroudheid met die diepste stiltes van geestelike ervaring. Dit laat ruimte vir 'n hedendaagse tipe vertolking wat *Buddha* en *dhamma* sou integreer in 'n wêreldbeskouing wat beweeg in 'n denkraam sterk beïnvloed deur onder andere kwantumfisika en evolusiedenke. Laasgenoemde dimensies word weens ruimteredes nie hier uitgelig nie, maar is deel van die vertolkingshorison wat hier aanbeveel en bepleit word, wat stellig verdere verwerking verdien. Dit verplig nie tot totale opgaan in een of ander denkskool nie (wat ook nie hier ten opsigte van Theravāda Boeddhisme bepleit word nie).

Vertolk soos hier bedoel maak geen aanspraak op enige vasstaande kenbare en gekende waarheid nie, gee nie voor om dit weer te gee nie, en het geen sodanige aspirasie nie. Boeddhisties geïnspireer, word dit gelei deur die besef dat alle dinge, ook menings hóé oud, indrukwekkend en populêr suksesvol ook al, konstellasies vlugtige faktore is, hóé solied dit ook al mag voorkom; voorlopige, bewegende perpektiewe, wederkerig betrokke in onoorsienbare stelle historiese en ander medebepalende faktore. As jy 'n grootmens volg, loop in sy spoor – en dan verder in dieselfde rigting, maar in 'n ander landskap in, om ander rotse, deur ander klowe. Wat in hierdie boek

verder volg, word gelei deur 'n sin vir rigting, maar weet dat dit persoonlike, perspektiwiese toeëienings en konstruksies is van die ontmoetings van tale, historiese situasies, heel verskillende persone, voortdurend veranderende denk- en institusionele samehange.

## ■ I.6. Deel, geheel, horison

### (a) vier uitgangspunte

Vier uitgangspunte vir die perspektief van hierdie ondersoek is:

- i. 'n Besef van die finale uitrafeling van alle syn en denke op 'n uiteindelijke omringende, deurdringende, vervagende gesigseinder – 'n besef wat verwondering in verstomming, selfs ontsetting voor die groot diepte en donkerte kan behels.
- ii. 'n Besef van die kontingensie, veranderlikheid en kortstondigheid van alle dinge wat duskant gesigseinder verskyn en verdwyn. Wat mense betref, vind dit uiting in die besef van eenling-eensaamheid. In die taal van Alfred North Whitehead (Whitehead 1926, bl. 16): 'Religie is wat die individu met sy eie eensaamheid doen, die meditasies van die Boeddha, die eensame aan die kruis [...].' Dit is ook ontsettende waarheid, maar nie die hele religieuse waarheid nie. Hierdie besef wek ook medelye en medevreugde met elke deurlopend sterwende enkelheid wat is, mens en niemens, en bemin eerder as beveel.
- iii. 'n Besef van die wedersydse interafhanklikheid en veroorsaking van alles in groeiende en vervallende kleiner en groter gehele, tot en met 'n groot, besielde geheel van alles wat is – 'n besef van 'n kosmiese *Gestalt* wat ontsetting, ontsag, eerbied, dankbaarheid wek. Ek werk op die veronderstelling dat 'n kosmologie in die hedendaagse situasie van aardse lewe vernietigende menslike hiperverbruik 'n uiters belangrike komponent van religie vir môre is. Vroeë Theravāda het nie klem geplaas op 'n besielde kosmiese geheel nie. Ek postuleer dat 'n vertolking in sodanige rigting 'n geldige aanpassing, verlenging, daarvan is. Ten opsigte van die verhouding tussen mens en Kosmos, is die begrip 'analogie' in die sin van korrespondensie, grootlikse ooreenstemming, direk toepasbaar.
- iv. 'n Besef van die worteling van moraliteit in insig in die natuurlike aard van alle dinge. Makliker as by die model van bonatuurlik gegewe, tot onderdanigheid verpligtende gebooe, vind hierdie ontwerp van 'n mistieke tuiste aansluiting by 'n model van 'n universele solidariteit, verantwoordelikheid en liefde, wat die hele mensdom, alle lewe, die ganse natuur insluit, in natuureg begrond.

Bogenoemde oorwegings kan op verskillende maniere en met verskillende aksente verwoord word. Op die voorgrond hier is die verband met Boeddhisme, maar die kaart wat ons gedagtegang lei, wil die skynbaar uiteenlopende spore van verskeie persone wat in dieselfde breë rigting

beweeg, akkommodeer, afgesien van Siddhattha Gotama (ca. vyfde-vierde eeu VAJ), onder andere ook Lao-Tzu (ca. sesde eeu VAJ), Plotinus (ca. 204–270 AJ), Giordano Bruno (1548–1600), Jacob Böhme (1575–1624) en Baruch Spinoza (1632–1677).

**(b) konstruktiewe, perspektiwiese, feilbare karakter**

Verdieping in veral (a) Boeddhisme en (b) Christendom, (c) die noodsaak om natuurwetenskaplike insette soos kwantumfisika en evolusieteorie te betrek, sowel as (d) die stu- en trekrag van radikale (wortelgrawende) mistiek, speel hieronder ontsluitende sleutelrolle. Die uitnodiging, noodsaak, om by die natuurwetenskap aan te sluit, word ten hoogste op prys gestel, maar ek dink ook dat metafisiese, metateïstiese mistiek sy eie taak het. Hierdie boek ontwikkel nie die tema van aansluiting by die wetenskap enigszins uitvoerig nie, en tree ook (anders as, bv. Wentzel van Huyssteen in sy bydrae [1998a, bl. 13–49; 2000, bl. 47–50; 2001, bl. 103–122]) bewustelik uit die vakgebied, teologie, uit. Die vertolking bly ook bewus van sy eie konstruktiewe, perspektiwiese, feilbare karakter duskant die uiterste nioewet, maak geen aanspraak op bonatuurlike en dus onweerspreeklike openbaring nie en sien dit in geen religie nie. Dit het wel struktuur, maar is nie ’n geloofsbunker met uiteindelik ononderhandelbare geloofsmure van beton nie, slegs ’n vervlegting van lewende takke wat ontstaan, groei, blom, vrugte dra, verwelk, sterf.

**(c) kosmiese geheel**

Duskant absolute gesigseinder ontstaan, deur ’n denkproses verleng in mistieke dieptemeditasie, die ervaring van ’n sakrale kosmiese geheel. Hierdie geheel is nie ewig onveranderlik nie, maar ’n immer dinamiese, wordende, multifaktoriale, kondisioneel evoluerende ’werk’-likheid, verskynend en verdwynend op ’n absolute kim as uiteindelijke geheim, wat op geen wyse, hetsy ervaringsmatig of spekulatief, oorgesteek of bereik kan word nie.

Vermoede kosmosgeheel verskyn in hierdie tuisteplan vierdimensioneel as kondisioneel geïntegreerde, oor en weer bepalende (i) materie, (ii) lewe, (iii) emosie en (iv) denke. Om vir ’n oomblik by materie te vertoef, in aansluiting by die moderne beklemtoning daarvan: Materie as sodanig bevat wesenlik, *in nuce*, ook lewe, emosie en denke, is die beskermende, uiterlike omhulsel van die neut.

Die Theravāda *khandha*-skema van die samestelling van ’n mens behels die vyftal liggaamlikheid [*rūpa*], sensasie [*vedanā*], persepsie [*saññā*], wil [*sankhāra*] en bewussyn, denke [*viññāṇa*]. ’n Mens, so word die ou leer vir ons doel effens vereenvoudigend geformuleer, is ’n dinamiese eenheid van die volgende wederkerig-op-mekaar-inwerkende faktore: materie, lewe, emosie en wete. Dit word hier tot die kosmos uitgebrei, rondom buite sowel as diep onder. Hierdie vier beginsels is nie aparte substansies nie (dit sou teen die grein van Theravāda-denke ingaan), maar vier saam verskynende dimensies van een (ook niesubstansiële) immer veranderende werklikheidsproses as



geheel, in grade van aktualisering in Kosmos aanwesig, soos hare buite op en brein binne in 'n menseskedel. In onder andere die menslike spesie is dit in besonder ontwikkelde mate asook geïntegreerd teenwoordig. Kosmos is nie 'n lewelse brok materie met die kontingente neweprodukte, lewe, emosie en denke nie, maar 'n pols van lewe, emosie, intelligensie, is 'n verskynend-verdwynende lewende wese, 'n outonome vierdimensionele werklikheidsproses (met klem op 'werk' as gevolgdraende proses) waarin alles deel, minstens in beginsel indien nie in volle verwerking nie, op verskillende vlakke in verskillende grade. Om dit in te sien, is stellig van kardinale belang in die eksistensiële krisis van die huidige mensdom, midde-in 'n steeds verergerende ekologiese krisis, gevoed deur 'n materialistiese skiëntistiese ideologie.

Hierdie model is deels geskoei op die lees van die Boeddisme wat betref die samestelling van 'n mens. Verder vertolkend, verlengend en aansluitend by Theravāda, word in die model wat hierdie ondersoek lei, gepostuleer dat Kosmos 'n lewende, willende, liewende - en onvolmaakte, lydende, worstelende - werklikheid is in elke mens en mossie teenwoordig, soos elke mens en mossie daarin opgeneem is en dit verteenwoordig. Dit sou 'panteïsme' genoem kon word, maar dit hoef ook nie, en daar kan met 'pankosmisme' volstaan word, met die kwalifikasie dat die 'pan-' verwys na die geheel van alles wat 'is', omring en deurdring deur absolute einder, tot diepste ontsag verpligtend. Maar haas onpeilbaar diep, en tog kenbare Kosmos, is nie die hele waarheid nie. Dit hét verskyn, en sál verdwyn; ontstaan, bestaan, vergaan elke breukdeel van 'n tydsflits as 'n veranderlike geheel van kondisionele flitse op die absolute horison.

Ekstatiese vreugde in die kosmiese geheel, soos van 'n William Wordsworth (1770-1850), is verstaanbaar. Maar sulke ekstase voor die skoonheid van sonsopkoms en -ondergang en die aanskouing van liefde word vermeng met ontsetting voor die wreedheid en lyding in die wêreld. Sien die twee kameelperde wat mekaar met hulle slanke nekke streel, die liefde tussen die moederhiëna en haar welpies, maar ook die bang bokkie voor luiperds vlugtend oomblikke voor 'n wrede dood, en kulturele, seksuele, gender- en rassediskriminasie, en geweld, en babas wat van honger en mishandeling sterf. Die kosmos is geen idille nie. In hierdie geheel vol behoefte en ontsetting en drang en lyding is die mens enersyds volledig deel van alles, en andersyds 'n besonder sentrale *pars pro toto* met 'n besondere rol en verantwoordelikheid, soos ten goede in verligtes gemanifesteer.

Terug by ons takskuiling, duskant die horison verskyn onoorsigtelike kondisionele prosesse in uiters komplekse kontekste waarin gehandel moet word, in (slegs skynbaar) toevallige fratsgelukke en -ongelukke, in onverwagte sosiale en historiese gebeurtes. Die kosmiese proses word nie gesien as bepaal deur insidente *ad hoc* buitekosmiese, goddelike planne en ingrepe [*deus ex machina*-dade] nie, maar as binnekosmiese, pan-kosmiese kondisionalistiese prosesse van oorsaak en gevolg, saai en maai.

### **(d) ontologiese en epistemologiese styl**

Wat *ontologies* in bogenoemde geïmpliseer word, is nóg *materialisme* ('n lewensbeskoulike monisme wat aanneem dat materie die fundamentele substansie is, met lewe en gees die neweprodukte daarvan), nóg *idealisme* ('n lewensbeskoulike monisme wat aanneem dat gees of bewussyn die fundamentele substansie is, met lewe en materie die neweprodukte daarvan). Dit veronderstel wel die aanname van 'n *ab initio* wedersydse interafhanklikheid, komplekse samehang en grade van integrasie van materie, lewe en gees in alle wesens soos in Kosmos as geheel.

Wat *epistemologies* geïmpliseer word, is nóg *fideïsme* ('n aanname dat geloof in [bonatuurlike] openbaring, onafhanklik van rede en wete, voorrang het as toegang, selfs eksklusiewe toegang bied, tot hoë waarheid), nóg *rasionalisme* ('n aanname dat die rede die beste of selfs enigste toegang tot hoë waarheid bied), nóg *skiëntisme* ('n aanname dat die wetenskap die beste, of selfs enigste toegang tot enige waarheid bied). Dit veronderstel wel die aanname van 'n samehang en integrasie van wete en denke (onder andere in die wetenskap en metafisiese insig gevind), wat 'n groot mate van vertrouwe wek (onder andere in religie gevind). Wat die laaste waarheid, die waarheid van gesigseinder, betref, vind die leser hier 'n variant van die paradoks deur Plato aan Sokrates toegeskryf: 'Ek weet dat ek nie weet nie'.

### **(e) geen subtansialiserende, personaliserende of deïfiserende korsvorming**

Op 'n mense-analoë wyse is die kosmos as geheel mitologiserend aanspreekbaar, want nie absoluut transendent is nie. Die siening wat hier as uitgangspunt dien, benader 'pan-teïsme' of 'kosmo-teïsme' (vgl. Assmann 2010, bl. 43), maar wil kultuurgebonde denkbeperinge (insluitend gendertoeskrywing) oorskry, hoe waarderend mitologiserende konstruksies ook al deur hierdie leser beluister word. En gesigseinder mag nie subtansialiserend, personaliserend of deïfiserend verhard word nie. Die woorde 'God' en 'teïsme' dra gekondisioneerde assosiasies van dominerende massiwiteit, wat vir Kosmos liefsvormig is, en al word die woorde nie hier geveto nie, word dit ook nie gebruik nie. Begrypende transending is iets heel anders as verwerping. Die mens is deel, uitdrukking van die heilige *pleroma* [volheid, totaliteit] (om 'n gnostiese begrip te leen). Die enkele blaartjie verteenwoordig, bevat, is, die woud. Maar die woud van volheid verskyn, verdwyn. Uit wat? In wat? Swyg. Analogieë word noodlottige versoekings.

### **(f) enkele uitsigte**

Vanuit ons skuiling teen son, wind en weer op ons eietydse kulturele hoogte in die groot veld van die religieuse geskiedenis gaan 'n wye toneel voor ons oop, ontvou visie. Om daarna te kyk, help om ons eie plek te bepaal voordat ons begin stap:

- (i) Taamlik ver in die verlede staan die berg van die klassieke Stoïsisme, indrukwekkend en steeds relevant en aangepas vir ons eie tyd, met

volgeling in die huidige samelewing. In breë hale beskryf (vgl. bv. Sellars 2006, bl. 96 e.v.), het hierdie vorm van panteïsme 'kosmos', 'n sferiese, lewende wese met 'n beperkte lewensduur, *holon* [syns-'geheel'] genoem, bestaande uit materie en siel [*pneuma*]. Dit word omring en deurdring deur 'n buitekosmiese, oneindige leegte. Die kosmos plus die omringende, deurdringende leegte is *pan* [die 'al']. Kosmos en die leegte is saam panteïsties geakkommodeer, en dit het nie, bo en behalwe die sikliese god-kosmos, ook nog 'n hoër, ewig onveranderlike God veronderstel nie. Anders as die Boeddhisme het die Stoïsisme tog nie heeltemal ontkom aan die substansialisering van die leegte nie. Ons werkhypotese wil 'n soortgelyke tekortkoming vermy: Gesigseinder is volstreekte kognitiewe einde, en dus ook nie meer 'n ontologiese (synskennende, synsdefiniërende, synsbepratende) kategorie rakende enigiets (byvoorbeeld 'n' of 'die' Leegte) of enig iemand buite die synsgeheel nie. Die Stoïsisme het ook die kosmos (dit wil sê elke kosmos na elke *ekpyrosis* ['uitbranding'] in die nimmereindigende periodieke proses van vernietiging en nuutwording) as volmaak beskou, wat hier nie die geval is nie. Nog iets, vooruitlopend op wat later in ons ondersoek gaan kom: Stoïsisme het op sosiaal etiese vlak groot invloed op die jong Christendom uitgeoefen, maar nie op kosmologiese vlak nie. Sou laasgenoemde denkbaar kon gebeur het, of was die Joodse monoteïsme te sterk gewortel in Jesus se omgewing? Gestel, 'n geringe verskil in kondisionerende omgewingsmag - 'n interessante, selfs belangrike, denkeksperiment.

- (ii) Nader aan ons rus die reuseberg van die Europees-Christelike Middeleeue. Maar wat my oog nou trek, is 'n enkele pragtige eensame boom, daar half eenkant. Kennismaking met 'n vergete denker uit die Hoë Middeleeue, Willem van Auxerre (ca. 1140-1231), onlangs deur Beukes (2021) uit vergetelheid gehaal, is boeiend. Auxerre se skolastiese Middeleeus-Christelike posisie (vir ons huidige doel as 'tipies' genoeg van die klassieke Middeleeuse denkkatedraal behandel) kan (vgl. Beukes 2021) as 'sintuigmetaforiek' bestempel word. Dit kom daarop neer dat die Middeleeuer in sy *Summa Aurea* ['goue handboek'] homself in 'n spanningsveld bevind tussen die erkenning van menslike fisiese sintuiglikheid (sig, gehoor, reuk, smaak en tas) aan die een kant, en aan die ander kant die handhawing van die God in Christus van die Christelike ortodoksie, slegs in geloof kenbaar. Auxerre moet die dialektiek, spanning, tussen die twee sfere van enersyds die volkome transendensie van God in Christus, en andersyds immanente godservaring handhaaf. Hierdie dialektiek is die hart van sy denke. Uit sy byna onherroepelik vergete nalatenskap blyk 'n hartstogtelike besef van aardse sintuiglikheid, tegelyk gekoppel aan 'n diep toewyding aan die absolute transendensie van God, soos in die tradisie van Augustinus (354-430) oorgelewer, albei gekoppel aan 'n ewe intense besef van die paradoks, spanning, dialektiek tussen

kontinuuïteit en diskontinuuïteit, gelyksoortigheid en ongelyksoortigheid, verwerkliking van ervaring met God in die aardse lewe – en tog juis nie nou nie, maar later, nou slegs voorlopig, metafories in geloof benaderbaar. Ek kyk, waardeer die aangrypende patos, besef die afstand. Anders as by Auxerre, veronderstel die model wat hier ons tydelike tuiste is, nie denkverplichtend ’n tweeverdiepingwerklikheid, een sintuiglik waarneembaar, die ander deur ’n Gans Ander bewoon en geopenbaar, in spanning met mekaar nie. Daar is een verbysterende, materiële, geestelike, radikaal verskynende en verdwynende werklikheid. Kykend na einder, verdof, verdwyn alle sensasie en persepsie; terugkykend na die onmiddellike omgewing word dit vernuwe, tot uiterste subtiliteit verfyn, tot oewerlose liefde verdiep.

- (iii) Heelwat nader aan ons sien ons die hange van die beginnende moderne tyd, en weer lok ’n groot boom die oog. Vroegerig in die moderne tyd het ’n erg onortodokse denker, Jacob Böhme (1575–1624) (homself tot ontsteltenis van sy pastoor as lojale Lutheraan aanbiedend) vorendag gekom met ’n gewaagde metafisies mistieke sisteem (vgl. Krüger 2006). In sy panenteïstiese spekulasies benader Böhme die Theravāda *tanhā*, met die groot verskil dat dit in daardie Boeddhisme slegs psigologies op mense van toepassing gemaak word, maar dat hy iets dergeliks op die wordingsproses van God en ewige natuur van toepassing maak. Volgens Böhme het natuurrampe en -lyding hulle oorsprong in ’n ewige ‘*Jah und Nein*’ in die innerlike wordingsproses van die werklikheid as geheel, selfs van God, worstelend van duisternis na lig. Hierdie Duitse skoenmakerdenker se grootse opgestelde teogonie toon ’n wordende god in ’n proses van selfgenerasie wat lyding noodwendig insluit: Absolute transendensie sterf sodat manifeste god gebore kan word. Sonder lyding kan daar geen groei in God of natuur of mens wees nie. Alle dinge bestaan wesensnoodwendig in ‘ja’ en ‘nee’. In die uitgangspunt van ons gesprek hier oor die verskyning en verdwyning van verligte mense word die individueel psigologiese, eksistensiële perspektief van Theravāda verwyd tot kosmiese proporsies, maar geen aanspraak word gemaak op wete van enige absoluut transendente substansie nie. Kosmos is ’n eindige, veranderlike, niesubstansiële, kondisionele wese, deurtrek van begeerte, wreedheid en lyding naas liefde en skoonheid, hunkerend na heil, waarin verligte mense, soos die Boeddha, ’n skeppende rol speel. Die tekste wat tendensioneel geles gaan word, neem ook, selfs veral, die huidige mens in die huidige situasie waarin alle aardse sisteme ingrypend geraak word in oënskou deur die globaliserende konsumpsie van die mens, wat nou sy oë ambisieus verder in die kosmos rig.
- (iv) Nog tydens die Eerste Wêreldoorlog. het Rudolf Otto (1869–1937) in ’n tyd. wat in Boeddhistiese terminologie stellig as ’n tyd van ontsettende *dukkha* beskryf sou kon word, ’n invloedryke boek geskryf: *Das Heilige* ([1917] 2004). In ’n twyfelagtige, selfs foutiewe vertolking van die

Boeddhisme het hy (Otto [1917] 2014, bl. 35, 51, 54–55) die ‘leegheid’ van die Boeddhistiese mistiek voorgestel as ’n ideogram van die ‘gans andere’. Sonder die minste huiwering, sluit Otto ([1917] 2004, bl. 6) aan by die substansialisering van die ‘gans andere’ wat hy as wesenlik konstitutief in alle religie aantref, veral in die Semitiese religieë, bo almal in die Christendom. Sy bydrae was dat hy die verskriklikheid van daardie ‘ander’ beklemtoon het. Hy (Otto [1917] 2014, bl. 13) noem dit ‘die Heilige’, die ‘numineuse’, *mysterium tremendum et fascinans* [‘die vreeswekkende en fassinierende misterie’], selfs ‘*das Ungeheure*’ [‘die kolossale’, ‘monsteragtige’] (bl. 53–55). Otto ([1917] 2014, bl. 2) verwerp direk ’n uitgangspunt van hierdie studie, naamlik mistieke ervaring as radikale swye. Sy mistiek praat juis graag. Ek neem kennis van Otto se opvatting, sien dit as ’n simptoom van lyding, sal dit met die lees toetsend in gedagte hou, maar sien dit as sterk afwykend van die rigting van hierdie boek. Die Boeddha het nie met ‘iets’ reusagtig en monsteragtig geworstel of dit worstelend probeer uitspreek nie, nie voor sy verligting in sy eie eksistensiële menslike krisis, nie ná sy deurbraak na verligting nie. Juis nie.

- (v) Van meer onlangse Westerse denkers is Karl Jaspers in ons eie tydsomgewing (1883–1969) hier relevant met sy begrip ‘*das Umgreifende*’ [‘omgrypende’] (kyk Jaspers 1947, bl. 47–224, veral 186–189; en 1957, bl. 141–175, 789–804). Opsommend verwys dit na ’n dimensie anderkant elke subjek-objek en objek-objek verdeling, in objekte manifesterend maar self nie objektiveerbaar nie, dus donker, ontoeganklik, onbereikbaar, ‘leeg’. Die ‘omgrypende’ is wel benaderbaar in simbole, maar verabsoluteerde simbole word afgodery, en word dus vermy. ’n Voorbehoud kan wees dat sy woordkeuse ‘*umgreifend*’, etimologies verletterlik, iets dwingend suggereer, gryp, toemaak, begrens. Maar ’n horison (gesigseinder) is iets anders as ’n grens: Eersgenoemde is oneindig oop, wyk en ontwyk net steeds; laasgenoemde gryp in, trek ’n streep. Die voorstelling wat hierdie ondersoek lei, werk met die beeld van eindelose verdoffing tot onbepaalbare verdwyning as veronderstelling. Die groot probleem, versoeking, ook vir die werkhipotese van hierdie studie, is die verobjektivering van die horison, waaraan ‘*das Umgreifende*’ moeilik ontkom. Volgens Jaspers (1957, bl. 792) is die omgrypende geen objek nie, maar ons kan tog ‘indirek’ daarvoor dink en spreek. Reeds die Boeddhis Nāgārjuna (ca. tweede of derde eeu AJ) moes, om die erfenis van die Boeddha te beskerm, teen die valstrik van substansialiserend dink en praat ‘oor’ leegte gewaarsku het as die heel ergste fout. Die tendensionele strekking van die Boeddhistiese boodskap, in ons model opgeneem, sou, dink ek, uiteindelik beweeg in die rigting van mistieke swye voor ondenkbare, onnoembare geheimenisvolle verdamping. Hierdie ontwerp benader die gedagtegang van Karl Jaspers, maar neem ook afskeid daarvan. Sy horison sluit ons in, gaan altyd met ons mee as grens van die geheel waar denke stuit op onoplosbare antinomië, en tog word transendensie uiteindelik by hom gesubstansialiseer, deur simbole verwysbaar.

**(g) tragiek**

Wat menselewens betref, manifesteer die werklikheidsproses merendeels as tragiek. Dit beteken hier: Mense moet voel, dink en handel, maar doen dit meestal uit gebrekkige kennis van en insig in 'n bepalende, komplekse verlede, omringende kondisies, toekomstige implikasies. Die basiese menslike fout is nie sondige gebrek aan gehoorsaamheid jeens 'n ewige substansie nie, maar kortsigtigheid. Die mens word hier nie bedink as verlore sonder nie, maar as gedisoriënteerde, verdwaalde onwyse, soms selfs heroïes-tragiese, wese tot verbysterende dieptes van boosheid maar ook tot verbysterende hoogtes van insig, adel en liefde in staat.

Elke mens is 'n mikrokosmos: Kondensaat van kosmiese, oneindige (ek bedoel: niefikseerbare) materie, uitdrukking van oneindige lewe, gestalte van oneindige liefde, manifestasie van oneindige wysheid – kind van Kosmos, op die grens van leegheid. Jy is deel van Kosmos; dit kommunikeer met jou, kom liefdevol en met insig in voeling daarmee as medekondisionerende agent in die groot proses, positief of negatief. En ten diepste het die mens 'n heimwee na die uiteindelijke gesigseinder, die begin en einde van alle ervaring en denke, die stil verwondering.

**(h) verskyning en verdwyning van hoogstaande mense**

In hierdie ondersoek word die termpare 'ontstaan' en 'vergaan', en 'verskyn' en 'verdwyn', dikwels saam gebruik, maar daar is 'n onderskeid tussen die twee. Eersgenoemde paar ('ontstaan' en 'vergaan') dra 'n historiese vraag: Alle dinge het, in beginsel indien (nog) nie in werklikheid nie, 'n vasstelbare kronologiese begin en 'n einde (miskien selfs meer as een begin en einde), ook hierdie kosmos self. Laasgenoemde paar ('verskyn' en 'verdwyn') dra 'n kenteoretiese vraag, menslike begripsvermoë is beperk, verdof, raak weg. Dit sluit aansprake op bo- en buitenatuurlike inligting van 'anderkant', 'buitekant', in, al sulke aansprake en hulle aangekondigde feite is menslike aansprake. Die reisiger na sin is nie in 'n Sahara waar hy ekstrapolerend kan proklameer 'ek weet wat anderkant die horison is' 'baie soos duskant' nie.

In die kosmiese proses van sirkulerende, kondisionerende oorsaaklikheid verskyn daar van tyd tot tyd hoogs merkwaardige, hoogstaande mense (dit is al wesens, behalwe ander lewensvorme op die aarde, waaroor ons tans empiries sinvol kan praat) wat insig, lewenskwaliteit en invloed betref. Hierdie boek – dit is die onderliggende strekking daarvan – wil Siddhattha Gotama die Boeddha en Jesus van Nasaret die Christus (en ander) ondersoekend bedink as buitengewone menslike persone, oor die lang tydperk van lewensevolusie voortgebring deur en terugwerkend op 'n evoluerend-devoluerende, verskynend-verdwynende mensheid, en met hulle eie inspanning 'n groot deel bydraend tot die proses van hulle verligting. Deel van 'n kosmos evoluerend-devoluerend, verskynend-verdwynend op denk- en ervaringseinder, albei persone met 'n epog-bepalende invloedsefeer, albei ná 'n paar dekades

gestorwe, maar juis so kosbaar. Ook elke mens is 'n uitkoms, produk, van 'n lang kosmiese proses, is lewend deel daarvan en sal nadoods terug sirkulerend steeds 'n nawerkende rol speel ('n vertolkende aanpassing van Theravāda-taal met sy postulaat van herhaaldelike, karmabepalende hergeborenhed in verlede en toekoms). Maar die heel groot verhewenes is die pieke van menswees in die kosmos (wat miskien ook ander lewensvorme elders as op aarde kan huisves) – selfs met kosmiese implikasies. Nóg 'n proses van individuele selfskeppende hergeboortes (vgl. ook die kritiek daarop van Batchelor 2016), nóg fisiese maagdelike geboorte danksy Goddelike ingryping *extra* of *supra* of *contra naturam* bied bevredigende verklarings. En sulkes sterf, keer terug in die groot kosmiese proses, bly daar funksioneer, huiwer op en verdwyn op die horison van stilte (in ou Theravāda-taal gestel, tendensioneel vertolkend, word nie herbore nie).

Siddhattha sowel as Jesus het tydens hulle lewe en ná hulle dood, onder andere drie kondisionele prosesse te beurt geval, waarsonder hulle nie die status sou bereik het wat hulle tans beklee nie (bygesê, albei tans in verminderende mate, in 'n ontelbaar aantelende, globale, alle ander lewe-vernietigende, verbruikende mensheid). Sou hulle hul historiese rolle kon voorsien het, sou hulle heeltemal daarmee tevrede gewees het? Laat my hierdie vraag vir die oomblik onbeantwoord laat, en drie toekomsbevorderende ontwikkelinge aan die hand van tydgenote en nakomelinge noem:

1. oortuigend populariserende, kommunikerende legendarisering, mitologisering
2. oortuigende teoretiese sistematisering
3. suksesvolle grootskaalse institusionalisering.

Al drie faktore, elk in eie reg en al vier saam geïntegreerd, is uiters ambivalent, deurtrek met tragiek. Politiek en mag is alomteenwoordig.

### **(i) vier bene**

Die vertolkingskema hierbo opgesom, het breë toepassingsvelde: onder andere die verstaan van die verhoudinge in en tussen religieë en van sosiale ontwikkelinge in die algemeen. Wat menslike saamleef betref, soek wyse denke en dade 'n optimale balans tussen vier oriënteringsbeginsels:

1. kondisionele veranderlikheid
2. laaste ontledigende horison
3. enkel-wees
4. geheel-wees.

Elke enkel wese is al kleiner onderverdeelbaar *ad infinitum*, en al groter opneembaar *ad infinitum*, in 'n lang waardevolle en ontwikkelende geskiedenis, maar nimmer finaliseerbaar, en uiteindelik ontledig. 'n Enkel wese is 'n veelvoud, en 'n veelvoud kan 'n ontwikkelende eenheid word. Dit het onder andere politieke implikasies, byvoorbeeld die kritiese agterlating van elke ideologies

verabsoluteerde, ongebalanseerde klem op individualisme, op middelgroot kollektiewe afsondering, of op totaliteite, en die positiewe soeke na 'n optimale positiewe samehang en balans van die regte en verantwoordelikhede van individue en groterwordende gehele, oor mensheid as geheel tot by die kosmiese totaliteit. Terloops, bemiddelend tussen individu en mensheid as geheel en kosmiese totaliteit verdien middelgroot groepe en assosiasies (soos taal- en kultuurgemeenskappe) ook groot positiewe waardering, met 'n eie, relatiewe, aksent, teëwig teen abstrakte individualisme sowel as alles-nivellerende, alles-konsumerende massakultuur. Maar dit moet in die breër verband geplaas word, en sal alle vorme van, byvoorbeeld rasbesete isolasie en arrogansie gedrewe kultuurimperialisme transendeer, op die viervoudige ritme beweeg. In sy huidige tragiese, kritiese situasie het Afrikaans 'n nuwe kans tot skeppende balans.

Praktiese wysheid loop soos 'n edel olifant – onstuitbaar, swaar van lyf maar lig van tred – op vier bene, met 'n komplekse ritmiese afwisselende trap op al vier, gelyktydig beurtelings bewegend deur die lug en vastrappend op die grond – rustig, vorentoe, gebalanseerd:

- a. links voor 'n wyse besef van *historisiteit, onophoudelike kondisionele veranderlikheid, verganklikheid* van alle dinge
- b. regs voor, van uiteindelijke radikale *niesubstansialiteit* van alle dinge
- c. links agter, van die *positiewe betekenis van elke flitsende stollingsmoment*
- d. regs agter, van die proses van onophoudelike *integrering in kleiner en groter gehele*.

Elkeen van die vier is onvervangbaar, ontleen waarde en skoonheid aan elk van die ander en die geheel van al vier saam, voeg waarde toe tot elk van die ander en die geheel van al vier saam. Saam, ineen, op 'n lewens- en dodevaart in 'n groot geheel verskynend en verdwynend op 'n absolute einde, tot swye nodigend.

Ons olifant self is 'n ontstanende, groeiende, volwasse, bejaardwordende, sterwende, uniek wonderlike en tog ook tipiese olifant, deel van die groter diereryk, 'n samestelling van kleiner organe en miljoene mikro-organismes, kortstondig komend uit en terugkerend in die groot poel van die universele historiese kosmiese proses en juis so kosbaar mooi.

Hierdie boek fokus op religieuse dinamiek, soek 'n teoretiserende wandelstyl op bogenoemde vier bene.

## ■ 1.7. (Meta)mitologisering

In die omgang met die ou tekste wat volg, sal 'mite', 'mitologisering' en verwante begrippe 'n betekenisvolle rol speel. 'Mite' is afkomstig van die Grieks *mythos*, wat verwys na enige mondelinge mededeling, onder andere toespraak, raad, bevel, gesegde, storie. In die huidige diskoers word 'mite' veral op laasgenoemde [storie] betrek, dan veral met betrekking tot die religieuse



[heilige, goddelike] dimensie van dinge. Historiese oorsigte oor die geskiedenis van mites, psigologiese verklarings van hierdie tipies menslike verskynsel, en moderne pogings om tot klaarheid daaroor te kom, word hier as agtergrond veronderstel. Bekende benaderinge sluit Carl G. Jung et al. (1964, bl. 19-103), Rudolf Bultmann ([1948] 1941), Joseph Campbell (1964), Mircea Eliade (1958; 1960), Geo Widengren (1969), Paul Ricoeur ([1960] 1971), Raimon Panikkar (1979) en meer onlangs, Laurence Coupe (1997), in.

'Mite' beteken in hierdie lees van vroeë Boeddhistiese tekste en die verbandlegging met die Ou en Nuwe Testament vol ontroerende mites die volgende:

- verhalende oorlewering
- gebaseer op analogiese denke (die uiteindelijke waarheid word geken as ooreenstemmend met goedbekende entiteite, byvoorbeeld 'soos' moeder, vader, afwisseling van seisoene, dag en nag); sulke konkrete entiteite is 'simbole', en hulle vorm deel van komplekse 'mites'
- mites wel op uit die diep, evoluerende archetipiese lae van die oerkollektiewe gees van mense as natuurkinders
- ter verklaring van die begin, verloop en einde van belangrike gebeurtenisse en strukture, uiteindelik van die werklikheidsproses as geheel
- gewoonlik met verwysing na bonatuurlike agente ('gode') en ingrepe ('wondere') in die werklikheidsproses
- met sterk emosionele, wilsmatige en kognitiewe dimensies
- in 'n sin weliswaar 'hersenskimme' in die mees letterlike sin van die woord ('harsing geproduseerde projeksies van vae gedaantes'), maar ook strukturelemente van die kollektiewe menslike gees
- homoverseel in voorkoms, van wesenlike betekenis in die menslike omgang met die laaste vrae
- met buitengewone vermoë om betekenis te gee, dus eerbiedwaardig
- redelik vertolkbaar, tot redelike vertolking uitnodigend en verpligtend, nie as aggressief kritiese verwerping nie, maar as werklik ten volle, ten beste verstaan van 'n mite. In die bekende uitdrukking van Ricoeur: 'die simbool is stof tot nadenke' (Ricoeur [1960] 1971, bl. 395 e.v.). In ou-Boeddhistiese idiomatiese uitdrukking: In die *jhāna's* kom alle denke (alle simbole en mites) kontinu getransendeerd, tot 'n absolute einde, bly net volkome swye voor gesigseinder oor, maar dan mag, moet, vanuit die stilte, met begrip weer opnuut, nuut, vernuwend gedink word, sistematies, skeppend, en so vertolk, word die mite 'gered'.

Die begrip '*mythologoumenon*' [verafrikaans as 'mitologoumenon', meervoud 'mitologoumena'] druk 'n verdere stap in die mitiese proses as die direkte, naïewe oorlewering uit. Volgens Panikkar (1979, bl. 101) is mitologoumenon die *legein* van die mite, die interpreterende vertelling, die uitdrukking, daarvan. Langs hierdie gedagtelyn verder bewegend word 'n *mythos* meer as 'n interessante, boeiende, selfs onthullende vergelyking. Dit word

'n lewensnoodsaaklike, geproklameerde, grensbepalende, groepdefiniërende, sanksionerende visie, paradigma. Assosiasies soos sosiale inisiasie, ritueel, opleiding, dissipline, kettery kom na vore.

Mites en mitologoumena speel 'n konstitutiewe rol in alle godsdienste. 'Religie' en 'lewens- en/of wêreldbeskouing' gaan meer ontspanne met mites om as 'godsdienste', maar kan dit steeds hoog waardeur as diep gesete menslike behoeftes en uitinge, soos taal en religie self.

Mites staan bloot aan 'n aantal vorme van misverstand:

1. Die *objektivering, verfeiteliking, selfs pseudoverwetenskapliking* van mites: Dit gebeur byvoorbeeld in 'n Christelike verwysingsraam wanneer mites soos die maagdelike geboorte, opstanding uit die dood, hemelvaart van Christus, hel en hemel misverstaan en verhard word tot fisiese kwasi- of pseudofeite. Die kerklike dogmas het mettertyd toenemend hierdie karakter aangeneem. Vandag is pseudoverfeiteliking 'n kenmerk van Christelike (en ander vorme van) fundamentalisme. Jung het hierdie fout in sy *Antwort auf Hiob* (Jung [1952] 1965) verduidelik.
2. Die *verharding van mites tot sosiaal dwangmatige korsette*.
3. Die *verwerping* van enige waarheidsgehalte in die sin van eksistensiële relevansie van mites. Antimitologie is 'n tipiese benadering van die huidige skiëntistiese, positivistiese epog. Dit kan ook in programme van aggressiewe 'ontmitologisering' skuil.
4. *Ideologisering*: Mites word hier verraai deur aan hulle die funksie van ondersteuning van groepsbelange toe te ken. Hulle word sinies gereduseer tot bevordering van, byvoorbeeld politieke, ekonomiese, sosiale, kulturele, etniese en ander belange van 'n groep, hetsy informeel of formeel georganiseer. Hierby moet religieuse organisasies ingesluit word. Dan word die behoud van 'n bepaalde mite 'n godsdienstopolitieke saak, gaan dit nie meer oor waarheid kom wat wil nie, maar oor die burokratiese beskerming van getalle, mag of finansies.
5. *Sekularisering*: Mites word behou, maar gestroop van enige spirituele betekenis, en gereduseer tot, byvoorbeeld politieke ideologie. Dit kan in goeie trou of sinies gebeur. Só is in die Marxisme die mite van 'n komende Goue Eeu aan die einde van tyd, deur onskuldiges bewoon, omskep in die ideologie van die reddende proletariaat (vgl. Eliade 1960, bl. 25 e.v.).
6. *Infantilisering, primitivisering*: Mites word hier neerbuigend vertolk as die kinderagtige fabrikasies van primitiewe kulture, en ontnem van hulle durende relevansie. Net so erg, hulle kan omgekeerd misbruik word om mense in 'n onkritiese staat van denke, van bygeloof, onmondig en onderdanig, te hou.

Duidelik onderskei van die ses bogenoemdes, word die model wat hiernaas gebruik sal word, aangebied as waarderend berustend op 'n verklarend verstanende prosedure ('waar kom mites vandaan?'), maar terselfdertyd en

eintlik 'n transenderende 'metamitologiese' vertolking ('waarheen is mites op weg?'). Die mens word gesien as 'n wese wat wesenlik deelgenoot is van die kosmiese proses, hunkerend om sin te maak van gebroke syn, tastend na 'n uiteindelijke gesigseinder – al word dit nie altyd beseef nie. In onderskeid van bloot kronologiese 'post-' ('na') en verwerpende 'ont-' ('n voorvoegsel wat verwydering, ontneming, teenstelling uitdruk) bedoel 'meta-' 'n posisie 'agter', 'anderkant', 'hoër', maar steeds kontinu. Dit bedoel nie verwerping nie, maar 'n voortgesette beweging verder as enige simbole en mites, begrippe en woorde en verhale van watter aard en hoe oermenslik en stigtelik ook al, in die rigting van radikale swye op 'n absolute begripseinder. Die weg van 'metamitologisering', hier bewandel, loop van gewaardeerde mitologie oor radikale mistiek na filosofiese (en teologiese) metafisika.

## ■ I.8. Waarheid, institusionalisering, en ervaring

Die werkswyse van hierdie boek het implikasies vir die wyse waarop sentrale vraagstukke van interreligieuse ontmoeting hanteer word. In die huidige verband word met veralgemenende sketse van drie sentrale temas (religieuse waarheid, religieuse institusionalisering en multireligieuse 'algemene kennis') volstaan.

### **(a) religieuse waarheid**

Die definisie van religie en die algemene manifestasies van religie (kyk [3] en [4] hierbo genoem) suggereer 'n kriteriologie van waarheid wat elemente van die volgende vier klassieke waarheidsteorieë verbind (vgl. Vroom 1989, bl. 40–97, 301–388 vir 'n uiteensetting van Westerse akademiese en filosofiese denke in hierdie verband):

- i. die korrespondensieteorie (kennis moet met werklikheid ooreenstem)
- ii. die koherensieteorie (stellings moet sinvol saamhang)
- iii. die intersubjektiviteitsteorie (stellings moet intersubjektief aanvaarbaar wees)
- iv. die pragmatiese teorie (stellings moet ooreenstem met wat goed 'werk' in 'n bepaalde ondersoek, of in die praktiese lewe).

Jayatilleke (1971, bl. 47) laat inderdaad die Boeddhistiese waarheidsopvatting met gemak by bogenoemde skema aansluit.

Wat in hierdie ondersoek van die Boeddhisme besondere klem ontvang in die raamwerk van ons definisie en skema van algemene kenmerke van religie, is:

- i. Die eksistensiële, religieuspsigologiese norm van veredeleling en verdieping van religieuse ervaring, emosionele loutering en lewenskwaliteit.
- ii. Die ontologiese verhouding tussen individuele, veranderlike, verganklike, kondisionele en ander dergelike dele, en tussen sulke dele en die veranderlike, verganklike, kondisionele geheel (kosmos).

- iii. Die epistemologiese kwaliteit van uitsprake met verwysing na die kontinuum van empiriese werklikheid en transendensie, volheid en leegheid.

Wat die waarheidsvraag in die ontmoetingsveld van religieë betref, kan ook die volgende onderskeide gemaak word:

- iv. 'n *Absolutistiese benadering* beweer dat absolute religieuse waarheid geken kan word (byvoorbeeld deur 'n beroep op openbaring). Vorme van fundamentalisme huldig hierdie siening.
- v. 'n *Uitsluitende benadering (eksklusivisme)* in 'n sterk ideologiese vorm beweer dat daar ten opsigte van uiteindelijke religieuse vraagstukke een en net een ware antwoord kan wees. Dit verwys dan nogal dikwels apodikties na 'ons' antwoord. Dit kan ook op 'n sagter wyse (miskien meer diplomaties, of apologeties, of ontwykend) gestel word: 'Vir ons' is daar net een antwoord, een waarheid. Ignoreer die res, miskien met die implikasie dat smake verskil.
- vi. 'n *Sinkretistiese benadering (inklusivisme)* kan ook verskillende vorme aanneem. Dit kan *imperialisties* maar tog ook heel vriendelik *liberaal* aanspraak daarop maak dat 'ons' waarheid die enigste is, en ander word dan teen wil en dank daarin geïnkorporeer as groter of kleiner ongelukkige afwykings. Of dit kan *perspektivisties* die ander aanwys as skeeftrekkings van een en dieselfde siening, of almal as brokkies van dieselfde legkaart. 'n Element van oppervlakkige geforseerde eenheid is aanwysbaar in wat as 'sinkretisme' bekend staan.
- vii. 'n *Skeptiese benadering* kan taamlik versigtig 'n oordeel opskort weens onvoldoende beskikbare getuienis, of kan totalitêr beweer dat in religieuse sake enige ware, betroubare wete van waarheid onmoontlik is. Dit kan ernstige debat en ontdekking van waarheid by die wortel afsny. Dit is nie deur die Boeddhisme aangehang nie.
- viii. 'n *Dialogies versoenende benadering* kan meeste waarheidsformulerings sien as eerlike maar tekortskietende pogings op weg na waarheid, met 'n sterk besef van die beperktheid van almal en tog met die ideaal van gesamentlike vordering op weg na 'n geheim.
- ix. Op hierdie reis met Theravāda en met die Boeddha waarvan hierdie skool praat, word benaderings (i)–(iv) van die hand gewys. Met benadering (v) word saamgestem, met klem op (a) die *nieoutoritêre* aanbieding van enige opvatting; (b) die *toetsbaarheid, falsifiseerbaarheid* daarvan aan die norm van kritiese beoordeling aan die hand van empiriese ervaring en feite; en (c) die toets van *logies samehangende integrerende denke*. Bogenoemde drie sluit die stelling van Wiebe (1981, bl. 228) in dat religieuse waarheid meer is as bloot proposisionele waarheid, maar dat dit tog intiem, noodsaaklik, met proposisionele waarheid saamhang, en dus onderwerp kan en behoort te word aan objektiewe diskussie, analise en kritiek.
- x. Die uiteindelijke bestemming van die reis wat hier betree word, anderkant (vi), is, vermoed ek, wetende nioewet, nioewetende weet, *docta ignorantia, mistieke swye*.

xi. Dit is wesensbelangrik dat die samehang van waarheid en waaragtigheid (vgl. items [iii] en [iv]), weet en wees, dink en doen, sê en syn, nie vir 'n oomblik misken word nie.

### **(b) religieuse institutionalisering**

Wat religieuse institutionalisering betref, is die volgende vir die doel van hierdie ondersoek genoegsaam:

- i. *Mono-institutionalisme* neem aan dat religieuse waarheid in één institusionele raamwerk gehuisves 'moet' word en dat almal daaraan 'moet' behoort, byvoorbeeld Boeddhisme óf Christendom.
- ii. *Institusionele pluralisme* staan positief teenoor 'n gemaklike naas mekaar bestaan van 'n verskeidenheid religieë as organisasies, wat selfs ernstige verskille van leerstellige oortuiginge, morele kodes en rituele gebruike kan verdra, en wat in vriendelike dialoog en samewerking met mekaar kan tree, met erkenning en behoud van die institusionele integriteit van elkeen.
- iii. *Multi-institutionalisme* laat ruimte daarvoor dat 'n mens gelyktydig formeel aan meer as een religieuse organisasie behoort, of gradueel minder formeel aan byeenkomste, rituele van, byvoorbeeld Boeddhisme en Christendom kan meedoen sonder formele affiliasie. Dit gebeur toenemend in die huidige globaliserende wêreld (vgl. Red. Cornille 2002).
- iv. *Meta-institusionele vriendskap* wys dwangmatigheid (i) van die hand, het groot begrip vir (ii) en (iii), maar relativeer ook lidmaatskap van enige sodanige instituut - enige 'behorendheid' ('behoort') met drie dreigende risiko's: (a) opeisende, onderskikkende 'deel wees'; (b) as 't ware onmondige 'eiendom wees'; en (c) allerlei 'moet' en 'moenie' verpligtings. In hierdie perspektief is dit in orde om aan geen religieuse geïnstitutionaliseerdheid te behoort nie. Hierdie reis volg weg (iv).

### **(c) multireligieuse kennis en ervaring**

Dikwels in die verlede het mense gelyktydig in die dampkring van meer as een religie beweeg, dit as 't ware onbewustelik ingeasem as deel van die kulturele milieu (Cornille 2002, passim). Dit was byvoorbeeld in die Christelike Middeleeue die geval met Jode, Christene en Moslems. Hulle het groot stukke gedeelde tradisie gehad, oorvleuelend maar ook skerp verskillend gedink. Christelike teologie het veel aan Joodse en Moslem-geleerdes te danke gehad, soos Aquinas sou kon getuig. Dit gebeur ook toenemend onwillekeurig in vandag se wêreld. Die simbiose van religieë tot wedersydse voordeel van almal verdien aanmoediging, selfs met inagneming van die groot uitdagings wat dit stel. Nóg onverwagte konvergensie, nóg dramatiese verskille is rede vir ontwyking van hierdie uitnodiging. Selfisolasie in grootheidswaan (of weens godsdienspolitieke opportunisme) is nie die weg vir 'n nuwe toekoms in nie. Dit is 'n uitnodiging vir teologiese fakulteite en

ander religieus akademiese instellings. Terug by die spesifieke onderwerp van hierdie boek: Christen-teoloë behoort Boeddhisme te ken en te verstaan, soos Boeddholoë die Christendom (om nou by daardie twee te bly).

Hierdie boek gaan uit van die veronderstelling dat minstens kennis en begrip van meer as een religie by alle ingeligte lede van 'n demokratiese, pluralistiese staat verwag kan word, en aangemoedig behoort te word. Wat Suid-Afrika betref, is rondom die eeuwending 'n groot poging aangewend om akademies gefundeerde kennis van meerdere religieë in die Suid-Afrikaanse konteks in skool-leerplanne in te voer (ek het die voorreg gehad om deel daarvan te wees). Ná 'n belowende begin het dit in die vroeë lente doodgeryp in die koue winde afkomstig van twee ysige pole: polisiërende godsdienstige, en a-(anti)teïstiese fundamentalisme – teenoorgesteld in denkinhoud, ooreenstemmend in onverdraagsame eng denkstyl.

## ■ I.9. Kriteria vir slagende religieë

Om op die langer duur sosiaal voldoende te slaag, moet 'n religie in 'n suksesvolle mate voldoen aan die volgende maatstawwe:

- i. een of meer charismatiese, visionêre, skeppende, inspirerende stigter en/of hervormende figure ('verlossers', 'profete', ens.)
- ii. 'n doeltreffende organisasie en orde, lojale en goeie organiseerders en leiers
- iii. die populariserende vermoë om 'n breë publiek aan te spreek
- iv. emosionele steun en diepliggende eksistensiële heilsrelevansie
- v. 'n draende tradisie
- vi. 'n skat van inspirerende simbole, musiek, visuele en taalkuns
- vii. eksistensiële en esteties oortuigende ritueel
- viii. 'n oortuigende leer, bestaans- en lewenteorie (wat mitologie sou kon insluit)
- ix. 'n relevante, uitdagende en tog haalbare etiek
- x. aanpassende, vernuwende hermeneute en denkers.

Onder 'slaag' word hier nie bedoel populêre sukses, die aantalle miljoene lede op 'n treffersparade, toevallig ook sommer mag en rykdom skenkend, dikwels bepaal deur die manipulasie van liggelowiges nie. 'n Eensame 'huisverlater' soos Spinoza is nie die mindere van menige godsdienster of -stigter met 'n groot volgelingenskap nie. Die boodskap en nalatenskap van selfs die edelste, grootste geeste is nie feilloos immuniseerbaar teen arrogansie, magslus en korrupsie van nakomelinge nie.

Hierdie kondisionerende kragte werk nie altyd saam nie, wat tot spanning en botsings aanleiding kan gee. Al tien kom in die gelese gedeeltes aan die orde, wat die leesproses besonder onderhoudend en informatief maak.

## ■ I.10. Begin en einde en begin

Wat die Christendom betref, volstaan hierdie boek met 'n vertolking van die denkrigting en institusionele inrigting van wat in die Nuwe Testament opgeskryf is met kennisname van wat binne vier eeue daarna getriomfeer het as die ortodokse hoofstroom deur die staatserkende (die Romeinse Ryk) en bevoorregte religie vir eeue daarna (weens ruimte beperk ek my hier tot hoofstroom Wes-Europese ortodokse ontwikkelinge). Ons interpretasie hier draai om twee historiese fokuspunte: Die ontstaan van die Christendom, en die voltooiing en beginnende ontbinding van die hoogtepunt daarvan, naamlik die Middeleeuse hoogskolastieke projek. Ek begin met laasgenoemde, met 'n vertolking van die geproblematiseerde Westers-Christelike konteks van die afgelope eeue. Dit is die agtergrond waarteen die Theravāda siening van die Boeddha-figuur hier verstaan en aangebied word, asook van die nadenke oor die verhouding Boeddhisme-Christendom in 'n metafisies mistieke, metateïsties en mistieke horison.

Die ondersoek opereer in 'n raamwerk wat selfs skynbaar onoorbrugbare verskille begrypend tolererend wil oorskrei. Dit wil saamwerk in die rigting van 'n geestelike tuiste vir vandag en môre, in gesprek met veral tradisionele Boeddhisme en Christendom, op weg na 'n insluitende sintese van meer as hierdie twee religieë. In so 'n program is die figure van die Boeddha en die Christus van groot belang. 'n Hermeneutiese aksent wat 'n mens in die studie van die Boeddhisme tref, is dat hierdie religie inderdaad baie ver beweeg het in die rigting van 'n absolute gesigseinder wat in hierdie studie as uiteindelijke bestemming geld – verder as meeste, miskien alle, ander religieë.

### ***(a) traditio semper amplius formanda***

'Vertolking' soos hier bedoel, wil verder gaan as immer terugkeer na een of meer eerbiedwaardige ou tradisie(s). Dit voel die behoefte van ons tyd aan as die denkende, liewende verlenging van die beste in bestaande tradisies. Dit het homoversele, aardomspannende relevansie in 'n tyd van ongekende krisis. Binne daardie groot verband wil hierdie boek die 'Afrikaanse' taaltak ent op die Pāli-boom. Sonder om wesenlike verskille te ontken of minimaliseer, gaan ek nie uit van 'n wedersydse onversoenbaarheid nie.

Op hierdie stadium veroorloof ek myself 'n ekskurs oor die ontwikkeling, hoogtepunt, krisis en ontbinding van die klassieke Westers-Christelike teologiese denke. Daardie skynbare 'einde' is ook 'n 'begin', vertrekpunt vir die soek na raakpunte tussen Christendom en Boeddhisme, of eerder (agter die sisteme en institute) tussen die Boeddha en Jesus. In die onlangse verlede is die grootsheid en eindigende beperktheid van die klassieke Christelike denkprojek onder die aandag gebring deur die indrukwekkende, twee bande beslanende werk van Johann Beukes (2020) oor die Middeleeue. Ek sluit hier aan by my resensie van hierdie boek, in LitNet 2020-10-02 (Krüger 2020c).

Die Suid-Afrikaanse *res publica*, die ganse mensheid, verkeer tans in 'n krisis van epogale omvang wat nie hier uitgespel hoef te word nie. Die na-Middeleeuse, moderne era is aan die disintegreer, met insluiting van die tradisionele religieuse erfenis van die Afrikaanse taal- en kultuurgemeenskap, naamlik die Protestantse Reformasie. Is 'n nuwe sinryke epog, 'n nuwe saambindende visie, sintese (iets heel anders as oppervlakkige sameflansing), met respek vir verworwe tradisie en anderkant verbruikgedrewe globalisme, duidelik waarneembaar? Nog nie.

Nooit is enige menslike kultuurprestasie en tradisie finaal voltooid *formata* [gevormd] nie, en altyd is blote restorasiehermeneutiek onvoldoende. Dit verkeer altyd êrens tussen begin en einde in 'n proses van verganklikheid. Dus ook nooit voltooid *re-formata* [finaal 'her-vormd', 'ge-re-formeerd'], met slegs 'n verlede herhalende of herstellende of daarna terughunkerende houding nodig nie. 'n Wekroep *semper reformanda* in die verpligtende gerundivumvorm ['altyd te-re-formeer', 'te-her-vorm'], altyd in 'n imperatiewe proses van terugkeer en herstel tot wat in 'n normatiewe verlede tyd begryplik, waardevol en goed was (hetsy die Hebreeuse Bybel, Nuwe Testament, Middeleeuse skolastisisme of Protestantse Reformasie of 'n sintese of vermenging van hulle), is nie die antwoord nie. Hierdie oorweging het twee gerigthede: een op 'n verlede voor 'n gekose normatiewe moment, en een op die toekoms.

Wat die verlede betref, diegene vir wie byvoorbeeld die behoud van die Hervormde of Gereformeerde godsdiensverlede 'n saak van erns is, moet ook die vóórverlede daarvan ken en verstaan. Vir sulkes is 'n ernstige kennisname van die Middeleeuse verlede baie nodig. Wat die toekoms betref, dit behoort myns insiens gebou te word aan die hand van 'n nuwe kernspreuk *semper amplius formanda* ['immer meer - (breër, dieper, subtieler) te formeer']. 'Meer' wil hier die volgende insluit: meer omvattend in getal normatiewe mensheidstradisies wat in berekening gebring word; meer omvattend in insluitende, sintetiserende visie; meer ingrypend waarderend krities, radikaliserend, verder voerend, transformerend, transenderend; en meer toekoms gerig en toekoms skeppend. Juis dan bly 'n studie van die verlede wesensbelangrik. Deeglike kennis van die verlede beteken nie om gesig na die verlede te leef of toe te laat dat dit ideologiese engte word nie. Die toekomstige, nuwe uitdagings sou vandag uitnooi tot ontmoeting en sintese met meer as die Middeleeuse Judaïsme en Islam, en wel ook met, byvoorbeeld die groot geskrewe tradisies van Indiese Boeddhisme en Vedanta en Sjinese Taoïsme en Confucianisme.

Die millennium-lange Europees-Christelike Middeleeuse intellektuele - en geloofsworsteling om klaarheid te kry, met 'n begin, 'n hoogtepunt en 'n einde, waarvan ons vandag nog die vrugte waardeer, was stellig een van die kulturele hoogtepunte in die mensheidsgeskiedenis as geheel. Daarsonder kan ook die Reformasie nie verstaan word nie en kan 'n toekoms nie geskep word nie. Tog het dit skadukante gehad, wat, byvoorbeeld besonder sterk in die ondergeskikte



posisie van vroue geblyk het (soos trouens ook by Boeddhisme die geval was). Dit was nie 'n periferiese etiese kwessie wat maklik reggestel kon word nie, maar het tragies, paradoksaal, struktureel saamgehang met die kernleerstuk van die klassieke Christendom wat in die Middeleeue in so 'n grootse poging tot sintese vorm aangeneem het: die trinitariese dogma van Vader, Seun en Heilige Gees. Wie sou gewaag het om as wesenlike, ononderhandelbaar verpligtende dogma-uitvloeisel van die groot geheim te praat as die een God as Moeder, Dogter en Gees sou waarskynlik by voorbaat staanplek op 'n brandstapel kon bespreek het. En indien dit die kernleerstuk sou gewees het, sou die institusionele opset van die kerk miskien heel anders daar uitgesien het as wat in die Middeleeue wel die geval was.

### **(b) die uitdagende probleem en die uitkoms**

Laat ons 'n tree verder terug neem, breedweg aansluitend by Karl Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* 1955, wat die lig in 1949 gesien het) se siening van 'n epogale wending, wat deur hom 'n 'astyd', 'wendetyd' [*Achsenzeit*] genoem is, rondom 1000 VAJ draaiend. In die konteks van ons belangstelling hier kan aanvaar word dat gelyktydig verlopemde ingrypende en verwante kulturele verskuiwings plaasgevind het in die Euro-Asiese kulturele aaneenlopende makrokontinent van Griekeland, uitbreidend na Rome, met insluiting van Noord-Afrika, Indië en omgewing sowel as China en omgewing. Vir ons doel kan ons twee epogale stappe veranderinge, gelyklopend, veronderstel. Die eerste was die ontwikkeling vanaf, erg oorvereenvoudigend gestel, animisme (die toekenning van 'siel' aan alle lewende wesens en nielewende voorwerpe) oor verskeie politeïsmes (die geloof aan talle gode), oor henoteïsme (die aanvaarding van die bestaan van talle gode, maar die 'geloof' in een), na monoteïsme (een persoonlike opperwese, die heelal soewerein regerend). Terloops, die standpunt van Klaus Koch (2007, bl. 320 e.v.) dat monoteïsme, veral soos in die Hebreeuse geloof vergestalt, mitiese denke (anders as politeïsme) oorwin het, word hier van die hand gewys. Op soortgelyke maar verskillende wyses het hierdie sofistikasieproses afgespeel in (om naby ons tema te bly) nabye-Oosterse Semitiese (Hebreeuse) religie, in Griekeland en Rome, en in Indië. Die tweede was die epogmakende ontwikkeling van sistematiese teoretiese ('filosofiese') denke in albei hierdie kulturele blokke, byvoorbeeld Parmenides en Herakleitos, Plato en Aristoteles in Griekeland, en veral die Oepanishads en Boeddhisme in Indië. Tog was ontwikkelinge in Europa, Noord-Afrika en in Indië hoegenaamd nie identies nie. In die Joods-Christelik-Islamitiese konteks het die begripskonstruk van 'n bonatuurlike persoon aan wie uitsluitlike geloof en gehoorsaamheid verskuldig is, die ononderhandelbare anker van die hele eeue-omspannende denkeksperiment gebly. In die Boeddhisme is hierdie anker juis van meet af aan gelig op vaart na 'n ander, verder hawe, soos Buddhaghosa byvoorbeeld in sy *Visuddhimagga* (Ñānamoli 1979, bl. XVII 282; XVIII 24) aandui: die monoteïstiese konstruk as fundamentele grondpyler is agtergelaat.

Die sentrale probleem waarmee die Middeleeuse Christelike denkers geworstel het, was om 'n versoening, selfs inhoudelike sintese, van twee fundamenteel verskillende uitgangspunte, denkstyle en denkinhoude te probeer bewerkstellig. Aan die een kant was daar (a) 'n tradisionele Joodse (wat die Christendom betref, in sowel die Ou as Nuwe Testament), antropomorfe, androsentriese, patriargale, mitologiese, monoteïsties religieuse, geopenbaarde, in onbetwyfelbare dogma vasgelegde en institusioneel verpligte denkstyl en denkinhoud. Aan die ander kant (b) was daar die voor-Christelik reeds gevestigde, redegebaseerde metafisika's van veral Plato en Aristoteles en die denktradisies wat deur albei gevestig is. En tussendeur was daar ook nog die komponent van Neoplatonisme, op voetspoor van Plotinus (gelyktydig met die Christendom ontwikkelend). Om dit alles redelik met die Christelike geloof en dogma te sintetiseer, het geblyk 'n ontsaglik uitdagende taak te wees. Voeg die bestanddele van Joodse en Islamitiese gelowe daarby, en 'n mens besef die uitdaging wat omvang sowel as kompleksiteit betref, en die verbluffende prestasie wat die Christen-denkers van die begin af tot die kulminasie daarvan in die dertiende eeu tot stand gebring het. Dit was ook die voorverlede van die Reformasie, steeds lank in die Reformasie, ook vandag nog, na- en voortwerkend.

'n Mens kan naas bewonderende begrip vir intellektuele moed en prestasie, tot die gevolgtrekking kom dat die denkprojek, kulminerend in die skolastiek, uiteindelik, op die keper beskou, tog gestrand het. Die verlenging van formele logika na metafisiese ontologie en teologie, en die heen en weer verbindings tussen laasgenoemde twee, was nie noodwendig onweerspreeklik dwingend, verpligtend, oortuigend nie. Om die lê van 'n verband met die Boeddhisme nou by te haal: Vroeë Boeddhisme, tydgenootlik aan Plato en Aristoteles, het ook oor 'n sterk ontwikkelde en sistematies denkende logika beskik, maar het 'n dergelike ekstrapolasie, met die metafisies teologiese implikasies daarvan, van die hand gewys.

Beukes (2020) bied 'n genuanseerde rekonstruksie van die subtile historiese samehang van teoretiese faktore met ander kondisionele faktore wat 'n bydraende rol gespeel het in die uiteindelige disintegrasie van die Middeleeuse duisendjarige denkprojek, kulminerend in die hoogscholastiek – kragte soos die toenemende skeiding van kerk en staat en gepaardgaande sekularisme, en die toenemende skeiding van teologie en filosofie en gepaardgaande verselfstandiging van die natuurwetenskappe. Tog bevat die Middeleeue ook 'n ander dieper les, mag 'n mens vermoed en hipoteseer ek: Die metafisiese aanvaarding van 'n onafwendbare, selfs wesentlike verganklikheid, die verskyn en verdwyn van alle dinge, ook die briljantste denkprestasies, op 'n uiteindelik onoorskreibare, tot verbysterde swye verpligtende gesigseinder. Die Middeleeuse denkers self, volgens hulle eie siening onstuitbaar in die spoor van Augustinus op weg van *civitas terrena* na *civitas Dei*, sou hulle stellig teen so 'n vertolking verset het. Maar het die tyd aangebreek om van

absolutisme afskeid te neem, en oor te begin? Ons mag, die Boeddhisme ernstig opnemend, dit vermoed.

### **(c) 'n grootse oomblik?**

'n Boeiende, waarskynlik niebeantwoordbare vraag is: Wat presies het op die kruin van die prins van Christelike skolastici, Aquinas, sy lewe en loopbaan gebeur op 06 Desember 1273, drie maande voor sy dood, toe hy 'n besondere ervaring ('openbaring') gehad het wat hom genoop het om sy *Summa* onvoltooid neer te lê? Dalk was dit nie uitbranding van uitputting nie, ook nie 'n nuwe visioen van die hemelse glorie nie (waarom sou dit hom genoop om het op te hou skryf?), maar 'n kwalitatief ander, ontdekkende deurbraak? Hy sou volgens oorlewering aan sy metgesel die volgende gesê het van alles wat hy geskryf het, '*mihi videtur ut palea*'. In Afrikaans sou 'n mens dit wou weergee as: 'Dit kom my voor as kaf'. Die vertaling impliseer: Sou Aquinas die woord *palea* juis in die ambivalente sin kon bedoel het wat 'kaf' dra? Nie bloot veragtelik sleg ('onsin', ensovoorts) nie, maar waarderende agterlating? Sonder die aanvanklik beskermende omhulsel 'kaf', nou afgestroop, sou daar immers nie koring gewees het nie? Sou die ervaring, die 'openbaring', nog 'n keer bonatuurlik ingegewe informasie, bewoording van Bo gewees het, soos in die Ou Testament? Sou dit nie dalk ook die radikale agterlating gewees het, nie alleenlik van alle skryf nie, maar van alle 'logies' dink en/of praat as verpligte basis vir uiteindelijke insig (bv. in die vorm van bewyse vir die bestaan van God)? Sou die groot gees 'n domein betree het anderkant die behoefte om uiteindelijke waarheid met die logika van Aristoteles, hoe indrukwekkend ook al, nie slegs te bemiddel nie, maar selfs te fundeer? Sou hy albei komponente van die sintese (en dus ook die sintese self) oorweeg en te lig bevind het: Aristoteles se *primum movens* as onbewegende, onbewoë agent van alle beweging en/of verandering en antropomorfe teïstiese mitologie? Sou hy oorweeg en dalk tot die besef gekom het dat die normatiewe ekstrapolasie van logika tot ontologie en teologie 'n stap te ver, onnodig, ongeldig, was? Kort gestel: Was die Wes-Europese skolastieke projek, die klassieke 'Christelike' projek uitgeput, soos die noulettende luisteraar kan agterkom in die wonderskone swanesang van die Middeleeuse skolastiek, naamlik Dante se *Divina Commedia*?

Tog, het dit juis so sy uiteindelijke bestemming, naamlik verstomming, bereik? Aquinas was nie maar net fisies of geestelik gedaan, uitgebrand nie, sou ek spekulatief vermoed, maar het 'n ander dimensie betree of ten minste vermoed: radikale mistiek, die stilte as die wind uitgewoed is. Sou die swye, die ophou skryf, die afskeid, in sy volle diepte die uiteindelijke saak self, die koring, wees, uit die omhulsels van die onvermydelike, selfs noodsaaklike 'kaf' bevry? Dit was dorstyd, tyd om skutblare af te skud. Die mens, ook en juis 'n diepsinnige een soos Aquinas, sal en moet dink en daarvoor praat en skryf.

---

1. Gedeeltes van die verwysings na die 'Middeleeuse filosofie' is ook gepubliseer in 'n LitNet resensie van die twee volumes van Johann Beukes, gepubliseer deur Akademia (Krüger 2020c).

Praat, logika, voor en ná stilte is onvermydelik en belangrik, maar dan sou dit *philosophia theologicaque ancillae silentii* word. Wat 'n indrukwekkende konstruksie was die normatiewe Christelike teologiese denkprojek, kulminerend in die skolastiek nie, maar voorlopig voor gesigseinder van absolute stilte. In hierdie rigting ge lees, sou figure soos verketterde Eckhart, aangeklaagde Ruusbroec en deur vuur verteerde, stilsterwende Porete juis so 'n diepste, ongereflekteerde, onbedoelde, selfs onbewuste, nog onontwikkelde tendens van die eeue-oorskrydende grootse denkprojek verteenwoordig het – sou hulle die ontwikkelende blom en vrug van die Middeleeuse groei-proses wees.

So gesien, sou minstens 'n vermoede van 'postskolastiek' by Aquinas self aangemeld het, nie tydsgegewys nie, maar saakgewys. Dan sou 'metaskolastiek' 'n meer gepaste term wees. Ek bedoel dit nie as 'n historiese stelling wat die periodisering van Beukes bevraagteken nie, maar opper dit as 'n moontlikheid, stof vir 'n spekulatiewe novelle eerder as vir soliede historiografie. Aquinas tree na vore, nee terug, sy lewe afsluitend as swygende, post-, metaskolastiese mistikus, 'agterlatend', 'transenderend', nie 'n fratservaring nie, maar die onontwykbare toekoms (bestemming, beloning) van 'n buitengewoon radikale denker, in die konteks van 'n eeue-durende kollektiewe briljante denkeksperiment. Indien Aquinas die weg van verstomming tot absolute gesigseinde anderkant univokale, ekwivokale en analogiese predikasie gevolg het, sou dit sy statuus nog verder verhoog, wil ek suggereer. In elk geval het Ockham en die afloop van die skolastiek ook nie hierdie rigting gevolg nie. Met groot respek vir daardie tradisie, in postskolastiek is die weg na metakonseptuele, metateïstiese mistiek nie programmaties betree en enduit gevolg nie, nie in Ruusbroec se dieptemistiek met die apologeties kategetiese en dogmatiese motiewe daarin, of in die spekulatiewe denke van Nikolaus van Kusa nie. Afgesien van wat Thomas werklik ervaar het of sou kon ervaar het, is sodanige mistiek vir hierdie vertolker die uitkoms, toekoms, van die Middeleeuse onderneming.

Laat Boeddhisme in Theravāda-gewaad nou tot die gesprek, die drama, toetree. Laat ons vertalend, verklarend, verstanend, vertolkend na die Boeddha en sy vroeë leerlinge luister. In 'n bewuste sirkelbeweging gaan ek hipoteties, toetsend, in hierdie ondersoek reeds uit van 'n toegeëinde, aangepaste, 'Boeddhistiese' perspektief op die werklikheid as raamwerk.

Dit behels hoegenaamd nie 'n afskrywing van die Christelike geloof nie, maar beweeg in die rigting van 'n hervertolkende herwaardering daarvan.

## ■ I.11. Aanvangsportret van Siddhattha Gotama

In die oorgelewerde Theravāda-kanon is daar verskeie weergawes van episodes uit die lewe van Siddhattha (in die oorgelewerde geskiedenis die eienaam) Gotama (familienaam), die Boeddha, maar geen historiese biografiese weergawe van sy lewe van begin tot end in die moderne historiese sin van die

woord nie. Vergelykende teks- en kanonies-kritiese rekonstruksies van wat voor of gelyktydig buite die Pāli-ontwikkeling en inwerkend daarop kon plaasgevind het, vind steeds plaas, maar word hier nie gereflekteer nie.

Inderdaad het die Boeddha as historiese persoon taamlik gou op die agtergrond begin tree in Theravāda self, en dit sou nog sterker momentum in Mahāyāna ontwikkel (vgl. Woodward 1997). Die transformasie van die buitengewone mens Siddhattha Gotama tot 'n argetipiese figuur kan ook waargeneem word in die gedeeltes wat ons gaan lees. Die hele Boeddha-fenomeen met inbegrip van al die vorige Boeddhas dui in die rigting van 'n ontwikkeling verwant aan die mitologisering in die Christendom van Jesus tot 'n transhistoriese wese. In hierdie studie egter word die menslikheid van daardie man as besonder belangrik beskou, nie soseer as uiting van 'n 'moderne' historiese besef nie en nie uit 'n reaksionêre antimitologiese resentment nie, maar juis in die konteks van daardie man se leer. Die konkrete verganklike *hic et nunc* het ewigheidsbetekenis. In die terme van die negende-eeuse Hua-Yen denker Fa-Tsang se kosbare beeld van die goue leeu (vgl. Verdu 1981, bl. 38), die asemrowende goue leeu in al die volheid daarvan beklemtoon die betekenis en veronderstel die inset van 'n individuele haar.

'n Omvattende geheelverhaal oor sy lewe kom wel voor in die *Buddhacarita* ['Handelinge van die Boeddha'], van die hand van die digter Ashvaghosa (eerste of tweede eeu AJ). Dit is 'n nā-kanoniese anekdotiserende, mitologiserende verhaal in ag-en-twintig hoofstukke oor die lewe van die Boeddha vanaf sy geboorte tot sy dood (vir 'n vertaling van verteenwoordigende gedeeltes, kyk Conze 1959, bl. 34–68). Soos met die vier Evangelies in die Nuwe Testament die geval is, sal daar stellig vir interpreteerders 'n uitnodiging lok om die verskillende kanoniese Boeddha-verhale tot een te integreer. Die probleem hiermee is dat verskillende vertellings verskillende aksente lê – vanuit 'n hoër teoreties religieuse perspektief samehangend, maar nie noodwendig tot dieselfde historiese verhaal harmoniseerbaar nie. Die geskrewe oorlewering moet dus nie gelees word as historiese weergawe volgens huidige akademiese maatstawe nie. Historiese feit, anekdote, legende, religieus poëtiese fiksie en mite word vermeng.

Vir ons huidige doel is dit nie nodig om ons te verdiep in die geskiedenis van die geskiedskrywing van die Boeddha nie. Daarvoor kan 'n standaardoorlog, soos dié van Vetter (1997, bl. 88 e.v.) geraadpleeg word (hy verwys na die werk van die historici H. Kern, H. Oldenberg, E. Lamotte, E. Frauwallner, A. Bareau, L. Schmithausen en J. Bronkhorst).

Nogtans kan die lewe van hierdie merkwaardige mens in breë trekke en met 'n onseker mate van moontlikheid in terme van die huidige historiese metodologie gerekonstrueer word. 'n Breë konsensus, met inagneming van anekdotiese en ander vorme van konstruksie in die oorlewering, dui waarskynlik in die rigting hieronder opgesom (vgl. Ñānamoli 1984; Pye 1979; Seth 1992;

Thomas 1992; Vetter 1997; Wiltshire 1990). Die terrein van Boeddha-biografie is egter steeds lewendig.

Die Boeddha het miskien geleef van circa 566–486 VAJ (gebaseer op die aanname dat hy tweehonderd en agtien jaar voor die troonbestyging van keiser Asoka gesterf het). Daar is egter meningsverskil, en een van meerdere resente daterings plaas hom, byvoorbeeld circa 400–320 VAJ. Eersgenoemde datering sou sy lewensloop dateer as rofweg oorfleuelend met dié van die Griekse filosowe Parmenides (gebore ca. 515 VAJ) en Herakleitos (ca. 535–475 VAJ), en as rofweg ’n eeu en ’n half voor dié van Plato (ca. 428–348 VAJ). Laasgenoemde datering sou hom rofweg ’n tydgenoot van Aristoteles (384–322 VAJ) en sy leerling Alexander die Grote (356–323 VAJ) maak. Hierdie jong avonturier het Noord-Indië in 326 VAJ binnegeval, maar oor en weer kennis en handel het reeds daarvoor op betekenisvolle skaal plaasgevind. Nietemin sou die invloedryke inval van Alexander die vroeë resepsie en vormgewing van die Boeddha se leer miskien nader aan die Hellenistiese kultuur van die tyd kon plaas, en implikasies kon hê vir hoe die Boeddha se lewe en leer in die wordende tradisie gestalte gevind het, met ’n effens Grieks-Boeddhistiese tint.

Reeds ’n millennium en ’n half voor bogenoemde kontak, reeds vanaf ongeveer 2000 VAJ, het ’n vroeër beweging van die Europese Weste na Indië plaasgevind, grootskaalse Ariëse (‘edeles’-betreffende) migrasies, weens ’n ekologiese probleem (droogte), van die grasvlaktes van Oos-Europa oor die formidabele, aghonderd kilometer lange Hindoe-Koesj gebergte. Dit het gelei tot ’n Indo-Ariëse kultuurvorm, met nie slegs taalkundige implikasies nie, maar ook geneties, algemeen kultureel, literêr en religieus. ’n Gedeelte kultuur van ‘Oos’ en ‘Wes’ op merkwaardige skaal het begin. Vir nog ’n rede is dit vir die ‘Afrikaanse’ kultuur nie sonder relevansie nie. Die koloniseringsgolf vanaf die sewentiende eeu hier – in vergelyking met die Indiese akkulturasieproses baie onlangs (slegs drie en ’n halwe eeu), maar tog ’n voortsetting van die oue – is steeds nog aan die plaasvind, en dit kan nog eeue duur (as daar nog eeue voorlê) voordat relatiewe harmonie gevind word. Die Indiese proses het uiteindelik in die Boeddhisme ’n vorm van aristokratiese demokrasie, adel van die gees, gestalte gevind.

Die gelyktydigheid van die klassieke Griekse verligting rondom hulle baanbrekende filosowe en die Indiese verligting rondom, onder andere, die Boeddha is nie sonder betekenis nie. Dit was ’n epogale Euro-Asiese wenteltyd, ’n tyd van toekomskeppende kulturele deurbraak. Die vraag of daar betekenisvolle beïnvloeding kon gewees het, of net gelyksoortige stimulerende omstandighede, kan ons verder laat berus. Die titel *Buddha* [‘Verligte’] dui op die persoonlike konkretisering, in een merkwaardige mens, van ’n breë soeke na insig (verligting) onder soekende geeste. In watter mate selfs die betiteling ‘Boeddha’ tydens sy eie leeftyd afkomstig was, kan en hoef ons nie hier te besleg nie. Feit bly dat ’n historiese rekonstruksie van sy lewe nog lank nie afgehandel is nie.

Die Indië gedurende die tyd van sy geboorte (op die geproblematiseerde veronderstelling dat hy van ca. 566–486 VAJ geleef het) was nie 'n verenigde politieke entiteit nie, maar het bestaan uit sestien halfaparte 'state', opgeneem in 'n proses van verandering, met 'n verskeidenheid klein stamkoninkryke en oligargieë. Tog was daar waarskynlik 'n mate van politieke stabiliteit. Die Boeddha se lewe en werk het volgens die grootste gemene deler van historiese rekonstruksie van sy lewe, grootliks afgespeel in een van hulle, genaamd Magadha. Hierdie koninkryk was geleë in die huidige Nepal, in die ooste van die Ganges-vallei. Hy is gebore in Lumbini, in Nepal, net noord van die grens met Indië, aan die voet van die Himālaya gebergte; het grootgeword in Kapilavastu daar naby; het verligting bereik in Uruvelā (vandag Buddha Gayā), in die suide; het sy publieke bediening begin in Vārānāsī (Benares); was dikwels in Savatthi in die weste (hoofstad van Kosala), ook in Vesālī in die ooste, en in Rājagaha (hoofstad van Magadha); en het gesterf in Kusinārā. Hierdie 'stede' (in moderne terme groot dorpe) was verspreid geleë oor 'n merkwaardig groot gebied (ongeveer vierhonderd kilometer van oos na wes en dieselfde van noord na suid), deur die Boeddha te voet bewandel oor slegte en gevaarlike paaie, deur booswigte bedreig.

Hy is gebore in 'n veranderende samelewing, gelaagd in vier hiërargiese kaste: *brāhmaṇa*'s (priesters, intellektuele, beskermers van 'n oorgelewerde korpus tekste), *khattiya*'s (krygers, regeerders, bestuurders), *vessa*'s (ekonomies produktiewes, ambagslui), en *sudda*'s (bediendes, nie-Ariese oorspronklike landsbewoners). Hierdie gelaagdheid was afkomstig van die kolonisering van Noord-Indië deur die lighuidige Ariërs ('edeles') vanaf tweeduisend jaar VAJ wat 'n ouer, inheemse, in eie reg goed ontwikkelde beskaving onderdruk het. Die kastestelsel was verder deurkruis met onderafdelings, heel buite die onaanraakbares, uitgeworpenes. Die toekomstige Boeddha was, volgens die kanon, uit die *khattiya*'s afkomstig. Die vroeë Boeddhisme sou, kan histories aangeneem word, die sosiale stratifikasie transendeer, nie gewelddadig 'revolusionêr' en in die rigting van 'n massaequalitarisme nie, maar 'evolusionêr' in die rigting van 'n gemeenskap van edeles van gees waartoe elke mens toegang sou hê, afgesien van en uitstygend bokant die godsdiens-, ras-, mag- en rykdomgebaseerde tradisionele orde. Bygesê, religieuse vervolging was nie deel van die destydse Indiese toneel nie.

Polities was daar, soos gesê, 'n taamlike mate van stabiliteit, maar daar was tog steeds 'n proses van verandering in die algemene kultureelreligieuse atmosfeer. Vroeë Boeddhisme het gegroei uit 'n breë beweging van *samaṇa*'s, asketiese swerwendes, soms kluisenaars, wat buite die gevestigde, normatiewe Brahmaanse orde van samelewing en religie getree en die onaantasbare religieuse gesag van die Vedas van die hand gewys het. Hierdie heterodokse samelewingsverlaters in 'n religieus-tolerante samelewing was waarskynlik grotendeels uit ontnugterde *khattiya*'s afkomstig. Die klem het geval op eie ervaring as toetssteen, grotendeels gemik op die verwerping van

paranormale kragte. 'n Parallele en deels oorvleuelende groep was die *paribbājaka*'s, gesofistikeerde filosofiese denkers swerwend buite die dominante denk- en sosiale orde, en deel van 'n besonder ryk geskakeerde geestelike, filosofiese en sosiale landskap. 'n Nuwe orde met 'n nuwe soort insig (anderkant outoritêre ritueel en voorskrif) en 'n nuwe soort moraliteit (buitekant gestratifiseerde sosiale konvensie) het sluimerend begin ontwaak. Ons mag ook aanvaar dat hierdie heterodokse praktyke en opinies tot 'n voor-Ariese era terugvoerbaar was.

In hierdie omstandighede is Siddhattha Gotama gebore, en dit is wat hy as jong man betree het. Vermeng met die ryk lae van anekdote, legende en mite wat mettertyd om sy persoon gegroei het, is die historiese minimumkern daarvan miskien, en in 'n onseker mate, versoenbaar met die volgende (daar is nie volledige eenstemmigheid oor besonderhede in die tradisie of die historiese interpretasie van die tradisie nie, en vir ons doel is dit nie nodig om presiese en finale uitsluitel te probeer vind nie).

Sy vader (genaamd Suddhodana) was, so lui die kanoniese hagiografiese biografie, gemeenskapsleier van 'n stam (die Sakya's) in omringende Magadha, geografies en kultureel op die buiterand van die Brahmaanse magsfeer. Pāli was waarskynlik nie die spreektaal van die Boeddha nie. Hy het hom waarskynlik bedien van 'n ouer Middel-Indiese omgangstaal. Sy moeder (genaamd Māyā) is vermoedelik kort na sy geboorte oorlede. Die seun, buitengewoon intelligent, het in gegoede omstandighede groot geword. In sy laat puberteit is hy in die huwelik bevestig met 'n niggie (Yasodharā), ook uit die hoë stand. In sy twintigerjare het 'n onrus, verbandhoudend met 'n oorweldigende besef van universele lyding [*dukkha*], toenemend sy innerlike lewe begin oorheers, en toe sy vrou in sy laat twintigerjare geboorte gee aan 'n seun (Rāhula), het hy gemeen dat die tyd ryp was om 'n antwoord op die groot bestaanstrategie buite die konvensionele grense van die paleis te soek. Hy was volgens oorlewering toe nege-en-twintig jaar oud. Volgens Boeddhistiese insig het hy met sy huisverlating nie sy vrou en kind in die steek gelaat nie. Inteendeel. Hy het die moontlikheid vir albei geskep om die hoogste staat van heil en geluk te vind. Rāhula sou 'n *Arahant* word, soos ook sy moeder, Yasodharā.

Volgens die gekanoniseerde verhale het onderrig in meditasie deur twee askete genaamd Ālāra Kālāma en Udaka Rāmaputta hom in staat gestel om diep vlakke van meditasie te bereik, maar dit het nie die vrug van insig gelewer waarna hy gesoek het nie. Vir 'n tydperk van ongeveer ses jaar het hy hom in 'n plantasie by Uruvela teruggetrek in lewensbedreigende askese en verbete meditasie in die geselskap van vyf ander askete. Hy het tot die besef gekom dat hy hom op 'n doodlooppad bevind, 'n matige leefstyl aangeneem, en by Bodh Gaya onder 'n vyeboom die ervaring van verligting – volle morele loutering en volle kognitiewe ontwaking tot insig – waarna hy jare lank gesoek het, gevind, ondervind. Hy was nou *Buddha Sakyamuni* [die Boeddha 'Sakya-wyse'].



Hy het sy insig begin verkondig, mettertyd 'n orde [*sangha*] gestig, en vir vyf-en-veertig jaar na sy ontwaking sy roeping van lering en ordereëling gevolg. Op tagtigjarige ouderdom het hy, volgens oorlewering, in 'n klein dorpie Kusinārā, naby Benares, heengegaan, waarskynlik as gevolg van onopsetlike voedselvergiftiging deur 'n onthalende weldoener, deur die Boeddha vrygestel van alle blaam en verwyd.

Rondom 'n kern soos alvorens benader het mettertyd danksy 'n paar generasies anonieme monnike (en nonne) drie korpusse mondelinge oorlewering geskrewe kanon geword:

- 'n korpus *sangha*-reëls en regulasies
- 'n korpus grootliks verhalende *sutta*'s, nie streng historiese dokumente nie, waarin by monde van digters en vertellers die figuur 'Boeddha' anekdotiserend en mitologiserend as 'n heilbewerkende tipe persoon gekristaliseer het wat gereeld met tussenposes van selfs honderde duisende jare na vore tree, na gelang van die wêreldnood
- 'n korpus sistematiserende traktate, by monde van kommentatore en ander vertolkers, oor die leer en dieper leer, *dhamma* en *abhidhamma*.

Namate die roem van hierdie buitengewone persoon gegroei het (voor sowel as ná die vasstelling van die kanon), het 'n ryk skat vertellings, tot normatiewe mondelinge en skriftelike tradisieverdige, gegroei: Van anekdotes aangaande indrukwekkende maar steeds menslike prestasies, oor legendes aangaande vermoëns wat die grense van gewone menswees ver oorskry het, tot mites wat hom in bomenslike, bogoddelike dimensies geplaas het. Laasgenoemde het veral gewentel om die benaming 'Boeddha'.

## ■ I.12. Heils- en onheilsmitologie

Die heilsmitologisering van hierdie grondlegger van 'n unieke religieuse patroon is deels uit die bestaande mitologiese konteks van destydse Indië gevoed, en het ook skeppend daartoe bygedra. Hieronder word daardie konteks opgesom. Weergawes verskil effens, wat vir ons doel nou nie krities is nie (vgl. o.a. Narada 1988, bl. 436–445).

Die lewe en leer van die Boeddha, soos oorgelewer, veronderstel 'n komplekse stelsel van hemele en helle waardeur tallose vorige hergebore wesens in 'n nimmereindigende proses [*saṃsāra*: letterlik 'ronddwaling'] bly maal, afhangend van hulle eie gewilde, lotsbestemmende dade [*kamma*: ver-afrikaans as 'karma']. Die makrostruktuur van die kosmos bestaan uit drie vlakke: die domeine, 'wêrelde', van (i) sintuiglike begeerte, (ii) fyn materiële vorme, en (iii) vormlose niematerialiteit. 'Verder' (nie geografies bedoel nie) as hierdie drie lê *nibbāna* ['nirwana': letterlik 'blussing']: nie nihilisties 'niks' of substansialisties onpersoonlik 'iets' of personalisties 'iemand' nie, maar absolute grenservaring, onbeskryfbaar, onhipotiseerbaar, onanalogiseerbaar, ondefinieerbaar, onkonseptualiseerbaar.

**(a) domein van sintuiglike begeerte [kāma-loka]**

Dit beslaan elf toestande (plekke sowel as eksistensiële state), wat in stygende orde die volgende insluit:

Heel onder is 'n groot aantal state van hel [*niraya*], van heel erg onder na minder erg. Hulle is egter nie finaal nie, eerder plekke van loutering. Wanneer slegte karma uitgewoed is en na mate vorige goeie karma funksioneer, kan wesens hoër herverskyn. Tweede van onder is die diereryk. Derde van onder is verskillende soorte *petā*'s, fisies misvormd, uiters ongelukkige gestorwe wesens, waarvan sommige van honger braaksel eet. Dan volg *asurā*-demone. Al vier onderstes is state van ellende [*duggatī*].

Vyfde van onder is die mensewêreld [*manussa loka*], 'n mengsel van geluk en ellende. Slegs diere en mense is vir die gewone menslike oog sigbaar.

Dit word boontoe gevolg deur 'n aantal goddelike plekke en/of state, bewoon deur wesens [*devā*: 'gode', onsigbaar vir mense] van groot geluk, maar ook onderworpe aan hergeboorte, veroudering en dood, en nie immuun teen ellende nie. Van belang in hierdie skema is veral die domein van die 'tevrede goddelike wesens' [*tusitā devā*]. Die *Tusita*-hemel is waar *bodhisattas* [toekomstige Boeddhas] tydens hulle laaste leeftyd voordat hulle op aarde tussen mense gebore word om tot volle Boeddhas te ontwikkel, wag vir die groot deurbraak.

**(b) domein van fyn materiële vorme [rūpa-loka]**

Dit beslaan sestien toestande wat verband hou met die state van ekstase, bereik in dieptegrade [*jhāna*'s] van meditatiewe verdieping. Slegs wesens (vir praktiese doeleindes: mense) wat die *jhāna*'s bereik het en 'n hoë sedelike standaard gehandhaaf het, word hier herbore. Van hulle staan bekend as *Mahā Brahmā* [groot goddelike wesens]. Op grond van hulle uitsonderlike meriete, geniet bewoners van toestande in hierdie domein verdiende buitengewone geluk, skoonheid en lang lewens.

**(c) domein van vormlose niematerialiteit [a-rūpa-loka]**

Dit beslaan vier toestande, ook verbandhoudend met die bereiking van die finale vier diep state van meditasie: oneindige ruimte, oneindige bewussyn, niets, en 'nóg persepsie, nóg nie persepsie'. Dit is ook bestaanswyses, maar sonder liggame en materie, slegs as gees.

Let daarop dat daar geen monoteïstiese geloof in of aanvaarding van een skeppergod was, soos in die Semitiese religieë die geval was nie. Die siening sou wel met voorbehoud as 'n vorm van 'politeïsme' omskryf kon word, met 'n groot aantal 'gode' [*deva*'s]. Hulle is wel magtig maar nie almagtig of ewig nie en geeneen oppermagtig nie, en almal is onderworpe aan die grondwet van nieblywendheid, niesubstansie (uit hierdie twee is geen ontkoming moontlik nie), rondmaling [*saṃsāra*] in lyding, en karmagedrewe hergeboorte (uit

laasgenoemde twee is ontkoming ook vir hulle wel moontlik). Die gode is oorwegend manlik, met enkele vroulike uitsonderings: Pattini, godin van vrugbaarheid en gesondheid, op die voorgrond. In die hedendaagse wetenskaplike kosmologiese perspektief is daar stellig ruimte vir die moontlikheid van allerlei vorme van (nog) onbekende bewuste lewe, hoër en beter en magtiger as mense, en van lewenstoestande veel beter (of slegter) as die van aardse lewe. Nogtans kan die hele vroeg-Boeddhistiese konstruksie, uit ou-Indiese denke afkomstig, nie sinvol anders vertolk word nie as 'n komplekse, omvangryke mitologiese ontwerp in diens van die eksistensiële boodskap van Siddhattha Gotama, verligte mens. Die mitologiese verlengings van diep state van meditatiewe konsentrasie is ook onmiskenbaar opvallend. Die ou-Boeddhistiese eksistensiële boodskap (weliswaar omhul en gedra deur 'n mitologiese en agterhaalde kosmologie) kan vandag as steeds relevant waardeer word, maar versoen met 'n ander kosmologie.

## ■ I.13. Skakerings en grade van gevorderdheid

Deel van die kondisionele verskyningsgeskiedenis van die persoon wat die verdere geskiedenis as 'die Boeddha' sou binnegaan, was die breë beweging van Indiese religieuse non-konformistiese, wegbewegend van die politeïstiese offergodsdienste van die Vedisme van destydse Indië, met die priesters daarvan afkomstig uit die Brahmaanse kaste en die groot skare gode daarin aanbid.

Uit 'n Boeddhistiese historiese gesigspunt kan die beweging van soekende geeste en hoe dit ontwikkel het, voorgestel word as 'n groeiende piramide of ook 'n omgekeerde rivierdelta. Gevoed uit 'n breë opvangsgebied, het die verskillende strominge soos 'n trechter vernou, met die Boeddha as uiteindelijke monding wat (Boeddhisties gesien) die beste van dit alles sou konsentreer en die toekoms sou laat binnevloei op weg na die oseaan van waarheid. Hy was die spits van die piramide, die monding van die delta. Dit was nie die enigste trechter nie. Jāinisme (stigter Mahavira) was nog 'n tydgenootlike een op die Indiese landskap van destyds. Maar hier beperk ons ons tot die Theravāda Boeddhisme.

Die teoretiese model wat hierdie vergelykend integrerende ondersoek omls, wil ruimte skep om meerdere, skynbaar onverwante religieuse komplekse op dieselfde groot landskap te lokaliseer. Veral die dominante Christendom (Nuwe Testament gebaseerde ortodoksie) kom in hierdie boek as tweede, ondergeskikte maar tog uiters belangrike tema ter sprake, reeds aangeroer in hierdie inleiding, taamlik gereeld terloops in die leesproses van Pāli-tekste, meer sistematies in die vertolkende gevolgtrekkings van die laaste hoofstuk. In beginsel gaan dit hier om 'n geestelike geografie van religie op homoversele skaal. Dit is 'n uitgangspunt, imperatief, vir die religieuse verbeelding vandag, met metafisiese, metateïstiese mistiek en terug in die lewe in as bestemming.

Terug by Theravāda ...

### (a) *Pacceka Buddha*

In die Pāli-bronne word af en toe (veral in latere geskrifte soos die *Jātaka*'s) verwys na 'n merkwaardige kategorie gevorderde persoon, bekend as *Pacceka-Buddha*: 'privaat', 'enkel', 'afgetrokke' 'alleen'-Boeddha. Dit kan opgeneem word as 'n toegeskrewe status, deur Theravāda geskep en toegeken aan iemand wat die *dhamma* selfstandig ontdek in 'n tyd wanneer die lering van 'n Boeddha in die volle sin van die woord nie bekend is nie. Hulle verskyn volgens die Pāli-kanon in tye wanneer die nawerkingsepog van 'n Boeddha uitgeput is en daar dus geen Boeddha, hetsy in lewende lywe of in 'n lewende tradisie, as voorbeeld en leermeester is nie. Stil teruggetrokke, leer die *Pacceka Buddhas* ook nie ander nie, en word nie volwaardige Boeddhas met 'n volgelingskap nie.

In die vroeg-Boeddhistiese konteks het hierdie toekenning waarskynlik 'n niuitsluitende, ireniese konnotasie gehad, 'n betoning van respek vir hoogstaande geestelike pelgrims, deel van die breë beweging van voor-Boeddhistiese huisverlatende swerwers waaruit die Boeddha later afkomstig was en waaruit die Boeddhistiese beweging mettertyd tot stand gekom het. Dit was 'n tyd van intense religieuse gisting met talle hibridiese mengvorme en kompeterende skole, soos die *Sāmaññaphala Sutta* [*sutta* oor die vrug van die huislose lewe] (D 2) illustreer.

'n Redelike interpretasie sou wees dat in Theravāda die konstruksie 'Pacceka Buddha' 'n kwasihistoriese figuur was, met toegeskrewe status op grond van werklike of skynbare analogieë met die leer en persoon van Gotama Boeddha. Dit het 'n soortgelyke funksie gehad as die vroeg-Christelike toeskrywing van voorspellende, tipologiese status aan Ou-Testamentiese figure en episodes soos Abraham se bereidheid om sy seun Isak te offer (Gen. 22) en Jona se drie dae en drie nagte in die groot vis (Jona 2; Matt. 12:38 e.v.). In albei religieë was sulke verbandleggings uitdrukking van 'n instelling wat die voorafgaande nóg wou afskryf nóg gelykstel aan die nuwe, maar as voorbereidende fase wou eer, en self wins uit sodanige toeskrywing wou maak. Die meerdere, die sentrale kultusfiguur, is die meerdere van die mindere, maar danksy die relatiewe kontras met die mindere.

Wiltshire (1990) toon aan hoe veral die drie figure *isi*, *samaṇa* en *muni* in die ontwikkeling van die Boeddhistiese klem op die uniekheid van die Boeddha mettertyd saamgesmelt is tot 'n voorafskaduwende, prefiguratiewe persona: 'n *Pacceka Buddha*. Hoe hoër die kwaliteit van die mindere is en hoe meer die mindere met die meerdere ooreenstem met uitsondering van enkele ononderhandelbare unieke eienskappe, hoe beter vir die status van die meerdere (en sy beweging van volgelinge). Die *isi* (geïnspireerde digter, siener uit Vediese tye) was in die amptelike Boeddhistiese voorgeskiedenis met besondere magiese krag toegerus. Soos hierbo vermeld, was die *samaṇa* 'n huisverlatende swerwer buite die geykte samelewing. Die *muni* was in 'n algemene sin 'n heilige, wyse mens, maar buitestaander, aan geen sekte behorend.

In Mahayāna het die figuur (Sanskrit *Pratyeka Buddha*) 'n negatiewer status aangedui, naamlik 'n werklike maar selfsugtige verligte. Indien Vipassī Boeddha (hoofstuk II) en Gotama Boeddha (hoofstuk IV) toegegee het aan die versoeking om nie die boodskap van verligting in die publiek uit te dra nie as gevolg van die moeite en vermoeienis daaraan verbonde, sou hulle dus sulke *Pacceka-Buddha*'s gewees het.

Die *Khaggavisāṇa Sutta* [*Sutta* oor die renosterhoring] in die *Sutta Nipāta* (K 5) beskryf in een-en-veertig verse, algemeen aanvaar as behorende tot 'n vroeë laag poësie, so 'n Verligte. Enkele voorbeelde (Krüger 1999, bl. 8 e.v.):

39(5) Soos 'n ongetemde boshert wat kos soek waar hy wil  
is die held van insig op vrywees gerig -  
wees renosterenkel.

53(19) Soos die olifantkolos sy rug keer op die trop  
en liggevlak in die woud beweeg waar hy wil -  
wees renosterenkel.

55(21) Buite die strydperk van opinies vind jy die weg en weet:  
'In my is wysheid gebore; ek word nie deur ander gelei nie' -  
wees renosterenkel.

### **(b) Arahant**

Lekevolgeling van die Boeddha, dorps- en huisbewoners wat hulle bes gedoen het en sodoende weliswaar 'n beter volgende geboorte kon verseker maar nog nie werklik die ander oewer bereik het nie, was 'n belangrike kategorie in die vroeë Boeddhisme. Maar as die net nouer gespan word, blyk daar drie groot skakeringe en grade van gevorderdheid te wees. Die eerste is 'n *Arahant*, 'n verligte soos in die titel van hierdie boek aangekondig.

'n *Arahant* is volgens Theravāda-siening 'n monnik, non of leek (vir laasgenoemde was dit moeiliker maar wel moontlik) wat verligting (nirwana) bereik het. So een het volle innerlike integrasie, diepte van insig en heroïese helderheid van lewe verwerklik, pleeg nie meer negatiewe karmiese dade nie, het dus nie slegte nawerking nie, word dus nie herbore nie (kan dus ook nie een of ander tyd in die toekoms as 'n Boeddha gebore word nie). Dit is iemand wat in hierdie lewe 'die reis voltooi het, leedloos volkome vry is, alle bande verbreek het en nie deur koors (naamlik begeerte en haat in al hulle variante) gekwel word nie' (Dh. 90). Verlig, wy 'n *Arahant* die res van sy en/of haar lewe daaraan om ander deur woord en voorbeeld tot die diepte van insig, kalmte van gees en suiwerheid van lewe te begelei.

### **(c) bodhisatta**

Letterlik beteken die Pāli-woord *bodhi-satta* 'verligting', '-wesend', '-bestemd', '-gerig' (reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 491). In die Mahāyāna sin van die woord word hierdie begrip (Sanskrit 'bodhisattva') oorwegend meer populêr

gebruik vir elkeen wat selfs eie verligting op die langebaan skuif ten einde alle lewe te dien. In Theravāda is elke mens weliswaar wesensverwant aan 'n Boeddha, maar streng gesproke verwys *bodhisatta* in beginsel slegs na iemand wat werklik bestemd is om in die toekoms hoe ver ook al verwyder 'n Vol-Verligte, 'n Boeddha, te word. Logies sou 'n *Arahant* nie sodanige voorneme kon uitspreek nie, omdat 'n *Arahant* per definisie nie weer gebore word nie. So 'n voorneme word ook nie voorgehou as 'n hoër ideaal vergeleke met *Arahantskap* nie.

In die Pāli-kanon word die woord vir die voorgeskiedenis, insluitend voorgeboortelike lewens, van Siddhattha Gotama Boeddha gebruik. Die *jātaka's* [geboorteverhale] vertel uitgebreid van sulke vorige lewens van Siddhattha Gotama in menslike en niemenslike gedaantes.

### **(d) Boeddha**

Dit is begryplik dat Theravāda in die konteks van die mitologiese kosmologie hierbo geskets, die ontwikkelingsgang, die verskyning en lewe en verdwyning van die Boeddha, in onvoorstelbare tydsdimensies sou sien afspeel.

Daar is gedink in terme van nie slegs een Boeddha nie, maar talle ander voor en ná die Boeddha van die huidige epog, wat verskyn wanneer die behoefte van die lydende mensdom dit nodig het. Die lewenslope van al die Boeddhas het en sal in 'n groot mate in dieselfde formaat verloop. Dit is deel van die mitologiese karakter van 'n Boeddha-biografie.

'n Boeddha verskyn nie sommer eensklaps toevallig nie, maar ontwikkel in 'n karmiese proses oor 'n lang tyd, deur talle vorige geboortes, deur eie inspanning gedrewe, nie byvoorbeeld deur goddelike verkiesing of wondervereniging van god en mens tot god-mens nie. Dus het ook Siddhattha Gotama via tallose vorige hergeboortes in 'n voorafgaande reeks mensgeboortes (maar ook ander lewensvorme), 'n Boeddha geword. In vorige lewens het hy as *bodhisatta* op hierdie voorneme besluit. So was, volgens die *Jātaka*-vertelling, die huidige Boeddha geskakel aan 'n jong Brahmaan met die naam Megha (ook Sumedha genoem), 'n *bodhisatta* wat die roeping tot toekomstige Boeddhaskap (hoe ver in die toekoms ook al) verneem het tydens 'n ontmoeting met en diep onder die indruk van die kwaliteite van die vier-en-twintigste Boeddha (genaamd Dīpankara) voor die Boeddha van die Pāli-kanon (Conze 1959, bl. 20-24).

In die vroeg-Boeddhistiese denkskema sal mettertyd ook die deurwerking en uitwerking van die lewe en leer van Gotama Boeddha Sakyamuni uitgeput wees, en dan sal 'n ander, 'n volgende Boeddha, Metteyya, in 'n verre tyd verskyn.

## **■ I.14. Seleksies uit die Pāli-kanon**

In volgende hoofstukke word nadere aandag gegee aan enkele verteenwoordigende seleksies uit die kanon wat bogenoemde weerspieël.

**(a) 'n vorige Boeddha: Vipassī**

Hoofstuk II handel nie oor die geboorte, jeug, verligtingservaring en die aanvang van die publieke optrede van die Boeddha Siddhattha Gotama nie, maar oor 'n vertelling deur laasgenoemde (so vertel die *sutta*-komponeerder[s]) aangaande die sewende Boeddha voor hom, een-en-negentig epogge tevore, met die naam Vipassī.

Hierdie vertelling kom voor in die *Mahāpadāna Sutta* (D 14) (Rhys Davids & Estlin Carpenter 1982, bl. 1-54), die eerste *sutta* van die tweede hoofafdeling van die *Dīgha Nikāya*. Die *Dīgha Nikāya* (versameling van 'lang' *sutta*'s afgekort as 'D') is die eerste van die vyf groot afdelings van die *Sutta Pitaka*, en bestaan uit vier-en-dertig *sutta*'s, in drie *vaggas* [hoofafdelings].

Hierdie *sutta* handel oor die feit van die neerdaling van die laaste sewe *bodhisattas* (die 'huidige' Boeddha ingesluit) uit die Tusita hemel en die begin van hulle taak in die wêreld. Ook hierdie (waarskynlik laterig gekomponeerde) *sutta* sal deur 'n hedendaagse leser nie in die sin van 'n feitelike weergawe, as historiografiese aanbod, gelees word nie. Dit is 'n allegoriese, mitologiese skepping wat uitdrukking gee aan sekere kerninsigte van vroeë Theravāda intuïesies.

Die huidige Boeddha, Siddhattha Gotama, is die spreker wat in hierdie *sutta* 'n aantal monnike onderrig. Hy vertel die verhaal van hoe die *bodhisatta* Vipassī 'n Boeddha geword het. Die gebeurtenisse rondom die geboorte van daardie voorganger word voorgestel in ooreenstemming met die diepste orde van die werklikheid, as wetmatig [*dharmatā*] op al die Boeddhas van toepassing, dus ook op die Boeddha van die huidige epog.

'n Boeiende geskiedsvisie kom na vore: In die laaste, hoogste instansie is die groot wendepunte in die geskiedenis nie wêreldlike koninkryke en hulle magtige heersers nie, maar Boeddhas, die groot verligte wesens van die mensheid. Dit bevat 'n sterk kritiek op die dominante siening van alle tye, naamlik dat mag – hetsy militêr, polities of religieus – en genot en aansien verskaffende besittings die opperste beslissende faktore in die geskiedenis is.

Ook van algemeen religieuse belang is die oortuiging dat ware wysheid nie sommer skielik ontpop nie, maar 'n lang ontstaan en ontwikkelingsverloop het. Die titel van D 14 kan vertaal word as 'groot *sutta* oor lewensloop', of '*sutta* oor die groot lewensloop' [*apadāna*: 'lewensverhaal', 'lewensloop']. Daar is 'n linie van Boeddhas, 'n geskiedenis van wysheid. Dat die historiese Boeddha inderdaad hierdie leerrede met hierdie presiese mitologiserende inhoud uitgespreek het, is nie noodwendig die geval nie, en in die vertolkingswyse wat hier gevolg word, nie van primêre belang nie. Belangrik is ook die 'les' dat selfs Boeddhas, simbole en modelle van menswees op die mees verhewe vlak, die groot bestemming slegs deur eie inspanning bereik, wat worsteling met die probleem van menslike lyding en die oorsake daarvan insluit.

**(b) Siddhattha Gotama Boeddha: Vorige lewens**

Hoofstuk III begin met kennisname van die *Buddhavaṃsa* [‘linie van Boeddhas’], die veertiende afdeling van die *Khuddaka Nikāya* (red. Jayawickrama 1974). Die *Khuddaka Nikāya* [‘kort’, ‘klein’ versameling] is die vyfde en laaste afdeling van die *Sutta Piṭaka*. Die *Buddhavaṃsa* is ’n reeks beknopte hagiografiese opsommings van die vorige lewens van Gotama Boeddha (red. Jayawickrama 1974, bl. 97–99) en die vier-en-twintig Boeddhas voor hom, dus ook Vipassī Boeddha (red. Jayawickrama 1974, bl. 77–79).

Die hoofstuk volg met grepe uit die *Cariyāpiṭaka* [mandjie van gedragswyse] (red. Jayawickrama 1974), die vyftiende (laaste) afdeling van die *Khuddaka Nikāya*. Dit bevat vyf-en-dertig *jātaka*’s [‘geboorteverhale’, vorige lewens, van die Boeddha], en oorvleuel dus met die bundel getiteld *Jātaka*, ’n versameling van vyfhonderd sewe-en-veertig vertellings oor vorige lewens van Gotama Buddha, ook in die *Khuddaka Nikāya* (as tiende afdeling daarvan). Hierdie verhale is stigtelike sedesesse op ’n populêre vlak waarin die Boeddha in vorige lewens dikwels as ’n deugsame olifant, of god, of koning tot die redding van mense of ander wesens kom, altyd met ’n gelukkige einde. Die *Cariyāpiṭaka* is ’n afsonderlike bundel, stellig eweneens ’n laat, na-Asoka, toevoeging tot die kanon. Dit bestaan uit vyf-en-dertig kort hagiografiese vertellings in versvorm, waarin die tien deugde gelys as die Tien Volmaakthede [*dasā pāramī*], merkers op die weg van *bodhisatta*’s na Boeddhaskap, eksplisiet of implisiet aangeprys word. Die teks wat hier geraadpleeg word, is saam met die *Buddhavaṃsa* deur Jayawickrama (red. 1974) uitgegee (vgl. ook Chandavimala 2003).

Dan volg ’n vertaling van grepe uit *sutta* 19 van die *Digha Nikāya* [D 19, *Mahā-Govinda sutta*: ‘*sutta* oor die groot bestuurder’] (Rhys Davids & Estlin Carpenter 1982, bl. 220–252). Hierdie *sutta* borduur ’n mitologiese tafereel op die vroeg-Boeddhistiese stramien van nieblywendheid, niesubstansialiteit, al-kondisionaliteit en tallose hergeboortes, opwaarts of afwaarts, in die beste geval kulminerend in die verskyning van ’n Boeddha.

’n Sentrale dimensie hier is die veronderstelling en vriendelike maar terselfdertyd onverbiddelelike inkorporering, relativering en transendering van ’n heersende politeïstiese mitologie (ons kan selfs sê ‘teo’logie: ‘gods’leer) van die tyd. Die *sutta* gee besondere insae in die argumentasie- en kommunikasiestyl van die Boeddha. Hy verwerp niks aggressief minagtend (’n variant van haat) nie, maar toon in liefde, ’n hoër uitweg aan, in die rigting van ware insig. In die taal van die metodologie hierbo (b) geskets, vertolk hy tendensioneel ten beste. Die vermenigvuldiging van geantropomorfiseerde gode het ’n ironiese bedoeling en effek: waardevermindering weens ooraanbod. Die gode in die hemel (hulle bestaan word nie verwerp nie) onderskryf (so word in mitologiese taal met ontmitologiserende strekking verhaal) heelhartig Boeddhistiese standpunte (vgl. Red. Rhys Davids 1977, bl. 253 e.v.; Walshe 1995, bl. 581 e.v.). Hulle is in hul noppies oor die vermeerdering van hulle eie



getalle danksy die goeie invloed op mense van die boodskap van die huidige Boeddha, en prys hom. 'n Boeddha staan hoër as 'n god, is die strekking.

Die *sutta* begin met 'n verblyf van die Boeddha in Rājagaha (dieselfde plek waar hy aan die begin van die *Mahā-Parinibbāna sutta* was). Diep in die nag word hy genader deur Pañcasikha, een van die *gandhabba*'s [halfgode van 'lae rang, in die besonder geassosieer met musiek]. Nogtans is ook hulle omring deur 'n glansende uitstraling, maar dit word alles deur die *sutta*-outeur(s) in diens gestel van die meerdere glorie van die Boeddha, sy leer en sy *sangha*. So verskyn Pañcasikha dan stralend aan die Boeddha en bied aan om verslag te doen oor wat hy reeds geruime tyd tevore by die 'Drie-en-Dertig' [*Tāvatiṃsa*] waargeneem het. Laasgenoemde was 'n kategorie verhewe gode, maar nog steeds bewegend in die domein van sintuiglike begeerte. Hulle is uit die algemene Vediese kultuur oorgeneem en Boeddhisties aangepas, dus met goeie Boeddhistiese akkreditasie en Boeddhisme dienend, met Sakka as hulle koning. Godskoning Sakka, so rapporteer Pañcasikha, het agt groot deugde van die Boeddha (19.5–19.28) gelys.

Dan (19.29–19.60) volg 'n verhaal oor 'n uitstaande *Govinda* ['administrerende', 'skatmeester', 'bestuurder'] van lank, lank gelede, uit die Brahmaanse kaste afkomstig, wat die sewe konings se sake skitterend bestuur het, maar wat uiteindelik die huislose staat betree het, tot ongekende seën van tallose mense. Bygesê, daar was in die tyd geen Boeddha nie (19.13–19.14).

Die hoogtepunt van die *sutta* kom (19.61–19.62) wanneer die Boeddha, Siddhattha Gotama, verklaar dat hy inderdaad in 'n vorige lewe daardie *Govinda* was – hergeboortelik op weg na Boeddhaskap.

### **(c) vol-verligting van Siddhattha Gotama**

Om 'n vergelykende aksent te plaas op die verligtingsdeurbraak in Vipassī en in Gotama, en om uit die mond van Gotama Boeddha meer te verneem oor sy eie verligting, word die lees van D 14 in hoofstuk II, in hoofstuk IV aangevul met 'n vergelykende kennisname van twee *sutta*'s uit die *Majjhima Nikāya*. Die *Majjhima Nikāya* [versameling van 'middel-lengte' *sutta*'s (afgekort as 'M')] is die tweede van die vyf groot afdelings van die *Sutta Pitaka*, en bestaan uit honderd twee-en-vyftig *sutta*'s van middel lengte, in vyftien *vaggas* [hoofstukke].

Eerstens word kennis geneem van die *Ariyapariyesana Sutta* (M 26) (in die Pāli-tekste uitgegee deur red. Trenckner 1979, bl. 160–175): '*sutta* oor die edel soektog', uitlopend op die verlig-wording van Siddhattha Gotama, Boeddha, en word grepe uit hierdie *sutta* vertaal. Die Boeddha vertel van sy edel soektog en krisis; leerlingskappe en ontugtering daarmee, verligtingsbeleving en worsteling oor wat hom nou te doene staan, sy besluit om sy insig te verkondig en die aanvanklike skeptiese ontvangs daarvan, nogal deur mense naaste aan hom, en dan die positiewe ontvangs van sy lering.

Tweedens lees ons die *Vimamsaka sutta* (M 47) [‘*sutta* oor oorweging’]. Dit argumenteer dat die verligting van die Boeddha nie ligtelik as waar opgeneem moet word nie, maar getoets moet word, onderworpe wees aan intelligente, redelike gedagtewisseling van die hoogste orde. Vir hierdie doel word vyf maatstawe aangelê, en word besluit dat Gotama inderdaad ’n Vol-Verligte, Deurlugtige Boeddha is, volgelingskap verdienend.

**(d) heengaan van die Boeddha Siddhattha Gotama**

Die Boeddha van die huidige epog se geboorte en toetrede tot die openbare lewe het soortgelyk aan die lewe van Vipassī verloop: dit is ’n waarheidswet. Hoofstuk V handel oor die heengaan van Gotama Boeddha, die Boeddha van die huidige epog. Ná ’n halfeeu se harde werk bevind hy hom op tagtig-jarige leeftyd self in die situasie van ’n ou man, ’n siek man, en ’n sterwende, spoedig, ’n dooie man. Hoe het die onafwendbare eindproses by hom verloop, en hoe het hy dit hanteer? En presies wat het in sy sterwe gebeur. Hoe verskil dit van die sterwe van gewone mense?

Vir die laaste dae en sterwe van die Boeddha, naas die nirwana-ervaring die grootste moment in die kollektiewe bestaan van die *sangha*, lees ons D 16, die *Mahā-Parinibbāna-Sutta* [‘die groot *sutta* aangaande die volledige nirwana’], die langste van die vier-en-dertig diskoerse in die *Sutta Piṭaka*. Die Pāli-tekste wat vertaal word, is soos geredigeer deur Rhys Davids en Estlin Carpenter (1982, bl. 72-168). Die spilpunt waarom die hele vertelling wentel, is die heengaan van die Boeddha. Dit kom egter eers diep in die tweede hoofstuk van die *sutta* voor (die geheel bestaan uit ses hoofstukke). Die vertellings in hierdie *sutta* rondom sy dood gaan waarskynlik, met ’n hoë graad van stelligheid, in hulle kern op historiese gebeure terug, maar bevat ook sonder twyfel anekdotiese, legendariese en mitologiese byvoegings en filosofiese sistematiserings uit ’n later tyd. Ingeveg in die verhaal van sy naderende lewenseinde, bevat die *sutta* ook talle leringe van die Boeddha. Hulle bied niks werklik nuuts nie, maar bied ’n oorsig van kernleerstukke uit die Boeddha se voorraad. Die Boeddha wil ten slotte seker maak dat sy luisterende (die diskoerse was ’n paar eeue lank slegs mondeling oorgelewer) en lesende leerlinge (van die opskrifstelling van die kanon tot vandag toe) die groot landkaart van heil begryp, en toegewyd is aan die uitvoering van die leer. Die struktuur van die *sutta* bevestig nie net dat hy tot op sy oomblik van sterwe, sy roeping aktief bly beoefen het nie, maar wil ook demonsteer hoedat die persoon se lewe en sy leer, die *Buddha* en die *dhamma*, mekaar impliseer en weerspieël.

In hierdie aangrypende voorbeeld van heilige literatuur leer die leser ’n heroïese mens ken, wat tot op die einde toe sy taak as reisende dosent, leraar en opvoeder volvoer. Sy laaste fisiese reis en sy lewens- en sterwensreis vloei ineen. Ek het dit beklemtoon deur die klem in onderopskrifte te plaas op die verskillende plekke waar hy optree.

Die leser sal deurgaans bewus word van die ontroerend intense en intieme menslike dimensie van die vertelling, waarin sy naaste dissipel Ānanda, absoluut lojaal en met 'n onoortreflike geheue en diep en tog feilbare insig in die *dhamma*, sentraal staan. Dit is een van die mees onvergeetlike temas in die sterwensverhaal. In die breër verband van Ānanda se karakter en lewe as geheel (vgl. Nyanaponika & Hecker 2003, bl. 137–182), het sy simpatieke karakter na vore gekom in onder andere sy aandeel in die stigting van die nonne-orde.

Die vertelling, ontroerend op 'n persoonlike vlak, word gedra deur 'n grootse metafisies mistieke boodskap. Die Boeddha se heengaan, meer as net nog 'n sterfgeval hoe betreuenswaardig ook al, word aangebied as gevul met uiterste betekenis. Dit was die seël op sy roeping, vyf-en-veertig jaar tevore met sy verligwording aanvaar. Hy sterf nie selfbejammerend of pateties hulpeloos nie, maar heroïes triomfantelik. Sy dood is daad: nie onvermydelike lot nie, maar vervulde karmiese bestemming.

### **(e) die volgende Boeddha: Metteyya**

Hoofstuk VI behandel twee sake van belang in die Boeddhistiese eskatologie in kort bestek. Ons beperk ons aandag tot die Pāli-kanon, met verbygaan van nakanoniese kommentare en ontwikkelinge.

Eerstens word kennis geneem van die *Cakkavatti-Sihanāda Sutta* ['*sutta* oor die leeu se brul met die draai van die wiel'] (D 26) (Carpenter 2001, bl. 58–79), wat die koms van die volgende Boeddha, Metteyya, voorspel. Dit is die eerste vermelding van Metteyya in die Pāli-literatuur. Die assosiasie van Metteyya met 'n toekomstige triomf blyk uit die formulering 'leeu se brul', wat inderdaad die oorwinningvierende ondertoon van die *sutta*-literatuur as geheel is. Origenes speel die figuur van Metteyya, met tipies messiaanse trekke, 'n ondergeskikte rol in die ontwikkelde Theravāda leerkompleks (Thomas 2002, bl. 168). In die *Visuddhimagga* van Buddhaghosa byvoorbeeld word slegs tweekeer na Metteyya verwys (I.135, XIII.127), en dan nie in 'n leerstellig konstitutiewe sin nie.

Vervolgens kom die verganklikheid, eindigheid van alles aan die orde, nie net van Gotama Boeddha en Metteyya Boeddha nie, maar van die kosmos, die wêreldgeheel, as sodanig. Daarna word uiters seldsaam in die kanon verwys, maar ons behoort tog kennis daarvan te neem. Dit word gedoen aan die hand van die *Sattasūriya sutta* ['*sutta* oor sewe sonne']. Die *Anguttara Nikāya* (afgekort as 'A'), waarin hierdie *sutta* as item 66 in die groot afdeling oor die getal 'sewe' voorkom, is die vierde groot afdeling van die *Sutta Pitaka*. Dit bestaan uit etlike duisende (die presiese aantal wissel van een interpreteerder-teller tot die ander) *sutta*'s, in elf afdelings georden, volgens getalle, byvoorbeeld die afdelings van 'twee's' (soos die twee ouers wat elke mens het), 'drie's' (soos drie soorte deug), ensovoorts. Die *sutta* waaraan ons hier gaan aandag gee, behoort tot die afdeling 'sewe's'.

# Vipassī: 'n Vorige Boeddha

## ■ II.A. Wetmatigheid by Boeddha-geboortes

### *Mahā-apadāna sutta, D14*

By Sāvatti het monnik pas hulle daaglikse maal laatoggend genuttig. 'n Aantal van hulle begin in die algemeen oor die verskynsel van vorige lewens gesels. Die Boeddha Siddhattha Gotama hoor dit, gaan na hulle toe en doen navraag oor hulle gesprek. Hulle lig hom in en hy begin die monnik onderrig (1.4 e.v.) aangaande die werklikheid van vorige lewens, spesifiek van vorige Boeddhas. Hy lig hulle in aangaande ses Boeddhas voor hom, beginnend met Boeddha Vipassī, met homself as sewende, en lig 'n aantal ooreenkomste en verskille tussen al sewe uit. Hulle was byvoorbeeld almal uit hoë kaste afkomstig (drie Brahmane en vier *khattiya*'s), het almal buite dorpe met hulle verpligte konvensies, in die vrye natuur onder bome, verligting ervaar, maar almal onder verskillende soorte bome en het almal besonder lojale persoonlike assistente gehad. Al hierdie inligting word in groot besonderhede meegedeel. En, mag ons byvoeg, volgens die kanoniese vertelling veronderstel die Boeddha dat almal mans was.

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Vipassī: 'n Vorige Boeddha', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, pp. 53–87. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.02>

Ná die beëindiging van die gesprek onttrek die Boeddha hom vir sy gewone vroegmiddag rus of meditasie, maar die monnike gaan voort om met mekaar te gesels (1.13). Hulle dink nie aan rus nie, maar spreek onder mekaar hulle verbystering uit oor die Boeddha se kennis en insig in die lewens van vorige Boeddhas, en wonder of hy dit self weet en of gode dit aan hom geopenbaar het.

Kort daarna keer die Boeddha terug (1.14) en gaan voort met die gesprek. Hy deel die monnike mee dat hy self die beginsels van die *dhamma* ontdek het, en dat gode dit ook aan hom gekommunikeer het. Hy gaan voort om die lewensverhaal van die Boeddha Vipassī, wat 'een-en-negentig tye' [*kappe* (*enkelvoud, kappa*): mitologiese, onbepaalbaar lang en verre wêreldsiklusse] tevore gelede geleef het, in besonderhede te vertel (1.16 e.v.). Soos by alle Boeddhas die geval is, was ook Vipassī se geboorte omring deur sestien wonderbaarlike kosmiese gebeures wat altyd plaasvind met die geboortes van alle Boeddhas. So het – om enkele voorbeelde te noem – ook hierdie *bodhisatta* uit die Tusita-hemel in sy moeder (koningin Bandhumatī) se baarmoeder neergedaal, het sy moeder tydens haar swangerskap die gebruik van die vyf sinuie waardeer, maar sonder sensuele genot, was sy moreel volledig deugsam en fisies volkome gesond, kon sy die ongebore *bodhisatta* in al sy volmaakte skoonheid in haarself sien, het sy in 'n staande posisie geboorte gegee, het sy sewe dae na sy geboorte gesterf en is sy in die Tusita-hemel herbore. Soos in al sulke wêreldveranderende Boeddha-geboortes is sulke dinge 'die reël' [*dhammatā*: in ooreenstemming met, uitdrukking van, die ewige 'waarheid', 'wet'], en het hulle groot simboliese betekenis, soos dit uit die kommentariële tradisie blyk. Die verhaal van die geboorte, jeug, Boeddha-wording en beginnende bediening van Vipassī verloop ook merkwaardig parallel met die van Siddhattha Gotama (Duncan 2015, bl. 132-135).

## ■ II.B. Geboorte en jeug

### ■ II.B.1. Belofte (1.31)

Soos dit die reël was, het sy vader (koning Bandhumā) die Brahmaanse geleerdes en toekomsvoorspellers, geskool in sulke dinge, versoek om die seun te ondersoek. Hulle het soos volg gerapporteer:

(1.31) *"... Majesteit, dit is vir u 'n aanwinst, 'n groot geskenk, dat so 'n seun in u familie gebore is. Hierdie Deurlugtige prins is toegerus met die twee en dertig kentekens van 'n groot man. Vir 'n groot man, daarmee toegerus, bestaan daar slegs twee weë. As so een in die huislike staat bly, word hy 'n koning, 'n wieldraaiende regverdige vors volgens die waarheidswet, oorwinnaar van die vier windrigtings, vestiger van veiligheid in 'n ryk, en toegerus met sewe skatte: die wielskat, die*

*olifantskat, die perdskat, die juweelskat, die vroueskat, die huisbestuurde skat en, as sewende, die minister-skat. Hy het meer as 'n duisend seuns: helde, kragtig van gestalte, oorwinnaars van die vyandsmag. Hy bewoon hierdie oseaan omringde aarde wat hy sonder stok of swaard, maar met die waarheidsreg oorwin het. Maar as so een die huislike staat vir huisloosheid verlaat, word hy 'n Arahant, 'n Volmaak Vol-Verligte, wat die sluier van die wêreld sal lig."*

Die Brahmaanse geleerdes ondersoek die seun en vind die vier-en-dertig kentekens van 'n groot man [*Mahā-purisa*] aan hom. Hierdie tekens word in D 14, 1.32 gelys en in D 30 [*Lakkhaṇa Sutta*] in besonderhede bespreek. Die feit dat die klem in die Theravāda-kanon so sterk op die manlikheid van so 'n buitengewone mens geplaas word, kan en moet uit die historiese konteks van die Indië van destyds verklaar word. Mitologie reflekteer sosiale werklikheid, soos ook in die Hebreeuse en Christelike denke die geval was. Vir so 'n man lê daar slegs twee moontlikhede oop:

1. Die eerste moontlikheid is dat hy in die publieke, spesifiek staatkundige, sfeer 'n buitengewone rol speel. Hy bly wesenlik in die huislike staat (*agāraṃ*), maar op 'n epogwentelende skaal: Hy word 'n 'wieldraaier' [*cakka-vattin*], 'n vors wie se wiele draai, wie se wa sonder teenkanting of obstruksie oral beweeg, wat as alle teenstand oorwinnende vors op die wêreldtoneel die wiel van geregtigheid laat draai, 'n ryk van regverdigheid en vrede vestig. Die merkwaardige is egter dat hierdie mag nie op geweld berus nie, maar op 'waarheidsreg' [*dhammena*]. Die woord *dhamma* bevat die betekenis van (a) die diepste bestand van dinge; (b) kognitiewe waarheid; (c) morele reg; en (d) publieke wet. Hierdie persoon versoen en beliggaam al vier. Sy meer as duisend heldeseuns sal in diens hiervan staan, hierdie waardes vergestalt. Ook in ander opsigte is die ideale heerser, Boeddhisties gespoke, nie 'n arm huislose nie. Sy besit van sewe kosbare 'skatte' [*ratanaṇi*] (die wiel, olifante, perde, juwele, vroue, bestuurders, ministers) is bewys van sy glorie. Tog staan dit alles in diens van die beskerming en bevordering van die *dhamma* en die *sangha*.

Die sewe skatte het stellig simboliese betekenis (vgl. Duncan 2015, bl. 190–191):

- wielskat: die *dhamma*
- olifantskat: krag, grasie, adel
- perdskat: oorskryding van die bloot aardse dinge
- juweelskat: alles insluitende en weerkaatsende waarheid, eerlikheid, waaragtigheid, integriteit
- vrouskat: skoonheid, vreugde
- bestuurderskat: welvaart
- ministerskat: die oorwinning oor vyande en vyandskap.

2. Die tweede moontlikheid vir 'n groot man in die oortreffende trap is om 'n Boeddha te word. 'Boeddha' [*Buddha*] is nie 'n eienaam nie, maar die betiteling van 'n werklik opgekleerde mens. Dit kom van 'n werkwoord *bujjhati*: ontwaak, wakker wees, weet, verstaan. Die verlede deelwoord *buddho* word as tegniese term gebruik vir iemand wat werklik verstaan, 'n ten-volle-verligte, by alle ander soorte wesens (selfs gode) verby gevorderd in insig en morele kwaliteit.

Die geboorte van 'n Boeddha en wat daar rondom plaasvind, word in hierdie *sutta* beskryf as 'n manifestasie van die universele wet van ontstaan en vergaan, die onverbreekbare proses van verskyn en verdwyn (in die terminologie van die titel van hierdie boek). Dit word in hierdie mite ingebed in die raamwerk van talle hergeboortes en die kom en gaan van talle tydvakke. Daar is dus talle Boeddhas, elk met 'n lang voorgeskiedenis van hergeboortes. Elke Boeddha ondergaan 'n laaste geboorte en verbreek in sy eie eksistensie die eindelose sirkelgang van lydingsvolle geboorte en sterwe finaal.

'n Boeddha is nie goddelik nie, en is die uitkoms van 'n lang, kondisionerende proses van faktore. Hy is ook nie 'n plaasvervangende verlosse, wie oortredinge vergewe nie, maar leermeester en voorbeeld van 'n bestemming wat ten diepste in elke mens sluimer. Hy rol die sluier van onkunde aangaande die ware wese van die werklikheid, naamlik niepermanensie, niesubstansie en al-kondisionaaliteit, en die lyding wat uit daardie onkunde spruit, weg.

Volgens die Theravāda is daar talle Boeddhas wat ná mekaar verskyn om die heilsvlam aan te steek in tye van duisternis (in die Mahāyāna bestaan daar selfs ook talle gelyktydig). Die voorreg en taak van sulke *sammā-sambuddhas* ['Volmaak Vol-Verligtes'] is om die boodskap aan alle wesens bekend te maak en voor te leef en sodoende die menslike sluier van onkunde wat die ware wese van die werklikheid bedek, weg te skuif.

'n Voorwaarde vir Boeddha-wording is om die huislike staat wat selfs die status van magtige koning behels, te verlaat en die staat van 'huisloosheid' [*anagāriya*] te betree.

## ■ II.B.2. Ekskurs: Kosmiese en universeel historiese kontekstualiteit

In hierdie geboortemite is die voorgrondstema die ambivalensie van epogmakende wêreldlike en geestelike figure; dit wil sê, groot vorste en Boeddhas. Dit is ingesluit in 'n dramatiese, dinamiese mities-ingekeurde wêreldbeeld met verreikende implikasies:

a. In die agtergrond van die geboorteverhaal staan nie die geopenbaarde denkbeeld van 'n eenmalige wêreldskepping in die afsienbare verlede deur 'n skeppergod nie, maar glim 'n intuïsie van enorme

kosmiese tydsiklusse. In die teruggeprojekteerde mitologiese verlede was 'n menselewe tagtigduisend jaar. Sulke tydsiklusse vertoon die basiese kenmerke van niesubstansie, niepermanensie en die grondwet van die kondisionele (multi-kousale) interafhanklikheid van alle dinge. Die Boeddhisme het 'n wye verskeidenheid aksente op hierdie stramien geborduur. Dit open ook 'n venster na 'n ontmoeting met hedendaagse kosmologiese denkbeelde.

- b. Die konteks van die geboorteverhaal is ook grootskaalse epogge [*kappa*: 'n afgebakende tydvak] van onvoorstelbare tydsdimensies in die kollektiewe menslike bestaan. Die verskyning en verdwyning van Boeddhass vind as 'n geleidelike, ontwikkelende reeksskakeling van opeenvolgende geboortes in daardie onvoorstelbaar groot epogale kondisionele ruimtelike en tydskonteks plaas. Wat in 'n groot regeerder of heilsleeraar verskyn, kan net nie toevallig in 'n enkele leeftyd ontpop nie, is aangevoel.
- c. Die mensegeskiedenis (met kosmiese implikasies) wentel telkens om twee epogale, wêldraaiende figure, naamlik wêreldvorste en volkome verligte mense (Boeddhass), wat albei van tyd tot tyd deur die lang proses hulle opwagting maak, na mate tye van verval, duisternis en boosheid hulle koms noodsaaklik maak. In die gekanoniseerde Theravāda begrip van dinge was Asoka in die betreklik onlangse verlede die historiese model van die eerste rol, Siddhattha Gotama van die tweede.
- d. Die twee state (wêreldvors en verligte leermeester) suggereer die dinamiese verband tussen die sosiaal politieke en religieus mistieke sfere. Albei is nodig, word gesuggereer. Elke samelewing het behoefte aan uiterlike vrede en orde aan die een kant, en radikale diepteinsig aan die ander kant. Die twee sfere val nie saam nie en moet duidelik onderskei word, en tog behoort hulle, Boeddhisties gesproke, nie vyandig of verbandloos teenoor of langs mekaar te bestaan nie. Wat teorie sowel as praktyk betref, het die Boeddhisme altyd 'n subtile ewewig van wedersyds aanvullende en interafhanklike samewerking van die twee sfere nagestreef. Die óf-óf van die 'slegs twee weë' [*dve gatiyo ... anaññā*] van keiser en verligte in die teks hierbo is ten diepste gerig op harmoniese 'én-én'. Op die implikasies vir 'n moontlike hedendaagse Boeddhisties geïnformeerde benadering tot die sosiale lewe, ekonomie, politiek, ensovoorts, sal ons later terugkom.
- e. Die onlosmaaklike interafhanklikheid speel ook in die lewe van die individuele soeker na waarheid 'n groot rol. In haar of sy eie klein bestaan is die gewone mens, doenig in die dorpslewe, as 't ware 'n besige klein Asoka, verantwoordelik vir die bestuur van 'n klein rykie met al die uitdagings en frustrasies wat dit meebring, en tog in beginsel en in ware wese en bestemming, 'n Boeddha. Hoe is 'n wedersydse bevorderende balans tussen die twee in 'n individuele lekelewe moontlik?



- f. Die dialektiek speel ook 'n rol in die struktuur van die Agtvoudige Pad self, wat later aan die orde sal kom. Eintlik is daar 'n drietal, naamlik diep meditasie, diep insig en hoogstaande praktiese moraliteit. Die drietal kan ook soos volg gesien word: 'n Goeie lewenspraktyk soos dit in 'n Asoka-bestaan eksemplaries vergestalt, is veronderstelling sowel as gevolg van die onttrekking en afsondering van meditasie-en-insig, soos in 'n Boeddha eksemplaries vergestalt.

### ■ II.B.3. 'n Beskermde lewe (14.1.34-14.1.38)

#### (a) omring deur liefde en weelde

Die Boeddha gaan voort om die monnike in te lig:

14.1.34 *“Toe het koning Bandhumā versorgsters vir die seun, Vipassī, aangestel. Party het hom gevoed, party het hom gebad, party het hom rondgedra, party het hom op die skoot vertroetel. Vanaf sy geboorte is 'n wit parasol dag en nag oor hom gehou, (want die opdrag was): ‘Koue of hitte of strooi of stof of dou mag hom nie pla nie’. Vanaf sy geboorte was prins Vipassī grootliks geliefd en dierbaar vir die mense. Monnike, so geliefd en dierbaar as 'n blou, rooi of wit lotus by mense is, so geliefd en dierbaar was prins Vipassī, van een skoot na die ander vertroetel.”*

#### (b) 'n mooi, talentvolle kind

14.1.35 *“En vanaf sy geboorte het prins Vipassī 'n aangename, pragtige, lieflike soet stem gehad; so aangenaam, pragtig, lieflik soet soos die stem van die karavīka-koekoek in die Himālaya-gebergte.”*

14.1.36 *“Monnike, as gevolg van vorige kamma kon die goddelike oog, waarmee hy 'n dag- en nagskof ver kon sien, by prins Vipassī waargeneem word.”*

14.1.37 *“Sedert sy geboorte was prins Vipassī oplettend sonder om 'n ooglid te verroer, soos die Drie-en-Dertig gode. Omdat die oplettendheid van die prins bekend geword het, het die naam ‘Vipassī’ ontstaan. Wanneer koning Bandhumā gesit het om 'n saak te besleg, het hy prins Vipassī op sy skoot laat sit en hom aangaande die saak onderrig.”*

#### (c) 'n bedorwe jong man

14.1.38 *“Toe het koning Bandhumā drie paleise vir prins Vipassī laat bou: Een vir die reënseisoen, een vir die koue seisoen en een vir die warm seisoen, en hulle toegerus met die genotstoue van die vyf sintuie. So het prins Vipassī dan die vier maande van die reënseisoen in die reënpaleis deurgebring sonder manlike bediendes, maar omring deur vroulike musikante. Hy het nooit uit die paleis ondertoe gekom nie.”*

Prins Vipassī het dus 'n beskermde kinderlewe geniet, omring deur liefde en weelde, met die verwagting dat hy sou ontwikkel tot 'n gelukkige, suksesvolle mens en 'n groot, regverdige monarg. Daarbenewens was die pasgeborene danksy vorige *kamma* geseënd met uitnemende fisiese eienskappe van stem en sig. Vanweë sy vermoë om ver te kon sien, is die naam 'Vipassī' ['Skerpsiene'] spontaan deur die volk aan hom toegeken. Die suggestiewe en belofteryke assosiasie met die mistieke, meditatiewe begrip *vipassanā* ['insig'] lê net onder die oppervlak. Hy het ook die voorreg van 'n goeie opvoeding en voorbereiding vir die lewe geniet. Koning Bandhumā, tipies ouer, soek in aansluiting by gewone menslike ideaal van geluk, net die beste vir sy belowende kind. Hy was ook in alle opsigte 'n bedorwe jong man wat nooit van die paleis op die boonste terras na die gewone kwartiere onder afgekom het nie. Die moontlikheid om iets anders as 'n suksesvolle monarg te word, moes teen alle koste gebolwerk word – met insluiting van, miskien selfs hoofsaaklik en met klem, spesifiek die moontlikheid van 'n Boeddha word.

Word hierdie beskrywing ironies, vernietigend ontmaskerend, selfs sinies bedoel, sou wat hierbo geteken word, volledig minderwaardig wees in vergelyking met wat uiteindelik van die seun sou word, naamlik 'n Boeddha? Mis die teks miskien die punt dat die Boeddha uiteindelik in sy *sangha* alle weelde sou uitskakel, of koester dit steeds 'n heimlike verheerlikende bewondering vir weelde? Of is dit retories bedoel om leke, 'dorpsbewoners' wat nog nie van beter weet nie, te beïndruk en te beïnvloed om 'Boeddhiste' te word?

Nie uitsluitlik een van die drie nie, vertolk ons. Boeddhaskap, en gevorderde geestelike ontwikkeling by ander, is kontinuu met die gewone lewe, maar verteenwoordig tog 'n kwalitatiewe reusestap vooruit. Transendering behels radikale relativering, maar is tog iets anders as dualistiese verwerping of 'n skaars merkbare gradeverskil. Hoe dit praktiese gestalte kan vind, is nie noodwendig maklik nie. Die moontlikheid van gebrek aan insig, begeerte en haat sluimer oral, in paleise sowel as pondokke en niks minder nie in kloosters. Nie rykdom of armoede of sosiale onttrekking as sodanig waarborg geestelike kwaliteit nie. Die roeping wat die pasgeborene selfs as monarg sou inslaan, sou wel soberheid en matigheid by die rykes asook die oorwinning oor armoede by die armes van die ryk impliseer. 'n Sosiaal kritiese implikasie, veral in 14.1.38, lê net onder die oppervlak van die vertelling van die Boeddha.

## ■ II.C. Krisis en onttrekking

### ■ II.C.1. Vier lewensveranderende ervarings

14.2.1–2.14 As 'n jong man, gewoon aan luukshede, het *bodhisatta*, prins Vipassī, diep onder die indruk van onafwendbare ouderdom, siekte en dood

gekom en 'n ernstige eksistensiële krisis beleef. Dit het begin toe hy sy koetsier op 'n dag opdrag gegee het om hom uit die beskermde paleislewe na 'n koninklike park daarbuite te neem om meer van die alledaagse lewe te kan waarneem. Die verhaal dra die primêre Boeddhistiese insig dat begeerte en genot vir enige denkende mens op die langer duur ten diepste onbevredigend is. Die prins voel aan dat daar iets meer moet wees as waaraan hy in die paleis gewoon geraak het. Hoe lyk die werklike, ware lewe? Die Boeddha gaan voort:

**(a) ontmoeting met 'n ou man**

14.2.1 *“Monnike, na afloop van baie honderde en duisende jare het prins Vipassī vir sy koetsier gesê:*

*‘Goeie koetsier, span die pragtige pronkkoetse in. Laat ons die park gaan deurkyk.’*

*‘Goed, u edele,’ het die koetsier ingestem, die pragtige pronkkoetse ingespan en aangekondig:*

*‘U edele, die pragtige pronkkoetse is ingespan, dit is nou die tyd vir wat u beplan.’*

*Toe het prins Vipassī 'n pragtige pronkkoets bestyg en in 'n konvooi na die park uitgegaan.”*

14.2.2 *“Terwyl prins Vipassī na die park geneem is, het hy 'n ou man sien loop, krom soos 'n dakbalk, op 'n kiere gestut, bewend en sieklik, sy jeug vergaan. Toe hy dit sien, het hy die koetsier gevra:*

*‘Koetsier, wat het hierdie man dan oorgekom? Sy hare en sy liggaam is dan nie soos dié van ander mense nie?’*

*‘U edele, hy word ou man genoem.’*

*‘Koetsier, waarom word hy ou man genoem?’*

*‘U edele, hy word ou man genoem omdat hy nie meer lank sal leef nie.’*

*‘Koetsier, is ook ek ouderdomsgedoemd; van oud word nie vrygestel nie?’*

*‘U edele, u sowel as ek, ons almal, is ouderdomsgedoemd; van oud word nie vrygestel nie.’*

*‘Koetsier, genoeg van die park vandag! Draai terstond om, terug na die koninklike kwartiere!’*

*‘Ja, u edele,’ het die koetsier prins Vipassī gehoorsaam en na die koninklike kwartiere teruggekeer. Daar aangekom, monnike, is prins Vipassī deur leed en verslaenheid oorweldig en het hy*

*uitgeroep: 'Verwenste geboorte, want in 'n geborene verskyn ouderdom!'"*

**(b) reaksie van 'n bekommerde vader**

14.2.3 *"Toe het koning Bandhumā die koetsier ontbied en navraag gedoen:*

*'Koetsier, het die prins in die park plesier gehad? Was hy gelukkig?'*

*'U majesteit, die prins het nie in die park plesier gehad nie. Hy was nie gelukkig nie.'*

*'Koetsier, wat het hy dan onderweg gesien?'"*

Die koetsier vertel presies wat gebeur het:

14.2.4 *"Toe het die volgende by koning Bandhumā opgekom:*

*'Prins Vipassī mag nie die koningskap laat vaar en die huislike staat vir die huislose staat verlaat nie! Die woorde van die Brahmaanse geleerde voorspellers mag nie waar word nie!'*

*Toe het koning Bandhumā prins Vipassī nog meer van die vyf bande van sintuiglike genot voorsien sodat hy die koningskap sou beoefen en nie die huislike bestaan vir die huislose staat sou verlaat nie, en sodat die woorde van Brahmaanse geleerde voorspellers nie bewaarheid sou word nie. So is prins Vipassī met die vyf bande van sintuiglike genot toegegooi, toegedraai en toegeknoop."*

**(c) ontmoeting met 'n siek man**

Nou word in 2.5 woordeliks herhaal wat in 2.1 verhaal is:

2.5 *"Terwyl prins Vipassī na die park geneem is, het hy 'n siek man gesien, deurtrek van lyding, tot die dood toe krank, neergesak en lêend in sy eie urine en uitwerpsel, deur ander opgetel en in die bed gesit. Toe hy dit sien, het hy die koetsier gevra:*

*'Koetsier, wat het hierdie man dan oorgekom? Sy oë en sy gesig is dan nie soos dié van ander mense nie?'*

*'U edele, hy word siek man genoem.'*

*'Koetsier, waarom word hy siek man genoem?'*

*'U edele, hy word siek man genoem omdat hy ternouernood van siekte kan herstel.'*

*'Koetsier, is ook ek siektegedoemd; van siek word nie vrygestel nie?'*

*'U edele, u sowel as ek, ons almal, is siektegedoemd; van siek word nie vrygestel nie.'*

*'Koetsier, genoeg van die park vandag! Draai terstond om, terug na die koninklike kwartiere!'*

*'Ja, u edele,' het die koetsier prins Vipassī gehoorsaam en na die koninklike kwartiere teruggekeer. Daar aangekom, monnike, is prins Vipassī deur leed en verslaenheid oorweldig en het hy uitgeroep:*

*'Verwenste geboorte, want in 'n geborene verskyn ouderdom en siekte!'*

2.6–2.8 Die navraag en reaksie van die koning is dieselfde as in 2.3–2.4.

**(d) ontmoeting met 'n dooie man**

2.9 Soos in 2.1 vertrek prins en koetsier na afloop van baie honderde en duisende jare weer na die pretpark:

2.10 *"Terwyl prins Vipassī na die park geneem is, het hy 'n vergaderde menigte gesien, veelkleurig geklee, besig om droë hout op te stapel. Toe hy dit sien, het hy die koetsier gevra:*

*'Koetsier, waarom stapel daardie vergaderde menigte, veelkleurig geklee, droë hout op?'*

*'U edele, die man daar word dooie man genoem.'*

*'Koetsier, stuur die koets na waar die dooie man is.'*

*'Ja, u edele,' het die koetsier geantwoord en die koets bestuur na waar die dooie man was.*

*Prins Vipassī het na die lyk van die dooie man gekyk. Toe het hy gevra:*

*'Koetsier, waarom word hy dooie man genoem?'*

*'U edele, hy word dooie man genoem omdat sy moeder en vader en ander bloedverwante hom nie weer sal sien nie, en hy nie sy moeder en vader en ander bloedverwante nie.'*

*'Koetsier, is ook ek doodsgedoemd; van doodgaan nie vrygestel nie? Sal nie die vors en vorstin en my ander bloedverwante my weer sien nie, en ek nie die vors en vorstin en my ander bloedverwante nie?'*

*'U edele, u sowel as ek, ons almal, is doodsgedoemd; van doodgaan nie vrygestel nie. Nie die vors of vorstin of ander bloedverwante sal u weer sien nie, en u nie die vors of vorstin of ander bloedverwante nie.'*

*'Koetsier, genoeg van die park vandag! Draai terstond om, terug na die koninklike kwartiere!'*

*‘Ja, u edele,’ het die koetsier aan prins Vipassī gehoor gegee en na die koninklike kwartiere teruggekeer. Daar aangekom, monnike, is prins Vipassī deur leed en verslaenheid oorweldig en het hy uitgeroep:*

*‘Verwenste geboorte, want in ’n geborene verskyn ouderdom en siekte en dood!’”*

2.11–2.12 is weer dieselfde as 2.3–2.4.

**(e) ontmoeting met ’n huisverlater**

2.13 Ná nog honderde duisende jare (soos in 2.1) vertrek die prins weer op ’n uitstappie na die pretpark.

2.14 *“Terwyl prins Vipassī na die park geneem is, het hy ’n man met kaal geskeerde kop gesien, een wat die huislike lewe verlaat en ’n geel kleed aangehad het.*

*Toe hy dit sien, het hy die koetsier gevra:*

*‘Koetsier, wat het hierdie man dan oorgekom? Sy kop en klere is dan nie soos die van ander mense nie?’*

*‘U edele, hy word huisverlater genoem.’*

*‘Koetsier, waarom word hy huisverlater genoem?’*

*‘Edele, huisverlater word genoem een wat waarlik werklikheid leef, waarlik kalm leef, waarlik heilsame dade doen, waarlik waardevolle dade doen, waarlik geweldloos is, waarlik deernis met lewende wesens het.’*

*‘Goeie koetsier, uitnemend is ’n huisverlater, een wat waarlik werklikheid leef, waarlik kalm leef, waarlik heilsame dade doen, waarlik waardevolle dade doen, waarlik geweldloos is, waarlik deernis met lewende wesens het. Koetsier, stuur die koets na waar die huisverlater is.’*

*‘Ja, u edele,’ het die koetsier geantwoord en die koets gestuur na waar die huisverlater was.*

*“Toe het prins Vipassī die huisverlater aangespreek:*

*‘Vriend, wat het jou dan oorgekom? Jou kop en klere is dan nie soos dié van ander mense nie?’*

*‘U edele, ek word huisverlater genoem.’*

*‘Vriend, waarom word jy huisverlater genoem?’*

*‘U edele, ek word huisverlater genoem omdat ek waarlik werklikheid leef, waarlik kalm leef, waarlik heilsame dade doen, waarlik*

*waardevolle dade doen, waarlik geweldloos is, waarlik deernis met lewende wesens het.'*

*'Uitnemend is jy, o, huisverlater, jy wat waarlik werklikheid leef, waarlik kalm leef, waarlik heilsame dade doen, waarlik waardevolle dade doen, waarlik geweldloos is, waarlik deernis met lewende wesens het.'*"

Opvallend is die eenvoud van hierdie klein verhaal oor 'n verkennende ekspedisie. Die leser word nie vertel hoe oud die prins is nie. Waarskynlik in sy laat-twintigerjare, maar so onvoorbereid is hy op wat hy gaan sien dat sy reaksies nie wesenlik verskil van dié van 'n tiener of selfs van 'n kleuter wat vir die eerste keer met ouderdom, siekte en dood gekonfronteer word nie. Die naïewe prins, tot dusver kunsmatig beskerm teen die werklikhede van die lewe, besluit om die koninklike park [*uyyāna-bhūmiṃ*] – vir 'n jong en onskuldige of enige onnadenkende mens, metafoor vir die pretpark wat die lewe hopelik, ideaal gesproke, is of behoort te wees – te gaan bekyk (2.1).

Hy is verbysterd deur wat hy onderweg daarheen teëkom: Die kumulatiewe ervaring van ouderdom, siekte en dood, die toenemende en onstuitbare verlies aan vermoë – fisies, mentaal en sosiaal. Die ergste wat die jong prins voor oë sweef, is die verlies van sy intieme familie. Telkens moet hy sy koetsier vra om wat hy voor hom sien, te verduidelik. Dit was nie die bedoeling dat hy sulke onaangenaamhede moet aanskou nie; waarskynlik was slegs mooi mense in die park aanwesig. Maar, soos dikwels in die lewe gebeur, vind die betekenisvolste lewenservarings onderweg plaas, tussen die beskermende koninklike paleis en geïdealiseerde koninklike pretpark.

Die eerste gesig wat die prins vanuit die koets raaksien, is die krom figuur van 'n ou man. Dan 'n siek man met versonke oë en vervalde gesig. Dan 'n dooie man op pad om op 'n stapel droë hout tot as verbrand te word. Gediensstige koetsier en edel prins – ja, alle wesens – blyk deelgenote aan dieselfde lot as ou man, siek man en dooie man te wees. Ouderdom, siekte en dood is die groot gelykmakers van mense, ongeag stand en rykdom. Selfs 'n prins is ouderdomsbestemd [*jarā-dhammo*], van oud word nie vrygestel nie [*jaram anatīto*], tot siekte bestem [*vyādhī-dhammo*], van siek word nie vrygestel nie [*vyādhim anatīto*]; doodsbestemd [*maraṇa-dhammo*], van doodgaan nie vrygestel nie [*maraṇam anatīto*]. Inderdaad, die onaangenaamhede word nie net van buite af bekyk nie. Onderweg na die lewe as gewaande koninklike pretpark word naïewe onkundiges, hoe veilig ook al in 'n weelderige paleis en koets weggesluit, self oud en siek en sterwend.

Deurgaans val die sagte, simpatieke hantering van die jong man deur sy koetsier op. Die jong man word nie in die harde werklikhede van die lewe gegooi nie. Sulke ervarings kom mettertyd wel vanself en soms (soos hier) as gevolg van hulle eie impulsiewe lewensdrif. Dan is diepe insig in die werklikheid

en die menslike natuur, 'n simpatieke oor, 'n sagte begeleidende hand en 'n rustige tong nodig, wat tog nie die werklikheid probeer wegpraat of verdoes nie. Opvallend is ook die stilistiese aanbod van die *sutta*: Ernstig, maar nie morbied nie, met 'n subtiele ligtheid, selfs humor, die jong man, arme (maar nie arm nie) prins, moet nog volwasse word, sal nog leer. Wees simpatiek, luisteraar en leser.

Die skok van die besef van die onafwendbaarheid van ouderdom, siekte en dood as universele gelykmaker dring tot die jong man deur, maar die werklike diepte van die probleem word nog nie gepeil nie. 'n Oplossing is nog nie in sig nie. Die prins se afgryse om dood te gaan en sy verwensing om gebore te word is nie die diepste insig nie, miskien die begin van 'n reis daarheen.

Ná elkeen van die eerste drie uitstappies doen die vader, koning Bandhumā, noukeurig by die koetsier navraag oor hoe die avontuurtjie afgeloop het. Die koetsier herhaal woordeliks hoe die uitstappies na die wêreld daarbuite verloop het en hoe die prins onderweg onbepland en onverwags sekere ervarings gehad het. Die koning is diep geskok. Sy seun kan dalk 'n verkeerde lewensriging inslaan. Dit het implikasies vir die jong man se toekomstige sukses en welvaart as koning en vir sy lewensgeluk. Bowendien sal so 'n stap nie net die familie ontwig en gesinsbande verskeur nie, maar ook die voortsetting van die koninklike opvolgingslyn ernstig ontwig. Hy stel telkens alles in werking om die prins te weerhou van die tweede moontlikheid wat deur die Brahmaanse geleerdes voorsien is, en draai hom in nog meer watte en weelde en wellus toe.

Die algemeen menslike verhaal van plesier- en genotsafhanklikheid en die drang om jou kind beskerm en verseker van 'n goeie toekoms groot te maak, sal by geen leser verbygaan nie. Veral ook nie by die waarnemer van en deelnemer aan die hedendaagse hedonistiese globale kultuur waarin die laaste sinvraag verdring word deur 'n nimmersat uitlewing of minstens begeerte na sinstreling, deur die media vir finansiële redes gehiperstimuleer nie.

Op sy vierde uitstappie sien die prins 'n man met 'n kaal geskeerde kop en met 'n geel kleed aan, swerwend huis- en hardloos buite die dorp. Die prins is nou gewoond daaraan om onderweg telkens deur 'n erger graad van lyding gekonfronteer te word. Vandaar sy vraag wat hierdie man dan 'oorgekom' het. Hy verwag die ergste.

Vipassī tree in gesprek met die huisverlater en kom in die verloop van die gesprek al dieper onder die indruk van die kwaliteite van so 'n mens en die waarde van so 'n bestaanswyse.

Ses kwaliteite word genoem:

1. Die eerste is dat so 'n mens die werklikheid [*dhamma*] waarlik [goed, deeglik: *sādhū*] leef [*cariyā*]. Die verlater leef nie primêr die lering van 'n



spesifieke religie of die woorde van 'n leermeester nie, maar die waarheid, ja die ware werklikheid, onderliggend aan en teenwoordig in die lering. Dit het te doen met die eerste sy van 'n edel bestaan waarvolgens die Agtvoudige Pad sistematies sou ontwikkel, naamlik insig [*vipassanā*] in die niepermanensie en niesubstansialiteit van alle dinge. Ouderdom, siekte en dood is deel van die werklikheid – besef dit, aanvaar dit. 'n Ware huisverlater het buite die menslik opgemaakte skerms teen hierdie oerwaarheid van die werklikheid getree – al sulke paleise, tuistes, wegkruipplekke, verlaat. Die huisverlater tree buite blote konvensie. Hy en/of sy ken nie net hierdie werklike waarheid van buite nie, resiteer en preek dit nie, maar lééf dit, verteenwoordig dit, identifiseer daarmee, is dit.

2. Die tweede is dat so 'n mens waarlik kalm [onverstoorbaar gelykmatig, gebalanseerd, harmonies: *sama*] leef. Dit het te doen met die tweede sy van 'n edel bestaan volgens die Agtvoudige Pad, naamlik kalmte komend uit meditatiewe konsentrasie [*samādhi*]. So 'n mens word nie meer emosioneel ontstel deur ouderdom, siekte en dood nie.
3. Die derde tot sesde aspekte het betrekking op die derde sy van 'n edel bestaan, naamlik regte moraliteit [*sīla*]. 'n Vroeë woord wat in die weergawe van die Agtvoudige Pad na 'regte insig' gebruik word, is *nekkhama* ['verlating', 'afskeid neem' in gedagte, woord, handeling en lewenswyse]. Dit het egter 'n positiewe uitwerking. Die derde van die ses aspekte behels dat so 'n mens waarlik heilsame [*kusala-*] dade doen [*-kiriyā*]. *Kusala* verwys nie bloot na formele ooreenstemming met gebooie of reëls nie. Dit beteken 'voordelig', 'waardevol', nie in 'n opportunistiese, materiële of andersins selfsugtige sin nie, maar in die sin van situatief optimaal geskik, kondisioneel gepas, op langer termyn en omvattend heilsbrengend vir almal daardeur geraak. *Kiriyā* kom van die werkwoord *karoti* [doen], met 'karma' [wilskragtige gevolgdraende daad] geïmpliseer. So 'n mens se lewe is alom heilbrengend.
4. Die vierde is dat die dade van so 'n mens ook vir homself heilsaam, voordelig, verdienstelik [*puñña*] is, in sy eie beste belang, goed verstaan.
5. Die vyfde is dat so 'n mens geweldloos [*avihiṃsā*] is.
6. Die sesde is dat so 'n mens waarlik met alle lewende wesens [*bhūta-*] deernis het [*-anukampā*].

Volg die uitnemende kwaliteit van so 'n mens op die fisiese verlating van die huis- en dorpslewe as noodsaaklike voorwaarde, of is dit moontlik om 'n verlater te wees al onttrek 'n mens jou nie noodwendig geheel en al van die gewone sosiale bestaan nie? Kan sulke kwaliteite ook fisies in huis en dorp ontwikkel en tot verwerkliking kom? Die bedoeling van die passasie is waarskynlik nie 'n absolute dualisme van twee bestaanswyses nie, maar 'n relatiewe onderskeid. Groter fisiese afgeskeidenheid maak dit waarskynlik makliker, maar waarborg dit ook nie noodwendig nie. Innerlike afgeskeidenheid en wat daarmee saamhang, is ook bereikbaar midde-in 'huis' en 'dorp'. Dit sal

sekere aanpassings in lewenstyl impliseer, maar wat dit sou behels, sal afhang van so 'n mens se insig in sy en/of haar totale situasie. Uiterlike lewensomstandighede en die ses kwaliteite sal mekaar oor en weer as 'oorsaak' en 'gevolg' bepaal.

Wat die leser hierbo vind, is nie 'n meganiese herhaling van woorde en paragrawe nie. Elke keer is daar 'n subtiele nuanseverskil. Aanvanklik uiter die koetsier en prins albei die frase oor hom in die derde persoon. Dan spreek die prins hom direk in die tweede persoon met 'n vraag aan in die ruimte van 'n direkte intermenslike ontmoeting. Dan volg die frase vir die derde keer, nou in die eerste persoon: die huisverlater praat oor homself ('ek'). Vervolgens word die frase vir die vierde keer geuiter, nou weer in die tweede persoon deur die prins, met 'n suggestie van 'n beginnende eksistensiële begrip van so 'n bestaan. 'n Deurbraak is gemaak.

Die eintlike held in die verhaal tot dusver is die koetsier. Hy is 'n nederige amptenaar, maar ook wyse lewensgids. Hy vra nie uit nie, sê nie voor nie, moraliseer nie. Hy is onopvallend, sê die minimum, maar wat hy sê, is waar. Sou hy die koets dalk só bestuur het dat die jong prins onderweg in die lewe juis 'n ou man, siek man, dooie man en gelukkige huisverlater teëgekomp het?

## ■ II.C.2. Ekskurs: Sosiale en ekologiese etiek

- a. Dit val op dat nie melding gemaak word van 'n arm man wat die prins, onderweg turend uit sy koets, waarskynlik ook sou gesien het nie. Hoe kan ons dit verstaan? Het hy dit dalk glad nie raakgesien nie, dalk anderpad gekyk? Kyk die storie en die verteller daarvan, die Boeddha, dit dalk mis? Die drie perspektiewe hieronder word as moontlikhede aangebied:
  1. Die verhaal is nog nie Boeddha-leer nie, maar vertel slegs onderhoudend die storie van 'n bedorwe jong man heel aan die begin van 'n reis na insig. Dan beklemtoon dit die bedorwenheid van die prins. Armoede is gewoon nie deel van sy wêreld nie. Dit maak vir hom nie saak nie, hy sien dit nie raak nie, so min as die diere daarbuite. Dit kom nie by hom op dat ook dit dalk sy lot kan wees nie. Hierdie is stellig 'n geldige perspektief op die teks, maar moet in die breër verband van die derde punt hieronder opgeneem word.
  2. Onthul dit dalk 'n blinde kol in die ou, Boeddhisme self, 'n miskyk en onbegrip van armoede in die samelewing van die tyd? Moet dit dus histories verklaar en verstaan word, as deel van die algemene kulturele bril van destyds? As nog nie deel van 'n ontwikkelende besef van die manifestasies en oorsake van ongelykheid en onderdrukking nie? Kon 'n verband tussen vroeg verouderd en armoede, siekte en armoede, vroeg sterf en armoede destyds al gelê word? Sou dit 'n swak punt in ou Theravāda wees? Die Boeddha en sy volgelingen was immers

onttrekkers aan die samelewing eerder as hervormende deelnemers daaraan? Sou die geskiedenis van Indië en ander lande dalk anders verloop het as die Boeddha en sy volgelingen ander aksente gelê het? Hier gaan ook die moontlikheid oop vir 'n verkenning van die raak- en verskilpunte tussen die vroeë Boeddhisme en die vroeë Christendom; die lewe en boodskap van die Boeddha en die lewe en boodskap van die Christus.

3. Al is dit die verhaal van 'n naïewe jongeling, demonstreer dit nogtans sekere prioriteite van die ou Boeddhisme, inderdaad van die Boeddha self. Daarvolgens sou armoede vir die Boeddha erg wees en sou dit wesenlik vir sy volgelingen wees om daadwerklik 'n verskil te maak. Sy monnike moes mekaar immers in ouderdom en siekte liefdevol verpleeg, en met sy eie laaste siekte en dood in sy ouderdom is die Boeddha self so versorg. Tog was armoede en die meegaande verskynsels nie 'n eksistensiële funderende kategorie nie, maar 'n sekondêre probleem. Verval en beëindiging is die onwegwensbare werklikheid dat alle mense, alle lewe, ja alles wat is, *dhammatā* [onvermydelik, te verwagte, kosmies wetmatig, normaal] aan hulle einde kom. Dieselfde geld vir die lewe van 'n prins wat in rykdom leef en 'n hoë sosiale status het; dit is kortstondig, onweselik, die uitkoms van allerlei oorsaaklike faktore, geen bewys van bonatuurlike guns, geen waarborg vir geluk nie. Anders as in ideëel tipiese Christendom, het verval en dood nie eers met 'n sondeval in die wêreld gekom nie en word dood nie deur vergifnis uitgeskakel en tot 'n ewige lewe omgeskakel nie. Boeddhisties gesproke, is armoede 'n sekondêre probleem. Sosiale geregtigheid volg op regte insig as insig tot niepermanensie, en wel as regte denke, regte spreke, regte handeling en regte lewenswyse. Die Boeddhistiese visie vir 'n regverdigde sosiale bestel loop ook nie langs die weg van revolusie met die onvermydelike gedagte-, woord-, handelings- en institusionele aktiewe en reaktiewe geweld en die onvermydelike gevolge daarvan in 'n bouse kringloop nie. Dit volg die weg van geleidelike, organiese, geweldlose veredeling, wat begin by die edel enkeling en die gemeenskap van toegewydes, en vandaar na die breër wêreld uitstraal. Ek is van mening dat hierdie die beste, intensioneel mees getroue, mees belowende vertolking van die verhaal is.

- b. Die antroposentriese aksent val op. Dood het tog immers universele, kosmiese toepassing? Sou ons nie 'n breër ekologiese visie kon verwag nie? Perspektiewe vergelykbaar met die drie hierbo sou in ag geneem kon word:
  1. Dit illustreer maar net die gewone selfbehepthed van die menslike spesie soos in hierdie individu verteenwoordig.
  2. Die leer van die Boeddha skiet hier te kort.
  3. Die Boeddhistiese visie, ook die vroeë Theravāda van die Pāli-kanon, het wesenlike kosmologiese implikasies, al val die primêre aksent van vertrek van die Boeddhisme op die eksistensiële problematiek van menslike

edelleef en edelsterf. Ook hier aanvaar ek die derde perspektief as die meeste in ooreenstemming met die intensie en tendensie van die ou Boeddhisme. Ons kom later hierop terug.

### ■ II.C.3. Voorlopige afskeid (2.15–16)

- 2.15 *“Toe, monnike, het prins Vipassī die koetsier opdrag gegee: ‘Koetsier, neem die koets en bestuur dit terug na die paleiskamers. Maar ek sal hier my hare en baard afskeer, geel klede aantrek en die huislike staat vir huisloosheid verlaat.’*
- ‘Ja, u edele,’ het die koetsier geantwoord en die koets na die paleiskamers geneem. En prins Vipassī het net daar sy hare en baard afgeskeer, geel klede aangetrek en die huislike staat vir huisloosheid verlaat.”*
- 2.16 *“In die koninklike setel, Bandhumatī, het ’n groot skare van vier-en-tagtig duisend mense gehoor dat prins Vipassī sy hare en baard afgeskeer, geel klede aangetrek en die huislike staat vir huisloosheid verlaat het, en die volgende het by hulle opgekrom:*
- ‘Dit is tog nie ’n geringe lering en voorskrif, nie ’n geringe huisverlating dat prins Vipassī sy hare en baard afgeskeer, geel klede aangetrek en die huislike staat vir huisloosheid verlaat het nie? As prins Vipassī dit gedoen het, waarom sou ons dan nie ook nie?’*
- Toe, monnike, het die groot skare van vier-en-tagtig duisend mense hare en baard afgeskeer, geel klede aangetrek en agter die Bodhisatta Vipassī aan die huislike staat vir huisloosheid verlaat. Monnike, omring deur hierdie menigte het Bodhisatta Vipassī op sy bedelreis deur gehuggies, dorpe en stede gegaan.”*

Prins Vipassī neem ’n onomkeerbare stap met uiters verreikende gevolge. Nou word hy vir die eerste keer *Bodhi-satta* [‘verligtings-wese’: Boedha in wording] genoem. Dit was inderdaad van die begin af sy bestemming. Hy is egter nog nie *Buddha* nie. Hy is immers nog lank nie verlig nie. Inderdaad is die afskeid wat hy so pas van die paleislewe geneem het, slegs ’n eerste afskeid.

Sy afskeid is oënskynlik ’n triomf. Nie minder nie as vier-en-tagtig duisend mense volg hom onmiddellik. Hierdie is nie ’n presiese aanduiding van die aantal mense nie, maar ’n standaarduitdrukking vir ’n reuse-aantal. Daar is die voormalige prins dus nou, met al die uiterlike merktekens van ’n konvensionele kluisenaar van die dag, en op die koop toe groot sosiale sukses ook.

Alles is egter nie pluis nie. Die herhaling van die frase wat die nuwe voorkoms en die uitrusting van die Boedha beskryf, het ’n ironiese strekking. Hoe wonderlik dat hy, jong en ryk en aantreklike glanspersoonlikheid, ikoon, idool, legende, VIP, kultusfiguur, omring [*parivuto*] word deur ’n menigte

nuutbekeerdes wat hom volg in sy nuwe voorkoms en op sy bedelreis. Wat 'n suksesverhaal, in huidige verbruikerskultuur, 'n *'dream come true'*. En tog ... vind ons hier 'n element van sosiale kritiek, nie gerig teen die gewone wêreldlike bestaan nie, maar teen religie as mode, verteenwoordig deur die vier-en-tagtig duisend, waarvan sommige stellig net meelopers was, maar ander stellig ernstige, selfs desperate, kultusafhanklike soekers na lig.

## ■ II.C.4. Finale afskeid en verdieping in krisis (2.17-18[a])

14.2.17 *"Terwyl die Bodhisatta Vipassī mediterend in afsondering was, het die volgende oorweging in sy gees opgekom:*

*'Dit is nie vir my geskik om deur 'n menigte omring te leef nie. Laat my alleen leef, weg van die menigte.'*

*Kort daarna het hy weg van die menigte af alleen gaan leef. Die vier-en-tagtig duisend swerwers het een rigting ingeslaan, Bodhisatta Vipassī 'n ander rigting."*

14.2.18(a) *"Toe die Bodhisatta Vipassī na sy eie plek gegaan en mediterend in afsondering was, het die volgende oorweging in sy gees opgekom:*

*'Waarlik, die wêreld verkeer in ellende. Daar is geboorte en verval en sterf en wegstort en weer opkom en niemand weet hoe om hierdie lyding, oud word-en-sterf te ontkom nie. Wanneer sal bevryding uit hierdie lyding, oud word-en-sterf gevind word?'*

*Toe, monnike, het die bodhisattha Vipassī nagedink:*

*'Met wat aanwesig is daar oud word-en-sterf?*

*Deur wat gekondisioneer is oud word-en-sterf?'"*

Dit word nie gesê waarom dit nie vir Vipassī 'geskik' [*patirūpaṃ*] was om deur so 'n vererende, emulerende menigte omring te wees nie. Die waarskynlike rede is dat hy aanvoel dat hy nie is wat hy volgens sy innerlike bestemming kan en moet wees nie. Miskien voel hy 'n element van ongereedheid, miskien selfs van oneerlikheid in sosiale populariteit aan. Hy wil nie nommer een in 'n populistiese treffersparade wees nie.

Hier is nie sprake van 'n roepende, goddelike, opdraggewende uitverkieëing van buite nie. Die trompetblomboom waaronder prins Vipassī tot insig sou kom, moet nie vereenselwig word met die brandende doringbos waaruit 'n stem na Moses geroep het nie. Hy het ook nie 'n mentor of leraar nie. Die gelukkige swerwer wat hy so pas ontmoet het, het hom diep beïndruk en geïnspireer om met niks minder as die volle waarheid en geluk tevrede te wees nie, maar hom nie touwys gemaak hoe om daar te kom nie. Ons teks beklemtoon die aangewesenheid van die soekende jongman op homself. Dit gaan hier om die volwassewording van 'n innerlike aanleg, 'n innerlike roeping.

Hy is nog *bodhisatta*, verreweg nog nie *Buddha* nie. Hy besef nie eens sy status van *bodhisatta* nie, maar is net gevul met 'n onrus, soos die van elke mens wat nadink oor sy of haar eie innerlike bestemming in 'n groot, komplekse, ontstellende werklikheid.

Om 'gebore te word, te verval en te sterf' is die weergawe van die klankryke, ritmiese Pāli *jāyati ca jīyati ca mīyati* wat hierdie drie verskynsels in hulle eindelose malende herhaling suggereer. 'Wegstort' [*cavati*] en 'weer opkom' [*uppajjati*] slaan op die oorgaan van een lewenstaat na 'n ander, miskien laer een, en dan weer miskien 'n hoër geboorte in die eindelose proses van hergeboorte. Soos in die Midde-Oosters-geïnspireerde denke staan ook hier die fisiese belewenis van eindigheid en die morele en eksistensiële ervarings van menslike verkeerdheid sentraal. 'n Verskil is dat in die ou Indiese opvatting geboorte 'n ewe skrikwekkende vooruitsig as dood was. Die *bodhisatta* word nou gekonfronteer met die angswekkende prose van nimmereindigende hergeboorte. Is daar dan geen ontsnappingsmoontlikheid nie? Die massa mense gedurig om hom is 'n belemmering. Dit is 'n rede om weg te kom.

Hedendaagse mense wie se beeld van die werklikheid deur die besef van lewensevolusie en devolusie (evolusie in trurat, dekadensie) gekleur word, sou ook kon dink aan die sinloosheid van die nimmereindigende lewenstryd, van een generasie na die ander wat gebore word en doodgaan, met generasies en spesies wat soms vooruitgaan en soms agteruitgaan – waarvandaan?; waarheen?; waarom?; waartoe? Ook die neerdrukkende konflik-belaaide menslike geskiedenis van tye en ryke en denkbeelde en godsdienste wat opkom en verval en weer herleef in 'n eindelose, sinnelose proses kan mense in 'n staat van uitsigloosheid stort. Ook die denkbeeld van ontstanende en verganende kosmiese tydperke. Dinge kom en gaan, verskyn en verval en verdwyn en herverskyn sonder doel of plan.

Die wanhoopsvraag na sin en bevryding dompel Vipassī in 'n diep krisis. Op hierdie stadium dring die waarheid nog nie ten volle tot hom deur nie, ook nie dat dit hy is wat bestem is om die antwoord self te ontdek en aan die mensdom te verkondig nie. Tog gee sy wanhoopsvraag blyke daarvan dat sy denke in 'n sekere rigting beweeg. Hy vra nie net na die 'wat' van lyding, oud word en sterf' nie, maar na die 'saamwees met wat' van oud word en sterf; meer nog, na die 'waarom', die 'as gevolg van wat', die 'gekondisioneer [*paccaya*] waardeur', van oud word en sterf.

## ■ II.D. *Arahant* en *Boeddha*

### ■ II.D.1. Deurbraak

Vervolgens vertel die Boeddha, volgens die *sutta*, hoedat die *bodhisatta* deurdring tot die waarheid van kondisionaalseit, in die konteks van

niepermanensie en niesubstansie van alle dinge, soos dit manifesteer in die proses van geboorte, dood en hergeboorte. Maar eers (2.18[b]) word, in 'n merkwaardige kort, kragtige formulering, byna terloops, verwys na Vipassī se eie, selfverworwe deurbraak na volle verligting. Hy het nie 'n ervaring van openbaring deur 'n bo-wêreldse godheid nie:

(2.18[b]) “*Toe, monnike, as gevolg van deurdringing tot die diepste oorsprong [yoniso-manasikārā], het volle begrip [abhisamayo] by die bodhisatta Vipassī opgekom: ...*”

*Yoni* beteken letterlik '(moeder-)skoot', dan 'oorsprong'; *yoniso-manasikārā* wil sê: 'Die deeglike vestiging van die gees op oorsprong' (reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 559-560). Daar is graad- en kwantitatiewe verskille, wat oorslaan in aard- en kwalitatiewe verskille, tussen (a) sien deur 'n bril (eksterne aangeleerdheid); (b) self kyk en selfs taamlik goed, maar steeds bysiende, bolangs leer sien met eie oë; en (c) ver en diep insien tot op die bodem, die oer-oorsprong van dinge.

## ■ II.D.2. Insig in afhanklike medetotstandkoming [*paṭicca-samuppāda*]

Wat Vipassī nou met volle begrip besef, is die klassieke ketting bestaande uit twaalf skakels van *paṭicca-samuppāda* [afhanklike medetotstandkoming], die besef dat menslike voorgeboortelike verlede, hede en nadoodse toekoms ingeskakel is in kettingreaksies van oorsaaklikheid. Hierdie kernmodel word in die geskryfte aangebied as diagnose en genesing ineen; insig en geluk is verbonde, soos onkunde en lyding. Dit is die sentrale boodskap, hier hoor en voel die leser die hartklop van die *sutta*, van Siddhattha Gotama, die Boeddha, se ontdekking en ganse leer, die verklaring van die verskyning en verdwyning van mense in die proses van hergeboorte. Veral in hierdie *sutta* hou dit egter ook verband met die verskyning van Boeddhas wanneer die tyd daarvoor ryp is, asook hulle verdwyning op die absolute horison van niebestaan. Die boodskap van *paṭicca-samuppāda* behels 'n manifestasie van die veld gedek deur die sleutelbegrippe 'oorsaak' [*hetu*] en 'kondisie' [*paccaya*], met fundamentele antropologiese, soteriologiese en kosmologiese implikasies. Alles wat is, is veroorsaak, en veroorsaak, 'n diep, breë, alomvattende en -insluitende, wederkerige vlegwerk, 'n bindende koppeling, ketting [*nidāna*], van oorsaaklikheid. Dit is die opperbeginsel, diepste waarheid, grondwet van alles wat is, ook van gode. Die *sutta* moet intensioneel verstaan word as verwysend na die proses van ontstaan, bestaan en vergaan van 'n mens en ander lewende wesens, onderworpe aan hergeboorte. Dit is nie 'n verklaringsformule vir die evolusie en devolusie van alle dinge nie. Ek wil dit egter ook tendensioneel vertolk as vrugbaar verbandhoudend met al die werklikheidsprosesse in die kosmos as geheel, self opgeneem as 'n wese bestaande uit wisselwerkende materie, lewe, emosie en denke, ontstaan en

verganend op absolute gesigseinder, worstelend na suiwerheid. Ekstrapolerend is ook enkeling en elke ander enkeling en geheel, die lot van die individuele mens en die lot van die alomvattende kosmos, interafhanklik, wedersyds kondisionerend.

Die volledige twaalftal lui soos volg:

1. oud word en sterf [*jarā-maraṇa*]
2. geboorte [*jāti*]
3. wording [*bhava*]
4. gehegtheid [*upādāna*]
5. begeerte [*taṇhā*]
6. gevoel (sensasie) [*vedanā*]
7. bewussynskontak [*phassa*]
8. die ses sintuiglike basisse [*āyatana*]
9. gees en liggaam [*nāma-rūpa*]
10. bewussyn [*viññāṇa*]
11. karma-formasies [*sankhāra*]
12. onkunde [*avijjā*].

In hierdie *sutta* word net (1) tot (10) genoem. In 2.18 en 2.19 gaan dit oor ontstaan, in 2.20 en 2.21 oor vergaan.

Vipassī beseft:

- 2.18(c)           “... geboorte kondisioneer oud word en sterf  
                   ... wording kondisioneer geboorte  
                   ... gehegtheid kondisioneer wording  
                   ... begeerte kondisioneer gehegtheid  
                   ... gevoel kondisioneer begeerte  
                   ... bewussynskontak kondisioneer gevoel  
                   ... die ses sintuiglike basisse kondisioneer bewussynskontak  
                   ... gees en liggaam kondisioneer die ses sintuiglike basisse  
                   ... bewussyn kondisioneer gees en liggaam.”

“Toe het die bodhisatta Vipassī gedink:

‘Met wat aanwesig is daar bewussyn? Wat kondisioneer bewussyn?’

“Toe, monnike, as gevolg van deurdringing tot die diepste oorsprong het volle begrip by die bodhisatta Vipassī opgekom:

‘Gees en liggaam kondisioneer bewussyn.’”

In die volgende paragraaf word die wederkerigheid van gees en liggaam [*nāma-rūpa*] en bewussyn [*viññāṇa*], soos sopas genoem, ook beklemtoon.



Maar dan word dieselfde lys van tien uitgespel as bewegend in die teenoorgestelde rigting soos sopas hierbo beskryf:

2.19 *“Toe het die bodhisatta Vipassī gedink:*

*‘... Gees en liggaam kondisioneer bewussyn, en bewussyn kondisioneer gees en liggaam*

*... gees en liggaam kondisioneer die ses sintuiglike basisse*

*... die ses sintuiglike basisse kondisioneer bewussynskontak*

*... bewussynskontak kondisioneer gevoel*

*... gevoel kondisioneer begeerte*

*... begeerte kondisioneer gehegtheid*

*... gehegtheid kondisioneer wording*

*... wording kondisioneer geboorte*

*... geboorte kondisioneer oud word en sterf, droefheid, klagte, pyn, leed en smart. So ontstaan die ganse maling van lyding.”*

*“Monnike, met die gedagte:*

*‘Ontstaan, ontstaan,’*

*het in die bodhisattha Vipassī lig deurgebreek:*

*insig, wete, wysheid, kennis*

*in werklikhede tevore ongehoord.”*

Wat in hierdie *sutta* meegedeel word, is self 'n illustrasie van die wetmatigheid van die wederkerige oorsaaklikheid, wedersyds veronderstellende kondisionaliteit, van alle dinge: Boeddha Vipassī is die antisiperende voorloper van Boeddha Gotama, en Boeddha Gotama die volgende bekendsteller, interpreteerder, van vorige Boeddha Vipassī. Dieselfde verhouding geld tussen huidige Boeddha Gotama en volgende Boeddha Metteyya. Verder, *dhamma* en *Buddha* veronderstel en impliseer mekaar interafhanklik: laasgenoemde illustreer en konkretiseer eersgenoemde, eersgenoemde verduidelik en verklaar laasgenoemde:

2.20 *“Toe, monnike, het die bodhisattha Vipassī nagedink:*

*‘Met wat afwesig is daar nie oud word en sterf?’*

*Deur wat gekondisioneer vergaan oud word en sterf?”*

*“Toe, monnike, as gevolg van deurdringing tot die diepste oorsprong het volle begrip by die bodhisatta Vipassī opgekom:*

*‘... met vergaan van geboorte vergaan oud word en sterf*

*... met vergaan van wording vergaan geboorte*

*... met vergaan van gehegtheid vergaan wording*

*... met vergaan van begeerte vergaan gehegtheid*

*... met vergaan van gevoel vergaan begeerte*

*... met vergaan van bewussynskontak vergaan gevoel  
 ... met vergaan van die ses sintuiglike basisse vergaan bewussynskontak  
 ... met vergaan van gees en liggaam vergaan die ses sintuiglike basisse;  
 ... met vergaan van bewussyn vergaan gees en liggaam  
 ... met vergaan van gees en liggaam vergaan bewussyn.”*

- 2.21 *“Toe het die bodhisatta Vipassī gedink:  
 ‘Die weg van insig het ek gevind, naamlik:  
 ... met vergaan van gees en liggaam vergaan bewussyn, en  
 ... met vergaan van bewussyn vergaan liggaam en gees  
 ... met vergaan van liggaam-en-gees vergaan die ses sintuiglike basisse;  
 ... met vergaan van die ses sintuiglike basisse vergaan bewussynskontak  
 ... met vergaan van bewussynskontak vergaan gevoel;  
 ... met vergaan van gevoel vergaan begeerte;  
 ... met vergaan van begeerte vergaan wording;  
 ... met vergaan van wording vergaan geboorte;  
 ... met vergaan van geboorte vergaan oud word en sterf, droefheid,  
 klagte, pyn, leed en smart. So vergaan die ganse maling van lyding.”*

*“Monnike, met die gedagte:*

*‘Vergaan, vergaan,’  
 het in die bodhisattha Vipassī lig deurgebreek:  
 insig, wete, wysheid, kennis  
 in werklikhede tevore ongehoord.”*

### ■ II.D.3. Ekstatiese ervaringsinsig

- 2.22 *“Monnike, by ’n volgende geleentheid was die bodhisatta Vipassī besig om die verskyn en verdwyn van die vyf aggregate van verknogtheid te kontempleer:*

*‘So liggaam, die kom van liggaam, die gaan van liggaam;  
 so sensasie, die kom van sensasie, die gaan van sensasie;  
 so persepsie, die kom van persepsie, die gaan van persepsie;  
 so emosionele en wilsfaktore, die kom van emosionele en wilsfaktore, die gaan van emosionele en wilsfaktore;  
 so bewussyn, die kom van bewussyn, die gaan van bewussyn.”*

*“Terwyl hy so besig was om die verskyn en verdwyn van die vyf aggregate van verknogtheid te kontempleer, is sy gees gou bevry, sonder oorblyfsel van besoedeling.”*

Die afdeling oor die volkome *Arahant*- en *Boeddha*-wording van Vipassī word met weinig woorde, merkwaardig onderbeklemtoon maar juis so besonder indrukwekkend, verhaal. My vertaling van *vihāsi* [was besig] is 'n benadering van 'was tuis'. Diep aandags-, konsentrasie- en insigsmeditasie was sy gewoonte, lewenswyse, ware tuiste. By geleentheid het hy die vyf 'aggregate van verknogtheid' [*upādāna-k-khandha*], die basiese 'boublokke' van die menslike bestaan (laat my vertolkend ekstrapoleer: van alle syn, soos later gemotiveer sal word), peinsend beskou in hulle verskyning en hulle verdwyning, hulle kom en gaan in liggaam en gees:

- a. die liggaamsgroep [*rūpa-k-khandha*]
- b. die sensasie- en/of gevoelsgroep [*vedana*-]
- c. die persepsiegroep [*saññā*-]
- d. die emosionele- en wilsfaktoregroep [*sankhāra*-]
- e. die bewussynsgroep [*viññāṇa-khaṇḍha*].

Die faktore het nie slegs miskien lank of kort gelede in die verlede gekom en sal nie miskien kort of miskien tot ver in die toekoms gaan nie. Die 'kom' en die 'gaan' val saam, as die 'is' van elke flits van bestaan, as 'kom - gaan', vir seker kort in die verlede en naby in die toekoms.

Die oorvleueling met die tien faktore van afhanklike medetotstandkoming is duidelik.

*Upādāna* verwys nie net na emosionele begeerte nie, maar ook en veral na 'n besef van geworteldheid in die bestaansproses. Die radikale niepermanensie [*aniccatā*], niesubstansie [*anattā*] en kondisionele vervlegtheid [*paccayatā*] van alle dinge in al die radikaliteit daarvan breek finaal tot hom deur. Wat opgemaak en voorgestel word as individuele bestaan, selfs met ewigheidsdimensies, word in diepteerkenning herken en onthul as in ware werklikheid, maar net deel van 'n malingsproses van faktorale binding, ontbinding, eenders - anderse herbinding. Die faktore is nie werklik 'boublokke' (soos hierbo vir aanvanklike duidelikhedsredes weergegee nie), maar konstituerende kwantumflitse, opkomend uit 'n groot, stil diepte onder al die dinge wat 'is', onder gewaande 'kort' of 'lang' of 'permanente' 'is' as sodanig.

Elke sweem van swerende 'besoedeling' [*āsava*] verdwyn nou finaal. Hy is volkome bevry, vry sonder enige sweem, oorblyfsel, van:

- a. sintuiglike begeerte [*kāma*]
- b. begeerte na ewigheidsbestaan [*bhava*] op watter bestaansvlak ook al
- c. valse sieninge [*diṭṭhi*] (spekulasies)
- d. onkunde [*avijjā*] (waandenkbeelde, illusies).

Hy is moreel, emosioneel en kognitief volkome gelouter, in staat, gereed, toegerus as leraar van die mensdom.

## ■ II.E. Begin van openbare lering

Wat nou nog uitstaande is om sy Boeddhaskap te finaliseer en af te rond, is 'n lewe toegewy aan epog wentelende publieke lering en gemeenskapstigting, van uitwerking en nawerking.

### ■ II.E.1. Beslissingsmoment: Lering van die waarheid of nie?

3.1 “Monnike, by Vipassī, die Deurlugtige Arahant, Vol-Verligte Boeddha, het die gedagte opgekom:

*‘Sal ek die waarheid meedeel?’”*

“Toe het die volgende by Vipassī, die Deurlugtige Arahant, Vol-Verligte Boeddha, opgekom:

*‘Ek verstaan die waarheid: diep, moeilik om in te sien, moeilik om te begryp, kalm, verhewe, bo logiese denke, subtiel, vir wyses kenbaar. Maar die mensdom vind plesier in iets om aan vas te hou, is verknog aan iets om aan vas te hou, is behep met iets om aan vas te hou. Vir 'n mensdom wat plesier vind in iets om aan vas te hou, verknog is aan iets om aan vas te hou, behep is met iets om aan vas te hou, is dit moeilik om die werklikheid van kondisionele afhanklikheid, afhanklike medetotstandkoming, in te sien. Ook die volgende sou vir hulle moeilik wees om in te sien: Die kalmering van alle emosie en wil; die prysgee van al die grondslae; die beëindiging van begeerte; die afwesigheid van drif; uitdowing; nibbāna. As ek die waarheid aan ander sou verkondig en hulle my nie verstaan nie, sou dit my vermoeid en moedeloos laat.’”*

3.2 “Toe, monnike, het die volgende vers, nooit tevore gehoor nie, spontaan by Vipassī, verhewene, Arahant, Volkome Vol-Verligte, opgekom:

*‘Moeisaam het ek dit verwerf maar waarom sou ek dit meedeel:*

*waarheid vir lus- en haatbesetenes onbegryplik?*

*Deur hartstog oorval en in duisternis gehul*

*kan hulle waarheid nie verstaan nie:*

*waarheid stroomop, onpeilbaar diep, sproeireënfyn, moeilik in te sien.’”*

*“Terwyl Vipassī, Deurlugtige, Arahant, Volkome Vol-Verligte, so nagedink het, was sy gees huiwerig om die waarheid mee te deel. Toe het die volgende opgekom by 'n Groot Brahmā, bewus van die gedagtegang van Vipassī, Deurlugtige, Arahant, Volkome Vol-Verligte:*

*‘Waarlik, die wêreld gaan tot niet, die wêreld gaan heeltemal tot niet omdat die gees van Vipassī, die Deurlugtige, Arahant, Volkome Vol-Verligte, neig tot huiwering om die waarheid mee te deel.’”*

Die eens bedorwe prins is nou 'n Boeddha, 'n Vol-Verligte. In terme van die Agtvoudige Pad het hy volmaakte regte insig (*sammā-dīṭṭhi*) volkome bereik. Dit is 'bo logiese denke' [*a-takka-avacaro*]: letterlik 'nie'-'logika' en/of 's sofistiese redenering' en/of 'haarklowery' -'tuiste' en/of 'sfeer' en/of 'aktiwiteit'. Dit is die verhewe sfeer van meditatiewe diepteinsig, anderkant formeel logiese, spekulatiewe opmakery.

Nou ontvou die volgende stappe op die Agtvoudige Pad voor hom: Wat en hoe moet hy nou dink oor mense en situasies [regte denke, *sammā-sankappa*]? Wat en hoe moet hy nou kommunikeer [regte spreke, *sammā-vācā*], indien hoegenaamd? Wat en hoe moet hy nou doen [regte handeling, *sammā-kammanta*]? Watter lewenswyse moet hy nou kies [regte lewenswyse, *sammā-ājīva*]? Inderdaad alles bepalende vrae.

Sy hele Boeddhaskap is in die gedrang. Om hom te onttrek in sy eie geluksaligheid in sou die maklikste en miskien selfs mees voor-die-hand-lygende keuse wees, maar sou dit die beste wees, die hoogste uitdrukking van die optrede van 'n Boeddha? Subtiel teken die teks wat in die gedagtes van hierdie, van elke Vol-Verligte afspeel. Hy moet nou 'n weg vind wat die onbetwisbare waarheid wat hy so pas ontdek het, niekompromitterend kombineer met helpende liefde.

Bevind hy hom in 'n innerlike stryd? Dit is te sterk, te dramaties gestel. Al sewe faktore van verligting [*bojjhanga*] wat lei tot verligting en manifestasies van verligting is, is immers in hom gevestig:

- a. sterk energie [*virīya*]
- b. noulettende aandagtigheid [*sati*]
- c. stil konsentrasie [*samādhi*]
- d. onverstoorbare kalmte [*passaddhi*]
- e. intense vreugde [*pīti*]
- f. rustige gelykmatigheid [*upekkhā*]
- g. kompromislose ondersoeking van die waarheid [*dhamma-vicaya*].

Hy is nou volkome mens, maar steeds mens. Sy gevoelige gees is nie geneutraliseer nie, maar meer subliem fyngvoelig, oorwegend, gebalanseerd werksaam, ook in 'n kritieke situasie soos hierdie waar die heil van die wêreld, ja alles, op die spel is.

Die diepste waarheid word deur hom met agt kwalifikasies beskryf (3.1). Vier daarvan is sonder meer positief, die waarheid van die werklikheid [*dhamma*] is:

- a. diep [*gambhīro*]
- b. hoog, verhewe [*paṇīto*]
- c. kalm [*santo*]
- d. subtiel [*nipuṇo*].

Dit is egter nie simplisties maklik nie; intendeel, dit is:

- a. moeilik om in te sien [*du-d-daso*]
- b. moeilik om te begryp [*dur-anubodho*], omdat dit
- c. buite en bo die gewone sfeer van induktiewe en deduktiewe logiese denke [*a-takka-avacaro*], om van rasionalisme en sofisme nie te praat nie, opereer. Tog is dit
- d. kenbaar [*-vedanīyo*], en sulke mense is dan werklik wys [*paṇḍita-*].

Om ware insig en wysheid te vind, is nie maklik en goedkoop nie, en lei die soeker na dieper dieptes en hoër hoogtes van weet as alledaagse en bloot rasonale denke. Op daardie vlak van diepte en verhewenheid blyk die insig vir die ontdekker daarvan wonderlik subtiel en kalm te wees.

Hierdie wete word sterk onderskei van wat in die denke van die deursnee mensdom [*pajā*] afspeel. Die wesenskenmerk van gewone denke is dat dit gedryf word deur (in opklimmende orde) om plesier te vind [*-rāmā*], verknog [*-ratā*] en behep te wees [*-sammuditā*]. Hierdie drie instellings berus op die veronderstelling dat daar 'iets is om aan vas te hou' [vertaling van *ālaya-*]. Hierdie woord het twee onderskeie en tog ook merkwaardig samehangende betekenis wat in hierdie verband uitnemend sin maak: (a) blyplek, woning, (b) begeerte, gehegtheid, lus. Huis, woning, is immers waar mense se skatte in meer as een opsig is, fisies, emosioneel, materiële, hulle hele lewensbelegging, toevlug, waarvan hulle aanneem dat dit veilig en blywend is. Hierdie huislike beeld staan vir uitgesproke of onuitgesproke metafisika, naamlik dat daar naby of ten minste ver iets in sigself substansieel [*attā*] en blywend [*nicca*] is. Waar jou veronderstelde blywende skat is of hopelik sal wees, daar sal jou begerende hart wees. Dit is waarom die beeld van 'n huisverlater so 'n kragtige simbool is van 'n hele metafisies-mistieke keuse in die ou Boeddhisme.

Juis hierdie gedagte van vastigheid waaraan 'n mens jou emosioneel en wilsmatig vasbind, word in die ware wete oorskry. Die woorde *idapaccayatā* en *paṭīccasamuppāda* vat die Boeddhistiese alternatief tot die massamensdom se gedagtegang en emosionele instelling saam. Eersgenoemde woord bestaan uit *ida-* [hier, hierin], *-paccaya-* [rustend, gebaseer, of voorwaarde], en *-tā* (wat dit 'n abstrakte selfstandige naamwoord maak), dus letterlik, (die feit van) 'hierin gebaseerdheid', 'hiervan afhanklikheid'. Laasgenoemde woord is

opgemaak uit *paṭicca-* [begrand in] en *-samuppāda* [saam-ontstaan]; dus 'ontstaan op grond van', of 'afhanklike medetotstandkoming'. 'Kondisionaliteit' is 'n bruikbare Afrikaanse woord vir die komplekse gedagtegang.

Volgend op die basiese denkfout, naamlik die aanname van permanente vastighede van een of ander aard, word nou 'n sestal verdere probleme en die oorkoming daarvan vasgestel. Al ses het die volgende twee aspekte: ervaringsmatige uitlewing, asook begripsmatige insig. In die gedagtegang van die Boeddha staan die tweede voorop. Die mense sou hom nie verstaan [*ājāneyyum*] nie - laat staan nog die insig beleef en uitleef. In die Boeddhisme kom insig eerste. Voordat die bestaanskwaliteit kan verbeter, moet die verstaanskwaliteit in oënskou geneem word.

Die sestal is die volgende (3.1):

- Die kalmering van 'emosie en wil' [*saṃkhāra*]. Hierdie woord het verskeie betekenisse, maar slaan hier op die vierde van die vyf aggregate [*khandha*'s] waaruit 'n mens saamgestel is, naamlik *emosionele- en wilsfaktore*.
- Die 'prysgee' [*paṭinissagga*] van die 'grondslae' [*upadhi*]. Hierdie woord bedoel alle bestaansfaktore (materieel, liggaamlik, emosioneel, kognitief) in soverre hulle die basis van begeerte - en dus van hergeboorte (die onophoudelike voortsleur van lyding) - is.
- Die 'beëindiging' [verval, verlies] [*-khayo*] van begeerte [*taṇha-*].
- Die afwesigheid van drif [*vi-rāgo*]: Reiniging ten opsigte van, vryheid van, onverskilligheid jeens begeerte sowel as afsku.
- Uitdowing [*nirodho*]. Dit slaan op 'n staat van tydelike volkome uitblussing van gevoel, emosie, persepsie.
- *Nibbāna*.

Die Boeddha (nie Gotama nie maar Vipassī - maar die boodskap van die twee val presies saam, volgens Gotama) vermoed mense sal gewoon nie weet waarvan hy praat nie. Hulle het hoegenaamd nie 'n raamwerk waarbinne sulke kategorieë inpas nie, en hulle sal nie verstaan waarom sulke state nodig en hoe dit moontlik is nie. Is menswees soos hier gesuggereer, hoegenaamd moontlik?, sal hulle ongelowig vra. Word van hulle 'n *credo quia absurdum* verlang?

Dan volg 'n besonder subtiele onthullende sin. Die Boeddha is nie 'n onpersoonlike deugoutomaat nie, maar 'n uiters gevoelige mens. Hy ervaar in homself 'n huiwering by die verwagting van die moontlikheid, nee waarskynlikheid, van misverstand deur die mense en gevolglike vermoedheid [*kilamatho*] en moedeloosheid [*vihesā*] aan sy kant. Boeddha Vipassī registreer wat in homself opkom neutraal, maar reageer nóg met verwerpende afsku, nóg verwelkomende begeerte daarop. Hy het nog nie besluit wat die weg van verantwoordelike liefde sou wees nie, en skep 'n aandagtige ruimte, afstand, tussen die impuls wat onwillekeurig by hom opkom en sy uiteindelijke besluit.

Ek lees hierdie teks as ook heenwysend na die diepste bestemming van elke mens op soek na sin. Op die agtvoudige spiraalweg om die berg van suiwering, bevind mense hulle op verskillende vlakke. Selfs 'n mens op 'n nog beskeie vlak van vordering word deur hierdie teks aangespreek. As ek, gewone mens, die werklikheidswaarheid tot 'n mate wel verstaan, hoe sou, behoort dit, vorm te vind? Hoe sou ek dink oor situasies en mense? Hoe sou ek kommunikeer oor dinge, oor en met mense? Hoe sou ek handel in situasies en met mense, op maniere wat hulle direk maar ook indirek raak? Watter verskil sou dit maak aan my lewenswyse dag na dag?

In 3.2 word die besonder fyn tekening van wat in die innerlike van die Boeddha – Vol-Verligte mens, maar ja, mens – afspeel, voortgesit. Vir die gedagtegang van die Boeddha word nie teruggeval op bonatuurlike, goddelike openbaring nie, ook word dit nie aan duiwelse ingewing gewyt nie. Sy huiwering om die waarheid met die mensheid te deel, kom net spontaan [*anacchariyā*] vanuit sy eie innerlike by hom op. Ons 'huiwering' (in plaas van krasser vertalings vir *apossukkatā* soos 'onverskilligheid', 'onwilligheid' of 'teësin') probeer die subtiliteit van die innerlike bewegings in die gees van 'n Boeddha benader.

Hy verstaan ten volle die problematiek van die onverligte mensdom. My vertaling veronderstel dat die vers 'n toespeling is op die waarheid as 'n sterk rivier wat die mensdom aan die duskant skei van die oorkant van verligtheid. Vipassī het die stroom van waarheid deurwaad, is nou 'n *Arahant*, selfs Boeddha. Juis nou besef hy watter ontsaglike, haas onoorbrugbare afstand daar is tussen die lewensuitkyk en denke van die meerderheid mense en die waarheid, deur weinig geken. Die waarheid loop dwars stroomop teen menslike neigings, is onpeilbaar diep en spat in aller subtielste, sproeifyn druppels op. Die mensdom duskant is lus- en haatbesete, deur hartstog soos struikgewas verstrik en in dik duisternis gehul. Hulle sal mos nie kan verstaan nie. Waarom hulle dan die sterk waarheidstroom laat binnegaan?

Hierdie episode speel op 'n allersubliemste vlak van kommunikasie af. Die Boeddha weet, verstaan, presies wat in die binneste van deursnee mense afspeel. Die Groot Brahmā hoef nie vertel te word wat in die intiemste gedagtes van die Boeddha afspeel nie, maar weet dit direk, intuïtief. Dit gaan nie hier oor 'n enkele individuele god, laat staan 'n en/of die ewige of almagtige oppergod nie, maar oor 'n verteenwoordiger van 'n klas hoë gode, maar (in Boeddhistiese weergawe) natuurlik ook verganklik. In ander weergawes van die taakbetreding van 'n Boeddha word die Groot Brahmā geïdentifiseer as Sahampati, oppergod (maar nie in 'n monoteïstiese of henoteïstiese sin nie):

14.3.3 *“Toe, so vinnig soos 'n sterk man sy gebuigde arm sou uitskiet en terugtrek, het die Groot Brahmā uit die Brahmā-wêreld verdwyn en voor Vipassī, Deurlugtige, Arahant, Vol-Verligte, verskyn. Hy het sy*



*bokleed oor een skouer gedrapeer, op sy regterknie gekniel, sy hande met palms en vingers teen mekaar gedruk na Vipassī gelig en gesê:*

*'Heer, mag die Deurlugtige die waarheid onderrig,  
mag die gelukkige die waarheid onderrig!  
Daar is wesens met weinig stof in die oë  
wat verlore gaan omdat hulle die waarheid nie hoor nie.  
Hulle sal waarheidskenners word.'*

Die Brahmā gaan tot handeling oor, so sterk en vinnig soos 'n sterk man 'n hou kan slaan of salueer. Hy verlaat die Brahmā-domein en verskyn voor die Boeddha, betoon eer aan hom en pleit by hom om die waarheid aan die mensdom mee te deel. Die mensdom gaan dwalend verlore.

Die Theravāda-aksent verskil hier aansienlik van, byvoorbeeld die tradisionele hoofstroom Christelike aksent; 'n god, selfs hoogste oppergod, kniel eerbiedig voor 'n Vol-Verligte mens; die mensdom is nie reddeloos boos en sleg nie; die grondliggende probleem met die mensheid is nie ongehoorsaamheid nie, maar gebrek aan insig; hierdie gebrek is te wyte aan 'n geringe mate van stof in die oë, en aan gebrek aan geleentheid om die waarheid te verneem. Soos uit vers 3.6 sal blyk, teken Brahmā die situasie van die mensdom hier in 'n taamlieke ligte tint. By wyse van vergelyking met die Christendom: Wat in die ou-Boeddhistiese verwysingsraam nodig is, is nie 'n lydende god-mens-verlosser wat die straf van 'n toornige God plaasvervangend op hom neem nie, maar 'n voorbeeldige, verligte, onderrigende mens.

Die benaming *sugato* [weergegee as 'gelukkige'] plaas twee aksente: Vipassī het self ten volle ['wel-': *su-*] gekom by die goeie, by volle verligting, en sy 'koms' [*gato*] in die wêreld van die lydende mensdom is goed, hy is wel gekome, welkom. Wie hom hoor, sal immers self 'waarheidskenners' [*dhammassa aññātāro*] word.

Die Boeddha volstaan met sy standpunt soos in verse 3.1-2 uiteengesit. Die Brahmā berus egter nie in die antwoord van die Boeddha nie. Hy pleit 'n tweede maal (vs. 3.5), en ontvang dieselfde antwoord. Dan 'n derde maal (3.6) – en dan laat die Boeddha hom oortuig:

3.6 “... *Toe, monnike, het Vipassī, Deurlugtige, Arahant, Vol-Verligte, van die Brahmā se pleidooi bewus en deur medelye vir wesens beweeg, die wêreld met sy Boeddha-oog betrag.*

*Terwyl hy die wêreld so betrag,  
het hy wesens gesien  
met weinig stof in hul oë en wesens met veel stof,  
wesens skerp en dof van geesvermoëns,*

*goed en swak van inbors,  
 beleerbaar en onbeleerbaar,  
 en sommige wat angsbevange leef  
 met 'n besef van die ander wêreld en van boosheid.”*

*“Soos in 'n dam met blou, rooi of wit lotusse, sommige van daardie lotusse in die water ontkiem, in die water groei en gedy deur water omring; ander in die water ontkiem, in die water groei en die oppervlak van die water bereik; en nog ander in die water ontkiem en in die water groei, die oppervlak van die water bereik, bo die water uitstyg en nie daardeur besoedel word nie – so, monnike, het Vipassī, Deurlugtige, Arahant, Vol-Verligte, deur medelye beweeg ...”*  
 [soos vroeër in die vers]

Die Boeddha gee gehoor aan Brahmā, en betrag ook self, deur medelye [*kāruṇṇatā*] beweeg, met sy Boeddha-oog [*buddha-cakkhu*] die mensewêreld.

Die uitdrukking ‘Boeddha-oog’ figureer in 'n reeks begrippe rondom ‘oog’ (vgl. Nyanatiloka 1980, bl. 45; reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 259 e.v.):

- a. Eerstens is daar die liggaamlike kykorgaan [‘vleeslike oog’: *maṃsa-cakkhu*]. Vervolgens is daar vyf dimensies van bo-sintuiglike persepsie, aan sig gekoppel.
- b. ‘Goddelike oog’ [*dibba-cakkhu*] is die oog van 'n buitengewoon ontwikkelde persoon, een met buitengewone insig in die kondisionele prosesse wat stelle faktore aan mekaar koppel, wat situasies, vir meeste ander verborge, kan ‘lees’. Dit is een van ses ‘hoër vermoëns’ [*abhiññā*]. Die woord ‘heldersienendheid’ pas hier. Hierdie oog kan sien presies hoe kondisionaaliteit (insluitend karma) die lotgevalle van wesens bepaal.
- c. ‘Waarheidsoog’ [*dhamma-cakkhu*] is die oopgaan van die oë vir die waarheid en wet van niepermanensie en niesubstansie, gebruik van iemand wat 'n sekere deurbraak gemaak het, die stroom onherroeplik binnegegaan het (reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 338).
- d. ‘Wysheidsoog’ [*paññā-cakkhu*] is diepe insig in en verstaan van werklikheid en waarheid. Dit is die wysheid van 'n *Arahant*.
- e. ‘Boeddha-oog’ [*buddha-cakkhu*] is volkome insig van 'n Boeddha-mens in die harte van ander, hulle innerlike toestand, en hoe hulle op die heilsweg gehelp kan word.
- f. ‘Alomvattende oog’ [*samanta-cakkhu*] word ook dikwels as titel van die Boeddha gebruik, as uitdrukking van volmaakte wysheid. Hierdie ‘alwetendheid’ dui nie op feitlike detail kennis van wat in elke ster aangaan of van elke sprinkaan op watter blaar waar ook al nie, maar op radikale en totale heilskennis, insig in die situasie van die mensheid as geheel, en van 'n individuele mens.

Vers 3.6 bied 'n beskrywing van die Boeddha se inkyk met sy Boeddha-oog ([e] hierbo) en sy insig in die kwaliteit en grade van menslike begrip van die wese van dinge, hulle geestesvermoëns en karakter, hulle ontvanklikheid vir die waarheid, hulle eksistensiële gesteldheid, veral hulle angs vir die hiernamaals en hulle wroeging oor hulle boosheid.

Die Boeddha se insig in die menslike kondisie is nou, ná die intree van die Groot Brahmā, meer gebalanseerd as tevore, ook meer realisties as die Brahmā se eie optimistiese perspektief. Die Boeddha aanvaar nou dat daar mense is met weinig stof én mense met veel stof in die oë. Ons vind hier 'n merkwaardige beskrywing van die Boeddha se beskouing van die deursneemens van alle tye. Dit is nóg ooroptimisme, nóg 'n alverdoemende oordeel oor die mensdom.

Opmerklik is die subtiele waardering van die natuur en die natuurskoon in die vergelyking met lotusplante. Ook die milde toon wat die mensdom betref, al gaan dit oor 'n buitengewoon belangrike, ja, lewensbelangrike saak met groot verskille in lewenskwaliteit, val op. Die leser kom weereens onder die indruk van die positiewe kontinuïteits- en transenderingsdenke van die Boeddhisme. Die grade van groei word onderskei, met die derde ondubbelsinnig die kulminasie van die natuurlike drang van alle lotusplante, al word dit nie altyd verwesenlik nie. Die aansluiting by die stadia van geestelike ontwikkeling, gekoppel aan die betreding en deurwading van die waarheidstroom is duidelik:

3.7 *“Toe, monnike, het die Groot Brahmā, bewus van die gedagtegang van Vipassī, die Deurlugtige Arahant, die Volkome Vol-Verligte, hom in vers aangespreek:*

*‘Soos een wat van 'n ruwe bergpiek af die mensdom as geheel oorskou –  
doen u ook so, alwyse, alsiende, bestyger van die hoë waarheid.  
Leedlose, sien die mensdom in leed versink,  
deur gebore word en oud word oorweldig.  
Staan op, held, oorwinnaar in stryd, leier van pelgrims, van  
skuldias vry!  
Deurlugtige, deurkruis die wêreld, onderrig die waarheid –  
hulle sal verstaan.’”*

*“Toe het Vipassī, die Deurlugtige Arahant, Volkome Vol-Verligte, die Groot Brahmā in vers geantwoord:*

*‘O, Brahmā,  
oop is vir hulle die deure na doodloosheid.  
Laat hulle hoor en vertrou.*

*Wreedheid vermoedend  
wou ek wete verswyg:  
waarheid uitnemend vir mensekinders.”*

*“Toe, monnike, het die Groot Brahmā in die besef:*

*‘Ek het daarin geslaag dat  
Vipassī, Deurlugtige Arahant, Vol-Verligte Boeddha,  
die waarheid onderrig’*

*die Deurlugtige eerbiedig gegroet en met die Deurlugtige aan sy  
regterkant terstond vandaar verdwyn.”*

Van die kant van die Groot Brahmā kom daar ’n aangrypende appèl aan die Boeddha Vipassī om die waarheid te onderrig, gebaseer op ’n optimistiese siening van die mens: ‘Hulle sal verstaan’. Onder die menslike leed lê menslike selfsug en haat, daaronder gebrek aan verstaan van die onderliggende waarheid van alle bestaan, naamlik ontstaan en vergaan, ‘gebore word en oud word’ [*jāti-jarā-abhibhūtaṃ*]. Die oerprobleem van die mensdom is nie ongehoorsaamheid nie, maar onkunde en verkeerde siening.

Die Boeddha het volledig insig verkry, is ‘alwys’ [*sumeda*], ‘alsiende’ [*samantacakkhu*], ‘bestyger van die hoë waarheid’ [*dhammamayam pāsādam āruyha*] – en is dus ‘leedloos’ [*apetasoko*], ‘held’ [*vīra*], ‘oorwinnaar in stryd’ [*vijita-saṃgāma*], nie oor ander nie, maar oor homself; ‘leier van pelgrims’ [*sattha-vāha*] op hulle bestemmingsreis deur die wêreld; ‘vry van die skuldias’ [*anaṇa*], die ophopende las van sleg uitgeoefende verantwoordelikheid (karma) en die gevolglike nimmereindigende proses van gebore en oud word. So ’n weergalose mens moet by wyse van spreke nie op die waarheidspiek bly sit en neersien op die mensdom daaronder nie, maar ‘opstaan’ [*uṭṭhehi*], na die mense toe afdaal, ‘die wêreld deurkruis’ [*vicara loke*] en ‘onderrig’ [*desetu*].

Die Boeddha antwoord in ’n vers om die gewig van hierdie oomblik te beklemtoon. Sy lering sou nie berus op dwingende persoonlike of institusionele mag, op die slim manipulasie van mense, of op retoriese of poëtiese vermoë nie, maar wel op universele liefde en medelye, en intellektuele en morele gesag. Van nou af is die uitnemende waarheid vir alle mensekinders kenbaar en is die deure na doodloosheid [*amata*] oop. ‘Doodloosheid’ verwys na die bereiking van die einde van die proses van oor en oor hergebore te word en weer oud te word en weer dood te gaan. Dit is die bereiking van *nibbāna* in hierdie lewe en van *pari-nibbāna* [die finale beëindiging van die hele fisies mentale proses] met die heengaan van so ’n mens. ‘Doodloosheid’ is iets heel anders as ‘ewige onsterflikheid’. Nou kan mense wat hierdie insig verneem, met volle ‘vertroue’ [*saddhā*] lewe, en dit kan duidelik uit hulle lewe blyk. Wat hier verwag word, is nie ‘geloof’ in die

sin van kognitiewe onderwerping nie, maar ervaringsmatige toetsing van die lering in 'n mens se eie lewe, met as gevolg vertroue in die waarheid daarvan, en 'n lewe vol vertroue, anderkant doods- en lewensangs en alle lyding.

Die rede waarom die Verligte die insig in die waarheid nie vroeër bekend gemaak het nie, was sy vermoede dat dit konflik en geweld [*vihimsā*] in gedagte, woord en daad sou ontketen. Daarmee sou die Verligte nie bedoel dat hy deur lafhartige vrees weerhou is nie, maar dat die sosiale interaksie met onkundiges tog 'n bron van vermoëienis (kyk 3.1) en teleurstelling vir hom sou wees. Die meedeel van die waarheid sou ook sosiale konflik en gepaardgaande geweld kon veroorsaak. Hierdie boodskap impliseer immers die radikale ondermyning van alle gewaande ewig vaste, vashoubare entiteite, individueel sowel as kollektief, dit ruk die wortel van alle individuele en sosiale gewaande sekerhede, emosioneel, kognitief en institusioneel, uit – met voorspelbare hewige reaksies en implikasies. 'n Huisverlater is immers ook 'waarlik geweldloos' [*sādhū avihimsā* – vgl. 2.14].

Om die konflik gelaaide arena van skarrelende, sekuriteitsoekende huisbewoners met innerlike vrede te betree en in begrypende, wyse, lerende woord en in voorbeeldige daad 'n alternatief effektief daar te stel, is hoegenaamd nie vanselfsprekend nie. Dit is verstaanbaar dat 'n baie gevoelige en intelligente persoon soos hy 'wreedheid vermoedend' [*vihimsa-saññī*] kan wees, dan die staat van sosiale afsondering sou verkies. Tog los dit nie die probleem heeltemal op nie. Om selfs as huislose lerend op te tree, impliseer steeds om met niebegrypende mense te doen te hê, met konflik as moontlike, selfs waarskynlike, gevolg.

Hierdie ambivalensie, hierdie verantwoordelike keuse tussen onttrekking en swye aan die een kant en deelname en kommunikasie aan die ander kant, sou ook oor al die eeue onontwykbaar bly bestaan by individuele leke sowel as sosiaal geïnstitutionaliseerde volgelinge [die *sangha*] van die Boeddha van die huidige epog. Blindelingse impulsiwiteit na óf uitbly óf instorm is een ding, oorwoë, liefdevolle betrokkenheid is 'n ander ding.

Die groot vraag, vir die halfverligte nie minder nie as vir die Vol-Verligte, is: Waarom en wanneer en hoe sê 'n mens wat vir wie? 'n Integrale vertolking van klassieke Boeddhisme in die huidige kulturele, ekonomiese, politieke en religieuse situasie sou inderdaad in beginsel hoogs krities van die huidige bestel wees, en dus ten minste gedagte- en woordgeweld as gevolg kon hê. Is niekommunikatiewe uittree uit die samelewing in die innerlike private ruimte in, ook vir leke, huis- en dorpsbewoners, die weg om te gaan? Wat deur die gemoed van Vipassī, selfs as Verligte, gegaan het, is begryplik. Tog sak die skaal by hom aan die kant van liefdevolle mededeelsaamheid.

Ná die woorde van die Boeddha oor 'waarheid uitnemend vir mensekinders' betuig die Groot Brahmā eerbied aan hom en verdwyn, plig gedaan.

Die Boeddha van die huidige epog, Siddhattha Gotama, gaan dan in die res van die *sutta* (3.8–3.33) voort om te vertel van Vipassī se eerste lering en volgelingskap, en sluit af met 'n verklaring aangaande sy eie Boeddhaskap en sy kennis van vorige Boeddhas. Hy onthou nie slegs sy eie vorige geboortes nie, maar ook dié van vorige Boeddhas.



# Gotama Boeddha: Vorige lewens

## ■ III.A. Die tien volmaakthede [*pāramī*]

### *Buddhavaṃsa*, K 14

Die *Buddhavaṃsa* [Boeddha-linie] word algemeen aanvaar as 'n laat toevoeging (eerste of tweede eeu VAJ) tot die Pāli-kanon. Dit was stellig bedoel as 'n finale afronding, 'n opsomming, van die geskiedenis van Boeddhas, en is leerstellig gebou om die laat-kanoniese stel van Tien Volmaakthede [*pāramī*]. Voldoening aan die vereistes van hierdie stel is voorgehou as noodsaaklike mylpaal om 'n *Arahant* en *Boeddha* te word. Die tiental is:

- vrygewigheid [*dāna*]
- moraliteit [*sīla*]
- ontsegging [*nekkhamma*]
- wysheid [*paññā*]
- energie [*virīya*]
- geduld [*khantī*]
- waaragtigheid [*sacca*]
- vasberadenheid [*adhiṭṭhāna*]
- welwillendheid [*mettā*]
- gelykmatigheid [*upekkhā*].

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Gotama Boeddha: Vorige lewens', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, pp. 89–112. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.03>



Die Boeddha Gotama verhaal dat hy in 'n ander lewe lank tevore as 'n leek (genaamd Sumedha) deur die vyf-en-twintigste Boeddha voor homself [Dīpankara Buddha] 'n voorspelling ontvang het dat hy bestem is om die Boeddha Gotama te word, en daaraan herinner dat hy die Tien Volmaakthede moes volbring. Gotama Boeddha gaan dan voort om die biografieë van die vier-en-twintig Boeddhas tussen homself en Dīpankara bekend te maak, en om die verdienstelike daade, uitinge van die Tien Volmaakthede, wat hy in vorige lewens betoon het, te vermeld. Dit is dus 'n kombinasie, kondisionele vervlegting, van vorige Boeddhas en vorige lewens van die huidige Boeddha. Teen die einde voorspel hy ook die volgende Boeddha, Metteyya.

Hoofstuk XX vertel in kort bestek van Vipassī Buddha (red. Jayawickrama 1974, bl. 77 e.v.). Gotama blyk inderdaad (so onthou en onthul hyself in hierdie teks) in 'n vorige lewe juis toe te geleef en juis daar te gewees het:

XX.10 *“Destyds was ek 'n nāga-koning met die naam Atula, sterk van gees en skitterend deugsam.”*

In vroeë Hindoeïsme, Boeddhisme en Jāinisme was *nāga*'s 'n mitologiese spesie, besonder sterk en aantreklik, derdegod-derdemens-derdekobra, met die moontlikheid om na willekeur die voorkoms van 'n mens of slang aan te neem, en om tot die voordeel of die nadeel van mense op te tree. Vipassī het Atula geken, as *bodhisatta* herken en vir hom twee-en-negentig epogge in die toekoms in Boeddhaskap voorspel (XX.13), selfs met die voorkennis dat Ānanda sy assistent sou wees. Die voorspelling was 'n verdere aansporing vir die toekomstige Gotama Boeddha:

XX.22 *“By die aanhoor van sy woorde het ek my gees des te meer geneig en my ferm voorgeneem om die vervolmaking van die Tien Volmaakthede te beoefen.”*

Teen die einde van die bespreking van sy eie Boeddhaskap (hoofstuk XXVI) kom Gotama Boeddha tot die onvermydelike gevolgtrekking dat wat vir sy voorganger-Boeddhas gegeld het, ook vir hom geld (red. Jayawickrama 1974, bl. 78):

XXVI.23 *“Nie lank van nou af nie sal ek in die geselskap van die orde van leerlinge volledig ophou bestaan soos vuur sonder brandstof.”*

So vat hierdie kort geskrif dan die lewe van 'n Boeddha, paradigma van subliemste menswees – watter een ook al, Vipassī in 'n verre verlede sowel as Gotama in die hede sowel as enige toekomstige een – saam as drie momente wat mekaar wedersyds impliseer:

- a. kondisionele verskyning
- b. helder en verganklike kort-vonkende heilige vuur
- c. niesubstansiële verdwyning.

Die geskrif is 'n opstapeling van opgemaakte mites, met 'n onontwykbare metafisies mistieke, metateïstiese, metamitologiese boodskap. Uit die perspektief van die denkraam wat hierdie studie onderlê en dus met die voorreg en verantwoordelikheid om sin te bedink met volle inagneming van die huidige wetenskaplike kosmologie en biologie, sou dit aanvaarbaar wees om te postuleer dat groot geeste van tyd tot tyd in die mensheidsgeskiedenis verskyn. Soos alle dinge, is hulle die produkte van 'n lang evolusionêre, kondisionerende proses, verskynend op en lewend omvou en deurdring deur 'n absolute einde van sig en insig, en sterwend verdwyn hulle tog nawerkend in die geheel kosmiese proses op die absolute grens. Hulle weet dit, probeer dit nie ontwyk nie, maar beleef dit, leef dit uit met die volle wete, moreel suiwer, alle waan, haat en drif geblus.

Dit maak 'n verstanende, relativierende, transenderend ontmitologiserende, en tog ook juis so eerbiedigende, tendensionele vertolking van die ou Boeddhistiese boodskap nodig en moontlik. Die tydsdimensies van vroeë Boeddhisme hou nie rekening met die moderne wetenskaplik ontdekte geskiedenis van evolusionêre menswording nie, en kon nie daarvan geweet het nie (so min as die mitologiese skeppingsverhaal van Genesis daarvan kon geweet het). Wanneer sou die proses van menslike verantwoordelikheid, met al die implikasies wat daaraan gekoppel word (hemele en helle, Boedhas en *sanghas*, ens.) begin het? Wetenskaplik en Boeddhisties onaanvaarbaar is die denkbeeld van dieselfde mens wat oor al daardie onvoorstelbare tydperke herhaaldelik hergebore is. Die formulering van strofe XX.10 hierbo [*'destyds was ek ...: ahaṃ tena samayena ...'*] beweeg skynbaar heel naby aan 'n veronderstelling van reïnkarnasie van dieselfde mens (meer korrek: 'wese' – die proses oorskry spesiegrense) telkemale. Uit die perspektief wat in hoofstuk I (s. I.6.h.) gestel is, kan dit geen feitelike status hê nie. In 'n raamwerk van en vir vandag vertolk: Die lang kondisionele werklikheids- en lewensproses stoot van tyd tot tyd pieke van menswees (manlik sowel as vroulik, voeg ek met kritiese klem by) op in die groot kosmiese geheelproses (met die moontlikheid van ander lewe iewers elders in die kosmos bygedink).

'n Naasmekaarstelling van die verhale in die Pāli-kanon lewer ongetwyfeld boeiende materiaal vir die bestudering van die prosesse van mondelinge oorlewering, die vaslegging daarvan in geskrewe vorm, tekskritiek en kanongeskiedenis. Ons kan egter aanneem dat al die verhale in 'n oorweldigende mate 'n saak van groot, lewensbeskoulike gewig wou benadruk: Die verskyning en verdwyning van 'n Boeddha is deel van 'n groot, onoorsienbaar langdurige proses van ontwikkeling, mens na mens, Boeddha na Boeddha, almal deel van dieselfde siklus, almal uitdrukkings van die grondwet van alle dinge as veranderlik en kondisioneel veroorsaak, alles duskant, op weg na en van, 'n absolute horison. Die wet van die verskyning en verdwyning van alle dinge word met tussenposes deur die heel grootstes, Verligtes, ontdek, voorgeleef, aan 'n lydende mensdom onthul.

## ■ III.B. Beoefening van die tien volmaakthede in vorige lewens

### ***Cariyāpiṭaka*, K 15**

Die *bodhisatta*-skap van Gotama Boeddha het volgens Theravāda-leer oor duisende hergeboortes verloop, en nie net in die vorm van mense nie. Vervolgens neem ons kennis van vorige lewens van 'n wordende Boeddha volgens die *Cariyāpiṭaka*.

Die vyf-en-dertig stories word in drie afdelings georden:

- i. tien stories oor vrygewigheid, offerbereidheid
- ii. tien stories oor deugsamheid
- iii. vyftien stories verdeel oor die volgende vyf *pāramī*:
  - vyf oor ontsegging
  - een oor vasberadenheid
  - ses oor waarheid
  - twee oor welwillendheid
  - een oor gelykmatigheid.

Die drie oorblywendes (wysheid, energie en geduld) word nie elk apart behandel nie, maar is wel indirek in die versameling as geheel aanwesig. Hieronder volg nou 'n vertaling van 'n aantal grepe uit die *Cariyāpiṭaka*. Vir inleidende opmerkings, kyk by hoofstuk I (s. I.14.b.).

### ■ III.B.1. 'Gedragswyse van 'n wyse haas' [*sasa-paṇḍita-cariyaṃ*]

Die eerste van die Tien Volmaakthede wat literêr, opvoedkundig in fabelvorm geïllustreer word, is vrygewigheid [*dāna-pāramitā*] (red. Jayawickrama 1974, bl. 1-13). Die tiende gedig, die fabel van 'n haas (I.10), lui:

1. *Eens het ek as haas deur die woud gedwaal, geleef van gras, blare, bossies en vrugte, en my van leed aandoen weerhou.*
2. *'n Aap, jakkals, jong otter en ek het dieselfde streek bewoon en is soggens en saans gesien.*
3. *Ek het hulle van goed- en kwaaddoen geleer:  
"Vermy kwaaddoen, hou goeddoen vol."*
4. *Met die sien van die volmaan het ek daarop gewys en gesê: "Vandag is weeklikse vasdag."*
5. *"Berei gawes voor vir wie gawes waardig is, gee 'n gawe aan wie 'n gawe waardig is en neem die vasdag in ag."*
6. *Met 'goed' aan my gesê het hulle gawes volgens vermoë en middele voorberei en gesoek na wie gawes waardig is.*

7. *Ek het self gesit en nadink oor 'n waardige gawe:*  
*"As ek iemand sou vind wat gawes waardig is, wat sou my gawe wees?"*
8. *"Sesam, erte, bone, rys en helder botter het ek nie. Ek leef van gras, en gras kan ek nie gee nie."*
9. *"As iemand gawes waardig by my kom vir kos sal ek myself gee. Hy sal nie onversadig weggaan nie."*
10. *Van my voorneme bewus het Sakka as Brahmaan vermom my woongat genader om my gee te toets.*
11. *Toe ek hom sien het ek opgetoë gesê:*  
*"Dit is goed dat u vir kos na my toe kom."*
12. *"Vandag gee ek u 'n gawe nog nooit gegee nie. U word voorsien van deug, u is nie meer in staat om ander leed aan te doen nie."*
13. *"Kom, maak stokke bymekaar en steek 'n vuur aan. Ek gaan myself braai en u gaan my gebraai eet."*
14. *"Nou goed," het hy ingenome gesê, 'n klomp stokke bymekaar gemaak en 'n groot vuur op 'n hoop kole gemaak.*
15. *Hy het 'n vuur gemaak wat vinnig hoog gebrand het. Ek het die stof van my afgeskud en eenkant gaan sit.*
16. *Toe die groot hoop hout bulderend brand het ek opgespring en binne-in die vuurvlamme neergestort.*
17. *Soos by 'n mens wat koel water binnegaan en so sy vrees en koors laat wyk en vrede en vreugde vind,*
18. *so het met my binnegaan die brandende vuur soos koel water al my vrees laat wyk.*
19. *Ek het aan die Brahmaan my hele lyf gegee, vel, vleis, senings, gebeente en spiere van die hart.*

Hierdie fabel (storie met 'n opvoedkundige doel en 'n dier as hoofkarakter) het meer as een moontlike bedoelde les sowel as halwe en onbedoelde implikasies. Dit kan stekies in die rigting van die godewêreld [*Sakka*] en die sosiaal hoogste klas [*Brahmane*] bevat, nogal vraatsig en as vanselfsprekend geregtig op ontvangs van geskenke. Wie sou egter dan die stekies toedien, die hasie, die Boeddha in wie se mond die verhaaltjie gelê word, of die opmaker en verteller daarvan? Die fabel veronderstel en verplig ook tot 'n reeds stewige gevestigde stelsel van 'heilige' dae [*uposatha*: letterlik 'vasdag'], volmaan, nuwemaan en die twee kwartiere tussenin, waarop die voorgeskrewe monnikskode aan die verenigde *sangha* voorgelees is en talle leke 'n kode van agt reëls gevolg het. Die eintlike *tertium comparationis* is stellig die vrywillige gee, selfs van eie lewe, waar behoefte dit regverdig. Die haas, word ons in die titel gesuggereer, is egter nie naïef nie, maar intelligent, wys, vaardig [*paṇḍita*]. Waarom sou die god as 'n mens vermom dan nie plante kon geëet het nie? Heel breed opgeneem, kan die buitengewoon gepopulariseerde verhaaltjie miskien verleng word met 'n serieuser ekologiese implikasie, die solidariteit

van alle lewe, gode, mense, diere en plante almal delend in een lewensisteem? Die direkte boodskap van die fabel is dat die gee van eie lewe 'n waardige uiting van mededeelsaamheid, en dus van *bodhisatta*-skap is, gevolgdraend en lewensoorlewend, aanloop tot Boeddhaskap. Dit open 'n aansluiting by die Christelike verhaal van die kruisdood van Jesus.

### ■ III.B.2. 'Gedragswyse van Saṅkhapāla' [*Saṅkhapāla-cariyaṃ*]

Die tweede van die Tien Volmaakthede is deugszaamheid [*sīla-pāramitā*] [red. Jayawickrama 1974, bl. 14–23]. Die mitologiserende fabel agter die tiende gedig in hierdie groep (s. II.10) is in kort bestek.

In die Indiese religieuse verbeelding van die tyd, oor religiegrense heen, was *nāga*'s halfgodelike fabelwesens van die onderwêreld, met Nāgarājā (eintlik die ampstitel) as hulle koning. Hulle figureer betekenisvol in die algemeen Indiese mitologiese konteks van die tyd. Soos in die visuele kuns afgebeeld, kan hulle verskeie vorme aanneem, soms meer slang, soms meer mens, soms tussenin. Hierdie magtige halfmens, halfslang mitiese wesens is ambivalent, soos mense, soms aantreklik mensvriendelik en soms gevaarlik mensvyandig.

Prins Duyyodhana, uit die koningshuis van die koninkryk van Rajagaha, ontmoet die *nāga*-koning. Gefassineer deur die skoonheid en krag van die Nāgarājā, word die *bodhisatta*-prins in die *nāga*-domein hergebore en word selfs hulle koning, genaamd Saṅkhapāla, die volgende stap in die *bodhisatta*-linie. Hy lê die amp later neer en gaan leef alleen in die veld op 'n miershoop. 'n Bende jong mans dwalend deur die woud sien die misterieuse dier-mensgod daar lê en sleep hom weg aan toue en stokke in sy liggaam ingeforseer. Die gedig beskryf Saṅkhapāla se gedragswyse onder daardie omstandighede:

1. *Toe ek Saṅkhapāla was, was ek magtig van gees, bewapen met sterk tande, giftig, met gesplete tong, heerser oor slange.*
2. *Gedagtig aan die vier faktore het ek my woning gemaak by 'n kruising op 'n groot pad vol mense.*
3. *Wie behoefte had aan my vel, vleis, senings en gebeente, kon dit as gegewe neem.*
4. *Harde, wrede, genadelose jong jagters met stokke in hul hande het na my toe gekom,*
5. *my neusgate, stert en rug deurboor, my aan 'n drastok laat hang en weggedra.*
6. *As ek wou, sou ek met my asem die aarde met sy woude en berge omring deur die see, aan die brand kon steek,*
7. *maar met stokke deurboor en met dolke stukkend gekap was daar in my jeens die jong jagters geen woede nie.*

*Dit was my volmaakte deug.*

Die ‘vier faktore’ waaroor die magtige *bodhisatta* aandagtig gemediteer het, was liggaam, gevoel, gees en gees-objekte.

### ■ III.B.3. ‘Gedragswyse van Sāma met die goue huid’ [*suvaṇṇa-Sāma-cariyaṃ*]

Die negende *pāramita* is welwillendheid [*mettā*]. Die eerste voorbeeld van die beoefening van hierdie hoogste staat in die *Cariyāpiṭaka* (daar is slegs twee voorbeelde, kyk red. Jayawickrama 1974, bl. 34-35 vir albei) is ’n kort samevatting van die lewenswyse van Sāma. Gotama Boeddha was hierdie mitologiese figuur, in ’n vorige lewe, lank tevore.

As agtergrond: Die ouers van Sāma was Dukulaka en Parika, albei van goddelike afkoms, wat as askete in ’n aardse woud geleef het. As askete sou hulle geen kind kon hê nie. Wetende wat vir hulle voorlê, het die god Sakka hulle oorgehaal om tog wel ’n kind te hê (aanvanklik wou hulle nie). Dit was toe Sāma. Vanweë sy mooi voorkoms het hy die bynaam [*Suvaṇṇa*: ‘hy met die goudkleurige huid’] ontvang. Toe hy ’n volwasse jong man was, is Sakka se vooruitsig bewaarheid, albei Sāma se ouers het, weens gif wat ’n slang oor hulle gespu het, blind geword. Sāma het hulle gesoek, gevind en van toe af versorg. By geleentheid het Sāma by die rivier water gaan skep, en is hy met ’n pyl gewond deur die koning van Benares wat op ’n jagekspedisie was en hom vanweë sy rustige verhouding met herte by die rivier vir ’n bonatuurlike wese aangesien het. ’n Hoë god tree in, en genees sy ouers se blindheid en Sāma se wond, herstel sy lewe wonderwerkend, gee hom nuwe aansyn. In die verse wat volg, word die volmaaktheid van welwillendheid van diegene wat hulle ouers versorg, veronderstel, maar die gedig self (III.13) roem sy liefdevolle verhouding met die wilde diere in die woud.

Die ideaal om universeel welwillend teenoor alle lewe, die ganse kosmiese werklikheid, te lewe as intensie van die Boeddhisme, kan nie misgekyk word nie:

1. *In ’n woud het ek, Sāma, deur Sakka aansyn gegee, in ’n bergkloof leeus en tiers tot welwillendheid beweeg.*
2. *In die woud was ek tuis, omring deur leeus en tiers en luiperds en bere en buffels en gespikkelde herte en wilde varke.*
3. *Deur die krag van welwillendheid gedra was ek in die woud gelukkig, niemand het my gevrees en ek was deur niemand beangs nie.*

Langs hierdie weg ontwikkel *Buddhas*, via *bodhisattas*, leer klassieke Theravāda. Sulke menslike en dierlike eksistensie is wesenlik konstituerend onmisbaar, kondisionerende, verganklike, karmatiese skakels in die wording van ’n Boeddha – van die hele proses ontstaanend, bestanend en verganend op ’n absolute, niesubstansialiseerbare gesigs- en synseinder.

## ■ III.C. Agt lofprysings jeens Gotama Boeddha

### ■ [Māha-Govinda sutta, D 19]

Die Boeddha aanvaar die aanbod van die glansende halfgod Pañcasikha om te vertel wat hy waargeneem het in 'n byeenkoms van die Drie-en-Dertig gode. Die gode, vertel die *sutta* by monde van Pañcasikha met 'n dosis ironiese humor in hierdie ontmitologiserende mitologisering, het geblyk verheug te wees omdat hulle eie getalle danksy hulle navolging van die Boeddha goed gegroei het tot nadeel van die jammerende neergestorte *asura*-demone. Die koning van die Drie-en-Dertig, Sakka, het inderdaad sentrale deugde van die Boeddha uitgelig (19.4-12). In die verlede kon en in die hede kan, volgens Sakka (so vertel Pañcasikha, volgens die Boeddha) geen ander, geen gelyke van die Deurlugtige wat die volgende agt eienskappe betref, gevind word nie:

#### ■ III.C.1. Daadkragtige medelye met die wêreld (19.5)

*"... die bemoontliking van die welsyn van die mensemenigte, die geluk van die mensemenigte, die welsyn en geluk en heil van gode en mense – uit medelye met die wêreld ... ons vind geen ander onderwyser ..."*

#### ■ III.C.2. Kwaliteit van die heilsleer (19.6)

*"... die leer, goed onderrig, tydig aktueel, tydloos relevant, empiries toetsbaar, doeltreffend, individueel persoonlik kenbaar deur wyses ... ons vind geen ander instrukteur, leraar ..."*

#### ■ III.C.3. Kwaliteit van etiese onderrig (19.7)

*"... die bekendmaking wat reg en verkeerd is, goed en sleg, goed te keur en af te keur, waardevol en waardeloos, verhewe en laag, ... ons vind geen ander ontdekker, leraar ..."*

#### ■ III.C.4. Aanwysing van die weg na nirwana (19.8)

*"... die aanwysing van die weg na nirwana, die weg en nirwana ontmoet, soos die waters van die Ganges- en Yamu-riviere ontmoet en verenig ... ons vind geen ander gids, leraar ..."*

### ■ III.C.5. Versameling van 'n gemeenskap (19.9)

*"... die byeenbring van 'n gemeenskap, leerlinge nog op weg en wegvoltooiers van besoedeling skoon, wat hy nie wegstuur nie, maar saam met wie hy eendragtig vreugde vind ... ons vind geen ander leraar ..."*

### ■ III.C.6. Beroemd sonder trots (19.10)

*"... die ontvangs van roem, geskenke aan die Deurlugtige is wel bestee, sy roem gevestig, sy aanhang onder die edeles verseker, maar hy ontvang gawes gelouter van trots ... ons vind geen ander leraar ..."*

### ■ III.C.7. Ooreenstemming van woorde en dade (19.11)

*"... die ooreenstemming van woorde en dade, in die groot en klein van die leer ... ons vind geen ander leraar ..."*

### ■ III.C.8. By twyfel verby (19.12)

*"... die agterlaat van twyfel, die Deurlugtige het anderkant huiwerpraat uitbeweeg, die doel van die hoë lewe bereik ... ons vind geen ander leraar ..."*

*"Toe Sakka, koning van die gode, hierdie agt lofprysings jeens die Deurlugtige teenoor die Drie-en-Dertig gode uitgespreek het, was hulle nog blyer en gelukkiger, ten volle tevrede en vol vreugde oor wat hulle verneem het."*

19.5 Siddhattha Gotama, die Boeddha, die Deurlugtige, gemotiveer deur universele 'medelye' [*anukampaka*] met 'die wêreld' [*loka*], het die 'welsyn' [*hita*], 'geluk' [*sukha*], 'heil' [*attha*] van die menigte mense en gode nie finaal voltooi in 'n vorm wat net in geloof aanvaar hoef te word nie, maar dit voorbeeldig en didakties wys as onderwyser [*satthar*] effektief 'moontlik gemaak' [weergawe van *paṭipanno*]. Uiteindelik hang heil af van die karmiese ['daad'-'werklike', dus 'gevolgdraende'] inset, inspanning, van mense self. 19.6 Die oorspronklike Pāli-frase het die status van 'n lofprysende mantra verwerf:

*Svākkhāto* [goed onderrig] *Bhagavato* [van die Deurlugtige] *dhammo* [leer] *sanditṭhiko* ['tydig', 'waarneembaar aktueel' in hierdie lewe, 'direk kenbaar'] *akāliko* ['tydloos relevant', nie onderworpe aan tydsgebonde modes] *ehiṇṇasiko* ['kom-kyk-lik', 'empiries toetsbaar'], *opāyiko* ['bestemming



bereikend’, ‘doeltreffend’, ‘nirwana bewerkend’) *paccattam* [‘individueel persoonlik’, ‘enkel intiem’] *veditabbo* [‘intellektueel’ – ‘eksistensieel’ ‘kenbaar’ – ‘realiseerbaar’] *viññuhi* [deur wyses]. In woord en daad is die Deurlugtige ’n voorbeeldige, feilloose instrukteur [*desetar*] en leraar [*satthar*].

19.8 ‘Die weg’ [*paṭipadā*] is die Agtvoudige Pad [*aṭṭhangika-magga*] (vgl. D 16.3.50, D 16.5.27). Nirwana en die weg het elk ’n unieke dinamiek, en die Deurlugtige maak bekend hoe hulle ontmoet.

## ■ III.D. Een Boeddha op ’n keer

In die voortgesette gesprek van die gode het die vraag ontstaan of daar meer as een Boeddha gelyktydig kan bestaan. Pañcasikha rapporteer verder:

19.13 “*Toe het party gode uitgeroep:*

*‘Ag, as daar maar vier Vol-Verligtes in die wêreld sou verskyn en die waarheid sou onderrig soos die Deurlugtige. Dit sou tot die welsyn van die mensemenigte, die geluk van die mensemenigte, die welsyn en geluk en heil van gode en mense wees.’*

*Ander gode het uitgeroep: ‘... drie Vol-Verligtes ...’*

*Nog ander gode het uitgeroep: ‘... twee Vol-Verligtes ... Dit sou tot die welsyn van die mensemenigte, die geluk van die mensemenigte, die welsyn en geluk en heil van gode en mense wees.’”*

19.14 “*Sakka het die Drie-en-Dertig geantwoord:*

*‘Dit is onmoontlik dat twee Arahant Vol-Verligtes gelyktydig in een en dieselfde epog verskyn. Dit kan nie gebeur nie. Mag die Deurlugtige vele jare lank vry van siekte en lyding leef. Dit sou tot die welsyn van die mensemenigte, die geluk van die mensemenigte, die welsyn en geluk en heil van gode en mense wees.’*

*Die Drie-en-Dertig gode het saam beraadslaag en die saak waaroor hulle in die Saal van Goeie Waarheid vergader het, oorweeg, en die vier groot konings het onbeweeglik by hul sitplekke staande die les ontvang. Onderrig, het die konings kalm en rustig langs hul sitplekke staande die gesproke woorde geregistreer.”*

19.13–19.14 Die Drie-en-Dertig gode en die Vier Groot Konings (die vier gode in beheer van die vier windrigtings) het eerbiedig kennis van hierdie waarheidsles geneem.

### ■ III.E. Jotipāla word Mahā-Govinda

Die gedeelte 19.15–19.28, wat sentreer om die verskyning van Brahmā Sanankumāra, word nie vertaal nie. Ons hervat (19.28) met hierdie god se eie retoriese vraag:

19.28 *“Vir hoe lank, eerwaarde Drie-en-Dertig, het die Deurlugtige oor groot wysheid beskik?”*

19.29 Sanankumāra gaan dan voort om sy vraag self te beantwoord deur die verhaal van Jotipāla, die groot *govinda* (hier vertaal as ‘bestuurder’) te vertel (19.29–19.60). Die leser vind hier dus ’n verhaal deur ’n god (Sanankumāra) binne-in die verhaal van ’n ander god (Pañcasikha). Om by te dra tot die ongetwyfeld bedoelde komiese, lig spottende siening van die inflasionêre effek wat die ooraanbod van ’n absurde oorfloed gode in ’n verwarde en verwarrende veelgodedom betref, die tweede god is in werklikheid die eerste god in vermomming:

19.29 *“Eens was daar ’n koning genaamd Disampati. Sy uitvoerende amptenaar was ’n Brahmaan bekend as ‘Bestuurder’ (Govinda). Koning Disampati se seun was Reṇu genoem, en Govinda se seun was Jotipāla. Prins Reṇu en Jotipāla en ses ander jong khattiya’s was ’n vriendekring van agt. Met verloop van tyd het Govinda gesterf. Koning Disampati het oor hom gerou en gesê:*

*‘Helaas! Net toe ons al ons verpligtinge aan die Brahmaan Govinda toevertrou het en ons oorgegee het aan die genot van die vyf sintuie, het Govinda gesterf.’*

*Met die aanhoor hiervan het prins Reṇu aan die koning gesê:*

*‘Vader, rou nie te veel oor Govinda nie. Sy seun Jotipāla is intelligenter as wat sy pa was, kan beter as sy pa sien, wat voordelig is. Laat Jotipāla al die sake wat aan sy pa toevertrou was, bestuur.’*

*‘Regtig, my seun?’*

*‘Ja vader.’”*

19.30 *“Toe het koning Disampati ’n man nader geroep en opdrag gegee:*

*‘Kom vriend, gaan na die jongman Jotipāla en sê vir hom:*

*‘Mag dit goed gaan met die heer, Jotipāla! Koning Disampati ontbied hom, wil hom graag sien.’*

*‘Goed so, majesteit,’ het die man geantwoord, na Jotipāla gegaan en die boodskap afgelewer.*

*By die aanhoor van die boodskap het Jotipāla gesê:*

*‘Goed, meneer,’ en vertrek op sy sending na die koning. In die teenwoordigheid van die koning het hy hoflik gegroet en eenkant gaan sit.*

*Die koning het gesê:*

*‘Ons wil dat die heer Jotipāla in ons diens tree. Laat hom dit nie van die hand wys nie. Ek sal hom in sy vader se plek as bestuurder bevestig.*

*‘Laat dit so wees, u majesteit,’ het Jotipāla ingestem.”*

- 19.31 *So het koning Disampati Jotipāla dan as bestuurder in die plek van sy vader bevestig. Aldus aangestel, het Jotipāla die take wat sy vader uitgevoer het, uitgevoer, en wat sy vader nie uitgevoer het nie, ook nie uitgevoer nie. Presies die verpligtinge van sy vader en geen ander nie het hy nagekom.*

*Mense het gepraat: ‘Hierdie Brahmaan is werklik ’n bestuurder, werklik ’n groot bestuurder!’*

*So het die jong Brahmaan Jotipāla dan bekendheid verwerf as Mahā-Govinda [“groot bestuurder”].*

Koning Disampati het losbandig begin raak. Juis toe hy hom begin oorgee het aan die genot van die vyf sinuie het sy bestuurder tot die koning se groot spyt gesterf. Wat nou maak? Hy val in by sy seun se voorstel vir ’n plaasvervanger.

## ■ III.F. Uitbreiding van verantwoordelikhede

- 19.32 *Op ’n dag het die Groot Bestuurder die vriendekring van ses Brahmane genader met die woorde:*

*‘Koning Disampati is bejaard, afgetakel, afgeleef. Wie weet hoe lank hy nog gaan leef? Wanneer koning Disampati sterf, sal die koninklike besluitnemers stellig prins Reṇu as koning aanwys. Menere, gaan na prins Reṇu en sê aan hom:*

*‘Ons is geliefde, dierbare voorkeur vriende van die edel Reṇu. Ons deel in sy vreugde en leed. Disampati, ons edel koning, is bejaard, afgetakel, afgeleef. Wie weet hoe lank hy nog gaan leef? Wanneer koning Disampati sterf, sal die koninklike besluitnemers stellig die heer Reṇu as koning aanwys. As die heer Reṇu die koningskap verkry, laat hom dit onder ons verdeel.’”*

- 19.33 *“‘Dit is goed so,’ het die ses edeles geantwoord, na prins Reṇu gegaan en die voorstel van die Groot Bestuurder aan hom voorgelê.  
‘Menere, wie nog buiten myself, behalwe julle, behoort voorspoedig te wees? As ek die koningskap verkry, sal ek dit onder ons verdeel.’”*
- 19.34 *Na verloop van tyd het koning Disampati gesterf en het die koninklike besluitnemers prins Reṇu in sy plek as koning bevestig. As koning het hy homself oorgegee aan die vyf sintuiglike genietinge. Die Groot Bestuurder het die ses edeles opgesoek en meegedeel:  
‘Here, koning Disampati is dood en koning Reṇu het homself aan die vyf sintuiglike genietinge oorgegee. Wat nou? Sintuiglike genietinge is verslawend. Soek hom op en sê vir hom: ‘Koning Disampati is dood en ons heer Reṇu is as koning bevestig. Heer, onthou u u onderneming?’  
Hulle het so gemaak, en koning Reṇu het gesê:  
‘Here, ek onthou my onderneming. Nou wie van julle is in staat om hierdie groot stuk aarde; wyd in die noorde, maar in die suide smal spits, in sewe gelyke dele te verdeel?’  
‘Inderdaad, heer, wie behalwe die Brahmaan, Groot Bestuurder?’”*
- 19.35 *“Toe het koning Reṇu ’n man na die Groot Bestuurder afgevaardig met die boodskap:  
‘My heer, die koning ontbied u.’  
So gemaak, het die Groot Bestuurder na die koning gegaan, hoflik gegroet en eenkant gaan sit, en die koning het gesê:  
‘My heer, Groot Bestuurder; verdeel hierdie groot stuk aarde, wyd in die noorde maar in die suide smal spits, in sewe gelyke dele.  
‘Dit is goed so, heer,’ het die Groot Bestuurder geantwoord, en so gemaak, met koning Reṇu se gebied in die middel ...’”*
- 19.36 *“Die ses edelmannes was tevrede, elk met sy eie aanwinst en die geslaagdheid van die plan, en het gesê:  
‘Ons het gekry wat ons wou hê, wat ons verlang en gewens en begeer het.’  
En die sewe Bhārat konings was: Satabhu, Brahmadata, Vesabbhu, Bharata, Reṇu en twee Dhataratṭha’s.”*

Ons neem kennis van ’n demokratiese bestel in ’n aanvangstadium. Reṇu word danksy Jahampati ’n konstitusionele monarg. Hy verdeel sy magsfeer in sewe dele met homself in die sentrum van Indië (dit word indirek gesuggereer deur

die driehoekige, spitsende vorm van die land) en die betiteling van die sewe konings as ‘die sewe Bhārat konings’ (Bhārata was die oorspronklike benaming vir Indië). Die werkwoord *saṃvibhajati* [*saṃvibhajeta* in 19.33–35] beteken, in toenemende orde van morele waarde: uiterlik ‘verdeel’, gemeenskaplik ‘deel’, dan eksistensiel ‘kommunikeer’ (RD 657). Geleidelik het die bedrywighede van die Groot Bestuurder ook ’n sterker religieuse dimensie begin bykry. Daar vind ’n betekenisvolle ontwikkeling in hom plaas.

### ■ III.G. Toenemende politieke verpligtinge en religieuse verdieping

19.37 “*Toe het die ses edelmannes na die Groot Bestuurder gegaan en aan hom gesê:*

*‘Edel Groot Bestuurder, soos u geliefde, dierbare voorkeurvriend van die edel Reṇu was, was u ook ons geliefde, dierbare voorkeurvriend. Ons versoek dat u ook ons sake bestuur. Wys dit asseblief nie van die hand nie.’*

*‘Dit is goed so,’ het die Groot Bestuurder geantwoord, en die sake van die sewe aangewese konings bestuur. Hy het ook die mantras aan sewe vooraanstaande welvarende Brahmanes en aan sewehonderd gevorderde studente geleer.”*

19.38 “*Mettertyd het uitstekende verslae oor die Groot Bestuurder versprei:*

*‘Die Groot Bestuurder kan Brahmā van aangesig tot aangesig aanskou, met hom praat, hom raadpleeg!’*

*En hy het gedink:*

*Die verslae is nie waar nie. Maar ek het van bejaarde eerbiedwaardige Brahmanes, leraars en leerlinge gehoor dat iemand, wie hom die vier maande van die reënseisoen in versinking in medelye verdiep, inderdaad in staat is om Brahmā te aanskou, met hom te kommunikeer, te praat, hom te raadpleeg. Laat my dit doen.”*

19.39 “*Die Groot Bestuurder het na koning Reṇu gegaan en hom ingelig oor die verslae en van sy wens om hom vir vier maande in afsondering in versinking in medelye te verdiep ...*

*‘En niemand behalwe iemand wat kos vir my bring, moet naby my kom nie.’*

*‘Eerwaarde Bestuurder, doen wat u goeddunk.”*

19.40 “*Die Groot Bestuurder het na die ses edelmannes gegaan en hulle ingelig ...*

*‘Eerwaarde Bestuurder, doen wat u goeddunk.”*

19.41 *“Die Groot Bestuurder het ook na die sewe vooraanstaande welvarende Brahmane en die sewehonderd gevorderde studente gegaan en hulle ingelig ...*

*‘Eerwaarde Bestuurder, doen wat u goeddunk.’”*

19.42 *“Die Groot Bestuurder het ook na sy veertig vroue, almal van gelyke status, gegaan en hulle ingelig ...*

*‘Eerwaarde Bestuurder, doen wat u goeddunk.’”*

Jotipala kry ’n onverdiende reputasie dat hy direk as persoon tot persoon met oppergod Brahmā kommunikeer. Dit moedig hom egter aan om hom inderdaad tydens die reënseisoen in afsondering te onttrek ten einde hom vier maande lank aan meditasie van liefde in die vorm van medelye [*karuṇā*] te wy. Die Pāli-woord hier as ‘afsondering’ vertaal [*patisallāna*; werkwoord *patisalliyati*], verwys spesifiek na onttrekking, afsondering, privaatheid, alleenheid, met die oog op meditasie, geestelike ontwikkeling (vgl. RD 401). In klassieke Theravāda-meditasie is *karuṇā* een van veertig temas van konsentrasie [*samādhi*], spesifiek een van die vier sublieme tuistes [*brahma-vihāra*] (vgl. Buddhaghosa in Ñānamoli [1979], bl. 112 e.v.). In hierdie passasie van die *sutta* word die woord ‘brahmā’ letterlik bedoel as die eienaam van God, dus in ’n voor-Boeddhistiese sin. Dit is nog ’n voorbeeld van die tendensionele transending wat in die hermeneutiek van die *sutta* na vore kom.

Neem kennis van die betekenis en doeltreffendheid van mantras ook in die Boeddhisme, naas wysheid. Mantras het nie ’n magiese funksie nie, maar wel ’n psigologiese funksie.

### ■ III.H. Gesprek met Brahmā Sanankumāra

19.43 *“Daarop het die Groot Bestuurder oos van die stad ’n nuwe blyplek opgerig en hom daar gedurende die vier maande van die reënseisoen in versinking in medelye verdiep. Niemand behalwe iemand wat kos vir hom geneem het, het naby hom gekom nie. Maar na afloop van die vier maande is hy oorval deur teleurstelling en uitputting met die besef:*

*‘Ek het van bejaarde eerbiedwaardige Brahmane, leraars en leerlinge gehoor dat iemand wat hom die vier maande van die reënseisoen in versinking in medelye verdiep, inderdaad in staat is om Brahmā te aanskou, met hom te kommunikeer, te praat, hom te raadpleeg. Maar ek aanskou Brahmā nie, kommunikeer, praat nie met hom nie, raadpleeg hom nie.’”*

19.44 *“Brahmā Sanankumāra het die gedagtes van die Groot Bestuurder geken en so vinnig soos ’n sterk man sy gebuigde arm sou uitskiet en terugtrek, uit die Brahmā-wêreld verdwyn en voor die Groot*

*Bestuurder verskyn. Die Groot Bestuurder is oorval deur vrees en bewing en sy hare het gerys by die aanskouing van wat nog nooit tevore aanskou is nie. Oorval deur vrees en bewing en met rysende hare het hy Brahmā Sanankumāra in die volgende vers aangespreek:*

*“O, visioen groots en goddelik, wie is u, heer?  
Niewetend vra ons wat moet weet.”*

*“In die hoogste hemel is ek alombekend  
as ‘Brahmā Sanankumāra’.”  
Ken my so, Bestuurder.*

*“Sitplek, water vir die voete en koek  
pas by ’n Brahmā. Kies, heer, wat u wil.”*

*“Ons ontvang wat u bied.  
Nou wat wil u van ons  
vir hierdie lewe of die een hierna?  
Vra, Bestuurder, wat u wil.”*

19.45 *Die volgende het by die Groot Bestuurder opgekom:*

*“Brahmā Sanankumāra bied my ’n keuse. Wat sal ek kies: Wat goed is vir hierdie lewe, of vir die een hierna?”*

*En hy het gedink:*

*“Ek weet presies wat goed is vir hierdie lewe. Ander raadpleeg my daaroor. Sê nou ek vra Brahmā Sanankumāra wat goed is vir die een hierna?”*

*En hy het Brahmā Sanankumāra in die volgende vers aangespreek:*

*“Twyfelend en ook namens ander  
vra ek Brahmā Sanankumāra wat geen twyfel ken nie:  
deur wat te doen  
kan sterflinge die doodlose Brahmā-wêreld bereik?”*

*“Brahmaan,  
sterflinge wat gevestig en geoefen,  
van besitlikheid gestroop  
en alleen, gerig, gevul met medelye  
die stank tussen mense verwerp en lus verlaat  
kan die doodlose Brahmā-wêreld bereik.”*

19.46 *“Heer, ek verstaan ‘van besitlikheid gestroop’. Dit beteken om besittings klein of groot en familie min of veel te verlaat, hare en baard af te skeer en met ’n geel kleed beklee die huislike lewe te verlaat en die huislose staat te betree. So verstaan ek ‘van besitlikheid gestroop’.”*

*“Heer, ek verstaan ‘alleen, gerig’. Dit beteken om enkel alleen ’n eensame blyplek te kies in ’n woud of onder ’n boom, in ’n bergkloof, in ’n rotsspelonk, op ’n dodegrond, op ’n hoop gras in die oop veld. So verstaan ek ‘alleen, gerig’.”*

*“Heer, ek verstaan ‘gevol met medelye’. Dit beteken om een kwart van die uitspansel te vul met ’n gees gevul met medelye, dan ’n tweede, dan ’n derde, dan ’n vierde. So gaan mens voort om die hele wêreld na bo, na onder, rondom oral te vul met ’n gees gevul met medelye: uitstrekkend, onmeetlik, vry van haat en booswil. So verstaan ek ‘gevol met medelye’.”*

*“Heer, maar ‘die stank tussen mense’ verstaan ek nie.*

*Heer, wat bedoel u*

*‘stank tussen mense’?*

*Ek verstaan dit nie, verduidelik tog, Alwyse.*

*Waarmee besmet ly mens nadoods in die Brahma-domein?”*

*“Woede, leuen, bedrog en verraad,*

*selfsug, trots en afguns,*

*begeerte, twyfel en geweld teen ander,*

*wellus, haat, bedwelming en verwarring:*

*daarmee besmet is mens ‘stank’,*

*ly mens nadoods in die Brahmā-domein.’*

*‘As ek die woord van die heer reg verstaan,*

*is “stank” moeilik vermydelik in die huislike bestaan.*

*Laat my die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.”*

*“Eerwaarde Bestuurder, doen wat u goeiddunk.”*

19.43–19.46 Tot sy intense teleurstelling lewer die Groot Bestuurder se onttrekking en meditasie nie die gewenste resultaat op nie. Sanankumāra verskyn voor hom in al sy goddelike glorie, en onthul die weg van radikale sosiale onttrekking, gepaardgaande met kompromislose liefdevolle morele suiwerheid.

Die Pāli vir wat hier (19.45) as ‘hierdie lewe’ vertaal word, is *dittha-dhammikam*, altyd gekontrasteer met ’n toekomstige staat [*samparāyika*] (vgl. RD:320). Die woord hier as ‘doodloosheid’ vertaal’ [*amata*] (vgl. RD:73)



het 'n dubbel betekenis. Aan die een kant suggereer en veronderstel dit 'n vorm van ewige, onsterflike lewe in die Brahmaanse (en, *mutatis mutandis*, Christelike) sin van die woord. Miskien is dit wat Mahā-Govinda hier 'bedoel'. Aan die ander kant suggereer en veronderstel die woord hier reeds indirek die Boeddhistiese 'vertolking' van die woord, naamlik 'niedood' in die sin van ophou bestaan as mens, ontkom aan die proses van hergeboorte, as bestemming van die *Arahant*. Die Boeddha het radikaal, finaal, 'gesterf', en so *amata* bereik.

### ■ III.I. Afskeid

19.47 *"Die Groot Bestuurder het na koning Reṇu gegaan en gesê:*

*'Heer, wys asseblief nou 'n ander priester-premier aan om u sake te behartig.*

*Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.*

*Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.*

*Koning Reṇu, landsregeerder, ek versoek: Regeer!*

*Priester-premier wil ek nie meer wees nie.'*

*'Wat u kortkom, sal ek voorsien.*

*Wat u skaad, sal ek met vorstelike mag weerhou.*

*U is my vader, ek u seun.*

*Verlaat ons nie, Bestuurder!'*

*'Ek kom niks kort en niks skaad my nie.*

*'n Niemenslike stem het ek gehoor,  
en tuis kan ek nie bly nie.'*

*'Hoe en wat is die 'niemenslike'*

*en wat het hy gesê*

*dat u ons en u tuiste wil verlaat?'*

*'Voor my onttrekking was my sorg*

*die altaar, aansteek van die heilige vuur, strooi van kusa-gras.*

*Maar toe verskyn Brahmā uit die Brahmā-domein.*

*Ek het gevra, hy geantwoord, ek geluister  
met geen behae in tuiste.'*

*'Eerwaarde Bestuurder, ek glo wat u sê.  
Die aanhoor van sulke woorde laat u geen keuse nie.  
Ons sal u volg – Bestuurder, wees ons meester.  
Soos suiwer edelsteen, skoon, helder vlekloos  
sal ons wandel in u spoor, Bestuurder.'  
'As die eerbiedwaardige Bestuurder  
die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat,  
verlaat ook ek die huislike bestaan vir die huislose staat.  
Waar u gaan sal ek gaan.'*

19.48 *“Die Groot Bestuurder, Brahmaan, het na die ses edelmanne gegaan en gesê:*

*'Here, wys asseblief nou 'n ander priester-premier aan om u sake te behartig.*

*Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.*

*Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.'*

*Die ses edelmanne het eenkant vergader en saam oorweeg:*

*'Hierdie Brahmane is gulsig na geld. Kom ons haal die Groot Bestuurder, Brahmaan, oor met geld.'*

*Hulle het na die Groot Bestuurder teruggegaan en gesê:*

*'Heer, daar is baie geld in hierdie sewe koninkryke beskikbaar. Neem wat u wil!'*

*'Genoeg, here! Ek het geld in oorvloed danksy u edeles. Ek gee dit prys, want:*

*Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.*

*Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.'”*

19.49 *“Die ses edelmanne het eenkant vergader en saam oorweeg:*

*'Hierdie Brahmane is gulsig na vroue. Kom ons haal die Groot Bestuurder, Brahmaan, oor met vroue.'*

*Hulle het na die Groot Bestuurder teruggegaan en gesê:*

*'Heer, daar is baie vroue in hierdie sewe koninkryke beskikbaar. Kies wat u wil!'*

*'Genoeg, here! Ek het veertig vroue, almal van gelyke status. Ek gee hulle prys, want:*

*Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.*

*Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.'"*

19.50

*"As die eerbiedwaardige Bestuurder*

*die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat, verlaat ook ons die huislike bestaan vir die huislose staat.*

*Waar u gaan sal ons gaan.'*

*"Ontknoop dan die luste wat gewone wêreldlinge bind en span u in, wees sterk, geduldig gevestig op die pad, reguit pad, bestemmingspad, waarheidspad deur deugsames bewaak, pad na geboorte in Brahmā se domein."*

19.51

*"Heer Bestuurder, wag net sewe jaar, dan sal ons ook die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Waar u gaan sal ons gaan.'"*

*'Here, te lank is sewe jaar. Sewe jaar lank kan ek nie wag nie. Wie weet hoe lank mens nog gaan leef? Laat ons onderweg na 'n toekomstige lewe deur wysheid leer, doen wat reg is, heilig leef, want alles wat ontstaan, vergaan. Ek betree nou die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.'"*

19.52

*"Heer Bestuurder, wag net ses jaar, ... vyf jaar ..., vier jaar ..., drie jaar ..., twee jaar ..., een jaar; dan sal ons ook die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Waar u gaan sal ons gaan.'"*

19.53

*"Here, te lank is een jaar. Een jaar lank kan ek nie wag nie. Wie weet hoe lank mens nog gaan leef? Laat ons onderweg na 'n toekomstige lewe deur wysheid leer, doen wat reg is, heilig leef, want alles wat ontstaan, vergaan. Ek betree nou die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.'"*

19.54

*"Heer Bestuurder, wag net sewe maande ..., ses maande ..., vyf maande ..., vier maande ..., drie maande, twee maande ..., een maand ..., 'n halwe maand ...,*

19.55

*... sewe dae. Na sewe dae sal ons ons ryke oorgee aan ons seuns en broers. Na sewe dae sal ons ook die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Waar u gaan sal ons gaan.'"*

*'Here, sewe dae is nie lank nie. Ek sal sewe dae wag.'"*

19.56 “Die Groot Bestuurder, Brahmaan, het na die sewe vooraanstaande welvarende Brahmane en sewehonderd gevorderde studente gegaan en gesê:

*‘Here, wys asseblief ’n ander leraar aan om u die mantras te leer.*

*Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat.*

*Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.’*

*‘Mag die eerwaarde Bestuurder nie die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat nie! Die huislose staat bied weinig mag en weinig wins. Om Brahmaan te wees, bied groot mag en groot wins.’*

*‘Here, praat nie so nie. Wie het groter mag en groter wins as ek? Tot nou was ek soos ’n koning vir konings, soos Brahmā vir Brahmane, soos god vir huisbewoners. Ek gee dit alles prys, betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.’*

*‘As die eerwaarde Bestuurder die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat, sal ook ons die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Waar u gaan sal ons gaan.’*

19.57 “Die Groot Bestuurder, Brahmaan, het ook na sy veertig vroue, almal van gelyke status, gegaan en gesê:

*‘Vroue, laat wie van u ook al wil teruggaan na haar familie en ’n ander eggenoot vind. Ek wil die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Ek betree die huislose staat op grond van die woorde van Brahmā oor stank in die huislike bestaan moeilik vermydelik.’*

*‘U alleen is die familieman, eggenoot, na ons hart. As die eerwaarde Bestuurder die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat, sal ook ons die huislike bestaan vir die huislose staat verlaat. Waar u gaan sal ons gaan.’”*

‘Priester-premier’ (19.47) is die weergawe van *purohita* (RD:470): kombinasie van die funksies van hoofpriester en hoof politieke minister. ‘Toekomstige lewe’: weergawe van *samparāya* (RD:691): die pre-*Arahant* ideaal van voortgesette lewe na die dood, hoe dan ook, speel nog deur.

## ■ III.J. Betreding van die huislose staat

19.58 *Ná sewe dae het die Groot Bestuurder, Brahmaan, hare en baard afgeskeer, met ’n geel kleed bekleed die huislike lewe verlaat en die huislose staat betree. En saam met hom het die sewe aangewese khatthiya-konings, die sewe vooraanstaande welvarende Brahmane en die sewehonderd gevorderde studente, die veertig vroue almal van*

*gelyke status, etlike duisende khatthiyas, etlike duisende Brahmane, etlike duisende huisbewoners asook verskeie harem vroue hul hare afgeskeer en met 'n geel kleed beklee die huislike lewe verlaat en die huislose staat betree.*

*Met hierdie geselskap het die Groot Bestuurder, Brahmaan, deur gehugte, dorpe en koninklike stede gereis. Waar hy ook al gekom het, was hy soos 'n koning vir konings, Brahmā vir Brahmane en 'n god vir huisbewoners. As enigiemand destyds genies of gegly het, is gesê: 'Prys die Groot Bestuurder, Brahmaan! Prys die priester-premier van sewe!''*

- 19.59 *Die Groot Bestuurder, Brahmaan, het voortgegaan om een kwart van die uitpansel te vul met 'n gees gevul met welwillendheid, toe 'n tweede, toe 'n derde, toe 'n vierde. Hy het voortgegaan om die hele wêreld na bo, na onder, rondom oral te vul met 'n gees gevul met welwilendheid: uitstrekkend, onmeetlik, vry van haat en booswil.*

*... medelye ...*

*... medevreugde ...*

*... gelykmatigheid: uitstrekkend, onmeetlik, vry van haat en booswil.*

*En hy het sy dissipels die weg na eenheid met die Brahmā-domein geleer.*

- 19.60 *Al die dissipels van die Groot Bestuurder wat sy leer volledig verstaan het, is na hul heengaan en die ontbinding van die liggaam hergebore in die salige Brahmā-domein. Wie sy leer nie volledig verstaan het nie, is hergebore in die geselskap van die Parinimmita-Vasavatti gode, die Nimmānarati gode, die Tusita gode, die Yāma gode, die Drie-en-Dertig gode, die Vier Konings. Wie sy leer die minste verstaan het, het die domein van die gandhabbas bereik. Dus was die huisloosheid van daardie gemeenskapsmense nie tevergeefs of vrugtelos nie, maar het dit voordeel en vrug voortgebring.*

Hierdie passasie vertoon 'n eienskap wat die *sutta*-literatuur as geheel kenmerk as primêr mondelinge oorlewering, selfs nadat dit op skrif gestel is, bedoel vir intens konsentrenderende memorisering en rituele voordrag, die sterk elemente van herhaling, wat getalle en name, veral hoogwaardigheidstitels en aanspreekformules, insluit. Die openingsfrase van die *sutta*'s [*evam me sutam*: 'aldus het ek gehoor'] beklemtoon dit.

'Geel klede' verwys nie na indrukwekkende helderkleurige, modieuse uniforms nie, maar na vaalgelerige behangsels, simbole van minimalistiese, onpretensieuse eenvoud van lewe. Jotipala en sy volgelinge se handeling van skeer en bekleding met geel klede beteken nie inlywing in een of ander

geïstitutionaliseerde religieuse orde nie. Dit was deel van 'n algemene sosiale gebruik van die tyd, 'n suiwer individuele besluit om die gevestigde van dorp- en huisbestaan te verlaat, al het die uitbeweeg uit alles, soos hier, in informele groepe plaasgevind. Dit was ook die optrede van sowel Vipassī as Siddhattha Gotama in hulle onderskeie betredings van die huislose staat. Daar was geen *sangha* om by aan te sluit nie. Ons neem kennis van die inmeekaarsak van 'n ou religieuse, sosiale, politieke orde en die tasting na 'n radikaal nuwe sosiale bedeling wat hier ingelui word. Die spesiale vermelding van 'haremvroue' [*itthāgārehi itthikāyo*] is betekenisvol. Soos met die loodsing van 'n nuwe, insluitende, delende ('demokratiese') regeringsvorm, vind ons ook hier die problematisering, transendering, van ou vorme van sosiale diskriminasie, hier, van vroue. Die parallel met die bediening van Jesus waarin vroue 'n groot positiewe rol speel, is opvallend.

### ■ III.K. Die groot onthulling

19.61 *“Onthou u dit, Deurlugtige?”*

*“Ek onthou, Pañcasikha. Destyds was ek die Groot Bestuurder, die Brahmaan. Ek het die dissipels die weg na eenheid met die Brahmā-domein geleer.*

*“Maar, Pañcasikha, daardie heilige lewe het nie na ontnugtering, wellusloosheid, onthouding, vrede, dieper wysheid, verligting, nirwana gelei nie – slegs tot hergebooorte in die Brahmā-domein. My heilige lewe egter lei volledig tot ontnugtering, wellusloosheid, onthouding, vrede, dieper wysheid, verligting, nirwana. Dit is die Agtvoudige Pad, naamlik Regte Insig, Regte Denke, Regte Spreke, Regte Handeling, Regte Lewensinrigting, Regte Inspanning, Regte Aandag, Regte Konsentrasie.”*

19.62 *“Daardie dissipels van my, Pañcasikha, wat my leer volledig verstaan het, het deur hul eie dieper wysheid in juis hierdie lewe reiniging van smet, vryheid van hart en denke verwerklik. Van diegene wat my leer nie volledig verstaan het nie, het sommige die vyf bindinge wat aan die duskant bind, ontbind en is spontaan herbore, het volledige nirwana bereik en het nie na hierdie wêreld teruggekeer nie. Sommige het deur die ontbinding van nog drie bindinge en die vermindering van begeerte, weersin en waan eenmaal terugkeerders geword wat nog eenmaal na hierdie wêreld teruggekeer en 'n einde aan lyding gemaak het. Sommige het deur die ontbinding van nog drie bindinge stroombetreders geword wat nie weer in state van lyding herbore is nie maar versekerd was om verligting te bereik. Dus was die huisloosheid van daardie gemeenskap mense nie tevergeefs of vrugteloos nie, maar het dit voordeel en vrug voortgebring.*

*Dit het die Deurlugtige gesê, en Pañcasikha van die gandhabbas, opgetoë en gelukkig oor die woorde van die Deurlugtige, het hom gegroet, en met die Deurlugtige aan sy regterkant vandaar verdwyn.”*

Die fundamentele transending van die Brahmaanse posisie verdien aandag. Voortgaande 'ewige' lewe, soos ook in die ontwikkelende Semitiese monoteïsme die geval was, word agtergelaat. Die verskil tussen 'n ewig voortgesette individuele hiernamaalse lewe, byvoorbeeld die Christelike standpunt, en 'n ewige lewe van gelukkige nimmereindigende, herhaalde hergeboorte in 'n hemel tussen gode is geringer as die verskil tussen beide en die Boeddhistiese vooruitsig vir 'n *Arahant*, naamlik beëindiging van die individuele bestaansproses as sodanig. Hergeboorte is wel deur die Boeddha aanvaar en geleer, maar vertolkbaar (hipotetiseer ek) as 'n aanpassende oornam uit die algemene Indiese kultuur, en 'n krukkonstruk ter aanmoediging van die geestelik en moreel luies, baie soos die Christelike afskrikmiddel, naamlik die hel.

# Gotama Boeddha: Verligting

'n Boeddha word nie 'n Boeddha gebore nie, maar as nog steeds 'n *bodhisatta* [Boeddha in wording]. Hy word ook nie 'n Boeddha die dag wanneer hy finaal sterf nie. Sy Boeddhaskap word nie gekonstitueer met sy verskyning of sy verdwyning as 'n mens nie, maar tussen die twee, met sy verligting. Boeddha, Vol-Verligte, Gans-Gebluste, Ontwaakte word hy in die nag van sy deurbraak na volle kognitiewe insig en volle morele en psigologiese loutering.

Tussen die verskyning en verdwyning van 'n Boeddha vind die beslissende moment van verligting plaas: Volkome insig in geboorte sowel as heengaan, en volkome bevryding van begeerte en weersin. Dit het groot relevansie vir nie-Boeddhas, waarop later gefokus sal word.

Op die besonderhede van ooreenkomste en verskille tussen die verhale oor Vipassī Boeddha (hoofstuk II) en Gotama Boeddha en ander Boeddhas hoef ons nie in te gaan nie. Hoofsaak – dit is die intensie van die onderskeie vertellings in die kanon – is dat daar voldoende verskille is om te voorkom dat die verskillende Boeddhas met mekaar geïdentifiseer of verwar word, of dat die een Boeddha net as die kopiëring van die ander aangesien word, en voldoende wesenlike ooreenkomste om te verseker dat die soortgelyke, wetmatige [*dharmatā*] patroon van al die Boeddha-lewens duidelik word, en by albei herken en erken word. Die name van die twee vaders verskil, maar albei was van hoë stand. Ook die name van die twee moeders, en van die

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Gotama Boeddha: Verligting', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. 113–122. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.04>



naaste assistente. Sowel Vipassī as Gotama het by geboorte die 32 tekens van 'n groot man vertoon. Ensovoorts. Wat die soeke na verligting betref is daar eweneens wesenlike ooreenkomste en individuele variasies.

## ■ IV.A. Ervaring van Vol-Verligting

### *Ariyapariyesana Sutta, M 26*

In die *Ariyapariyesana Sutta* [*sutta* oor die edel soektog] lig Gotama Boeddha self sy monnike in oor sy eie soeke en deurbraak na verligting. Uiters gedronge word sy eie eksistensiële besef van oud word, siek word, sterf, lyding en besoedeling en sy aanbreekende besef van sy behoefte aan nirwana vertel, sonder die besonderhede van die Vipassī-verhaal. Hy noem slegs sy huisverlating sonder verwysing na voorafgaande reise na die pretpark van die lewe, of na 'n groot getal volgelingen soos die geval met Vipassī was. Aan die ander kant vertel hy hier in tegniese besonderhede oor sy twee leerlingskappe, eers by Āḷāra Kālāma en toe by Uddaka Rāmaputta, wat albei op uiteindelijke teleurstelling uitgeloop het. Hulle twee self het gevorder tot hoë, die hoogste vlakke van konsentrasie-meditasie, maar hy het sonder hulp die deurbraak gemaak na die diepste insig in die werklikheid van alles. 'n Parallel ontbreek in die *Mahā-apadāna sutta*.

Albei pas Vol-Verligtes, Boeddhas, onttrek hulleself in volstreekte eensaamheid in die natuur. Albei verhale vind hulle klimaks in die twee soekers se wesensgelyke deurbraak na nirwana, maar oor Vipassī word meer uitgebrei aangaande die presiese insig waartoe hy gekom het. In die huidige Gotama-verhaal word korter volstaan met die feite om self onderworpe te gewees het aan geboorte, oud word, siek word, sterf, lyding en besoedeling – en die bereiking van nirwana:

*Ñāṇañ-ca pana me dassanaṃ udapādi:  
Akuppā me vimutti, ayam-antimā jāti,  
na-tthi dāni punabhavo ti.*

(red. Trenckner 1979, bl. 167). Vertaal:

*Wete en visie het in my ontluik:  
'Onwrikbaar is my vryheid: dit was die laaste geboorte,  
geen hergeboorte meer.'*

Dan volg 'n vertelling deur die Boeddha van sy eie huiwering om die *dhamma* te verkondig en 'n goddelike verskyning wat hom oorhaal om dit wel te doen (red. Trenckner 1997, bl. 167-169), grotendeels woordeliks identies met die verhaal van Vipassī (14.3.1-14.3.3, 14.3.7). Van albei, nou Vol-Verligtes, word uitgebreid en *verbatim* identies vertel dat hulle aanvanklik onwillig was om lering te bied aan 'n mensdom vasgevang in begeerte, en in albei gevalle oortuig 'n gedagtelesende Groot Brahmā hulle om dit wel te doen, met

gelykluidende simpatiewekkende verwysings na wesens met stof in die oë, sommige met min en sommige met veel.

Albei Boeddhas gee op soortgelyke wyse gehoor aan die goddelike pleidooie, maar die eerste ontvangers van hulle boodskap verskil. Dit is egter dieselfde boodskap, tot in fyn besonderhede. In die geval van Vipassī Boeddha lank, lank gelede was dit twee onkundige maar leergierige jongelinge (Khaṇḍa en Vipassī se halfbroer Tissa) wat direk by hom aansluit (14.3.8). In die geval van Gotama, ses Boeddhas later, wou hy dit vir sy twee leermeesters, Ālāra Kālāma en Uddaka Rāmaputta leer, maar ontdek dat albei pas gesterf het, eersgenoemde 'n week tevore, laasgenoemde die vorige nag. Die hoofstuk oor sy leerlingskap is finaal afgesluit. Gotama Boeddha besluit dus om sy ontdekking mee te deel aan sy vyf kamerade tydens sy aanvanklike worsteling om verligting. Van hulle het hy vroeër afskeid geneem toe hy ontdek het dat die ekstreme asketiese leefstyl wat hy saam met hulle gevolg het, nie die verlangde resultaat opgelewer het nie. Met sy 'goddelike oog' sien hy dat hulle hul bevind in die Hertepark by Benares.

Op pad daarheen kom hy 'n *Ājīvika* genaamd Upaka teë. Die *Ājīvika*'s was ook swerwers met 'n ekstreem asketiese leefstyl, maar daarbenewens ook met 'n geartikuleerde filosofie; dus tydgenote van en kompetierend met die Boeddhisme. Beïndruk met die Boeddha se glansende voorkoms, vra Upaka hom wie sy leermeester was. Die Boeddha se antwoord in die vorm van 'n triomfgedig lui soos volg (red. Trenckner 1997, bl. 171):

*“Ek oorwin alles en weet alles,  
bly tussen alles suiwer en verlaat alles,  
is bevry deur beëindiging van begeerte.  
Ek het dit self ontdek:  
na wie anders sal ek verwys?  
Ek het geen leraar  
en 'n ander soos ek is daar nie –  
sonder gelyke in 'n wêreld vol gode.  
Ek is die verdienstelikste in die wêreld:  
onderwyser onoortreflik, die een Vol-Verligte,  
gestil, geblus.*

*Ek gaan na die stad van Kāsi om die waarheidswiel te draai,  
in 'n verblinde wêreld die trom van doodloosheid te slaan.”*

*“Vriend, jy maak aanspraak daarop om oorwinnaar sonder end te wees!”*

*“Soos ek is hulle wat die smette uitgewis het, oorwinnaars.*

*Ek het alle boosheid oorwin, is dus, Upaka,  
Oorwinnaar.”*

Met die woorde 'mag dit so wees' groet Upaka welwillend maar skepties en kies sy eie koers. Die vroeë Boeddhisme het kompetisie gehad, nie slegs in die vorm van die gevestigde Vedisme nie, maar ook van ander afwykende,

niekonformerende, heterodokse bewegings, soos Jains en Ājīvika's. Vervolgens, vertel die Boeddha, dat hy aangekom het by Benares, by die Hertepark in Isipatana, en die vyf *bhikkhu's*, sy voormalige kamerade, genader. Die ontvangs was aanvanklik hier ook skepties, maar die Boeddha oortuig hulle (red. Trenckner 1997, bl. 171-173):

*“Die groep van vyf monnike het my van ver af sien aankom en ooreengekom:*

*‘Vriende, hier kom die kluisenaar Gotama. Hy leef luuks, het sy taak versaak, in luuksheid teruggesak. Laat ons hom nie groet nie, nie vir hom opstaan nie, nie sy bak en kleed neem nie. Maar laat hom sit as hy wil.’*

*“Tog, toe ek nader kom, kon die vyf nie hou by hul ooreenkoms nie. Een het my bak en kleed geneem, een ’n sitplek gereed gemaak, en een water gebring om my voete in te was. En hulle het my op my naam en as ‘vriend’ aangespreek.”*

*“Ek het die groep van vyf vermaan:*

*‘Monnike, spreek ’n Tathāgata nie aan op sy naam en as ‘vriend’ nie.*

*‘n Tathāgata is volledig verdienstelik, ten volle verlig. Luister monnike: doodloosheid is bereik; ek sal julle onderrig, julle die waarheid leer. As julle toepas wat julle onderrig word, sal julle binnekort hier deur jul eie direkte insig die verhewe doel waarvoor gegoede jong mans die huislike staat vir huisloosheid verlaat, verwerklik en daarin bly.’”*

*“Daarop het die groep van vyf monnike geantwoord:*

*‘Jy, vriend Gotama, het nie deur die gedrag, optrede en beoefening van gestrengheid wat jy eens onderneem het, die edel staat van kennis en insig bereik nie. Jy leef nou luuks, het jou taak versaak, in luuksheid teruggesak. Hoe gaan jy nou die edel staat van kennis en insig bereik?’”*

*“My antwoord was:*

*‘Die Tathāgata leef nie luuks nie, het nie sy taak versaak, in luuksheid teruggesak nie. Die Tathāgata is volledig verdienstelik, ten volle verlig. Luister monnike: doodloosheid is bereik; ek sal julle onderrig, julle die waarheid leer. As julle toepas wat julle onderrig word, sal julle binnekort hier deur jul eie direkte insig die verhewe doel waarvoor gegoede jong mans die huislike staat vir huisloosheid verlaat, verwerklik en daarin bly.’”*

*“Vir ’n tweede keer ... ‘Jy, vriend Gotama ...’ My antwoord ‘... daarin bly.’*

*“Vir ’n derde keer ... ‘Jy, vriend Gotama ...’ My antwoord ‘... daarin bly.’”*

*“Ná hierdie woorde het ek die groep van vyf gevra:*

*‘Monnike, het julle my ooit tevore so hoor praat?’*

*‘Nee, heer.’*

*‘Die Tathāgata is volledig verdienstelik, ten volle verlig. Luister monnike: doodloosheid is bereik, ek sal julle onderrig, julle die waarheid leer. As julle toepas wat julle onderrig word, sal julle binnekort hier en nou deur jul eie direkte insig die verhewe doel waarvoor gegoede jong mans die huislike staat vir huisloosheid verlaat, verwerklik en daarin bly.’”*

*“Monnike, ek het die groep van vyf oortuig.”*

*“Toe het ek soms twee monnike onderrig en het drie op bedelrondtes gegaan, en het ons ses geleef van wat die drie gebring het. Soms het ek drie monnike onderrig en het twee op bedelrondtes gegaan, en het ons ses geleef van wat die twee gebring het.”*

*“Toe het die groep van vyf, deur my aangemoedig en ingelig en nog onderworpe aan geboorte maar met ’n besef van die gevaar van daardie onderworpenheid, soekend na niegeboorte, die veiligste versekering daarteen bereik: nibbāna. Onderworpe aan veroudering, siekte, dood, leed en besoedeling het hulle met ’n besef van die gevaar van daardie onderworpenheid, soekend na nieveroudering, niesiekte, niedood, nieleed en niebesoedeling, die veiligste versekering daarteen bereik: nibbāna.”*

*“Wete en visie het in hulle ontluik:*

*‘Onwrikbaar is ons vryheid: dit was die laaste geboorte, geen hergeboorte meer.’”*

Die res van M 26 bestaan uit standaard onderrig van die Boeddha oor die gevare van sintuiglike afhanklikheid, en *jhāna*-meditasie. Vervolgens word gekyk na M 47 [*Vīmaṃsaka sutta*].

## ■ IV.B. Bewys en waarmeding van Vol-Verligtingskap: Boeddhaskap

### *Vīmaṃsaka sutta*, M 47

Die Pāli-titel van hierdie *sutta* kan vertaal word as ‘*sutta* oor oorweging’; laasgenoemde naamwoord verbandhoudend met die werkwoord *vīmaṃsati*: om te oorweeg, ondersoek, toets, beproef, bedink, vas te stel, uit te vind (vgl. reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 644). Die byvoeglike naamwoord *vīmaṃsaka* beteken ‘oorwegend’. Die ‘oorwegendes’ [*vīmaṃsakā*] was nie blote skeptiese verwerpers van alle lere nie, maar oopdenkende, intelligente, onpartydige, objektief oorwegende denkers wat sieninge onbevange bestudeer en op redelike gronde beoordeel het. Dit was inderdaad die mense wat die Boeddha in die eerste plek beskou het as teikengroep vir sy onderrig. Hy beroep

hom dan ook dikwels op hulle as eerlike denkers (Jayatilleke 1963, bl. 229–230). Nooit het hy sy leer aangebied as verpligte geloof ten spyte van, miskien selfs op grond van, feitelike onwerklikhede en logiese absurditeite nie, maar deurgaans as betroubaar berustend op ervaring toeganklik vir almal en as voldoende aan maatstawe van die rede. Sy verligtingservaring en die diepte en kwaliteit daarvan het hy nie afgekondig as esoteriese, ontoetsbare openbaring nie, maar as toeganklik vir en toetsbaar deur eerlike, bekwame kritici.

Sy vyf vorige mede-askete en vroegste volgelinge was sulkes, nie by- of liggelowig nie, maar oop vir feite en rede. Upaka was klaarblyklik nog nie so ver gevorder nie, maar hy is nie verdoem nie, net laat begaan.

Die *sutta* lui soos volg (red. Trenckner 1979, bl. 317–320):

1. *Aldus het ek gehoor. By geleentheid het die Deurlugtige oorgebly in Sāvatti, in Jeta se plantasie in Anāthapiṇḍika se park. Daar het hy die monnike soos volg aangespreek: “Monnike.” “Heer,” het hulle geantwoord. Die Deurlugtige het gesê:*

2. *“Monnike, ’n oorwegende monnik wat die gehalte van ’n ander se gees wil peil, behoort die Tathāgata te ondersoek om vas te stel of hy ten volle verlig is of nie.”*

3. *“Heer, vir ons is die ware leringe in die heer gewortel, deur die heer gelei, met die heer as beskermer. Dit sal goed wees as die heer die betekenis van hierdie woorde verduidelik. As die monnike dit van die heer verneem, sal hulle dit onthou.”*

*“Monnike, luister dan noukeurig na wat ek sê.”*

*“Ja, heer,” het die monnike geantwoord, en hy het gesê:*

4. *“Monnike, ’n oorwegende monnik wat die gehalte van ’n ander se gees wil peil, moet die Tathāgata ondersoek met betrekking tot twee soorte state, naamlik state kenbaar deur die oog en deur die oor: ‘Is daar in die Tathāgata onsuiver state kenbaar deur die oog en deur die oor?’ Ondersoekend ontdek hy: ‘In die Tathāgata is daar geen onsuiver state kenbaar deur die oog en deur die oor nie.’”*

5. *“As hy dit vasgestel het, ondersoek hy hom verder: ‘Is daar in die Tathāgata halfsuiver state kenbaar deur die oog en die oor?’ Ondersoekend ontdek hy: ‘In die Tathāgata is daar geen halfsuiver state deur die oog en deur die oor kenbaar nie.’”*

6. *“As hy dit vasgestel het, ondersoek hy hom verder: ‘Is daar in die Tathāgata suiwer state kenbaar deur die oog en die oor?’ Ondersoekend ontdek hy: ‘In die Tathāgata is daar suiwer state deur die oog en deur die oor kenbaar.’”*

7. *“As hy dit vasgestel het, ondersoek hy hom verder: ‘Het die Tathāgata hierdie suiwer staat geruime tyd gelede al of onlangs eers verwerf?’  
Ondersoekend ontdek hy: ‘Die Tathāgata het hierdie suiwer staat geruime tyd gelede al verwerf, nie onlangs eers nie.’”*
8. *“As hy dit vasgestel het, ondersoek hy hom verder: ‘Bestaan daar gevare vir die eerbiedwaardige wat bekendheid smaak en roem verwerf het? Monnike, daar is gevare wat nie bestaan vir ’n monnik wat nie bekendheid smaak en roem verwerf nie, maar nadat ’n monnik bekendheid gesmaak en roem verwerf het, ontstaan daar sekere gevare vir hom.  
Ondersoekend ontdek ’n oorwegende monnik: ‘Die Tathāgata het bekendheid gesmaak en roem verwerf, maar die gevare bestaan nie vir hom nie.’”*
9. *“Verder ondersoekend peil hy: ‘Word hierdie eerbiedwaardige weerhou deur vreesloosheid, nie deur vrees nie, maar vermy hy sintuiglike genot omdat hy lusloos is, lus geblus?’ Verder ondersoekend ontdek ’n oorwegende monnik dan: ‘Hierdie eerbiedwaardige word weerhou deur vreesloosheid, nie deur vrees nie, maar vermy sintuiglike genot omdat hy lusloos is, lus geblus.’”*
10. *“Gestel iemand sou daardie monnik vra: ‘Wat, monnik, is die redes en bewyse vir die vasstelling dat daardie eerbiedwaardige deur vreesloosheid, nie deur vrees nie, weerhou word, dat hy sintuiglike genot vermy omdat hy lusloos is, lus geblus?’ Daardie oorwegende monnik sou reg hê as hy sou antwoord: ‘Of daardie eerbiedwaardige in ’n sangha woon of alleen, of diegene naby hom hulself goed gedra of nie en tog lering bied, of sommige ingesuij is in materiële dinge en sommige vry is daarvan – hy minag niemand daarom nie. En ek het die Deurlugtige van aangesig tot aangesig self hoor sê:  
“Ek word deur vreesloosheid, nie deur vrees nie, weerhou, en vermy sintuiglike genot omdat ek lusloos is, lus geblus.’”*
11. *“Monnike, die Tathāgata moet soos volg verder ondersoek word:  
‘Is daar in die Tathāgata onsuiver state kenbaar deur die oog en deur die oor?’ Die Tathāgata sal antwoord: ‘In die Tathāgata is daar geen onsuiver state kenbaar deur die oog en deur die oor nie.’”*
12. *“As hy gevra word: ‘Is daar in die Tathāgata halfsuiver state kenbaar deur die oog en die oor?’, sal die Tathāgata antwoord: ‘In die Tathāgata is daar geen gemengde state deur die oog en deur die oor kenbaar nie.’”*
13. *“As hy gevra word: ‘Is daar in die Tathāgata suiwer state kenbaar deur die oog en die oor?’, sal die Tathāgata antwoord: ‘In die Tathāgata is daar suiwer state deur die oog en deur die oor kenbaar. Dit is my pad en my tuiste, maar ek bly vry daarop.’”*

14. *“Monnike, ’n leerling moet so ’n leraar nader om die dhamma te verneem. Die leraar onderrig hom in die dhamma, verder en verder, dieper en dieper in die donkerte en die helderheid daarvan in. Namate hy ’n monnik so onderrig, bereik die monnik een dimensie ná die ander dieptekennis in die dhamma. Hy het volle vertroue in die leraar, in die besef dat hy ten volle verlig is, dat die dhamma goed onderrig word, dat die sangha goed op weg is.”*

15. *“Monnike, as ander daardie monnik sou vra: ‘Wat is die feite en bewyse vir u stelling dat die Deurlugtige ten volle verlig is, dat die dhamma goed onderrig word, dat die sangha goed op weg is?’, dan sou hy reg hê as hy sou antwoord: ‘Ek het die Deurlugtige genader om die dhamma te verneem. Die Deurlugtige het my onderrig in die dhamma, verder en verder, dieper en dieper in die donkerte en die helderheid daarvan in. Namate hy my so onderrig het, het ek een dimensie na die ander diepte-kennis in die dhamma bereik. Daarom het ek volle vertroue in die leraar, in die besef dat hy ten volle verlig is, dat die dhamma goed onderrig word, dat die sangha goed op weg is.”*

16. *“Monnike, as iemand se vertroue in die Tathāgata geplant, gewortel en ondersteun word deur hierdie feite, stellings en motiverings, is daardie vertroue gestempel as redelik, insig-geworteld, sterk, onverwoesbaar deur kluisenaar of Brahmaan of god of Māra of Bahmā of enige wese in die wêreld.”*

*“So, monnike, vind waarheidsgetroue ondersoek van die Tathāgata plaas, word die Tathāgata deeglik volgens ooreenstemming met die waarheid getoets.”*

*Dit was die woorde van die Deurlugtige. Die monnike was ingenome en het hul verheug in wat die Deurlugtige gesê het.*

*Tathāgata* (letterlik: ‘hy wat aldus gekom en/of gegaan het’) word altyd deur die Boeddha in die derde persoon ten opsigte van homself gebruik. Dit is die bereiker, die Volmaakte, Vol-Verligte. Ek behou in die vertaling die oorspronklike woord. Tog volstaan die Boeddha nie met afkondiging van die heilsgebeure wat in hom plaasgevind het as voldonge, onbetwyfelbare, ontoetsbare feite wat net gesluk moet word nie. Dit sou inderdaad religieuse positivisme wees. Hy stel sy verligting voor as toetsbaar. Sodoende werp hy ook lig op die interne dinamiek van die grondliggende ‘toevlug’, in die historiese ontwikkeling van die vroeë Boeddhisme vasgelê as toegangsformule en -onderneming, die ‘drievoudige toevlug’ [*ti-saraṇa*], naamlik toevlug in die *Boeddha*, die *dhamma*, en die *sangha* (in daardie volgorde). In die vesting van toevlug, so blyk weer in die verse hierbo, het die drie in die drie-eenheid verskillende funksies: Die *Boeddha* is aanloop en inloop, die *dhamma*, sentrum, die *sangha*, afluop en uitloop die wêreld in. Die Boeddhistiese lewensuitkyk is

nie gesentreer in sy persoon nie, maar in die *dhamma*. Ook die Boeddha is onderworpe aan die *dhamma*.

Die woord *dhamma* behels twee hoofnuanses: (a) Die leer van die Boeddha en, onderliggend aan (a) en dit funderend en omvattend, (b) die 'draer' van alle dinge. '*Dhamma*' is nou verwant aan die werkwoord *dhāreti*, 'dra', 'ondersteun'. *Dhamma* as boodskap, goeie tyding, evangelie, is sekondêr. Primêr is *dhamma* as ware werklikheid, wet, konstitusie, 'draer' van die werklikheid as geheel. Dit is nie goddelike openbaring nie, maar geheel en al natuurreg – dus toetssteen vir alles wat mense sê en doen. Die gode is ook daaraan onderworpe. Die verskyning en verdwyning van alle Boeddhas is *dhammatā*: wetmatig, uitdrukking van die diepste orde van die werklikheid.

Die Boeddha maak hierbo seker dat die monnike nie (a) en (b) verwar of vereenselwig nie, maar goed besef dat ook sy persoon en sy leer die toets van diepte-*dhamma* moet slaag. Elke hoorder van die *dhamma* as sy leer, is pligsgebonde om dit aan die *dhamma* as natuurreg te toets. Dit geld natuurlik van elke uitspraak, stelling, opinie van wie ook al, met watter aansprake ook al gemaak.

Die boom van ware verligting is toetsbaar aan die kwaliteit van die vrugte daarvan, soos dit deur die oog en die oor van die aanskouer waargeneem kan word. Met die oog word handeling en optrede waargeneem, deur die oor, woorde en spreke. Die toeskouer, toehoorder, moet oordeel oor die kwaliteit van die *cetopariyāya* ['staat', 'toestand', 'disposisie'] wat empiries waargeneem word. Die volgende vyf kriteria word aangelê:

- Is dit onsuiver (vs. 4), halvesuiver (wisselend in kwaliteit, skipperend in rigting) (vs. 5), of heeltemal suiwer (vs. 6)?
- Vlam dit net kortliks vir 'n oomblik op, of is dit standhoudend, blywend (vs. 7)?
- Is daar enige ydelheid, arrogansie, begeerte teenwoordig in die geval van bekendheid en roem (vs. 8)?
- Vermy hy oorgee aan begeerte omdat hy bang is vir konvensie of om uitgang te word, of omdat hy waarlik daarvan bevry is (vs. 9)?
- Is hy afhanklik van hoe goed of sleg die mense om hom is (vs. 10)?

Die Deurlugtige slaag in al hierdie toetse, en weet dit (vs. 11-13), maar hy swig nie voor die noodlottige versoeking om ydel, begerend, 'self'sugtig, trots te wees daarop nie (vs. 13). Dit sou inderdaad verraad wees. Daar is 'n dun koord oor 'n afgrond tussen eerlikheid en ydelheid.

Die goeie monnik, lid van die *sangha*, volg die *Boeddha* in die waaragtige uitlewing van die *dhamma*. Laasgenoemde woord behels tweeërlei: die 'leer', wat ooreenstem, saamval met die 'waarheid', maar 'n kritiese onderskeid bly behoue. Ook hier is daar 'n smal lyn tussen samehang en verwarring, met



lewensingrypende implikasies (vs. 14). So word die integriteit van die driehoek *Boeddha-dhamma-sangha*, elke een en al drie saam ineen, beskerm (vs. 15). Dit is 'n oortuigende, getoetse en toetsdeurstanende feit. Die strekking van die *sutta* is: Die monnik kan in vertroue [*saddhā*] daarvan oortuig wees dat die volverligting van Gotama, die oorgang van *bodhisatta* na *Boeddha*, nie 'n hol aanspraak is nie, maar waarheidsbegronde is.

# Gotama Boeddha: Lewenseinde

## ■ V.A. Bejaard, reisend, werkend

### *Mahāparinibbāna sutta, D 16*

Ons vertaling begin by die eerste aanmaning van die naderende einde van Siddhattha Gotama, die Boeddha: hy word siek (D 16.2.21 e.v.). Wat by 'n jong Vipassī en jong Siddhattha Gotama net vroeë aanmanings en vreesaanjaende voorspooksele was, het nou werklikheid geword: ouderdom en siekte is besig om dood te word – en dan?

Maar vir eers, voor die finale episode, so begin hierdie *sutta*, is die Boeddha weliswaar bejaard maar sterk en gesond, ver te voet reisend en voluit aan die werk met lering en inrigting van die orde (16.1.1–2.20). Wat in die *sutta* voorafgaan in die sterfverhaal, is dus nie maar bloot latere byvoegings en vullers nie, maar 'n integrale deel van die verhaal. Die boodskap is: Die Boeddha leef en werk energiek tot op sy einde, is aan die gang soos altyd, maar dit is sy laaste reis, en sy ganse lewenswyse en lewenswerk word vir oulaas tiperend saamgevat. As aanloop tot die verhaal van sy lewenseinde vind die hoorder en/of leser 'n kortbegrip van sy leer, sy verhouding met sy monnike en die algemene publiek, en die funksionering van die orde.

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Gotama Boeddha: Lewenseinde', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. 123–211. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.05>

## ■ V.A.1. Rājagaha: Boodskap aangaande die inrigting van staat en *sangha*, en die lewensstyl van monnike (1.1-1.12)

Die *sutta* begin met die teenwoordigheid van die Boeddha in Rājagaha en die onderrig wat hy daar gee (1.1-1.12).

Hy voer die volgende twee gesprekke kort op mekaar: eers met Vassakāra, die gesant van koning Ajātesu Vedehiputta van Magadha (en met Ānanda oudergewoonte byderhand) (1.1-1.5). Hy gee advies met toekoms skeppende, vandag steeds geldende politieke relevansie: Hy hou 'n ideaal van stamstaatlike, gemeenskap geöriënteerde demokrasie voor:

(a) Ajātesu Vedehiputta wil die naburige stamstaat, republiekie van die Vajjiane aanval en soek deur sy gesant, Vassakāra, die hooggewaardeerde raad van die 80-jarige grysaard (want '*Thatāgata's* lieg nooit' [1.2]). Indirek raai die Boeddha hom deur sy gesant af, en prys die stamstaatlike, demokratiese regeringstyl van die klein stamstaat hoog aan op grond van sewe politieke eienskappe, wat hulle voortbestaan verseker. Ajātesu Vedehiputta se vernietigingsplan gaan nie werk nie. Inderdaad, sê die Boeddha, het hy self die Vajjiane hierdie staatkundige beginsels geleer. Die indrukwekkende beginsels is:

- hou gereeld en dikwels saam vergaderings
- vergader, kom tot besluite en voer besluite eenparig uit
- leef in ooreenstemming met antieke tradisies
- eerbiedig en luister na senior figure
- respekteer ander se eggenotes en dogters
- respekteer en ondersteun tradisionele heiligdomme
- sien om na en maak voorsiening vir die veiligheid van *Arahante*.

Deur sy gesant ingelig van die boodskap van die Boeddha, sien Ajātesu Vedehiputta af van sy voorneme. Geweldenaar soek geweldlose op vir raad, kry dit, en gee gehoor. Dit is betekenisvol dat die *sutta* begin deur die Boeddha in 'n breë politieke konteks te plaas. Die *sutta* sal eindig (6.24-6.28) deur ook die gestorwe Boeddha in daardie konteks te plaas. Sy lewe en leer funksioneer konsentries: Dit sentreer in individuele heil, daarrondom die gemeenskap, vriendekring, *sangha* van volgelinge, daarrondom die breë samelewing en die politiek daarvan. Die behoefte aan heil begin by die enkeling, vasgevang in die publieke dorps- en koninkrykslewe met die konflik daaraan verbonde, en die verwerwing van heil loop, bykomend tot individuele heil, uit op 'n goeie dorps- en koninkrykslewe met samewerking.

(b) Vervolgens, direk daarna en steeds in Rājagaha (1.6) word by 'n spesiale vergadering met die monnike 'n parallelle lys van sewe

beginsels vir die sinvolle, veilige voortbestaan van die *sangha* oorgedra. Die monnike sal:

- gereeld en dikwels gemeenskaps- en demokratiese vergaderings hou
- vergader, vergaderings sluit en besluite eenstemmig uitvoer
- leef in ooreenstemming met vasgestelde ordereëlins
- eerbied betoon aan ouer figure, vaders en leiers van die orde
- nie in begeertes verval nie
- toegewyd bly aan woudtuistes
- immer aandagtig ondersteunend beskikbaar wees vir medemonnike.

Vergeleke met die vroeë Christendom was die vroeë Boeddhisme gelukkig. Deur historiese veroorsakende faktore het dit nie in 'n bykans almagtige keiserryk soos die van Rome ontstaan nie, maar midde-in 'n los konglomeraat van klein stamstate. Dit was ook nie in die versoeking, of selfs half verplig, om kompetierend met die almagtige staat sigself op te stel as kontramag, selfs as nader aan absolute mag, naamlik goddelike mag nie. Die sosiale, kulturele en religieuse landskap was nie oorheers deur 'n bergmassief met twee hemelwaarts reikende, neerkykende pieke nie. Daar was geen noodsaak vir 'n denkskema van twee ryke met twee aardse maghebbers, pous en keiser, bestem tot 'n onoplosbare sáám-en-téén, waar dialektiek maklik kon oorgaan in 'n magstryd, en 'n veronderstelde goddelik ingestelde liefdesverhouding maklik kon versuur nie.

(c) Dan, volgend op die twee makrostrukture van staat en religie, gaan die Boeddha voort (1.7-1.10) om vier sewetalle heilsame dade tot welsyn van individuele monnike aan te beveel. Dit begin met 'n sewetal van vermydende optredes, gaan dan oor tot drie reekse positiewe beoefeninge, in klimmende orde van belangrikheid:

- wegbly van allerlei gedoe, geklets, geslaap, gekuier, slegte begeertes, slegte vriendskappe, voortydige tevredenheid met min vordering
- beoefening van vertrouwe, matigheid, gevoelige gewete, kennis, energie, aandagtigheid en wysheid
- beoefening van die verligtingsfaktore aandagtigheid, ondersoeking van verskynsels, energie, vreugde, kalmte, konsentrasie en gelykmatigheid
- beoefening van insig in niepermanensie, niesubstansie, onsuiverheid, gevaar, oorwinning, onbewoënheid en staking.

(d) Dan (1.11) som die Boeddha ses beginsels vir die kommunale samesyn en voorspoedige welsyn van die orde op. Hulle sentreer in die betoning van welwillende liefde [*mettā*] aan mekaar, die deling van wat elkeen ook al mag ontvang (insluitend die inhoud van hulle kosbakkies), en om konsekwent te hou by die gedragsreëls en die ware leer.

- (e) Die sessies in Rājagaha word afgesluit met 'n beklemtoning van die drietal moraliteit (deug) [*sīla*], konsentrasie (meditasie) [*samādhi*], en insig (wysheid) [*paññā*] (1.12). Hierdie basistrits keer dwarsdeur die *sutta* as refrein terug.

## ■ V.A.2. Ambalaṭṭhikā: Lesing oor moraliteit, konsentrasie en insig (1.13–1.14)

Die Boeddha, vergesel deur 'n groot geselskap monnike, stap na Ambalaṭṭhikā, waar hy 'n lesing oor die fundamentele drietal moraliteit, konsentrasie en insig lewer.

## ■ V.A.3. Nālandā: Gesprek met Sāriputta oor verligting (1.15–1.18)

- (a) By Nālandā, die derde bestemming op hierdie laaste reis, bestemmingsreis, vind 'n gesprek plaas met Sāriputta (1.16–1.17), een van die Boeddha se leidende dissipels, inderdaad sy hoogs bekwame hoofdissipel (vgl. Nyanaponika & Hecker 2003, bl. 1–66). Hoe weet Sāriputta (vra die Boeddha sy dissipel) dat hy (die Boeddha) die mees verligte van almal in verlede, hede en toekoms was, is en sal wees, soos Sāriputta beweer? Die dissipel antwoord: Omdat die hoogste verligting by die meester deurgebreek het deur die aflê van die vyf verhinderings, die ontwikkeling van die vier grondslae van aandagtigheid en die verwerking van die sewe faktore van verligting. Dit is die waarheidsweg. Om uit die Christelike religieuse tradisie aan te haal: 'n Boom word aan sy vrugte geken. Die Boeddha swyg, Sāriputta het die toets geslaag: Die bron van sekerheid is nie blinde geloof nie, maar vertrouwe rustend op onderskeidende, ingeligte denke, ervaring en insig.
- (b) Steeds in Nālandā, herhaal die Boeddha die motief van moraliteit, konsentrasie en insig (1.18).

## ■ V.A.4. Pāṭaligāma: Lesing aan lekevolgelinge, aanwesigheid van gode, en 'n smaaklike ete (1.19–1.32)

### **(a) die moraliteit van leke en die gevolge daarvan (1.19–1.25)**

Hier rig die lekevolgelinge 'n versoek tot die Boeddha om hulle te onderrig. Hy stem stilswyend in. Hulle berei die lokaal voor, en almal gaan sit: Die Boeddha met sy rug teen 'n pilaar (simbool van die boom van verligting), oos kykend; die monnike agter die Boeddha teen die westemuur, ook oos kykend; die leke teen die oostemuur, wes kykend.

Die Boeddha onderrig die leke in die wet van karma in die verband van 'n tipiese lekebestaan in 'n dorp. 'n Wandaad loop ver, is die verbindende draad. Slegte moraal het vyf slegte hiernoumaalse en hiernamaalse sleepsels:

- weens nalatigheid, is daar eiendomsverlies
- weens onsedelikheid, 'n slegte reputasie
- skaamte en skuheid in die publiek
- verwarde sterwe
- hergeboorte in 'n staat van ellende, 'n hel.

Omgekeerd is daar vyf goeie hiernoumaalse en hiernamaalse gevolge aan goeie moraal gekoppel:

- weens ywerige sorg, is daar rykdom
- weens goeie sedelikheid, 'n goeie reputasie
- vertrou en vrymoedigheid in die publiek
- onverwarde sterwe
- hergeboorte in 'n staat van heil, 'n hemel.

Dit blyk dat die Boeddha geen beswaar het teen private eiendom en rykdom nie. Die gesprek duur tot diep in die nag, en die Boeddha oornag daar.

***(b) heldersienheid: gode tussen mense en die toekoms van Pāṭaliputta (1.26-1.28)***

Die Boeddha lig Ānanda in dat hy duisende *deva*'s [bomenslike, 'goddelike' wesens] waarneem wat verblyf neem in Pāṭaliputta. Sulke wesens vertoef tussen mense, en is ook soos mense ontvangers van die Boeddha-leer. Sy heldersienheid blyk verder as hy voorspel dat Pāṭaliputta deur drie gevare bedreig word: water, vuur en gebrek aan saamhorigheid.

***(c) 'n smaaklike ete (1.29-1.32)***

Sunida en Vassakāra nooi die Boeddha en sy monnike uit vir 'n maaltyd die volgende dag. Die Boeddha neem die uitnodiging stilswyend aan. Die volgende dag geniet hulle 'n versadigende maal van harde en sagte geregte. Die Boeddha het nie 'n ekstreem streng asketiese lewenswyse van sy volgelingen verlang nie, en geen voorbeeld daarin gestel nie. Dit het hy as vrugteloos, nadelig agtergelaat voor sy verligtingservaring onder die *bodhi*-boom. Daarna het hy 'n lewensstyl gevolg wat as gebalanseerd, optimaal minimalisties, bestempel kan word.

**■ V.A.5. Die Ganges-rivier: 'n Wonderwerk (1.33-1.34)**

Die Verligte en sy gevolg kom by die vol Ganges-rivier. Om die rivier oor te steek, soek sommige mense daar 'n boot, sommige 'n vlot, en sommige slaan 'n rietvlot aanmekaar. Die Boeddha en sy monnike verdwyn egter blitssnel van

die duskant en verskyn aan die oorkant. Self het die Boeddha wonderwerke as vertonings, truuks en promosietegnieke van die hand gewys, maar dit het die toename in populêre legendes, anekdotes, fabels en mites tot bonatuurlike dimensies nie gestuit nie.

## ■ V.A.6. Koṭṭigāma: Beklemtoning van twee kardinale *dhamma*-leerstellings (2.1-2.4)

### (a) die vier edel waarhede (2.2-2.3)

In Koṭṭigāma beklemtoon die Boeddha (stellig nie vir die eerste maal nie) by die monnike dat voortmaling in die sirkelgang van geboorte en dood by hulle sowel as by homself die gevolg was van nieverstaan van, nieindring in die Vier Edel Waarhede, en dat deur die verstaan van, die indring in die Vier Edel Waarhede die smagting na voortbestaan as die 'basis' [*netti*] van voortmalende voortbestaan, vernietig is. Die Vier Edel Waarhede is: lyding [*dukkha*], die oorsprong [*samudaya*] van lyding, die beëindiging [*nirodha*] van lyding, en die weg [*paṭipadā*] na die beëindiging van lyding. Dan (2.4) volg weereens 'n uitvoerige uiteensetting van die refrein van die drietal ineengekakelde hoofmomente van die heilsweg: moraliteit, meditasie en insig.

## ■ V.A.7. Nādikā: Die *dhamma*-spieël (2.5-2.20)

### (a) die Boeddha se kennis van die nadoodse lot van mense (2.5-2.7)

By Nādikā aangekom, maak die Boeddha op navraag van Ānanda sy kennis van die nadoodse lot (hergeboortes) van 'n groot aantal mense, insluitend monnike, nonne en manlike en vroulike leke, bekend, asook die stand van hulle geestelike lewe, dus die redes waarom hulle daardie spesifieke hergeboortes sal ondergaan.

### (b) die *dhamma*-spieël (2.8-2.9)

Dit is egter nie nodig dat Ānanda hom hieroor lastig val nie en dit is 'n vermoëienis, sê die Boeddha. Elkeen kan sy eie vordering op die waarheidsweg en dus sy eie nadoodse lot bepaal aan die hand van die *dhamma*-spieël [*dhamma-ādāsa*]. Hierdie is 'n treffende beeld vir die werking van karma: Soos 'n spieël werklikheid weerkaats, weerspieël nadoodse lot voordoodse daede in wil, gedagte, woord en handeling. Die werklikheid van onskokbare vertrouwe in die Boeddha, die *dhamma* en die *sangha*, en smettelose moraliteit, word presies weerkaats in stroombetrederskap [*sotāpanna*]. So 'n mens het die stroom betree, is vir seker op weg na *nibbāna*, met meistens nog sewe geboortes voor. Ons kan hier ook sien hoe die verskillende mikrosisteme in die leergeheel by mekaar aansluit. Vertrouwe omvat die tweetal 'Boeddha' en '*dhamma*,' wat

saamval met die sewe faktore van verligting (energie, aandagtigheid, konsentrasie, kalmte, vreugde, gelykmatigheid en ondersoeking van die waarheid):

- a. Steeds in Nādikā, herhaal die Boeddha in omvattende onderrig die refrein van moraliteit, konsentrasie en insig (2.10).
- b. Vesālī: Aandagtigheid, en Ambapālī (2.12–2.20).
- c. 'n lesing oor aandagtigheid (2.12–2.13).

Vesālī, een van die eerste republikeinse state, was 'n besonder betekenisvolle stad in die Boeddha se bediening. Dit was immers waar vroue vir die eerste keer as ordelede [*bhikkhuni*'s] ingelyf is (Singh 2003, bl. 221–233).

In Vesālī beklemtoon die Boeddha in 'n lesing aan die monnike die belangrikheid van aandagtigheid [*satī*] en noulettendheid [*sampajañña*] onder alle omstandighede. Nou volg 'n opsomming van wat uitvoerig in D 22 [*Mahā-Satipaṭṭhāna Sutta* (groot *sutta* oor die tot stand bring van aandag)] behandel word. Miskien word hierdie lesing onder andere ook bedoel as aanloop tot die ontmoeting met die indrukwekkende hofdame Ambapālī wat nou gaan plaasvind. Wees immer aandagtig, noulettend, waaksaam, word die monnike gemaan. Dit slaan twee kante toe, wees onverstoorbaar waaksaam om nie in begeerte te verval nie en wees onverstoorbaar waaksaam om nie teen iemand te diskrimineer omdat hy of sy nie in geykte sosiale hokke pas nie. Die Boeddha het bewustelik die hiërargiese sosiale stratifikasiesistelsel van die tyd deurbreek.

### **(b) Ambapālī (2.14–2.19)**

'n Ryk, gekultiveerde, sosiaal prominente hofdame in Vesālī, Ambapālī, eienares van die mangopark waar die Boeddha en sy gevolg oorbly en ook bekend vir haar skoonheid, ontvang by die meester onderrig in die *dhamma*. In die *Therīgātā* (252–270) sou sy (eerder, die onbekende digter van die gedig) die aftakelingsproses van haar veroudering beskryf. In die Boeddhistiese oorlewering het sy uiteindelik 'n *Arahant* geword (vgl. Blackstone 1998, bl. 79 e.v.; Nyanaponika & Hecker 2003, bl. 300–303).

By hierdie geleentheid nooi sy, diep beïndruk, die Boeddha en sy orde uit vir ete die volgende dag. Die uitnodiging word aanvaar. Na 'n ernstige meningsverskil tussen haar en 'n groep wêreldwyse jong mans wat ook die Boeddha wil nooi, en ook tot hulle stigting en vreugde deur die Boeddha onderrig word, vind die fynproewersmaal van harde en sagte geregte dan by haar aan huis plaas. Uit erkentlikheid skenk sy die park aan die Boeddha en sy orde van monnike. Hy onderrig, inspireer en verheug haar met *dhamma*-onderrig, en vertrek.



Die Boeddha geniet nie net 'n goeie maal nie, maar gaan by dieselfde geleentheid ook rustig lerend om met 'n vrou wat volgens die religieuse opinie van twyfelagtige karakter kon wees.

### **(c) steeds in Vesālī, herhaal die meester die sentrale boodskap**

Steeds in Vesālī, herhaal die meester die sentrale boodskap waaromheen al die ander temas en skemas van onderrig wentel en wat die heilsweg is waarin volle vertroue gevestig kan en behoort te wees: die Drie-Eenheid van moraliteit, meditasie en ontwikkeling van insig (2.20).

## ■ V.B. Siekte

### ■ V.B.1. Beluva: Die Boeddha word ernstig siek (2.21–2.23)

2.21 *Toe die Deurlugtige in die park van Ambapālī oorgebly het solank hy wou, het hy aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*'Ānanda, laat ons na die dorpie Beluva gaan.'*

*'Ja, heer,' het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord.'*

*'Toe het die Deurlugtige met 'n groot groep monnike na die dorpie Beluva gegaan, en daar het hy oorgebly.'*"

2.22 *"Daar het die Deurlugtige die monnike aangespreek:*

*'Monnike, gaan na enige plek in Vesālī waar julle vriende, kennisse of ondersteuners het, en bring die reënseisoen daar deur. Ek sal die reënseisoen hier in die dorpie Beluva deurbring.'*

*'Ja, heer,' het die monnike geantwoord en die reënseisoen deurgebring in Vesālī, waar hulle vriende, kennisse of ondersteuners gehad het. En die Deurlugtige sou die reënseisoen daar in die dorpie Beluva deurbring.'*"

2.23 *Tydens die reënseisoen het 'n ernstige siekte die Deurlugtige oorval en het skerp pyne hom tot die dood toe geteister. Die Deurlugtige het dit aandagtig met 'n helder besef sonder kla verdra.*

*"Toe het die volgende by die Deurlugtige opgekom:*

*'Dit sou nie vir my gepas wees om volledige uitblussing te bereik sonder dat ek met my volgelingen gepraat en van die orde van monnike afskeid geneem het nie. Laat my hierdie siekte met wilsinspanning terugbuig en voortleef, op lewenskrag gerig.'*

*'Toe het die Deurlugtige die siekte met wilsinspanning teruggebuig en, op lewenskrag gerig, bly leef. En die siekte het verslap.'*"

Die eerste aanmanings van die Boeddha se naderende einde meld etlike maande voor sy heengaan aan. Miskien die eerste subtiele aanduiding dat iets aan die gebeur kon wees, was dat hy tekens van afsondering getoon het (2.22), maar miskien het hy net vir geestelike redes behoefte aan alleenheid gehad. Nou stuur die Boeddha sy dissipels as 't ware weg, terug na Vesāli waar hulle vriende, kennisse of ondersteuners het, om die reënseisoen daar deur te bring. Hy ('ek,' met klem op hierdie voornaamwoord) sou egter die reënonttrekking deurbring in Beluva, 'n klein gehuggie net buite die suidelike poort van Vesāli.

'n Dodelike, pynlike siekte, nie nader gespesifiseer nie, oorval hom. Hy verdra dit aandagtig [*sato*], met 'n helder besef [*sampajāno*], sonder kla [*a-vihañña-māno*]. In die groep van sewe verligtingsfaktore [*bojjhanga*] word 'aandag' [*satī*] gewoonlik eerste gelys. Die Vol-Verligte bewys dit, selfs onder die uiterste omstandighede. Die ander ses eienskappe van verligting sou vanselfsprekend ook ten volle teenwoordig en aktief gewees het.

Effens anders as die jong Boeddha, Vipassī, met sy aanvanklike versugting om alleen te leef, weg van die menigte (vgl. 14.2.17), word die bejaarde, gerypte Boeddha Siddhattha Gotama gedra deur 'n sterk besef van gepastheid (*patirūpaṃ*), van dekorum en plig, teenoor die mense vir wie hy verantwoordelik is en wat teenoor hom verantwoordelik voel en is. Ouderdom en siekte is geen beletsel of verskoning nie – hy wil en sal sy plig doen en sy taak volbring tot die laaste toe.

Hier is nie sprake van 'n magtelose uitgelewerdheid aan die dood nie. Die Deurlugtige sal self besluit om heen te gaan. Dit behels hier nie die implikasie van 'n moontlike selfdoding soos in die Stoïsisme die geval was nie. Die binnegaan van voltooide uitblussing is ook nie 'n patetiese antiklimaks nie, maar die triomfantelike hoogtepunt van 'n groot lewe. Dit behels nie 'n element van woede teenoor agtelosigheid en bose bedoeling, onbedoelde foute en gevolglike tragiek nie, maar is die rustige, ruimhartige afsluiting van 'n goeie, heroïese lewe met net goeie gevolge.

Die vertaling 'volledige' (of 'voltooide') uitblussing' [*vir pari-nibbāna*] wil onderskei word van ('volle') 'uitblussing' [*nibbāna*]. Die Boeddha was inderdaad na sy ervaring onder die *bodhi*-boom tydens sy hele lewe ten volle, volkome, in alle opsigte 'verlig,' in 'n staat van 'uitblussing.' Maar met sy heengaan het die vyf konstituerende faktore [*khandha*'s] van sy menswees ontbind en is leef- en doodloosheid bereik. Met *pari-nibbāna* (vs. 2.23) word laasgenoemde bedoel.

Nou word 'n tweede faktor van verligting deur die Boeddha geaktiveer: Energie, wilsinspanning [*virīya*], die positiewe gerigtheid op 'lewenskrag' [*jīvita-saṃkhāraṃ*] – nie om selfsugtige redes of uit vrees vir die dood nie,

maar uit die kragtige, vasberade wil tot liefdevolle roepings- en pligsvolbringing. Natuurlik slaag hy, grootse mens wat hy is, daarin. Hy sal leef, gewoon voortgaan met sy lesingtoer. Hier vind ons 'n aansluiting by die begrip *iddhi*, geestelike krag met, onder andere, 'n implikasie van verreikende mag oor materie en liggaam. Die hele konteks dui egter aan dat die dood onafwendbaar aan die kom is en uitgestel maar nie afgestel kan word nie.

## ■ V.B.2. Eerste gesprek met Ānanda (2.24–2.26)

Die Boeddha herstel tot so 'n mate dat hy, steeds in die gehuggie Beluva, buite kan gaan sit. Vervolgens nader sy getroue persoonlike assistent, Ānanda (wat die hele tyd by hom gebly het), hom, groet eerbiedig, gaan sit eenkant en raak die moontlikheid van 'n naderende einde van die Verligte aan:

2.24 *“Heer, ek het die Deurlugtige in 'n staat van gemak gesien en ek het die Deurlugtige in 'n staat van geduldige ongemak gesien, en my liggaam het so swak soos die van 'n beskonke mens rondgestrompel. As gevolg van die siekte van die Deurlugtige het ek alle rigting verloor en was dinge vir my duister. Al wat my in 'n mate getroos het, was die gedagte dat die Deurlugtig nie in finale nibbāna sou heengaan alvorens hy nie 'n reëling aangaande die monnike-orde uitgespreek het nie.”*

Ānanda is 'n merkwaardige persoon, met 'n verbysterende geheue maar nie die meeste insig nie. Hy is deur die tradisie behandel met 'n mengsel van deernis en 'n mate van ongeduld, en is nogal kwalik geneem vir sommige dinge. Nou verkeer hy in 'n staat van uiterste skok oor die siekte van die Boeddha en sy waarskynlik naderende einde. Hy is egter nie net ontsteld oor sy persoonlike verlies en dié van die ander volgelingen as gevolg van die onafwendbare dood van die Boeddha nie, maar ook bekommerd oor die toekoms van die *sangha*. Gaan dit ook nou tot 'n einde kom? Dit is 'n kritieke moment in die geskiedenis van die *sangha* en die Boeddhisme as sodanig, en hy voel dit intuïtief aan. Gaan daar 'n oorgang wees van die charismatiese leierskap van die Boeddha na 'n nuwe institusionele bedeling, en indien wel, hoe gaan dit verloop? Wie sou die leier wees? Wat sou sy beleidsrigting wees? Wat is die Verligte se siening van sake? Is hy van plan om so 'n oorgang te fasiliteer?

Dit is 'n probleem waarvoor alle nuwe religieuse bewegings met die afsterwe van die baanbrekende leier te staan kom. Ook die vroeë Christendom het met hierdie vraagstuk te kampe gehad, en dit het 'n spoor dwarsdeur die geskiedenis van die Christendom gelaat.

Die probleem van die organisering, institutionalisering, sosiale uitdrukking van die Boeddhisme self sou op verskillende wyses beantwoord word in byvoorbeeld die Theravāda, Zen en Tibetaanse tradisies. Nou staan ons in die legende aangaande die Boeddha aan die heel begin van die

moontlikheid van 'n opvolging van 'n persoonsgeoriënteerde beweging deur 'n instellingsgeoriënteerde organisasie. Wat gaan, moet, nou gebeur? Hoe sien die Boeddha dit? Geen wonder Ānanda strompel koersloos in die duister rond nie. Soos die leser sou verwag, stel Ānanda die probleem van wat ná die heengaan van die Boeddha sou of moes gebeur, uiters taktvol aan die orde.

Die Boeddha antwoord:

2.25 (a) “*Wat, Ānanda, verlang die monnike-orde nou van my? Ek het die waarheid onderrig sonder om 'n onderskeid te maak tussen 'binne en buite.'* Wat die waarhede betref het die Tathāgata nie 'n leraarsvuis nie. Indien die gedagte by iemand sou opkom 'ek sal die monnike orde lei' of 'die monnike-orde is van my afhanklik'; laat hom dan, Ānanda, 'n reëling aangaande die monnike-orde uitspreek. Die Tathāgata dink nie 'ek sal die monnike orde lei' of 'die monnike-orde is van my afhanklik' nie. Waarom sou die Tathāgata dan 'n reëling aangaande die monnike-orde uitspreek?’”

In sy reaksie op die versoek van Ānanda wys die Boeddha swaar institusionalisering van sy volgelinge na sy heengaan van die hand. 'n Onderskeid tussen 'n eksoteriese leer vir die massas bedoel en 'n esoteriese geheime leer op 'n ingewyde binnegroep gerig, het hy tydens sy eie werksaamheid nooit gemaak nie. 'n 'Leraarsvuis' [*ācariya-muṭṭhi*], wat sekere insigte of leringe styf in sy geslote hand vir sommiges toehou, het hy nooit getoon nie. Wat hy te sê gehad het, het hy oop en bloot, en tog met 'n fyn aanvoeling vir die wisselende behoeftes van mense in konkrete situasies, uitgespreek. Dus het hy ook nie die monnike-orde bedink of behandel as 'n instelling apart van en verheve bokant die gewone mense nie. Wat homself betref, was hy baanbreker, voorbeeld en begaafde leraar, vriend onder vriende, *primus inter pares*, maar om 'n outoritêre 'leier' in 'n formeel hiërargiese, gereguleerde organisasie te wees, het hy nooit vir homself opgeëis nie. Ook gee hy geen voorskrifte oor wat na sy heengaan moet gebeur nie. 'n Opvolger, verteenwoordiger of plaasvervanger vir homself in, hetsy persoonlike of amptelike hoedanigheid, word nie aangewys nie. Ons verneem selfs 'n distansiëring ten opsigte van enige moontlike selfaangestelde kandidaat vir so 'n posisie.

Durf ons in sy woorde soos hier aan hom toegeskryf, ook 'n implisiete kritiek uit 'n later tyd op die hiërargisering en formalisering van die *sangha* hoor, op die sterk onderskeid, selfs skeiding, tussen monnike en dorpsbewoners, selfs op aspekte van die reeks konsilies wat kort (drie maande) ná die heengaan van die Boeddha al begin het en later op erge verdelings, agtien skole, uitgeloop het? Inderdaad, die versplintering van die *sangha* wat ongeveer 'n eeu ná die dood van die Boeddha met die Tweede Konsilie te Vesālī sterk vorm aangeneem het, was in 'n groot mate te wyte aan meningsverskille oor die organisasie van die *sangha* en die posisie van monnike, spesifiek *Arahante*. Aan die ander kant, was 'n proses van formalisering heeltemal vermybaar,

gegewe die breedheid en kompleksiteit van die volgelingskap van die Boeddha op daardie stadium? Waarskynlik nie. Ons staan hier voor die waarskynlik onvermydelike dilemma, paradoks, van die sosiale vormgewing van alle religieuse bewegings. Die leerstuk van die Boeddha oor multikousale kondisionaliteit [*paccayatā*], toegepas op daardie sosiale situasie (in die *sangha* self, en wat betref die verhouding *sangha*-samelewing), moet in ag geneem word. In elk geval word die *sangha* hier gerelativeer.

Die Boeddha beklemtoon ook sy eie verganklikheid, sterflikheid. Hy gaan voort om die afgetakelde staat van sy liggaam en die onafwendbare afloop van sy lewe te beskryf:

2.25 (b) *“Nou, Ānanda, is ek afgeleef, gedaan, oud, die lewensreis afgelê, ’n hoë ouderdom bereik: ’n som van tagtig jaar. Waarlik, Ānanda, soos ’n vervalte ou wa met toue aan die gang gehou word, so word die liggaam van die Tathāgata met verbande aan die gang gehou. Ānanda, slegs wanneer die Tathāgata sy aandag aan alle sintuiglike ervaring onttrek het en, elke sensasie opgeskort, objeklose konsentrasie van gees bereik het, slegs dan is sy liggaam gemaklik.”*

Die wa mag oud en vervalte wees, maar die vraag bly nuut en kosbaar, en die sterwende drywer in volle beheer.

Buitengewone perspektiewe op die beheer van en oorwinning oor siekte en pyn word aan die orde gestel. Drie dimensies in die Boeddha se hantering van sy pynlike siekte kom na vore:

- a. sy verligting, die samespel van die sewe faktore daarin (energie, aandagtigheid, konsentrasie, kalmte, vreugde, gelykmatigheid, ondersoeking van die waarheid)
- b. sy beheer van lewenskrag [*jīvita-saṃkhāraṃ* (vs. 2.23)]
- c. sy betreding van die dieperwordende vlakke van konsentrasie [die *jhāna*'s] stel hom in staat om die ongemak en pyn tydelik maar volledig te trandendeer.

Tog word die werklikheid van sy finale heengaan nie vir ’n oomblik ontken of verdring nie. Wat nou van sy volgelinge, spesifiek die *sangha*? Die Boeddha keer nou terug na Ānanda se besorgdheid en indirekte pleidooi in vers 2.24, en voorsien die volgende perspektief op die ‘toevlug’ [*saraṇā*] van sy volgelinge:

2.26 *“Daarom, Ānanda, leef as eilande vir juisself, as toevlug vir juisself, met niemand anders as toevlug nie, met die dhamma as eiland, die dhamma as toevlug, met geen ander toevlug nie. En hoe leef ’n monnik as toevlug vir homself, met niemand anders as toevlug nie, met die dhamma as eiland, die dhamma as toevlug, met geen ander toevlug nie?”*

*“Wat dit betref, Ānanda, bly ’n monnik, in die geval van die liggaam, die liggaam betrag, ywerig, noulettend, aandagtig, ontslae van begeerlikheid en ongelukkigheid in die wêreld – so ook in die geval van sensasies ..., gees ... en geesverskynsels ....*

*“So leef ’n monnik as toevlug vir homself, met niemand anders as toevlug nie, met die dhamma as eiland, die dhamma as toevlug, met geen ander toevlug nie.*

*“Die monnike wat tydens my leeftyd of hierna as toevlug vir hulself leef ..., sal die hoogste bereik – hulle wat begerig is om te leer.”*

Die woord as ‘eilande’ vertaal [*dīpā*], kan ook as ‘lampe’ weergegee word, die strekking sou dieselfde wees. Maar ‘eilande’ sluit tog beter aan by die naamwoord wat volg, naamlik ‘toevlug(te)’ [*saraṇā*]: In die stroom van kennismatige onsekerheid en selfs bestaansverganklikheid is daar tog eilande waar toevlug geneem kan word, al bied dit nie wat die monnike miskien hier selfs nou nog verwag nie, naamlik onsterflikheid en ewigheid.

Daardie eilande, toevlugsoorde, is die monnike self. Hulle word hier aangespreek as ’n meervoud van enkelinge, nie as ’n homogene kollektiwiteit nie. Daar is dus nie ’n ‘vaste [B]urg’ daarbuite nie, nóg die Boeddha nóg ’n opperwese of enige ander wese. Die Boeddha is nie ’n bonatuurlike verlosser nie, maar natuurlik onstane leermeester, vriend, voorbeeld.

Die monnikedom as kollektiwiteit, instituut, is ook nie so ’n toevlugseiland nie, en soek ook nie as kollektiwiteit êrens (hetsy Boeddha of enige ander buite-[I]nstansie of [P]ersoon) so ’n toevlug nie. Elke monnik is individueel – en tog in ’n gemeenskap van vrye edel vriende, reisgenote, en immerlerend van die Boeddha – op homself, haarself, as eiland en toevlug aangewese.

Twee van die elemente van die ‘drievoudige toevlug,’ naamlik die Boeddha en die *sangha*, word ook hier gerelativeer (hetsy by voorbaat deur die Boeddha self, of deur een of meer latere skrywers of redaktore wat hier aan die woord is). Die Boeddhistiese tekste is immers nie goddelik geïnspireerd nie, maar menslike dokumente op die meeste aangebied as herinneringe van wat die Boeddha sou gesê het. Wat in ons teks hier oorbly, is die middelste term: die *dhamma*.

Wat sou so ’n monnik doen, een wat op homself aangewys is? Nou volg daar ’n kort maar betekenisvolle opsomming van *sati*-[aandag-]meditasie. Die monnik keer vir sy heil deurlopend lewenslank in homself en die prosesse wat in homself afspeel, in, en beoefen hierdie selfondersoek ook dikwels en gereeld as deel van sy lewens- en dagprogram. Van voetsool tot skedeldak tas hy sy eie wese ‘ywerig’ [*ātāpī*], ‘noulettend’ [*sampajāno*], ‘aandagtig’ [*satimā*], ontslae van ‘begeerlikheid en ongelukkigheid’ [*abhijjhā-domanassam*] ‘in die wêreld’ [*loke*] af. Die frase ‘ontslae van begeerlikheid en ongelukkigheid’ slaan op twee aspekte: eerstens, die beoefening van sosiale afsondering van tyd tot tyd ten einde sinvol te mediteer; en tweedens, ‘heil’ as groot uitkoms: alle

begeerte en leed word uiteindelik finaal afgelê. Dit is waar die Boeddha homself bevind.

Waarna let hy op? Vier onderskeie maar samehangende velde word hier met presies dieselfde woorde (in ons vertaling met ellipsis aangedui om die herhalings te versag) onderskei: wat betrekking het op 'liggaam' [*kāye*], 'sensasies' [*vedanāsu*], 'gees' [*citte*] en 'geesverskynsels' [*dhammesu*]. Wat dit presies behels, hoef nie hier in besonderhede uiteengesit te word nie. Hier gaan dit om die algemene strekking, in die konteks van hierdie gesprek tussen die Boeddha en Ānanda.

Elke monnik (en non, wil en moet ons vanuit en in ons hedendaagse konteks byvoeg) moet, kan, in hom- of haarself, daar en nêrens elders nie, heil – die *dhamma*, die waarheid – vind. Sulke monnike sal, op voorwaarde dat hulle 'leer-' [*sikkhā-*] 'gierig' [*-kā mā*] is, 'die hoogste bereik,' anderkant hergeboorte in donker sferes [*tama-t-agge*]. So 'n peroon is nie 'n gelowige of 'n boek- en tradisiegeleerde nie, maar 'n lewenslange student van die prosesse van verganklikheid wat in homself afspeel.

Laasgenoemde frase [*tama-t-agge*] het tot heelwat spekulasie aanleiding gegee. Die mees basiese betekenis is miskien 'anderkant die gebied van duisternis' (d.w.s. anderkant hergeboorte in die sfeer van duisternis). In die konteks van die gesprek tussen leraar en leerling hier is dit inderdaad waarop die hoogste heil neerkom: die ketting van eidelose hergeboorte word oorwin. Nie net is die Boeddha nou daar nie, maar die leerling kan dit ook bereik. Miskien mag ons hier ook 'n indirekte koppeling van twee woorde wat feitlik identies klink, optel, *sikhā* [wat nie in die teks voorkom nie, maar inderdaad 'hoogste' beteken] en *sikkhā* ['leer,' 'studie,' 'disipline'] wat wel in die teks voorkom. Die hoogste is bereikbaar, deur intense, aandagtige bestudering van jouself, gelei deur die lering van die Boeddha en in die gemeenskap van edel vriende. Jyself is die eiland waar toevlug gevind word, al is dit waarskynlik nie wat die monnik, of die hedendaagse leser, sou verwag nie.

### ■ V.B.3. Cāpāla heiligdom: Tweede gesprek met Ānanda (3.1–3.6)

In Vesālī doen die Boeddha vroegoggend sy bedelrondte en nuttig sy ete. Dan maak hy sy wens om die middagrus in die Cāpāla heiligdom deur te bring aan Ānanda bekend, en sy lojale, diensvaardige hulp voer die opdrag uit (3.1). Daar gaan die Boeddha op sy sitplek sit, met Ānanda eerbiedig langs hom. Die Boeddha begin met enkele opmerkings oor die aantreklikheid van allerlei voor-Boeddhistiese heiligdomme (3.2–3.3). Dit is nie triviaal nie, maar 'n aanknopingspunt vir 'n gewigtige saak. Indirek roer die Boeddha die moontlikheid van 'n nuwe epog aan, 'n epog gekoppel aan sy eie lewe en sterwe. Dan raak die Boeddha weer die tema van sy naderende einde aan:

- 3.3 “*Ānanda, iemand wat die vier weë na krag tot stand bring, deurlopend beoefen, tot voertuig maak, tot grondslag maak, vestig, ontwikkel en prakties uitleef, sou ongetwyfeld ’n eeu of wat oorbly tot ’n eeu, kon leef. Die Tathāgata het die vier weë na krag tot stand gebring, deurlopend beoefen, tot voertuig gemaak, tot grondslag gemaak, gevestig, ontwikkel en prakties uitgeleef. Die Tathāgata sou ongetwyfeld ’n eeu of wat oorbly tot ’n eeu kon leef.*”

In die Boeddhistiese lewensbeskouing is ses ‘hoër vermoëns’ [*abbhiñhā*] onderskei, waarvan wonderbaarlike krag [*iddhi*] oor fisiese prosesse, een vorm was. Dit het byvoorbeeld die krag behels om deur mure en berge te beweeg, op water te loop, deur die lug te sweef, aan die maan en die son te raak, en – in die huidige konteks besonder relevant – volkome beheer oor ’n mens se liggaam en fisiese prosesse uit te oefen. Die ander vyf het die vermoëns tot buitengewone waarneming, byvoorbeeld van klank, asook die telepatiese wete van die bewussynsinhoude van ander, ingesluit.

Daar is ‘vier weë na krag’ [*iddhi-pādā*] onderskei, naamlik (a) wil [*chanda*]; (b) inspanning [*viriyā*]; (c) gedagte [*citta*]; en (d) toepassende, toetsende doen [*vīmaṃsā*]. Hierdie geestelike kwaliteite was die basis en voertuig wat die beoefenaar daarvan in staat stel tot wonderbaarlike kragte. Sulke kragte was egter as radikaal ondergeskik aan die ware heil beskou, en dit was verbode vir monnike om dit spoggerig ten toon te stel. Om valslik daarop aanspraak te maak, was as ’n ernstige misdryf beskou en dissiplinêr hanteer (ontslag uit die *sangha*).

Hierdie vier weë, maak die Boeddha volgens die *sutta*-oorlewering hier aan Ānanda bekend, kan toenemend, in klimmende grade, ontwikkel word. ’n Mens wat hierdie weë tot stand gebring het, sê die tagtigjarige Boeddha, kan ongetwyfeld ’n eeu lank leef. In sy eie geval sou hy sy lewe met nog twintig jaar kon verleng.

Die woord *kappa* verwys na ’n lang periode. Dit kan (1) ’n onvoorstelbaar lang kosmiese aeon, wêreldperiode, wees; asook (2) ’n lang individuele lewe. In die tyd is ’n eeu beskou as standaardverwysing na so ’n menslike lewe. In die konteks van hierdie intieme gesprek met Ānanda, sy dood so naby, volg ek opsie (2) (vgl. Walshe 1995, bl. 246, 569–570). Die vertaling ‘eeu’ bring die leer van niepermanensie minder in die gedrang as ‘aeon.’ Die Boeddha sê dus dat hy oor die geestelike krag beskik om sy lewe, as hy wil, tot ’n eeu te verleng.

Sonder om geweld aan die teks te doen, sou die moderne tegnologie met al die toepassingsmoontlikhede daarvan tot op sekere hoogte as ekwivalent van sulke *iddhi*’s beskou kan word. Dink byvoorbeeld aan ruimte-reise, asook die dramatiese moontlikhede van die mediese tegnologie om lewensverlenging te verseker. ’n Leeftyd van ’n eeu is vandag nie besonder merkwaardig nie, danksy mediese ingryping en manipulering van fisiese prosesse. ’n Belangrike dimensie is egter dat die vroeë Boeddhisme dit radikaal ondergeskik aan die



ware geestelike heil gestel het. Daarmee hang saam dat die 'kragte' van destyds deur en deur 'n geestelike basis gehad het en nie slegs die toepassing van die wette van fisika en chemie was nie. Dit werp ook 'n kritiese lig op die huidige menslike obsessie met die tegnologiese beheersing van die natuur, en op die lewensvernietigende implikasies daarvan.

Die kern van die gesprek wat hier plaasvind, is dat die Boeddha bekend maak dat hy oor die geestelike kwaliteite en die weë beskik om sy lewe dramaties te verleng. Omdat hy dit kan, beteken egter nie dat hy dit dus wil of moet nie. Hy hoef nie sy magiese krag te demonstreer nie. Sy besluit sal in 'n breë konteks, met inagneming van talle faktore – onder andere die gevoelens en belange van sy naaste mense en die breër mensdom, en die uiteindelijke, groot heilsdimensie – geneem word. Dit is die rede vir hierdie persoonlike gesprek met sy vertroueling. Die Boeddha is mens, en heg hoë waarde aan die begrip, selfs raad, van Ānanda, nou hier verteenwoordigend van die orde, inderdaad van die mensdom. Moet, sal hy sy lewe verleng? Hoe gaan Ānanda reageer, wat adviseer?:

3.4 *Maar weens die besetting van sy gees deur Māra, was die eerbiedwaardige Ānanda nie in staat om 'n teken so helder, 'n wenk so duidelik van die Deurlugtige te verstaan nie, en het hy versuim om by die Deurlugtige te pleit:*

*“Heer, mag die Deurlugtige vir 'n eeu bly lewe,  
mag die gelukkige vir 'n eeu bly lewe  
tot die voordeel van die mensdom,  
die geluk van die mensdom,  
uit medelye met die wêreld  
tot die welsyn, voordeel en geluk van gode en mense.”*

3.5 Drie maal versuim Ānanda om die groot versoek te rig.

Hy verstaan nie die epogale belang van hierdie oomblik nie. Merkwaardig word dit toegeskryf aan die besetting [*pariyutiṭṭha-*] van sy gees deur die vermitologiseerde Bose [Māra]. Die getroue versorger van die Boeddha word hier deur die *sutta*-skepper(s) erg kwalik geneem: sy versuim om hierdie versoek te rig, verseker die spoedige dood van die Boeddha. Ānanda se versuim sou egter nie gespruit het uit onverskilligheid of boosheid nie. Hy was nie die eweknie van Judas nie. Wel kan ons aflei dat hy die weg na verligting nog nie ten volle afgelê het nie. Die Verligte is nie verraai of verloën nie, maar hy en die saak waarom dit hier gaan, naamlik die verbreiding van die boodskap, is wel in die steek gelaat, bedoel die oorlewering.

Jesus sterf in 'n veel wreder konteks van omringende politieke mag en selfs intieme dissipelkring (Judas, Petrus) as Siddhattha. Die verskil het neerslag gevind in die toon en strekking van die twee stelle eerstegenerasie literêre 'evangelies' ('goeie tydings'), en die vermitologiseerde, gesistematiseerde verlengings in al die eeue wat sou volg. 'n Skildery van 'n wreed sterwende

Jesus deur Matthias Grünewald en 'n beeld van 'n sereen sittende Siddhattha onthul 'n verskil in kollektief onderbewuste gevoel.

Die Boeddha se menslike blootgesteldheid aan, vrywillige ingesteldheid op, liefdevolle aangewesenheid op ander mense in die finale grenssituasie waarin hy hom bevind, val op. Hy herhaal sy suggestie, uitnodiging, 'n tweede maal (3.5), maar nog steeds rep *Ānanda* geen woord en gee geen blyk van begrip nie; dan 'n derde maal, en steeds dieselfde versuim, deur die *sutta*-oorlewing toegeskryf aan die mag van die mitologiese bese mag, *Māra*, oor die getroue dienaar. *Ānanda* slaag nie hierdie toets van noulettende aandagtigheid nie, en die tradisie het hom vir hierdie flater van insig kwalik geneem.

Dan sluit die Verligte die gesprek af:

3.6 *Toe het die Deurlugtige die eerbiedwaardige Ānanda soos volg aangespreek:*

*“Gaan, Ānanda, en doen wat nou vir jou geleë lyk.”*

*“Ja heer,” het Ānanda ingestem, van sy sitplek opgestaan, die Deurlugtige eerbiedig gegroet en met sy regterkant na die Deurlugtige gedraai onder 'n boom 'n entjie daarvandaan gaan sit.*

Die Boeddha gee geen blyke van irritasie, geen negatiewe emosie nie. So iets sou ook nie van hom as Vol-Verligte verwag word nie. Hy neem slegs hoflik, liefdevol, tydelik effens afstand van *Ānanda* in 'n persoonlike, intieme situasie. Wat deur sy getroue lyfbediende se gedagtes sou gegaan het, weet ons nie. Hy staan op, groet eerbiedig, beweeg respekvol (sy regterkant deurentyd na die Boeddha gedraai) weg, en gaan sit 'n entjie weg onder 'n boom. Sit hy dalk en dink, onseker?

#### ■ V.B.4. Gesprek met *Māra*, die Bese Een (3.7–3.9)

3.7 *Kort ná die vertrek van die eerbiedwaardige Ānanda het bese Māra die Deurlugtige genader, langs hom kom staan en gesê:*

*“Heer, laat die Deurlugtige nou finale nibbāna bereik. Laat die gelukkige finale nibbāna bereik. Dit is nou tyd vir die Deurlugtige om finale nibbāna te bereik. Hy het immers gesê:*

*'Bese Een,*

*ek sal finale nibbāna nie binnegaan*

*alvorens*

*die monnikvolgeling*

*toegeruste, opgeleide, bekwame, deeglik onderrigte*

*waarheidsdraers,*

*kenners van die volle waarheid en die implikasies daarvan,*

*kenners van die ware lewenspraktyk  
en bewandelaars daarvan is nie;  
alvorens  
hulle self die kuns van onderriggee geleer het  
en die waarheid bekend sal maak, onderrig, verduidelik, vestig,  
ontsluit, in besonderhede ontleed, verklaar nie;  
alvorens  
hulle 'n opkomende dwalende lering met die dhamma sal weerlê  
en die wonderlik werkende dhamma  
sal onderrig nie.'"*

Nou neem Māra sy kans waar. Boosheid werk hier nie grof intimiderend nie, maar vriendelik vleierend, na aan die lig. Onwaarheid skuil na aan die waarheid, en formele waarheid dien 'n leuen.

Boosheid word hier as 'n afsonderlik bestaande mitologiese persoon ['Māra'] voorgestel. Dit het ook in, onder andere, die Hebreeuse en Christelike gelowe plaasgevind. Die geskiedenis het ook 'n benadering opgelewer waarvolgens boosheid spekulatief voorgestel word as 'n metafisiese substansie, dualisties ewig teenoor die Goeie. Dit was, byvoorbeeld die geval in vorme van Gnostiek, in die Manicheïsme. Hoe sou 'n huidige leser, vir wie die mitologie nie meer 'n vanselfspekende denkwysie is nie, hierdie gesprek kon verstaan? Dit sou verstaan kon word as eksistensiële twyfel wat spontaan in die gemoed van die verligte verskyn. Selfs in sy Vol-Verligte staat is hy mens, kom alternatiewe uit 'n donker ondergrond by hom op, en gee hy ernstige aandag daaraan.

Wat vas staan, is dat hy nie passief hulpeloos selfbehep sy heengaan sal ondergaan nie, maar dit 'ek-staties' ('buite'-[sigself]-'staande'), triomfantelik, sal betree, maar nie alvorens sy lewenstaak voltooi is nie. Dit behels vier voorwaardes.

Die eerste drie, in hierdie vers genoem, is:

- a. Die monnikvolgeling van die Boeddha moet self goed geleer wees. Dit omvat twee dimensies, naamlik (i) kennis van die leer, die teorie; en (ii) kennis van die lewenspraktyk, en meer nog, die uitlewing daarvan.
- b. Hulle moet oor die vermoë beskik om andere te leer.
- c. Hulle moet oor die vermoë beskik om valse leer te weerlê.

Opvallend is die sterk klem op die kognitiewe dimensie van die heilsweg. Geloof (veral as dit enige sweem van *sacrificium intellectus* sou bevat), het nie alleen geen rol gespeel nie, maar sou van die hand gewys word, het geen plek in die Boeddhisme nie. Dit gaan wesenlik oor die verwerwing van eie insig in

die waarheid. Die verbintenis aan die persoon van die Boeddha was ook gelykwaardig met die verbintenis aan die *dhamma*, die waarheid. Vergelyk die eerste gesprek met Ānanda hierbo (2.26).

Tog moet ook die *dhamma* nie mitologies en intellektualisties normatief dwingend word nie. Ingebou in die denke is relativering, vernietiging van alle mitologiese en intellektuele konstruksie op absolute gesigseinder.

Hierdie deel van die gesprek van Boeddha en die Bose word vier keer in besonderhede herhaal, naamlik met verwysing na manlike monnikvolgelinge (hierbo vertaal), dan nonnevolgelinge, dan manlike leke, en ten slotte vroulike leke (vv. 3.7–3.8). Ons kan hierin ’n relativering deur die Boeddha sien van die destyds heersende verhoudinge tussen mans en vroue, asook van ’n dreigende eksklusiwisme van die kant van monnike teenoor leke.

3.8 Aansluitend by die vorige drie vereistes, vervolg Māra, het die Boeddha ook ’n vierde voorwaarde gestel voordat hy sal heengaan:

d. sy leer moet goed gevestig en wyd verbreid wees:

3.8 “Die Deurlugtige het immers gesê:

*‘Bose Een,*

*ek sal finale nibbāna nie binnegaan*

*alvorens*

*hierdie edel lewensstaat*

*sterk, gedyend en uitgebreid posgevat het nie –*

*wyd en syd verspreid onder mense goed bekend gemaak.’”*

Die Bose Een stel nou dat ook aan hierdie vierde voorwaarde soos aan die ander drie voldoen is en herhaal ten slotte die frase waarmee hy die gesprek in 3.7 ingelei het:

*“Heer, laat die Deurlugtige nou finale nibbāna bereik. Laat die gelukkige finale nibbāna bereik. Dit is nou tyd vir die Deurlugtige om finale nibbāna te bereik.”*

Dit is Māra se laaste woorde. Hoe gouer die Boeddha van die toneel verdwyn, hoe beter.

Uit die vierde voorwaarde van die Boeddha kan ons aflei dat hierdie *sutta*, in elk geval in die vorm waarin dit voor ons lê, waarskynlik uit ’n stadium van reeds gevestigde institusionalisering afkomstig is. Die leser word hier ook gekonfronteer met ’n waarskynlik onoplosbare dilemma van religieuse vormgewing, om te institusionaliseer of nie, en indien wel, in watter mate en hoe.

Kriterium (d) hierbo veronderstel geslaagde verkondiging. Veronderstel laasgenoemde op sy beurt onvermydelik ’n mate van kompromis met wat in

die breër samelewing geldingskrag het? Die kategorie *pacceka*-Boeddha word hier sydelings relevant. Dit was Boeddhas wat nie by ander en nie aan ander geleer het nie. Hulle sou dus nie die vier oorwegings wat deur die Boeddha van ons verhaal se gedagtes gegaan het (vgl. 3.7 en 3.8), gedeel het nie. Hulle het nie in sosiale impak of invloed belang gestel nie. Hulle het geen naam of instelling nagelaat nie. Ons weet gewoon nie wie hulle was nie. Maak dit hulle onbelangrik? Nee. Hulle, die groot stilles, was ook toekomskeppende groeibotsels aan die boom van die kosmos.

Het die Boeddha deur die weg van publieke onderrig en die leiding van volgelinge in te slaan soos hierbo geteken, hom bewustelik en bedoeld tog begeef op 'n terrein wat onvermydelik 'n element van tragiek (ongewilde, onbedoelde, foutgaan) behels? Stellig, vergelyk hoofstuk I(6)(g)-(h):

3.9 *“Ná hierdie woorde het die Deurlugtige aan Māra gesê:*

*‘Bose Een, bedaar.*

*Die finale nibbāna van die Tathāgata sal binnekort plaasvind.*

*Oor drie maande sal die Tathāgata finale nibbāna binnegaan.”*

Daar is nie meer omdraai nie.

## ■ V.B.5. Die Deurlugtige lê die lewensbeginsel neer (3.10)

3.10 *Aldus het die Deurlugtige by die heiligdom van Cāpāla aandagtig en noulettend die lewensbeginsel neergelê. Toe die Deurlugtige die lewensbeginsel neerlê was daar 'n groot aardbewing, verbysterend skrikaanjaend gevolg deur 'n ontsettende donderslag. By die aanskouing hiervan het die Deurlugtige die volgende vreugdesvers geuter:*

*“Lewe kort of lank en lewensbeginsel*

*het die wyse neergelê*

*innerlik gelukkig en kalm vreesloos*

*die lewensdop gebreek.”*

Die Boeddha spreek die finale woord, en neem volle beheer van sy lewe en heengaan. Hy het sy dissipels in die persoon van Ānanda in sy besluit geken, en die reaksie van Ānanda het sy keuse wel beïnvloed, soos ons later sal verneem. Die Bose Een speel geen rol in sy besluit nie, en word deur die Boeddha summier uitgeskakel, en tog ingelig van sy besluit. Selfs teenoor die Bose Een reageer die Boeddha nie in woede, vervloekend of strawwend nie, maar kognitief ontmaskerend, emosioneel neutraal, volkome gelykmatig. Afgesien van gelykmatigheid, kom ook die ander ses van die sewe faktore van Verligting [*bojjhanga*], naamlik aandagtigheid, ondersoeking van die waarheid,

energie, vreugde, kalmte en konsentrasie, oorvloedig in die sterwensverhaal van die Vol-Verligte aan die lig.

‘Lewensbeginsel’ is ’n vertaling van *āyu-* [‘lewe’] en *-saṃkhāra*. Laasgenoemde het ’n verskeidenheid betekenisse, met ‘vorming,’ ‘formasie,’ ‘faktor,’ ‘krag,’ ‘oorsaak,’ ‘konstituent,’ ‘komponent,’ ‘beginsel’ die naaste ekwivalente, afhange van die verband. Hier word laasgenoemde verkies. Die Boeddha het sy siekte onlangs teruggebuig, en hy besluit nou om die lewe oor drie maande finaal te beëindig. Hy gee kennis dat hy dit nou reeds in beginsel neerlê. Wat die moontlikheid van ’n voortwerking van die lewensbeginsel in ’n volgende geboorte betref, dit het die Boeddha reeds met sy bereiking van *nibbāna* onder die *bodhi*-boom beëindig. Nou sal die werking van die lewensbeginsel wat hierdie huidige lewe van hom betref, spoedig geheel en al met sy bereiking van *pari-nibbāna* beëindig word. Die tydstop van hierdie *ultimus finis* sal nie van omstandighede buite sy beheer afhanklik wees nie, maar sal soewerein deur homself bepaal word, daarvan word nou al kennis gegee. Hierdie Latynse term met sy dubbele betekenis (‘hoogste’ en/of ‘finale’ ‘einde’ en/of ‘doel’) vat inderdaad goed saam waarom dit hier gaan: om die laaste, finale lewenseinde te bereik, is die hoogste doel. Geen nadoodse verheerliking word in die vooruitsig gestel nie, die einde, naamlik om waarlik groots verlig te sterf, is die finale, hoogste doel.

Afgesien van die Boeddha, lewer die klassieke Boeddhisme getuie van verbysterende beheersing van hulle liggame deur gevorderde persone. Van *Arahante* word byvoorbeeld beweer dat hulle in ’n gevorderde stadium van meditasie (ná die bereiking van die hoër *jhāna*’s) in staat was om vir sewe dae lank alle bewussynsaktiwiteite uit te skakel, terwyl hulle tog in ’n lewende staat bly [*nirodha-samāpatti*, ook *saññā-vedayita-nirodha* genoem]. Hier, in die geval van die Boeddha, gaan dit egter om nog meer, naamlik die vermoë om die moment van sy eie sterwe te bepaal en deur te voer.

Tragiek soos hierbo by verse 3.7 en 3.8 verstaan, moet onderskei word van Boeddhistiese ‘karma’: persoonlike ‘lot’ as direkte, onontwykbare gevolg van persoonlike ‘daad.’ Wat die Deurlugtige in die vreugdesvers [*udānaṃ*: letterlik uitaseming, uiting van intense emosie, hetsy van droefheid of vreugde] uitroep, innerlik gelukkig [*ajjhatarato*] en kalm [*samāhito*] oorwinnend en vreesloos [*abhida*], is die uitkoms van sy persoonlike eksistensie. Hy het alles wat moontlik is so goed as wat hoegenaamd menslik moontlik is, gedoen. Taak volkome volbring.

As vertaling van *tulam atulam* [letterlik waarskynlik iets soos ‘meetbaar en onmeetbaar’] in die vreugdesvers hierbo word ‘kort of lank’ gekies. Dit maak nie veel saak of die Boeddha 80- of 100-jaar of nog ouer word nie. Hy kan in elk geval as hy wil. In die metafisies mistieke perspektief van die ou Boeddhisme waarin *aniccatā* [radikale vervlietendheid] sentraal staan, is daar ook nie ’n wesenlike verskil tussen ‘kort’ en ‘lank’ nie. Uit voldoende diepte en voldoende

omvang gesien, is selfs die langste lewe 'n onwesentliche [*anattā*], momentane breukflitsie uit die diep agtergrond van 'n absolute niet (let wel, nie substansialiserende 'niks' of trivialiserende 'niks') nie. Ook in die bestaan van 'n verligte mens, kom by nader toesien so een se 'verskyning' en 'verdwyning' al nader aan mekaar, sodat die twee (die klein en die groot) saamval, die een in die ander begrepe, verskyning 'is' verdwyning.

Wat sou die volle draagwydte van die aflegging, neerlegging van die 'lewensbeginsel,' die breek van die 'lewensdop' [*kavacam iv' attā-sambhavan*] wees? Terloops, *kavacam* sou ook as '(krygs)harnas' weergegee kon word, die Verligte hou nou op veg. In die eerste plek sou die neerlê van die harnas deur 'n oorwinnaar, die breek van die lewensdop, kon beteken dat die Deurlugtige in beginsel afstand doen van die aardse biologiese lewe en bloot besluit dat hyself op 'n tydstip deur homself bepaal, sal ophou asemhaal. 'n Meer spekulatiewe, tendensionele vertolking wat die moderne wetenskaplike evolusionêre konteks met die klassieke ou Boeddhisme wil versoen, sal egter tot die gevolgtrekking kon kom (soos hier) dat alle lewe (hetsy van 'n mens of insek of amoeba, hetsy in die enkelvoud of in kollektiewe verband) per definisie gedryf word deur die sug na selfmaksimalisering. In evolusionêre taal, lewe gaan oor die oorlewing van die sterkste en is dus 'n magstryd. In ou Boeddhistiese taal word lewe nie noodwendig bewustelik gemotiveer nie, maar onbewustelik gedryf, eerstens deur onkunde (onbewustheid van eie motivering, gebrek aan insig in die lewensproses), dan deur die tweelingbegeerte (smagting na mag, ens., gedrewe deur eiebelang, soms huigelend gemaskeer, soms nie) en verwerpende haat jeens alles wat dit frustreer. Alle lewe is ten koste van ander lewe.

Om die lewensbeginsel af te lê, die lewensdop te breek, kan dan tweërlei beteken: eerstens, 'n blote vertrek uit die empiriese lewe soos dit nou ongelukkig maar eenmaal is met geen ander moontlikheid hier of hierna nie. Tweedens, absolute uittree uit die lewe, as sodanig inherent, wesenlik problematies - dus die binnegaan van 'n absolute transendente sfeer, die benadering van 'n absolute horison, nielewe, translewe, anderkant begeerte en haat en onkunde, dus *nibbāna*. Hierdie vlak is waarom dit hier gaan.

Wat die Vol-Verligte Deurlugtige nou doen, is om die harde dop wat alle lewe omsluit, te breek, die krygsharnas [*kavacam*] waarin alle lewe vegtend beweeg, neer te lê, die oorlog van almal teen almal te oorwin. Hy is immers die 'wyse' [*munī*]. Hy het die groot oorwinning bereik [is 'magtig,' 'vreesloos,' *abhida*], maar dit is nie 'n oorwinning oor ander as deel van die onkunde-begeerte-haat sindroom nie. Dit is die oorwinning oor homself, die menslike natuur, lewe as sodanig, soos dit is. Die Boeddha het reeds in 'n hoë staat van latente, potensiële, dopbrekende oorwinning die lewe betree. Met sy verligtingservaring is daardie potensiaal gerealiseer, en met sy heengaan finaal voltooi.

## ■ V.B.6. Onderrig aan Ānanda: Boeddha-betrokkenheid by vier agttalle buite normale gebeurtenisse (3.11–3.33)

Ná die neerlê van die lewensbeginsel in die teenwoordigheid van Ānanda (3.10) gaan die Boeddha voort om sy naaste dissipel te onderrig. Die Boeddha se deurbraak word begelei deur 'n groot aardbewing en ontsettende donderslag. Uit 'n hedendaagse perspektief sou dit aangeteken kon word as 'n mitologiserende konstruksie deur die outeur(s) van die *sutta* om gewig by te voeg by 'n buitengewone geestelike gebeure. Uit 'n heel ander wêreldbeeld as ons huidige, stel Ānanda, kind van 'n ander tyd, en die aanvanklike hoorders van die boodskap besonder belang in sulke buitengewone gebeurtes. Die Boeddha lys vier agttalle bo-normale manifestasies, stygend van die fisiese natuur, oor menslike saamleef, tot geestelike dieptes. Elk van die vier groepe styg ook intern in betekenis, met die Boeddha bekronend op die kruin van elkeen van die vier stelsels (3.11–3.33):

### (a) agt aardbewings (3.11–3.20)

Groot aardbewings vind plaas:

- as gewone natuurlike gebeurtenisse
- as manifestasies van die geesteskrag van askete, Brahmane en gode
- wanneer 'n *Bodhisatta* uit die Tusita-hemel in die skoot van sy moeder neerdaal
- wanneer 'n *Bodhisatta* gebore word
- wanneer 'n *Tathāgata* verligting ervaar
- wanneer 'n *Tathāgata* die wiel van die *dhamma* in beweging bring
- wanneer 'n *Tathāgata* die lewensbeginsel aflê
- wanneer 'n *Tathāgata* finale *nibbāna* binnegaan.

Die eerste is gewoon 'n natuurlike, fisies gekondisioneerde gebeurtenis. Die tweede is uitinge van die *iddhi's*, psigiese kragte, van mense en gode. Die geïtemiseerde kolpunte (3)–(8) lê 'n besondere verband tussen natuurgebeure en geestesgebeure. Albei het kosmiese sowel as geestelike relevansie. Ook vanuit 'n hedendaagse metafisies mistieke perspektief, deur die Boeddhisme beïnvloed, hoef dit nie as baar bygeloof verwerp te word nie, maar kan dit tendensieel verstaan word as heenwysend na die kosmos as materiële, geestelike organisme. Daar is 'n dringende behoefte om opnuut die geestelike dimensie werkend in die natuur te verreken (vgl. Krüger 2018). Die ou Boeddhistiese siening open die moontlikheid om 'n werklik verligte mens, 'n 'Boeddha,' te sien as botsel aan die kosmiese boom, en as die kosmos beïnvloedend.

### (b) agt vergaderings (3.21–3.23)

Die Boeddha lys agt soorte vergaderings, stygend in belangrikheid, in talle honderde, waarby hy self betrokke was. Vergaderings van:



- *khattiya's*
- *Brahmane*
- huisbewoners
- askete
- die Vier Groot Konings
- die Drie-en-Dertig gode
- *māra's* (demoniese beliggaminge van bestaan, dood, slegte emosies, sintuiglikheid)
- *Brahma's* ('n oppergod, hemelse koning, maar nie skepper nie).

By al hierdie vergaderings het die verligte die *dhamma* geleer en toe verdwyn. Almal het gewonder of die spreker god of mens is, maar het nie tot klaarheid daarvoor gekom nie.

### **(c) agt stadiums van meesterskap (3.24–3.32)**

Vervolgens lê die *sutta* die agt stadiums van bemeesting van meditatiewe konsentrasie op *kaṣiṇa's* [*abhibhū-āyatana*] in die mond van die Boeddha. 'n *Kaṣiṇa* is 'n meditasietema, waarvan daar agt fisiese voorwerpe is: aarde, water, vuur, wind, blou, geel, rooi en wit. Daar is ook twee niefisiese voorwerpe, naamlik ruimte en bewussyn (vgl. Nyanatiloka 1980, bl. 1-2, 96), maar laasgenoemde twee figureer nie in die lys hier nie. Die bemeesting van hierdie voorwerpe vir konsentrasie lei tot die vlakke van verdieping van meditasie (*jhāna's*) ([d] hieronder), en in daardie sin hou dit intiem verband met die grootheid van die Boeddha, hy het dit volkome bemeester.

### **(d) agt bevrydings (3.33)**

Vervolgens lys die *sutta* by monde van die Boeddha nog 'n standaardlys wat meermale in die tekste voorkom: die 'agt oorskrydings' (letterlik: 'bevrydings' [*aṭṭha vimokkhā*]). Ook hierdie lys word ingevleg in die intieme gesprek met sy leerling in die onmiddellike verband van die dood van die meester. Dit wil die belangrikheid van intensiewe, gevorderde konsentrasiemeditasie beklemtoon, dit onvergeetbaar onder die aandag van Ānanda en volgende geslagte bring. Hulle is:

- die waarneming van vorm [*rūpa*] (aan 'n mens self)
- die waarneming van vorm buite 'n mens self
- die sensasie van suiwerheid, skoonheid [*subhaṃ*]
- die volkome oorskryding van materie, die bereiking van die dimensie van oneindige ruimte [*ākāś-ānañc-āyatana*]
- die bereiking van die dimensie van oneindige bewussyn [*viññāṇ-ānañc-āyatana*]
- die bereiking van die dimensie van niets [*ākīñcaññāyatana*]
- die bereiking van die dimensie van 'nóg-persepsie-nóg-nie-persepsie' [*neva-saññā-n-āsaññā-āyatana*]
- die bereiking van die dimensie van 'beëindiging' [*nirodha*] van bewussyn.

Die funksie van bogenoemde uiteensetting is om die betekenisvolheid, grootheid, van die Boeddha se persoon en werk te beklemtoon. Dit is egter die inleiding, agtergrond, van wat Ānanda eintlik nou moet verstaan: die kosbaarheid en verganklike tydelikheid (albei-ineen) van die Boeddha se lewe.

## ■ V.B.7. Onderrig aan Ānanda: Konfrontasies met Māra (3.34–3.37)

Die Boeddha gaan voort deur aan Ānanda twee vorige konfrontasies met Māra te verhaal:

### (a) *nā nibbāna*

Die eerste vertel van 'n besoek net nadat die Boeddha Volkome Verligting ervaar het (3.34–3.35):

3.34 “*Ānanda, by geleentheid, pas nadat ek verligting bereik het, het ek oorgebly by Uruvelā, op die wal van die Nerañjarā rivier, onder die bokwagter se vyeboom. Toe, Ānanda, het Māra, die Bose Een, my genader, langs my kom staan en gesê:*

*‘Heer, laat die Deurlugtige nou finale nibbāna bereik. Laat die gelukkige finale nibbāna bereik. Dit is nou tyd vir die Deurlugtige om finale nibbāna te bereik.’*

3.35 “*Ek het Māra, die Bose Een, geantwoord:*

*‘Bose Een,*

*ek sal finale nibbāna nie binnegaan*

*alvorens*

*die monnikvolgeling en nonne,*

*manlike en vroulike lekevolgeling,*

*toegeruste, opgeleide, bekwame, deeglik onderrigte*

*waarheidsdraers,*

*kenners van die volle waarheid en die implikasies daarvan,*

*kenners van die ware lewenspraktyk*

*en bewandelaars daarvan is nie;*

*alvorens*

*hulle self die kuns van onderrig gee geleer het*

*en die waarheid bekend sal maak, onderrig, verduidelik, vestig,*

*ontsluit, in besonderhede ontleed, verklaar nie;*

*alvorens*

*hulle 'n opkomende dwalende lering met die dhamma  
die wonderlik werkende dhamma sal weerle  
alvorens  
hierdie edel lewensstaat  
sterk, gedyend en uitgebreid posgevat het nie -  
wyd en syd verspreid onder mense goed bekend gemaak.’’*

**(b) vóór pari-nibbāna**

Dan (3.36–3.37) herhaal die Boeddha vir die inligting en lering van Ānanda die gesprek met Māra wat so pas (3.7–3.9) plaasgevind het, en sluit af:

3.37 *“Aldus, Ānanda, het die Deurlugtige vandag by die heiligdom van Cāpāla aandagtig en noulettend die lewensbeginsel afgelê.”*

**■ V.B.8. Onderrig aan Ānanda: Die onherroepelike flater van Ānanda (3.38–3.48)**

Nou besef Ānanda wat op die spel is en pleit drie maal (3.38 e.v.) dat die Verligte sy lewe verleng, maar nou is dit te laat, die ernstige flater van voorheen, naamlik om nie toe drie maal te pleit nie; die vroeëre nalatige versuim van aandagtigheid, kan nie meer ongedaan gemaak word nie. Waarskynlik kan die hand van ’n latere generasie vroeë Boeddhiste, ’n latere redakteur, hier opgemerk word. Latere Theravāda sou Ānanda skuldig hou vir die te vroeë afsterwe van die Boeddha. In die *sutta* blyk die erns van die flater baie duidelik: By monde van die Boeddha self word aangetoon dat Ānanda ruim geleentheid gehad het (vgl. 3.2–3.3). Hoe anders kon dinge nie uitgewerk het nie: Indien hy driemaal by die Boeddha gepleit het, sou die Boeddha by die derde aandrang ingestem het (3.47). Maar nou word die besluit tot spoedige heengaan finaal verseël:

3.48 *“Ānanda, ek het immers van die begin af geleer dat alles wat kosbaar en dierbaar is wesenlik veranderlik is, dat daarvan geskei, afskeid geneem sal moet word. Hoe kan mens verwag dat wat tot stand gekom het, saamgestel en veranderlik is, nie sal ontbind nie? Van al daardie dinge het die Tathāgata afstand gedoen, dit verlaat, prysgegee, laat gaan. Die lewensbeginsel is neergelê. Die Tathāgata het onherroepelik finaal gesê:*

*‘Die finale nibbāna  
van die Tathāgata sal binnekort plaasvind.  
Oor drie maande sal die Tathāgata finale nibbāna binnegaan.’*

*Dat die Tathāgata hierdie woorde sal terugtrek  
ter wille van bly voortleef  
sal nie plaasvind nie.*

*“Ānanda, laat ons na die Kutagara-saal in die Groot Woud gaan.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige geantwoord.*

Die Boeddha maak van een ding baie seker: Die moontlikheid van langer leef kompromitteer nie sy insig in die radikale verganklikheid [*aniccatā*] van alle saamgestelde dinge (dus van alle dinge), selfs nie (juis nie) van ’n Boeddha nie. Hy veronderstel nie (laat staan nog begeer) enige vorm van ewigheid nie. Waarom dit hier gaan, is nie ewigheid van lewe nie (intendeel), maar optimale, per definisie tydelike, verganende, eindigende diensbaarheid. Eendag sal ’n volgende Boeddha moet oorneem.

### ■ **V.B.9. *Mahā-vanaṃ*: Mandaat aan die monnike (3.49–3.50)**

Op versoek van die Boeddha versamel Ānanda al die monnike in die Kutagara-saal in die ‘Groot Woud’ [*Mahā-vanaṃ*] (3.49). Die Deurlugtige neem plaas (3.50) en begin die monnike onderrig:

3.50 *“Daarom, monnike, moet julle  
die waarhede wat ek ontdek en onderrig het  
grondig bestudeer, uitleef, ontwikkel en toepas  
sodat hierdie edel lewe vir ’n lang tyd mag voortduur  
tot voordeel van die mensdom, geluk van die mensdom,  
uit medelye met die wêreld  
tot die welsyn, voordeel en geluk van gode en mense.”*

Die spoedige heengaan van die Deurlugtige is verseël. Die vraag is: Wat nou, wat volg uit daardie voldonge feit? Antwoord: Aan die monnike word die toekoms van die *dhamma* nou toevertrou.

Let op die opbou van hierdie grootse laaste opdrag.

Eers word dit gefundeer. Die Boeddha het die ‘waarhede’ [*dhammā*] self ervaar, ‘ontdek’ [*abhiññāya*]. Sy boodskap, naamlik die sentrale *dhamma* en die geleding daarvan, is nie deur goddelike openbaring ontvang nie, en was ook nie ’n sekondêre repetering en resitering van so ’n openbaring nie. Dit was sy eerstehandse oerervaring. Dit is wat deur hom ‘onderrig’ [*desitā*] is. Ook bied hy nie sy leer of sy persoon aan as openbaring, dalk finale openbaring, van goddelike aard nie. Hy is mens, volledig mens en niks anders

nie, juis mens op sy subliemste piek van menswees en van kosmiese geheel, oop vir almal.

Dan volg die inhoud van sy opdrag, in vier punte, en in klimmende orde. Die waarhede moet:

- ‘deeglik’ [*sādhukaṃ*] ‘bestudeer’ word [*uggahetvā*], intellektueel geken word (die Boeddhisme het altyd sterk klem op insig geplaas)
- ‘uitgeleef’ word [*āsevitabbā*], moet prakties, moreel, eksistensiële uiting vind
- ‘ontwikkel’ word [*bhāvetabbā*] in ’n individueel persoonlike en sosiale groeiproses intellektueel en andersinds uitbrei, toeneem
- ‘toegepas’ word [*kātabbā*], praktiese gestalte vind, individueel, sosiaal en, ja, laat ons byvoeg, polities en staatkundig
- dan volg die hoop, die toekomsvisie, die doel:
- die voortduur van die ‘edel lewe’ [*brahmacariyaṃ*] vir ’n lang tyd
- die voordeel [*hitāya*] en geluk [*sukhāya*] van die mensdom
- medelye met die wêreld
- die welsyn [*atthāya*], voordeel en geluk nie net van mense nie, maar ook van gode.

## ■ V.B.10. Onderrig aan die monnike: Kortbegrip van die leer (3.50)

Die Boeddha vervolg deur in ’n kortbegrip van sy leer ’n sewetal verskillende ‘waarhede,’ eintlik ‘waarheidsgroepe’ net te noem, sonder verduideliking. Saam vorm die 37 afsonderlike items in die sewe groepe die ‘vereistes vir verligting’ [*Bodhipakkhiya-dhamma*], die skering en inslag van die hele pakket van die Boeddha-lering:

3.50 *En watter waarhede is dit? Hulle is:*

- *die vier aandagtighede*
- *die vier regte inspannings*
- *die vier weë na krag*
- *die vyf vermoëns*
- *die vyf kragte*
- *die sewe verligtingsfaktore*
- *die edel agtvoudige pad.*

In meer besonderhede genoem, behels elk:

*Die vier aandagtighede* [*cattāro satipaṭṭhānā*]

Aandagtige meditasie oor:

- liggaam [*kāya*]

- sensasies [*vedanā*]
- gees (bewussynstate soos emosies, wil) [*citta*]
- geesobjekte (geesinhoude) [*dhammā*].

*Die vier regte inspannings* [*cattāro samma-p-padhāna*]:

- die inspanning om slegte geestesstate te 'vermy' [*saṃvara*]
- die inspanning om slegte geestesstate te 'oorkom' [*pahāna*]
- die inspanning om goeie geestesstate te 'ontwikkel' [*bhāvanā*]
- die inspanning om goeie geestesstate te 'behou' [*anurakkhana*].

*Die vier weë na krag* [*cattāro iddhipādā*]:

- voorneme [*chanda*]
- inspanning [*virīya*]
- gedagte [*citta*]
- ondersoek [*vimaṃsā*].

*Die vyf vermoëns* [*pañc' indriyāni*]:

- vertrouwe [*saddhā*]
- energie [*virīya*]
- aandagtigheid [*sati*]
- konsentrasie [*samādhi*]
- wysheid [*paññā*].

*Die vyf geesteskragte* [*pañca balāni*]:

- vertrouwe [*saddhā*]
- energie [*virīya*]
- aandagtigheid [*sati*]
- konsentrasie [*samādhi*]
- wysheid [*paññā*].

*Die sewe verligtingsfaktore* [*satta bojjhaṅgā*]:

- aandagtigheid [*sati*]
- ondersoeking van verskynsels [*dhamma-vicaya*]
- energie [*virīya*]
- vreugde [*pīti*]
- kalmte [*passaddhi*]
- konsentrasie [*samādhi*]
- gelykmatigheid [*upekkhā*].

*Die edel agtvoudige pad* [*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*]:

- regte siening [*sammā diṭṭhi*]
- denke [*sankappa*]
- spreke [*vācā*]
- handeling [*kammanta*]
- lewenswyse [*ājīva*]

- inspanning [*vayāma*]
- aandagtigheid [*satī*]
- konsentrasie [*samādhī*].

Bogenoemde mag lyk na taamlike herhaling. Tog is dit nie die geval nie. In verskillende groepe dra gelykluidende woorde 'n ander skakering, wat mekaar komplementeer. Die verskil tussen die vyf skynbaar identiese woorde en begrippe van die vyf 'vermoëns' en die vyf 'geesteskragte' is dat eersgenoemde betrekking het op kapasiteite as sodanig; laasgenoemde, op 'n gevorderde staat van fermheid waar hulle nie meer deur hulle teenoorgesteldes ontwortel kan word nie (Nyanatiloka 1980, bl. 35). Saam vorm al sewe en dertig die korpus 'dimensies van verligting' [*bodhi-pakkhiya*] (vgl. Buddhaghosa 1979, bl. XXII.33 e.v.; Gethin 1992; Nyanatiloka 1980, bl. 41).

Vir lesers uit 'n Christelike agtergrond kan bogenoemde lys van sewe afdelings vergelyk word met die hoofde van 'n 'kortbegrip' van die Christelike leer (bv. 'n lys soos die volgende sewetal: die twee nature, die drie persone, die drie teologiese deugde, die vier evangelies, die sewe doodsondes, die tien gebooue, en die twaalf geloofsartikels). Die belang van hierdie 'Boeddhistiese kortbegrip' so teen die einde van die openbare optrede en lewe van die Boeddha kan moeilik oorskat word. Dit gee 'n bondige opsomming van die kernitems waarop die leer van die Boeddha, volgens klassieke Theravāda-insig, neerkom.

Let daarop dat die hoorder en/of leser hier slegs van hoofde, opskrifte, voorsien word, nie van gedetailleerde inhoud nie. Tog kan 'n wesenlike verskil tussen Boeddhisme en Christendom reeds opgemerk word: In 'n vergelykbare kernopsomming van die Christelike leer sal die element van gehoorsame geloof in Christus as Goddelike bemiddelaar sentraal staan. Die Boeddhistiese lys lê 'n ander hoofaksent, naamlik op die selfverantwoordelike geestesontwikkeling van die volgeling van die Boeddha as voorbeeld van verligting. Die Boeddhistiese lys belig die pad na verligting en die inhoud en ervaring van verligting.

## ■ V.B.11. Onderrig aan die monnike: Sentrale waarheid en sentrale taak (3.51)

3.51 *Toe het die Deurlugtige gesê:*

*“Nou, monnike, bevestig ek aan julle:*

*‘Wesenlik vervallend is saamgestelde dinge –  
verwerf met ywer jul heil.’*

*Nie lank van nou af nie*

*sal die volle verligting van die Tathāgata plaasvind.*

*Drie maande van nou af*

*sal die Tathāgata volle verligting bereik.”*

*Dit het die Deurlugtige, die gelukkige, die leraar, gesê. En toe:*

*“Ryp is my jare en kort my leeftyd.*

*Ek verlaat julle, gaan heen, neem toevlug in myself.*

*Monnike, wees noulettend, aandagtig en deugsam.*

*Konsentreer jul voorneme en beskerm jul gedagtes.*

*Wie onvermoebaar volgens hierdie waarheid en dissipline leef*

*sal die kringloop van geboorte verlaat*

*lyding beëindig.”*

Die Boeddha vat die wese van sy leer saam: Die mees fundamentele ontologiese feit, mees fundamentele soteriologiese uitgangspunt, mees fundamentele etiese imperatief. Die res van sy boodskap werk hierdie sentrale temas uit en verduidelik dit.

## ■ V.B.12. Afskeid van Vesālī (4.1)

Die volgende oggend het die Deurlugtige vroeg opgestaan, aangetrek, sy kleed en kosbak geneem en Vesālī op ’n bedelrondte besoek. Ná sy terugkeer uit Vesālī en ete:

4.1 ... *het hy met ’n olifantblik na Vesālī teruggekyk en aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Ānanda, dit was die laaste keer dat die Tathāgata Vesālī sal sien. Nou sal ons na Bhaṇḍagāma gaan.”*

*“Ja heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord, en die Deurlugtige het met ’n groot geselskap monnike na Bhaṇḍagāma gegaan en daar oorgebly.*

Die proses van afskeid duur voort. Die Deurlugtige se fisieke ruimte word kleiner, sy plekke minder, maar sy geestelike ruimte groter.

Die ‘olifantblik’ [*nāga-apalokitam*] behels dat die Boeddha soos ’n olifant nie net sy kop nie, maar sy hele liggaam draai in die rigting waarheen hy kyk (reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 349). Dit het geen anatomiese nie, maar wel ’n geestelike dimensie. In die vroeë Boeddhisme het die olifant ’n besondere simboliese betekenis van krag, geduld, getrouheid en wysheid gehad. Dit het veral op die Boeddha betrekking gehad. Hierdie eienskappe blyk ook in die wyse waarop hy van hierdie stad afskeid neem. Hy doen niks vlugtig, angstig of haastig nie. Nog ’n besondere eienskap van ’n olifant, kan ons bydink, is die fisiese teenwoordigheid van hierdie groot dier. Dit geld ook van die Boeddha in hierdie moment. Ook dat ’n olifant oor ’n buitengewone geheue beskik. Watter rykdom aan assosiasies sou nie op hierdie oomblik van terugkyk,



terugdink, deur die gedagtes van die Boeddha geflits het nie. 'n Waarderend relativerende sin vir plek is 'n wesenlike deel van 'n mens se kortstondige oriëntering in die wêreld, ook van 'n Boeddha. 'n Olifant is inderdaad 'n indrukwekkende simbool, teenwoordig op die Afrikaanse veld soos ook op die Indiese veld. Dit is nie bewapen met verorberende, skrikinboesemende slag-en skeurtande soos die leeu, simbool van wêreldlike, politieke mag nie maar, toegerus met groot fynhorende ore en 'n fynruikende, onderskeidende, tog ook as dit moet kragtig handelende slurp, is die olifant simbool van geestelike gesag. Uiteindelik wyk koning leeu voor groter, sterker olifant.

Die Boeddha verpersoonlik in hoogste mate die faktore van verligting. Hy is noulettend aandagtig bewus van wat hier afspeel. Wat hy doen, doen hy met intense konsentrasie, totaal, liggaam en gees. Hy draai sy hele liggaam, kyk met sy totale wese, onthou volkome, neem heeltemal afskeid. Met volkome kalmte en intense vreugde, energiek en gelykmatig, het hy volkome insig in die situasie. Dit is voltooi. Dan beweeg hy verder, sonder verwyf of spyt, verraad of vrees. Hy is volkome rustig en in beheer van homself en die situasie. Daar is geen drama nie, wel 'n diep besef van die verganklikheid van dinge. Een of ander tyd gebeur alles 'vir die laaste keer' [*pacchimakam*].

### ■ V.B.13. Bhaṇḍagāma: Drie waarhede en as vierde hulle ware uitkoms (4.2–4.6)

Op die onverstoorbare en tog ontroerende afskeid van Vesālī volg nou, terug in Bhaṇḍagāma, 'n verduideliking van hoe die proses van tallose herhaalde afskeid, van hergeboorte weer en weer, lewe na lewe, tot 'n einde gebring word:

4.2 *Toe het die Deurlugtige die monnike toegespreek:*

*“Monnike, vanweë niekennis, niebegrip van vier waarhede was daar vir my sowel as julle langdurige herhaaldelike hergeboorte, deurkruising van een lewe na die ander. Watter vier?*

*... edel moraliteit, edel konsentrasie, edel wysheid en edel bevryding ...*

*Maar vanweë kennis en begrip*

*van edel moraliteit, edel konsentrasie, edel wysheid en edel bevryding*

*is bestaansbegeerte afgesny, die bestaansbasis vernietig,*

*sal daar geen hergeboorte meer wees nie.”*

4.3 *Dit het die Deurlugtige, gelukkige, leraar, gesê en vervolg:*

*“Moraliteit, konsentrasie, wysheid en hoogste bevryding:*

*hierdie subliemste waarhede het Gotama helder ontdek*

*en het die helder Verligte lydensbeëindiger*

*die monnike geleer.”*

4.4 *Tydens sy verblyf in Bhaṅḍagāma het die Deurlugtige die monnike indringend geleer:*

*“Dit is moraliteit; dit is konsentrasie; dit is wysheid.*

*Konsentrasie, deurdring van moraliteit, is vrugbaar en voordelig;*

*wysheid, deurdring van konsentrasie, is vrugbaar en voordelig.*

*’n Gees deurdring van wysheid word volkome vry van die besoedeling  
sintuigsbegeerte, bestaansbegeerte, valse sienings, onkunde.”*

Hierdie les, in Bhaṅḍagāma gegee, het die Boeddha verder reisend ook in Hatthigāma, Ambagāma en Jambugāma herhaal, en toe sy voorneme teenoor Ānanda uitgespreek om na Bhoganagara te gaan. Dit gebeur. Hy gaan voort met sy lesingtoer.

Naby sy eie volkome agterlaat van die proses van hergeboorte, inderdaad van die lewensproses as sodanig, verduidelik die Verligte wat die oorsaak is van daardie proses, so vervul met onkunde, begeerte (bestaansbegeerte) en weersin (vrees). Hy dui ook aan hoe dit oorwin word. Hergeboorte [*sandhāvitam, punabbhavo*], herhaaldelike deurloping van een lewe na die ander [*saṃsaritam*], is ’n gevangenskap waarin die Boeddha self ook langdurig opgesluit was.

Die basiese oorsaak van hergeboorte, word gesê, is niekennis [*an-anubodhā*] en niebegrip [*a-paṭivedhā*]. Wysheid (kennis en begrip), bedoeld in moraliteit en meditasie, is ook die basis van bevryding.

Die viertal bestaan uit die drie groot afdelings van die Agtvoudige Pad, naamlik moraliteit [*sīla*], meditasie [konsentrasie: *samādhi*] en wysheid [*paññā*], wat uitloop op die vierde, naamlik die resultaat: bevryding [*vimutti*] van die hele proses. So verloop die weg na beëindiging van hergeboorte. Impliseer dit, durf ons tendensioneel vertolk, noodwendig onontwykbaar negatiewe lewensverwerping? Nee. Dit roep op tot ’n hoë lewenskwaliteit van optimale minimalisme, tot voordeel van mensself, die hele aarde en die mensewêreld daarop, met volle aanvaarding van jou niepermanensie: nie as bese lot nie, maar intedeel as waarde-toevoegende bestemming, toekoms, keuse, manifestasie van triomfantelike vryheid.

## ■ V.B.14. Bhoganaraga: Beveiliging van nalatenskap (4.7-4.11)

### (a) absolute maatstaf

4.7 *In Bhoganagara het die Deurlugtige by die Ānanda heiligdom vertoef en aan die monnike gesê:*

*“Monnike, aangaande vier maatstawe sal ek julle onderrig. Luister goed en gee aandag, en ek sal praat.”*

*“Ja heer,” het die monnike die Deurlugtige geantwoord, en hy het gesê:*

4.8 *Monnike, gestel 'n monnik sou sê:*

*“Vriende, dit het ek van aangesig tot aangesig by die Deurlugtige gehoor en van hom ontvang. Dit is die waarheid, die dissipline, die leer van die leraar.”*

*“Monnike, dan moet julle wat daardie monnik gesê het, nóg aanvaar nóg verwerp. Sonder aanvaarding of verwerping moet julle noukeurig van sy woorde en die strekking daarvan kennis neem en dit langs die suttas plaas en met die dissipline vergelyk. As hulle nie met die suttas en dissipline ooreenstem nie, moet tot die gevolgtrekking gekom word: ‘Dit is beslis nie die woord van die Boeddha nie, is deur hierdie monnik verkeerd verstaan,’ en julle moet dit van die hand wys. Maar as hulle met die suttas en dissipline ooreenstem, moet tot die gevolgtrekking gekom word: ‘Dit is beslis die woord van die Boeddha, is deur hierdie monnik reg verstaan.’*

*“Dit, monnike, moet julle in gedagte hou as die eerste maatstaf.”*

4.9 *Monnike, gestel 'n monnik sou sê:*

*“In 'n sekere plek woon daar 'n gemeenskap ouderlinge en vooraanstaande leraars. Dit het ek by daardie gemeenskap gehoor en ontvang. Dit is die waarheid, die dissipline, die leer van die leermeester.”*

*“Monnike, dan moet julle wat daardie monnik gesê het, nóg aanvaar nóg verwerp. (wat nou volg, is dieselfde as 4.8)”*

*“Dit, monnike, moet julle in gedagte hou as die tweede maatstaf.”*

4.10 *Monnike, gestel 'n monnik sou sê:*

*“In 'n sekere plek woon daar talle ouderlinge, hoogs geleerd, handhawers van die tradisie, kenners uit hoof en hart van die leer, die dissipline en die opsommings vir leer en lewe. Dit het ek by daardie ouderlinge gehoor en ontvang. Dit is die waarheid, die dissipline, die leer van die leermeester.”*

*“Monnike, dan moet julle wat daardie monnik gesê het, nóg aanvaar nóg verwerp. (wat nou volg, is dieselfde as 4.8)”*

*“Dit, monnike, moet julle in gedagte hou as die derde maatstaf.”*

4.11 *Monnike, gestel 'n monnik sou sê:*

*“In 'n sekere plek woon daar een ouderling, hoogs geleerd, handhawer van die tradisie, kenner uit hoof en hart van die leer, die dissipline en die opsommings vir leer en lewe. Dit het ek by daardie ouderling*

*gehoor en ontvang. Dit is die waarheid, die dissipline, die leer van die leermeester.”*

*“Monnike, dan moet julle wat daardie monnik gesê het, nóg aanvaar nóg verwerp ... (wat nou volg, is dieselfde as 4.8)”*

*“Dit, monnike, moet julle in gedagte hou as die vierde maatstaf.”*

Die episode wat hier verhaal word, is waarskynlik uit 'n later periode afkomstig, toe die charismatiese leierskap van die Boeddha na sy heengaan reeds 'n geruime tyd al oorgegaan het in die institusionele leierskap van die *sangha*, en toe daar reeds 'n vaste Theravāda-kanon gevestig was. Die vraag is: Aan watter maatstaf kan, moet, waarheidsaansprake aangaande die Boeddha, die leer, die monnikedissipline uiteindelik, finaal, geverifieer word? Die antwoord is: slegs die kanon. Alhoewel dit moontlik is dat hier na die kanon in 'n nog mondelinge formaat verwys word, word 'n geskrewe teks hier waarskynlik veronderstel. Die kanon, wat oor 'n aantal eeue mondeling oorgelewer is en in hierdie proses stellig ontwikkel het en aangepas is, is in die eerste eeu VAJ in Sri Lanka op palmblare neergeskryf.

Die Theravāda-kanon [*Tipiṭaka*, letterlik: 'drie mandjies'] wat in hierdie gedeelte veronderstel word, bestaan uit drie dele: die lewenskode vir monnike en nonne [*Vinaya Piṭaka*]; die leringe van die Boeddha aan monnike, nonne en leke [*Sutta Piṭaka*]; en die diepteleringe van die Boeddha, sistematies georden [*Abhidhamma Piṭaka*].

Die Boeddha is hier besig om sy nalatenskap te verseker deur sekere maatstawe namens sy monnike te toets met die oog op die getroue, ware oorlewering van sy leer; inderdaad van sy werklik gesproke woorde. Ons het hier waarskynlik 'n anakronistiese element, 'n historiese terugprojektering vanuit 'n latere situasie toe daar al 'n meningsverskil kon gewees het aangaande sy presiese woorde. Die verhaal van hierdie episode dateer dus uit 'n later tyd.

Hier word vier hipotetiese monnike aan die woord gestel, elk met 'n ander gesaghebbende bron van inligting oor wat die presiese woorde van die Boeddha was, en wat dus by implikasie met groot stelligheid die waarheid [*Dhamma*], die dissipline [*Vinaya*] en die leer [*sāsanaṃ*] van die leermeester is:

- Die eerste monnik verklaar dat hy dit van aangesig tot aangesig uit die mond van die Boeddha self gehoor en van hom ontvang het.
- Die tweede monnik verklaar dat hy dit by 'n gemeenskap ouderlinge [*saṃgho satthero*] gehoor en van hulle ontvang het.
- Die derde monnik verklaar dat hy dit gehoor en ontvang het van talle ouderlinge, hoogsgeleerd [*bahusuttā*], handhawers van die tradisie [*āgatāgamā*], kenners uit hoof en hart [*dharā*; letterlik 'draers'] van die leer [*dhamma-*], die dissipline [*vinaya-*] en die opsommings vir leer en lewe [*mātikā-*]. Sulke indrukwekkende figure is intiem vertrouwd met die bronne

en oorlewering aangaande die leer en die lewenskode, en die opsommings van die filosofiese dele van die Abhidhamma [*mātikā* genoem, bestaande uit kompakte lyste met komplekse kategorieë en subkategorieë]. Ons vertaling wil deurgee dat hulle dit nie slegs memoriseer het nie (’n indrukwekkende prestasie), maar ook met die hart geken het (dit as geestelike dissipline verinnerlik het). Geleerder, indrukwekkender, betroubaarder, gesaghebbender as hierdie figure is daar nie.

- Die vierde monnik verklaar dat hy dit gehoor en ontvang het van een ouderling, hooggeleerd, handhawer van die tradisie, kenner uit hoof en hart van die leer, die dissipline en die opsommings vir leer en lewe. Hier is ‘die woord van die Deurlugtige’ [*Bhagavato vacanam*], so is verseker, van een so ’n figuur ontvang.

Hoe moet die monnike reageer op hierdie vier aansprake – elk in eie reg haas onweerspreeklik, onweersstaanbaar – op wat die onderrig van die Boeddha behels? In klassieke Protestantse taal, die Theravāda kanon is *norma normans* [‘normerende norm’], alle ander gesagsinstansies, hoe indrukwekkend ook al, is *norma normata* [afgeleide, ‘genormeerde norme’]:

- Wat aangebied word, moet nie sommer summier impulsief aanvaar of verwerp word nie.
- Wat aangebied word, moet noukeurig met die *sutta*’s en die dissipline vergelyk word. Wat daarvan afwyk, is vals, wat daarmee ooreenstem, is waar.
- Indien die aanbieding van ’n monnik afwyk van die kanon, moet die onwaarheid daarvan ondubbelsinnig aangedui word; indien dit met die kanon ooreenstem, moet die waarheid daarvan duidelik uitgespreek word.
- Indien die monnik se aanspraak vals is, moet tot die gevolgtrekking gekom word dat hy ‘verkeerd verstaan’ het [*du-g-gahītam*], indien sy aanspraak waar is, het hy ‘reg verstaan’ [*su-g-gahītam*]. Opvallend is die milde oordeel oor hom as persoon. Inderdaad ’n geval van *suaviter in modo, fortiter in re*: morele welwillendheid en wellewendheid, verbind met intellektuele onkreukbaarheid. So ’n foutief denkende monnik word nie vervloek, tot die dood veroordeel, lewend as ketter verbrand of tot die hel verdoem nie.
- Opvallend is ook dat die woord van die Boeddha hier die finale sluitsteen is. Die vraag na die waarheid van die Boeddha-woord self word nie aan die orde gestel nie. Die teks vra nie ‘Wat is waar nie?’ maar ‘Wat het die Boeddha gesê?’ Ons moet egter nie te veel hierin lees nie. In die kanon kom dit duidelik aan die lig dat die Boeddha vryelik en vriendelik aan oop gesprekke deelgeneem het en nie as outoritêre figuur opgetree het nie, laat staan nog as onweerspreekbare profeet van ’n bonatuurlike openbaring.

Om die reikwydte van die vroeg-Boeddhistiese hantering van die waarheidsvraag enigszins toereikend te dek, sou ons ruimte ver te buite gaan. Daarvoor sou ’n standaardwerk soos Jayatilekke (1963) geraadpleeg kon word.

Dus word hier met slegs twee verwysings volstaan om 'n breër konteks te suggereer.

In die *Brahmajāla Sutta* (D 1) word die vraag geopper hoe 'n mens op weg na verligting behoort te reageer op persoonlik neerhalende kritiek of lofprysing, of sulke uitinge uitgespreek ten opsigte van 'n groep waarmee so 'n mens identifiseer. In soverre sulke persoonlike elemente gewoonlik sterk openlik of sluipend teenwoordig is in sogenaamd objektiewe gesprekke, sluit dit wel aan by die kwessie wat in die teks hierbo behandel word. D 1.5 en D 1.6 is duidelik:

- Monnike aan die ontvangskant van negatiewe, afbrekende kritiek of ophemelende lofprysing moet nie emosioneel betrokke raak deur wrewel, ensovoorts, in die eerste geval en opgetoënheid in die tweede geval nie. Dit sou 'n vertroebelende effek hê op die moontlikheid om nugter by die waarheid uit te kom, en sou inderdaad 'n struikelblok wees op die lewensweg van die monnik. Die monnike word gewys op die weg van feitelike korrektheid en redelike diskussie, gesentreer in selfloosheid. Dit is hoe die Boeddha en die vroeë beweging hulleself opgestel het in die arena van intense meningsverskille, groepsvorming en religieuse institusionalisering van destyds.

In die *Majjhima Nikaya* 38 [*Mahā-taṇhā-saṅkhaya-sutta* (Groot *Sutta* oor die vernietiging van begeerte)] (red. Trenckner 1979, bl. 256–271) vind ons 'n verdere aksent. Daar gaan dit tot op 'n sekere hoogte oor dieselfde saak as die verse van die Boeddha se huidige vermaning: moenie onkrities inval by wat enige leermeester mag sê nie. *Majjhima Nikaya* 47 [*Vīmaṃsaka sutta*] beklemtoon dit eweneens (kyk hoofstuk IV.B). Die kanon word nie geïsoleerd as finale maatstaf voorgelê nie:

- Die oorlewering word gekorreleer met die individuele, geïnformeerde, opgevoede ervaring van die denkende monnik self. Die waarheid is immers ervaringsmatig verifieerbaar [*ehi-passika*: letterlik 'kom-kyk-lik']. Dit is egter nie uit die lug gegryp of subjektiewe willekeur nie, maar berus op die lering van die Boeddha, op sy beurt toetsbaar aan die waarheid, en in die oorlewering bewaar. Getrouheid aan *Buddha*, *dhamma* en *sangha*-tradisie moet nie gereduseer word tot 'n fundamentalistiese skripturalisme nie. Sowel die vermanings in tekste soos die *Majjhima Nikaya* 38 en 47 as die vermaning in ons huidige verse kom neer op 'n sirkel (wat nie noodwendig 'n bouse sirkel is nie), die kringloop, wisselwerking tussen die oorspronklike leer van die Boeddha en die denkende toeëiening daarvan deur die volgeling, miskien in 'n veel later situasie as die een waarin die Boeddha geleer het. Nou gaan dit nie slegs oor die vraag na waarheid in die sin of dit ooreenstem met die woord van die Boeddha of nie, maar oor eksistensiële verifieerbare waarheid. 'n Venster gaan oop na die waarheidsvraag as sodanig, met die verdere implikasie dat die Boeddha verstaan en waardeer kan word deur 'n galery van groot metafisies mistieke geeste, oop na 'n gesigseinder van stilte.

Daar is 'n ruimte groter as die geïkete tradisie van enige religie en as enige subjektiewe opvatting en formulering, hoe subtiel ook al. Dit is in ons tyd van intense religieuse ontmoeting van groot belang, waarby hierdie toeëiening van die ou leer aansluit.

Dit is opmerklik dat verse 4.7–4.11 uitsluitlik melding maak van 'n enkele monnik wat valslik denkend en sprekend of waar denkend en sprekend is. Die brandende vraagstuk van verskillende kollektiewe opinies word nie geopper nie, miskien slegs heel indirek gesuggereer. Die Boeddhisme was van die begin af met uiteenlopende kollektiewe opvattinge gekonfronteer: daar was ongeveer 18 verskillende Hinayāna-skole en ook nog die groterwordende onderskeid tussen Theravāda en Mahāyāna. Ons kan aanneem dat dieselfde hermeneutiese etos as wat ten opsigte van 'n enkele monnik voorgeskryf word, ook ten opsigte van groepe monnike sal geld.

(b) Die Deurlugtige sluit sy besoek aan Bhoganagara onverstoorbear doelgerig af met 'n standaardlesing oor moraliteit, konsentrasie en wysheid.

## ■ V.B.15. Pāvā: Laaste maaltyd, tweede siekteepisode (4.13–4.20)

Vervolgens vertrek die Deurlugtige met 'n groot gevolg van monnike na Pāvā, waar hy verblyf inrig in die mangoplantasie van 'n smid, genaamd Cunda (4.13). Toe Cunda van sy teenwoordigheid hoor, het hy na die Boeddha gegaan, hom eerbiedig gegroet en eenkant gaan sit, en die Boeddha het hom aangaande die heilsweg geleer. Wat die inhoud en strekking van die Boeddha se les was, word nie aangedui nie, maar dit sou stellig 'n uiteensetting van die basiese temas van sy leer gewees het:

- 4.14 *Cunda die smid het gehoor dat die Deurlugtige na Pāvā gekom en verblyf ingerig het in sy mangoplantasie. Hy het na die Deurlugtige gegaan, hom eerbiedig gegroet en eenkant gaan sit, en die Deurlugtige het hom met lering oor die dhamma onderrig, geïnspireer, aangemoedig en verbly.*
- 4.15 *Toe, onderrig, geïnspireer, aangemoedig en verbly deur die lering oor die dhamma het Cunda die smid die Deurlugtige aangespreek: “Mag die Deurlugtige instem tot 'n maaltyd saam met die orde van monnike môre by my.” Die Deurlugtige het stilswyend ingestem.*
- 4.16 *Toe Cunda die instemming van die Deurlugtige sien, het hy van sy sitplek opgestaan, die Deurlugtige eerbiedig gegroet en vertrek, met die Deurlugtige aan sy regterkant.*
- 4.17 *Aan die einde van die nag het Cunda die smid in sy woning harde en sagte voedsel en 'n groot maat truffels voorberei, en aan die Deurlugtige bekend gemaak: “Heer, dit is nou tyd. Die maaltyd is gereed.”*

Die beskrywing van die onderrigstyl van die Boeddha (4.14) is nie verbasend nie. Dit is in die eerste plek, soos die hoorder sou verwag, sterk kognitief, die eerste element daarvan is intellektuele inhoud, 'onderrig.' Dan volg twee elemente op die wil van die hoorder gerig: 'inspirasie' (motivering om die weg in te slaan), en 'aanmoediging' (om beslis en volhardend voort te gaan), en die emosionele ervaring van 'blydskap.' In hierdie konteks van grootsheid van denke en ervaring speel 'n element van sosiale vermaak, wyd populêre massakommunikasie, geen rol nie.

Cunda, deur die les van die Boeddha oortuig, nooi die Meester en sy gevolg uit vir 'n maaltyd by hom aan huis die volgende dag. Soos sy gewoonte was, neem die Boeddha die uitnodiging stilswyend aan. Uit die konteks kan ons aflei dat Cunda, 'n opgeleide vakman van die tyd, welaf was. Hy het huis toe gegaan en die nag voedsel voorberei of, meer waarskynlik, laat voorberei.

Afgesien van 'n vriendskapsmaal is dit ook 'n bestemmingsmaal, vergelykbaar met die laaste maal van Jesus saam met sy dissipels in Jerusalem. Die plechtige aankondiging van Cula – 'Heer, dit is nou tyd [*kālo bhante*]. Die maaltyd is gereed [*niṭṭhitambhattam*]' – bevestig dit, al het hy dit nie self besef nie. Sy woorde is meer as 'n tydsaankondiging en 'n stelling oor die gereedheid van die kos. Nou, met hierdie maal, gaan iets van groot betekenis gebeur nie slegs vir die Boeddha persoonlik en sy gevolg nie, maar vir die mensheid as geheel, selfs met kosmiese relevansie, word as 't ware onbewustelik geprofeteer. Dit is 'n nag en dag van bestemming, vergelykbaar met die nag en dag waarin Jesus verraai en gekruisig is. Hier is egter geen negatiewe sentimente aanwesig nie. Die toneel is nie 'n situasie van verraad en haat nie, maar van goedbedoelde gasvryheid.

Daar was van oudsher nie eenstemmigheid oor wat aan die Boeddha voorgesit is nie. Rys en koek, word algemeen aanvaar, was deel van die ete, soos gebruiklik in die tyd. Groter meningsverskil omring die volgende gereg, *sūkara-maddavaṃ* (vgl. Duncan 2015, bl. 180; Walshe 1995, bl. 571–572). Twee opvattinge word gewoonlik gehuldig: varkvlies of truffels. Dikwels word 'n keuse tussen hierdie twee moontlikhede nie op historiese gronde gemaak nie, maar op 'n veronderstelling aangaande die dieet van die Boeddha en sy *sangha*, spesifiek die vraag of hulle vegetaries was. Hier word volstaan met die vertaling 'truffels.' Vegetarisme was in Indiese Boeddhisme nie noodwendig vir almal verpligtend in die geval nie, en in die landelike Indiese samelewing van destyds sou 'n uitsluitlik vegetariese dieet problematies gewees het. Die Boeddha het in elk geval geen bindende reël in hierdie verband neergelê nie, behalwe dat die monnike nie die vleis van enige dier, wat spesiaal vir hulle geslag was, sou eet nie. Hulle was ook nie verplig om alles wat in hulle kosbakke geplaas is, te eet nie. Natuurlik sou hulle ook nie self enige lewende wese doodmaak om te eet nie. So 'n spesifieke, toegespitse verbod sou 'n



impetus in die rigting van 'n algemene afwending om vleis te eet hê. 'Vleis' as abstraksie, losgemaak van 'hierdie dier' of 'hierdie lewende wese,' bang om doodgemaak te word, word by dieper medelydende nadenke as 't ware hier voor die eter, met die eter as medepligtige, keelaf gesny, tjankend protesterend en sidderend bang.

Daar is stellig ook breër sosiale, kulturele, natuur- en landbou-dimensies aan die eet van vleis verbonde. Dieet hang af van die beskikbare voedsel in 'n omgewing. In die droë binneland van Suid-Afrika, byvoorbeeld, sou die San nie kon oorleef het sonder vleis nie. Bygesê, hulle het die onvermydelike doodmaak van 'n dier soos 'n eland omring met eerbiedige en dankbare religieuse ritueel. Dieselfde geld vir die voedsel van setlaars in die droë binneland van die sewentiende eeu af, en van 'n streek soos Tibet. Aan die ander kant, moenie vergeet word dat diere in die Westerse tradisie dikwels vanselfsprekend en met groot minagting beskou is as kos, sonder enige nadenke oor hulle as sensitiewe lewende wesens met 'n groot mate van begrip en emosie. Om 'n kras voorbeeld te noem: Descartes het hulle as masjiene beskou op wie viviseksie toegepas kan word.

Feuerbach het 'n slim formule gemunt: 'Die mens is wat hy eet [*der Mensch ist was er isst*].' Daarmee het hy altans tot op 'n sekere hoogte bedoel dat 'n mens tot materie gereduseer kan word. Sy aforisme sou ook opgeneem kan word as verwysend na die onomstootlike feit dat 'n mens se liggaamlike en ook geestelike gesondheid grootliks bepaal word deur wat jy eet. Daardie opvatting sou Boeddhisties gesproke, geen probleem wees nie. In ons huidige konteks sou die 'is' en die 'eet' met groot stelligheid ook omgeruil kan word. In wat en hoe jy eet, druk jy jou totale instelling as mens uit: 'eet' uiter 'is.' Wys my wat jy eet en ek sal jou sê wie jy is. Drink en eet, byvoorbeeld van vleis (eerder: 'n doodgemaakte lewende, individuele dier) het uitkringende sielkundige, etiese, sosiale, ekonomiese en politieke veronderstellings en implikasies. Met inagneming van 'n skaal van begripsvermoë en emosies in 'n lewensryk wat evolusionêr ontwikkel het en gerangskik is, geïntegreer met 'n Boeddhisties geïnspireerde etos, sou onderskeide tussen die eet van, byvoorbeeld, vis en soogdiere waarskynlik tog wel getref kon word.

Uiteindelik, in 'n Boeddhistiese dampkring, sal die vraag na vleis eet al dan nie neerkom op die persoonlike oordeel van die individu met verwysing na 'regte handeling' [*sammā-kammanta*] en 'regte lewenswyse' [*sammā-ājīva*]. Tradisioneel sluit die eerste alle doodmaak in, en die tweede skade aan ander lewende wesens, met inbegrip van doodmaak.

Vooruitlopend op 4.20, kan die moontlikheid geopper word dat die dood van die Boeddha medies gesproke nie direk gekoppel hoef te word aan die bepaalde gereg nie, maar aan ouderdom te wyte was (Duncan 2015, bl. 180), spesifiek inflammasie van die ingewande weens onvoldoende bloedtoevoer,

met noodlottige gevolge vir 'n bejaarde. Van so iets sou die vroeë Boeddhistiese nie bewus kon gewees het nie, en van die begin af is die gereg, wat dit ook al was, as oorsaak van die dood van die Boeddha beskou:

- 4.18 *Vroeg die môre het die Deurlugtige aangetrek, sy bedelbak en bokleed geneem en saam met die geselskap monnike na die woning van Cunda gegaan, op die aangewese plek gaan sit en gesê:*  
*“Cunda, bedien my met die voorbereide gereg, en die geselskap monnike met die ander harde en sagte voedsel.”*  
*“a, heer,” het Cunda ingestem, die Deurlugtige met die voorbereide gereg bedien, en die geselskap monnike met die ander harde en sagte voedsel.*
- 4.19 *Toe het die Deurlugtige Cunda, die smid, aangespreek met die woorde:*  
*“Cunda, begrawe wat van die gereg oorgebly het, in 'n gat. Ek sien niemand in die wêreld van gode of bose geeste of onder die lewende wesens van askete en Brahmane, gode en mense wat, as hulle dit sou eet, dit sou kon verteer nie, behalwe die Tathāgata.”*  
*“Ja, heer,” het Cunda ingestem, en wat van die gereg oorgebly het, in 'n gat begrawe. Toe het hy na die Deurlugtige gegaan, hom eerbiedig gegroet en eenkant gaan sit. Die Deurlugtige het hom met lering oor die dhamma onderrig, geïnspireer, bemoedig en verbly, en toe van sy sitplek opgestaan en vertrek.*

In hierdie wending in die verhaal, so word dit hier verstaan, is die moeilike gereg simbool van die unieke lewensbestemming van die Boeddha, nou naby sy einde. Verse 4.18 en 4.19 word hier nie bloot letterlik opgeneem nie. Selfs vir gode en ander geeste, afgesien nog van askete en Brahmane, sou sy lewe, lot en bestemming onhanteerbaar veeleisend, onverteerbaar wees. Dit gaan hier nie oor bloot sy fisiese spysvertering nie, maar veral oor sy geestelike kapasiteit. Tog is hy en verrig hy (nie plaasvervangend nie, maar voorbeeldig) waarvoor elke ander mens in sy en haar diepste wese bestem is, om verligting te bereik en, moreel volkome suiwer en in denke tot volkome insig ontwikkel, vreesloos heen te gaan, anderkant die hoop en verwagting van 'n hiernamaalse lewe, hetsy ewig in 'n hemel met gode of 'n hel met bose geeste, of 'n eindelose herhaling op aarde tussen mense.

Opvallend is die parallel van die laaste maaltyd van die Boeddha met die laaste maaltyd van Jesus saam met sy dissipels (vgl. Luk. 22:1-23). Die fisiese verband tussen kos en lewe is simbolies en voor die hand liggend. Anders as die Christus in die Christelike tradisie, ondergaan die Boeddha in hierdie vroeg-Boeddhistiese vertelling egter geen toorn of haat nie.

Hierdie twee verse handel oor afskeid, die Boeddha s'n, ander verligte mense s'n, elke wordende verligte s'n. Op elke mens wag vroeër of later afskeid van jeug, gesondheid en lewe self. Daar is die afskeid van emigrasie, egskeiding,

van werk of woning, die afsterwe van 'n ouer, kind of lewensmaat, van vriendskappe, menslike assosiasies en dekades omspannende kulturele verbande, van kerk en godsdiens. Wie in die voetspoor van die Boeddha sou volg en insig in en aanvaarding van die waarhede van niepermanensie, niesubstansie en kondisionaleiteit het, sal besef dat afskeid deel van die lewenssubstansie self is.

Let op hoe subtiel die tema van afskeid in die vertelling hanteer word. Hoe minimalisties en tog sterk suggereer selfs die frasetjie 'saam met die geselskap monnike' (4.18) nie die spanning van sosiale saamwees en afskeid nie. En juis sy versoek dat Cunda die gereg nie aan die monnike voorsit nie is 'n uiting van sy liefde en sorg vir die monnike. Hy ken hulle en hul vermoëns, en wil hulle spaar. Hoe lig en onsentimenteel, kalm en ferm, gewoon en juis, so buitengewoon hanteer die Boeddha die situasie. Ná die ete skenk hy aan Cunda lering wat hom onderrig, inspireer, bemoedig en verbly. Die *sutta*-vertelling oor hierdie maaltyd het dieselfde strekking: dit wil die hoorder en/of leser inlig, inspireer en bemoedig om hierdie weg te verstaan en na te volg, en blydskap te bring aan die hoorder en/of leser.

Daarmee is ook hierdie besoek beëindig en is dit tyd vir afskeid. Sonder drama of omhaal van woorde staan die Boeddha op en vertrek:

4.20 *Nadat die Deurlugtige die maal van Cunda die metaalwerker geëet het, het 'n ernstige siekte, bloeiende diarree, hom oorval en het uitermate skerp pyne hom tot die dood toe geteister. Die Deurlugtige het dit aandagtig met 'n helder besef sonder kla verdra.*

*Toe het die Deurlugtige aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Ānanda, laat ons Kusinārā toe gaan.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord.*

Die eerste (2.23) en tweede aanmeldings van siekte (4.20) verloop grootliks dieselfde, met twee betekenisvolle verskille. Eerstens word die spesifieke simptome genoem, naamlik bloeiende diarree [*lohita-pakkhandikā*]. Tweedens word die pyne erger: reeds 'skerp' [*bāḥhā*] word nou geïntensiveer tot 'uitermate skerp' [*pa-bāḥhā*]. Dit versterk die interpretasie moontlikheid dat die oorsaak van sy dood nie noodwendig voedselvergiftiging (van watter plant of dier ook al afkomstig) was nie, maar dat die Deurlugtige Verligte besig is om heen te gaan weens 'n erger wordende oumenskwaal (ek neem hierdie formulering doelbewus uit volksmond). Sy volgelinge kon dit nie geweet het nie, en sal Cunda verwyte. Die Deurlugtige weet beter, en sal Cunda van enige blaam kwytsteld (4.42-4.43). Sy sterwe is nie insidenteel, weens een of ander vreemde oorsaak soos gif of menslike nalatigheid of kwaadwilligheid nie, maar uiting van die normale skering en inslag van lewe self. Geen drama nie, maar ontvouing van die menslike bestaan.

Die Boeddha en die ou teks veronderstel ook geen bonatuurlike besluit of aandeel van 'n hoër hand van 'n persoonlike allerhoogste nie. Ook geen blote toevalligheid nie. Dit is die lewe. Dit is 'n gebeure ingebed in 'n sameloop van omstandighede in die groot kondisionele proses van die werklikheid, wat onafwendbaar die karakter van *aniccatā-anattā* dra. Wat ook al die spesifieke oorsaak of oorsake was, die onderliggende oorsaak was ouderdom, nog dieper, die aard en verloop van die werklikheid as sodanig.

Wat sy hantering betref: hy het dit aandagtig met 'n helder besef sonder kla verdra. Hy besef duidelik wat aan die gebeur is en word nie ontsteld nie. Die uniekheid, die buitengewone krag van die Boeddha, is dat hy dit volkome besef en, sonder begeerte of weersin in enige sin, aanvaar.

Dit werp lig op hoe die Verligte en sy verligwordende volgelinge hulle eie uiterste situasie en die talle groter en kleiner lastige situasies van die alledaagse lewe sou hanteer. Hulle sal sulke situasies aandagtig, konsentrender 'lees' en verstaan, die tekstuur, herkoms en toekoms van steeds kompleksere en groterwordende situasies en die implikasies van daad daarin peil, situasie gepas dink, praat, handel, uiteindelik reageer (nee, eerder verantwoordelik reageer), in die besef van *paccayatā, aniccatā, anattā*. Dan aanvaarding, vrede. Daar is perke aan wat enige mens, ook 'n Boeddha, kan doen, onveranderlike ewigheid bereik of belowe kan en wil hy nie, juis nie.

Vers 4.20 eindig met 'n kort samevattende gediggie, waarskynlik deur die monnik by die Konsilie, kort ná die oorlye van die Boeddha (Walshe 1995, bl. 573).

## ■ V.B.16. Op weg na Kusinārā: Troebel water word helder (4.21–4.25)

4.21 *Onderweg het die Deurlugtige na die voet van 'n boom afgedraai en die eerbiedwaardige Ānanda daar aangespreek:*

*“Kom, Ānanda, vou vir my 'n kleed in vier en spreid dit uit. Ek is moeg, Ānanda, en wil sit.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda, die Deurlugtige instemmend geantwoord en die kleed gevou en uitgesprei.*

4.22 *Die Deurlugtige het op die voorbereide plek gaan sit en gesê:*

*“Ānanda, bring my water. Ek is dors en wil drink.”*

*By die aanhoor hiervan het Ānanda geantwoord:*

*“Heer, vyfhonderd waens het nou net hier oorgesteek. Die water maal, vuil, opgekarring deur hul wiele. Heer, die Kakutthā-rivier hier naby het skoon, koel, lekker, helder water tussen pragtige walle – heerlik. Daar kan die Deurlugtige water drink en sy ledemate afkoel.”*

4.23 *'n Tweede maal het die Deurlugtige gesê:*

*"Ānanda, bring my water. Ek is dors en wil drink."*

*'n Tweede maal het Ānanda geantwoord:*

*"Heer, vyf honderd waens het nou net hier oorgesteek. Die water maal, vuil, opgekarring deur hul wiele. Heer, die Kakutthā-rivier hier naby het skoon, koel, lekker, helder water tussen pragtige walle – heerlik. Daar kan die Deurlugtige water drink en sy ledemate afkoel."*

4.24 *'n Derde maal het die Deurlugtige gesê:*

*"Ānanda, bring my water. Ek is dors en wil drink."*

*"Ja, heer," het die eerbiedwaardige Ānanda' die Deurlugtige geantwoord, die bak geneem en rivier toe gegaan. En toe Ānanda die rivier nader, het die malende water, vuil deur wiele opgekarring, helder en suiwer en skoon gevloei.*

4.25 *En die gedagte het by die eerbiedwaardige Ānanda opgekom:*

*"Wonderlik inderdaad, verbysterend inderdaad is die wonderwerkende mag van die Deurlugtige. Toe ek die rivier nader, het die malende water, vuil deur wiele opgekarring, helder en suiwer en skoon gevloei!"*

*Hy het water in die bak geskep, dit na die Deurlugtige geneem en aan die Deurlugtige gesê:*

*"Wonderlik inderdaad, verbysterend inderdaad is die wonderwerkende mag van die Deurlugtige. Toe ek die rivier nader, het die malende water, vuil deur wiele opgekarring, helder en suiwer en skoon gevloei! Laat die Deurlugtige drink, laat die gelukkige drink."*

*En die Deurlugtige het die water gedrink.*

Die Deurlugtige is oud, siek en moeg, maar kan darem op die kleed gaan sit en hoef nie te gaan lê soos spoedig (4.39) die geval sal wees nie. Hy beskik oor bo-normale kragte [*iddhi*], en hierdie is 'n manifestasie daarvan. In die konteks van die narratief is dit in elk geval nie 'n indrukmakery, 'n skouspel nie (hy het hom deurgaans van sulke spektakels gedistansieer), en is dit stellig ook nie uit blote fisiese oorwegings (gou sy dors les) gedoen nie. Dit is 'n gelykenis, 'n sinnebeeldige handeling, eerder 'n vertelling van so-iets, met 'n lerende funksie. Verstaanbaar in die konteks van destydse Indië, kan dit vandag vertolk word as 'n hiperboliese 'mirakel'-'legende': dit 'rek' maar 'deurbreek' nog nie die natuurlike orde soos destyds verstaan nie. Dit veronderstel stellig, maar opereer self op 'n laer vlak as die 'mitologiese'; met ander woorde, dit het nie 'n 'bonatuurlike' strekking wat gode uit 'n radikaal ander bestaansdimensie heils noodwendig laat handel nie. Troebel water word wonderbaarlik stil en skoon, ten aanskoue van 'n groter en dieper waarheid: troebel gees kan

stil word. Dit het primêr betrekking op hierdie sterwende self: Sy gees is helder en suiwer en skoon, al karring die lewenswiele, en dit kan, behoort en sal ook met sy volgelinge gebeur, selfs in die aangesig van die dood. 'n Mirakellegende kan analogiese, groot simboliese en opvoedkundige betekenis hê, maar hoef nie (sterker: behoort nie) mitologies, filosofies, dogmaties, dwingend as feit verhard te word nie. Die *sutta*-vertelling doen dit nie.

## ■ V.B.17. Op weg na Kusinārā: Kalmte, versonkenheid (4.26-4.34)

- 4.26 *Juis toe was Pukkusa van Malla, 'n leerling van Ājāra Kālāma, op reis van Kusinārā na Pāvā. Hy het die Deurlugtige onder die boom sien sit, nader gegaan, gegroet, eenkant gaan sit en gesê:*  
*“Heer, wonderlik inderdaad, verbysterend inderdaad is die kalmte waarin huisverlaters verkeer.”*
- 4.27 *“Op 'n keer, heer, was Ājāra Kālāma op reis en het hy afgedraai, onder 'n boom gaan sit en ingesluimer. Vyfhonderd waens het digby Ājāra Kālāma verby gerammel. 'n Man wat agter hulle geloop het, het na Ājāra Kālāma gegaan waar hy gesit het en gevra:*  
*‘Heer, het u die vyfhonderd waens sien verby rammel?’*  
*‘Nee, vriend, ek het nie gesien nie.’*  
*‘Heer, het u die geluid gehoor?’*  
*‘Nee, vriend, ek het nie gehoor nie.’*  
*‘Heer, het u vas geslaap?’*  
*‘Nee, vriend, ek het nie vas geslaap nie.’*  
*‘Heer, was u bewus?’*  
*‘Ja, vriend.’*  
*‘Heer, het u, bewus en wakker, nie die vyfhonderd waens gesien of gehoor verby rammel nie, so naby dat u buitekleed stofbedek was?’*  
*“En heer, die volgende het by daardie man opgekom:*  
*‘Wonderlik, verbysterend! In kalmte so diep verkeer huisverlaters dat hierdie persoon, selfs in 'n staat van bewus en wakker wees, nie vyfhonderd waens digby gesien of gehoor verby rammel het nie!’*  
*“En daardie man het vertrek en die grootheid van Ājāra Kālāma geprys.”*
- 4.28 *“Wat dink jy, Pukkusa? Wat is moeiliker om te doen of te bereik: Om bewus en wakker nie vyfhonderd waens digby te sien en hoor verby*

*rammel nie, of om bewus en wakker niks te sien en hoor nie selfs wanneer swaar reën stort en klots en weerlig flits en donder dreun?”*

4.29 *“Heer, om bewus en wakker niks te sien en hoor nie as so ’n storm woed is moeiliker om te doen of bereik as om bewus en wakker vyfhonderd waens digby verby rammelend nie te sien en hoor nie – of selfs ses- of sewe- of agt- of negehonderd of ’n duisend of honderde duisende waens.”*

4.30 *“Op ’n keer, Pukkusa, toe ek by Ātumā in ’n skuur vertoef het, het swaar reën gestort en geklots en weerlig geflits en donder gedreun en het twee boere, broers, en vier osse hul lewens verloor. En ’n skare mense het uit Ātumā gestroom na waar die twee broers en die vier osse hul lewens verloor het.”*

4.31 *“Pukkusa, ek was toe buite die skuur heen en weer aan die wandel, en ’n man het na my toe gekom, gegroet en eenkant gaan staan, en ek het hom gevra:*

4.32 *‘Vriend, waarom het die groot skare mense hier vergader?’*

*‘Heer, daar was ’n groot storm en twee boere, broers, en vier osse het hul lewens verloor. Maar waar was u?’*

*‘Vriend, ek was hier.’*

*‘Heer, wat het u gesien?’*

*‘Vriend, ek het niks gesien nie.’*

*‘Heer, wat het u gehoor?’*

*‘Vriend, ek het niks gehoor nie.’*

*‘Heer, het u geslaap?’*

*‘Vriend, ek het nie geslaap nie.’*

*‘Heer, was u bewus?’*

*‘Ja, vriend.’*

*‘Heer, bewus en wakker het u die swaar reën en vloed en donder en weerlig nie gesien of gehoor nie?’*

*‘Ja, vriend.’”*

4.33 *Pukkusa, die gedagte het by daardie man opgekom:*

*‘Wonderlik, verbysterend. In kalmte so diep verkeer huisverlaters dat hulle niks sien of hoor nie, selfs nie wanneer swaar reën stort en klots en weerlig flits en donder dreun nie.’*

*“En hy het my gegroet, regs verby beweeg en vertrek, en my grootheid geprys.”*

4.34 *Daarop het Pukkusa van Malla gesê:*

*“Heer, ek laat die grootheid van Āḷāra Kālāma vaar,  
weggewaai deur ’n sterk wind, weggesleur deur ’n vinnige vloed.”*

*“Wonderlik, heer! Wonderlik, heer!*

*Soos iemand*

*iets wat onderstebo gegooi is, regop laat staan*

*wat bedek is onthul*

*’n verdwaalde die weg wys*

*’n olielamp in duisternis indra*

*sodat mense met sig gestaltes kan sien,*

*so het die Deurlugtige*

*op verskeie maniere*

*die waarheid bekend gemaak.*

*Heer, ek neem toevlug*

*in die Deurlugtige, die waarheid en die orde.*

*Mag die Deurlugtige my as lekedissipel aanvaar*

*van vandag af tot my lewenseinde.”*

## ■ V.B.18. Op weg na Kusinārā: ’n Glansende huid en die aankondiging van heengaan (4.35–4.38)

### (a) *glansende huid (4.35–4.36)*

4.35 *Toe het Pukkusa van Malla ’n man beveel:*

*“Gaan haal vir my twee stelle skoon, vergulde klede, gereed vir omhang.”*

*“Ja, heer,” het die man geantwoord en dit gedoen.*

*Pukkusa het die twee stelle skoon, vergulde klede aan die Deurlugtige gebied met die woorde:*

*“Heer, hiermee twee stelle skoon, vergulde klede. Mag die Deurlugtige dit goedgunstiglik aanneem.”*

*“Pukkusa, beklee my met een en Ānanda met die ander.”*

*“Ja, heer,” het Pukkusa geantwoord en dit gedoen.*



- 4.36 *Toe het die Deurlugtige Pukkusa met lering oor die dhamma onderrig, geïnspireer, bemoedig en verbly, en Pukkusa het van sy sitplek opgestaan, die Deurlugtige gegroet, regs verby beweeg en vertrek.*
- 4.37 *Kort ná die vertrek van Pukkusa die Mallaan het die eerbiedwaardige Ānanda opgemerk dat die stel skoon, vergulde klede, om die liggaam van die Deurlugtige gedrapeer, teen die liggaam van die Deurlugtige glansloos lyk.*

*Toe sê die eerbiedwaardige Ānanda aan die Deurlugtige:*

*“Heer, dit is wonderlik, merkwaardig, hoe helder glansend die huid van die Tathāgata is! Heer, die stel skoon, vergulde klede, om die liggaam van die Deurlugtige gedrapeer, lyk teen die liggaam van die Deurlugtige glansloos.”*

*“Inderdaad, Ānanda. Daar is twee geleenthede wanneer die huid van ’n Tathāgata buitengewoon helder glansend is. Watter twee? Dit is die nag waarin ’n Tathāgata die hoogste, volmaakte insig bereik, en die nag waarin hy die sfeer van volle, reslose uitblussing bereik. Met hierdie twee geleenthede is die huid van ’n Tathāgata buitengewoon helder glansend.”*

Pukkusa, ’n welvarende belangrike man, skenk aan die Boeddha twee kosbare vergulde stelle klede, een vir homself en een vir Ānanda. Ānanda maak ’n merkwaardige ontdekking, treffend in die vers beskryf: ’n fisiese verskynsel met ’n diep geestelike dimensie. Die fisieke skoonheid van die Boeddha se natuurlike goudkleurige huid, nou in ’n oortreffende graad, word beklemtoon. Hier word natuurlike skoonheid wel deur ’n hoër geestelike dimensie getransendeer. Daar is geen rasbeheptheid met velkleur nie, en geen hiërgiesse tweedeling van ’n natuurlike orde en daarbo ’n beherende bonatuurlike, goddelike orde word veronderstel nie. Die hele situasie speel af in die dimensie van die volkome loutering, verheldering, selfs verheerliking, van die natuurlike, menslike orde op die mees gevorderde stadium daarvan. Dit maak konkreet wat die *Dhammapada* (vs. 387) in die volgende beelde na vore bring:

*Bedags skyn die son en snags glim die maan  
bewapen blink die kryger en mediterend gloei die edel mens  
maar immer dag en nag skitter die Verligte.*

Wat die woorde van die Deurlugtige aan die einde van 4:37 betref: Pāli laat ruimte dat met enige een van die twee lidwoorde, naamlik die bepaalde lidwoord ‘die’ en die onbepaalde lidwoord ‘’n,’ vertaal word. Daar is nie net een Boeddha nie. Met die geskiedenis van ’n ander Boeddha (Vipassī) nog vars in ons geheue, word hier met ‘’n’ vertaal, al het Ānanda stellig na die Boeddha hier voor hom verwys.

Immer skitter 'n Verligte, maar ons verneem dat daar twee situasies is wanneer dit in buitengewone mate die geval is: eerstens, die bereiking van 'uitblussing' [*nibbāna*] van begeerte, haat en onkunde; en tweedens, die bereiking van 'volle uitblussing' [*pari-nibbāna*] met sy heengaan, wanneer die fisies mentale bestaansproses volkome ontbind. Hier gaan dit om die tweede. Sy heengaan is nie 'n patetiese antiklimaks nie, maar 'n glansende hoogtepunt, die finale waarmaak van die grondwaarhede *aniccatā* [niepermanensie] en *anattā* [niesubstansie]. Sy sterwe is nie 'n ontvlugting uit die lewe nie, maar die bekroning, vervolmaking, van sy lewe. Sy sterwende huid is helder glansend, druk die hart van die Boeddhisme uit.

Van belang is die begrip en vertaling van die woord *dhātu*, hier as 'sfeer' weergegee. Gewoonlik kan dit verwys na die vier fisiese elemente (aarde, water, vuur en wind), of die stel fisiese en mentale sintuie en hulle objekte, of die drie bestaansfere (die sintuiglike sfeer, die fyn materiële sfeer, en die niemateriële sfeer). Hier word stellig die niemateriële sfeer [*arūpa-dhātu*] bedoel. Dit is belangrik dat dit nie as 'n dimensie van nadoodse voortbestaan verstaan word nie, maar eerder as verdwyning op die uiteindelijke leë gesigseinder, waar alle menslike kognitiewe kapasiteit en dus ook alle voorstellings, tot 'n einde kom. Boeddhisties gesproke, is dit die hoogste, glansendste waarheid, die hoogste bestemming van 'n mens.

#### **(b) aankondiging van heengaan (4.38)**

4.38 *“Vannag, Ānanda, in die laaste nagwaak, tussen die twee sāl-bome in die Upavattana sāl-woud van die Mallane by Kusinārā, sal die volledige verligting van die Tathāgata plaasvind. Kom Ānanda, laat ons na die rivier Kakutthā toe gaan.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord.*

*Met vergulde gewade deur Pukkusa geskenk, is die Meester behang maar soos suiwer goud self het die huid van die Meester geglans.*

Die Boeddha kondig aan presies wanneer en waar sy finale fisiese heengaan met die diep geestelike assosiasie sal plaasvind. Dit is nie net 'n voorspelling nie, maar 'n vasstelling: hy weet nie net nie, maar wil.

Dit sal in die laaste nagwaak gebeur. Dit is nog nie histories uitgemaak presies hoe lank die drie nagwake in ou Indië was, hoe dit bereken was en of daar seisoenale verskille was nie. Tog kan met redelike sekerheid aangeneem word dat die eerste waarskynlik van 18:00 tot 22:00 geduur het, die tweede (gewoonlik 'middelste' genoem) van 22:00 tot 02:00 en die derde (gewoonlik 'laaste' genoem) van 02:00 tot 06:00.

Die dorp is Kusinārā. Die gebeurtenis sal tussen twee *sāl*-bome geskied. Hierdie boomsoort wat 'n hoogte van 35 meter en 'n stamdeursnee van bykans

drie meter kan bereik, kom algemeen in die Indiese subkontinent voor en is dikwels oorheersend in die woude waar dit voorkom. Aangesien sy heengaan op die grond in 'n woud vol *sāl*-bome sal plaasvind, kan ons vermoed dat die verwysing nie na enige twee in die bondel is nie, maar na 'n spesifieke tweetal, miskien met besonder opvallende eienskappe en dat die Verligte tussen daardie twee bekendes sal sterf. Die kwalifikasie *yamaka* wat hier gebruik word, beteken inderdaad iets soos 'dubbel.'

Die Verligte bly emosioneel volkome onverstoorsaar met volle insig in die situasie. Wat gaan plaasvind, is inderdaad die bekroning van sy ganse lewe, van sy ganse vorige lewensproses met al die vorige geboortes en sterftes. Vandaar die besondere fisiese skoonheid en uitstraling van sy liggaam, soos die kort gediggie saamvat. Volledige, voltooide nirwana [uitblussing] en finale dood is intiem gekoppel, is twee kante van een en dieselfde gebeurte. Dieselfde woord [*pari-nibbāna*] word vir die fisiese heengaan en die geestelike heil gebruik. In die ineen van die twee word stilte, leegte, ekstasies betree.

'n Verdere dimensie is dat sy eie inherente grootheid verreweg indrukwekkender en glansryker is as menslike sosiale toekenning en materiële behanging.

## ■ V.B.19. Die Kakutthā-rivier: 'n Moeë Boeddha rus (4.39–4.41)

4.39 *Toe het die Deurlugtige met 'n groot geselskap monnike na die rivier Kakutthā gegaan. Daar gekom het hy die rivier binnegegaan, gebad en gedrink en die rivier verlaat, en na die mangoplantasie vertrek. Daar het hy 'n eerbiedwaardige monnik, Cundaka, aangespreek:*

*“Kom, Cundaka, vou vir my 'n kleed in vier en spreid dit uit. Ek is moeg, Cundaka, en wil lê.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Cundaka die Deurlugtige instemmend geantwoord en die kleed gevou en uitgesprei.*

4.40 *En die Deurlugtige het in die leeuhouding op sy regtersy gaan lê, een voet op die ander, aandagtig en noulettend, bedag op die opstaantyd, en die eerbiedwaardige Cundaka het voor die Deurlugtige gaan sit.*

4.41 *In die skoon, koel, helder water van Kakutthā-rivier het hy 'n vermoeide lyf gedompel: Boeddha, sonder gelyke deurlugtig. Gebaai en dors geles het die leraar deur monnike omring na die mangoplantasie gegaan en aan monnik Cundaka gesê:*

*“Op 'n kleed in vier gevou wil ek lê,”*

*en gou is dit gedoen, kon die leraar moeg gaan lê met Cundaka voor hom wakend.*

Vereenselwig of verwar (soos soms in die geskiedenis gebeur het) nie die monnik Cundaka wat die Boeddha hier help onderweg na Kusinārā met Cunda die metaalwerker aan wie se huis die Boeddha siek geword het nie.

## ■ V.B.20. Op weg na Kusinārā: Die *kamma* van Cunda (4.42-4.43)

4.42 *Toe het die Deurlugtige aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Ānanda, iemand sou Cunda, die metaalwerker, tot skuldwroeging kon beweeg deur te sê:*

*‘Vriend Cunda, dit is sleg vir jou, tot jou nadeel, dat die Deurlugtige totaal uitgeblus is nadat sy laaste maal deur jou voorsien is.’*

*“Maar, Ānanda, enige skuldwroeging in Cunda, die metaalwerker, moet soos volg verdryf word:*

*‘Vriend Cunda, dit is goed vir jou, tot jou voordeel, dat die Deurlugtige totaal uitgeblus is nadat sy laaste maal deur jou voorsien is. Cunda, ek het persoonlik by die Deurlugtige die volgende gehoor en ontvang:*

*‘Die volgende twee ete-aanbiedinge lewer veel vrug op, is grootliks voordelig, en is veel vrugbaarder en lofwaardiger as ander. Watter twee?’*

*‘Die eerste is die ete wat ’n Tathāgata nuttig en daarna die hoogste verligting bereik.’*

*‘Die tweede is die ete wat ’n Tathāgata nuttig en daarna die nirwana-dimensie volkome binnegaan, met volkome uitblus van bestaan.’*

*‘Hierdie twee ete-aanbiedinge lewer veel vrug op, is grootliks voordelig, en is veel vrugbaarder en lofwaardiger as ander. Cunda, die eerbiedwaardige metaalwerker, het die voordelige karma van ’n lang lewe, indrukwekkende voorkoms, gemak, roem, hemel en mag verwerf.’*

*“So, Ānanda, moet enige skuldwroeging in Cunda, die metaalwerker, verdryf word.”*

4.43 *Die Deurlugtige met volle insig het by daardie geleentheid die volgende vreugdesvers geuiter:*

*“In ’n gewer groei verdienste groot,  
in ’n beheerste hoop geen woede op,*

*wie wysheid het is van boosheid leeg,  
ontslae van lus en haat en dwaasheid  
word mens 'n gebluste."*

In vers 4.42 word twee sentrale sake in die vroeg-Boeddhistiese lewensbeskouing genoem, sonder om hulle te ontwikkel:

- a. eerstens, die verhouding tussen 'ontwaking' ('verligting') [*bodhī*], 'blussing' ('nirwana,' [*nibbāna*]), en 'uitblussing' [*pari-nibbāna*]
- b. tweedens, karma [*kamma*].

### **(a) ontwaking en/of verligting, blussing en uitblussing**

Wat die eerste betref, suggereer die teks dat daar 'n sekere volgorde tussen ontwaking en/of verligting en uitblussing [*pari-nibbāna*] bestaan.

'Ontwaking' sowel as 'verligting' is aanvaarbare weergawes van *bodhi*. 'n Moontlike misverstand met laasgenoemde sou kon wees dat aangeneem word dat die verligting van buite geskied. Met 'ontwaking' is dit nie moontlik nie; dit kom per definisie van binne uit. Dit geld ook vir 'verligting.'

'n Ewe subtiele maar belangrike onderskeid geld tussen 'blussing' [*nibbāna*] en 'uitblussing' [*pari-nibbāna*]. Laasgenoemde vind plaas met sterwe op die hoogste vlak van geestelike ontwikkeling.

Dikwels word ontwaking en/of verligting en blussing vir alle praktiese doeleindes in hedendaagse kommunikasie as sinonieme gebruik. Strenger opgeneem, is verligting (ontwaking) en blussing twee intiem verwante, oorvleuelende en tog subtiel onderskeie begrippe. In die begrippe 'ontwaking' en 'verligting' word die dimensie 'insig' voorop gestel, maar dit impliseer en gaan wesenlik gepaard met emosionele en wilselemente, die volkome insig in *aniccatā*, byvoorbeeld, impliseer die oorwinning oor begeerte. In 'blussing' is die blus van emosionele, wils- en morele vure (verknogtheid en verwerping) op die voorgrond, maar daarmee gepaard gaan die geïmpliseerde blus van die vuur van verblinde en verblindende waan. Die twee kom wesenlik op dieselfde neer, en tog kan blussing – uitblussing – gesien word as voortsetting en finale vervulling van ontwaking en/of verligting. Dit is soos die onderskeid tussen om in die oggend te ontwaak en om die res van die dag in die daglig te lewe. Na sy volle, finale ontwaking onder die *bodhi*-boom het die Ontwaakte/Verligte nog dekades lank geleef en uitdrukking aan sy ontwaking en/of verligting gegee. Hy het onder andere sistematiese en didaktiese vorm aan sy basiese insig gegee, en patrone van menslike saamleef in die nuwe lig ontwikkel. Dit is dus goed om die onderskeid in eenheid tussen die twee begrippe te handhaaf.

Verligting word gewoonlik in vier stadia onderskei, beginnend met diegene wat die stroom van insig nuut betree, en kulminerend in diegene wat die oorkantste oewer, naamlik volkome insig, bereik het [*Arahante*].

Twee aspekte word aan nirwana in die spesifieke sin van die woord onderskei, die volkome blus van die verterende vure van wil hê, weersin en waan, wat plaasvind met die finale uitblus van die fisies mentale bestaansproses as sodanig [*pari-nibbāna*], wat plaasvind met die heengaan van 'n *Arahant*.

### **(b) kamma**

Wat *kamma* (Afrikaans: 'karma') betref, let die leser op dat die vyftal dimensies van goeie karma wat in 4.43 gelys word, saamhang met, waarskynlik afkomstig is uit, 'n standaardlys van tien aspekte van positiewe karma.

Die aansluiting by algemeen Indiese kulturele opvattinge van die begrip *kamma* en die toepassing daarvan op Cunda, moet geregistreer word. 'n Lang lewe, aantreklike voorkoms, gemak, roem, hemel en mag as belonings vir 'n goeie lewe met die kwaliteite van vrygewigheid [*dāna*], moraliteit [*sīla*] en geestelike ontwikkeling [*bhāvanā*] – 'n lewe 'ontslae van lus en haat en dwaasheid' [*rāga-dosa-moha-kkayā*, (vgl. 4.43)] – word nie minagting deur die Boeddha verwerp as minderwaardig of waardeloos nie.

Die Boeddha was nie 'n verwerper nie, maar 'n wyse integreerder en transendeerder. Die hermeneutiek van die inpassing van sy radikale boodskap by die heersende toestande van sy tyd hou ook 'n les in vir die toeëiening van sy boodskap by die kulturele omstandighede van vandag. Sy aansluiting by die denke van die tyd behoort nie fundamentalisties verhard te word nie. Nietemin moet ons besef dat die leer van karma skering en inslag van die leer van die Boeddha vorm. Sy lewensbeskouing en etiek het nie gedraai om sonde en straf en vergifnis nie, maar om menslike verantwoordelikheid en die natuurlike gevolge van dade en groeiende insig en toenemende blissing [*nibbāna*]. Ingebou daarin is dat 'dogma' as gesaghebbende leerformulering nie 'dogma' as magafwingbare dwangbuis sal word nie.

Let op die rol van intensie in karma in die Boeddhisme. Cunda het geen kwaad bedoel nie, slegs goed. Bloot op gevolg beoordeel, sou 'n huidige mens waarskynlik tog dink dat Cunda op sy minste aan nalatigheid skuldig is. Sy ete het immers die dood van 'n mens tot gevolg gehad. In hierdie teks en in die konteks van die vroeë Boeddhisme was dit egter nie die geval nie. Nie slegs was Cunda se bedoeling goed nie, maar ook die uitkoms van sy daad – die Boeddha sou as gevolg daarvan *pari-nibbāna* bereik. Boeddhisties gesproke sou die opsetlike doding van 'n mens ten einde die *pari-nibbāna* van so 'n mens mee te bring, egter uitgeslote wees.

Ons let daarop dat Cunda deur sy daad nie die hoogste heil verwerf het nie, maar die bereiking van 'n gelukkige konvensionele lewe, deur meeste mense in daardie tyd (en vandag!) as hoogste verwagting gekoester. Die Boeddha, by monde van die oorleweraars van sy leer, gun hom dit.

## ■ V.B.21. Kusinārā, in die sāl-plantasie: Kosmiese hulde (5.1–5.3)

5.1 *Toe het die Deurlugtige die eerbiedwaardige Ānanda soos volg aangespreek:*

*“Ānanda, laat ons die Hiraññavatī-rivier oorsteek en na die sāl-plantasie van die Mallane by Kusinārā gaan.”*

*“Ja heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord.*

*Toe het die Deurlugtige met ’n groot geselskap monnike die Hiraññavatī-rivier oorgesteek en na die sāl-bos van die Mallane by Kusinārā gegaan. Daar gekom het hy die eerbiedwaardige Ānanda aangespreek:*

*“Kom, Ānanda, sprei vir my tussen die twee sāl-bome ’n bed uit met die koppenent noord. Ek is moeg, Ānanda, en wil lê.”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda die Deurlugtige instemmend geantwoord en tussen die twee sāl-bome ’n bed uitgesprei met die koppenent noord. En die Deurlugtige het in die leeuhouding op sy regtersy gaan lê, een voet op die ander, aandagtig en noulettend.*

5.2 *Op daardie tydstip het die twee sāl-bome buite seisoen in volle blom gebot en die blomme het op die liggaam van die Deurlugtige neergedaal en dit uit eerbetoon omhul en volkome bedek. Goddelike koraalblomme het uit die hemel op die liggaam van die Deurlugtige neergedaal en dit uit eerbetoon omhul en volkome bedek, en goddelike sandelboompoeier het uit die hemel op die liggaam van die Deurlugtige neergedaal en dit uit eerbetoon omhul en volkome bedek. Goddelike musiek het uit die hemel weerklink uit eerbetoon vir die Deurlugtige, en goddelike sang het uit die hemel neergesweef uit eerbetoon vir die Deurlugtige.*

Die Boeddha en sy gevolg kom uiteindelik aan by Kusinārā, in die sāl-plantasie. In die aangrypende verhaal van die heengaan van die Boeddha gaan lê die vermoede, ten volle Verligte ou man op ’n bed deur Ānanda voorberei, met die koppenent, en dus ook die hoof van die Deurlugtige, na die noorde. Die woord vir ‘noord’ [*uttara*] beteken ook ‘opwaarts,’ ‘verhewe,’ ‘onvergelyklik,’ ‘superieur.’ Hierdie rigtingaanduiding bevat dus ook ’n simboliese heenwysing na die onoortreflike, grootse kwaliteit van die uitgeputte bejaarde, wat moet, wil, rus.

Dan gaan lê hy, maar sak nie pateties, hulpeloos inmekaar nie. Fisies gaan lê hy in die leeuhouding, nie sonder die suggestie van onoorwinlikheid en krag nie, maar ook, soos al sy bewegings en houdings, tekenend van rustigheid en grasia. Hy sal ook in daardie houding sterf. Mentaal is hy helder wakker en by sy positiewe: ‘aandagtig en noulettend’ [*sato sampajāno*].

Die Deurlugtige het nog nie heengegaan nie, en reeds ontvang hy die eerbetoon wat hy verdien, beginnend met kosmiese hulde. Let in hierdie verband op die raakpunt en verskil by, byvoorbeeld Matteus 3:17, betreffende Jesus. In die geval van die Boeddha is daar – nadruklik, kan ons vermoed – geen stem van God uit die hemel nie.

Die twee bome waaronder hy nou lê, bot buite seisoen terstond en is in volle blom. Die natuur gaan ten volle oop, soos die herhaling van sinsnedes dit beklemtoon. Die beste wat die natuur, die kosmos, te bied het, bedek hom, die inderdaad goddelike [*dibbāni*] visuele skoonheid van kleurryke blomme, die geur en skoonheid van sandelboompoeier (parfuum is daarvan gemaak), die klank van musiek en lied.

Ons vind hier bewustelik gebruikte, volkstegemoetkomende, mitologiese taal wat 'n diep mistieke dimensie bedoel, die grootse betekenis van die Boeddha. 'Bewustelik,' want in 'n Boeddhistiese konteks lê metamitologisering implisiet net onder die oppervlak. Dit was van die begin af in die Boeddhisme ingebed, gegewe die metafisiese en kenteoretiese uitgangspunte van die Boeddhisme:

### 5.3 *Toe het die Deurlugtige die eerbiedwaardige Ānanda soos volg aangespreek:*

*“Die twee sāl-bome bot buite seisoen in volle blom ... en goddelike sang sweef uit die hemel neer uit eerbetoon vir die Deurlugtige. En tog, Ānanda, word die Deurlugtige nie só in die hoogste mate geëer, gehuldig, geprys, geroem en geloof nie.”*

*“Maar, Ānanda, 'n monnik of non, manlike of vroulike lekevolgeling wat die waarheid in al sy volheid deurlopend op gepaste wyse utiveef, só een eer, huldig, prys, roem en loof die Deurlugtige in die hoogste mate. Dus, Ānanda, laat jul lewenskode wees:*

*‘Ons sal die waarheid in al sy volheid  
deurlopend op gepaste wyse leef.’”*

Hierdie vers begin met 'n herhaling van 5.2 deur die Boeddha self. Hy erken en aanvaar die kosmiese hulde wat aan hom gebring word. Hy kwalifiseer egter dan daardie hulde. Hy wys dit nie van die hand nie, maar stel 'n hoër vlak, 'n transending in kontinuïteit, aan die orde – die hulde wat deur geestelik ontwikkelde mense aan hom gebring word. Al is die natuur ook hoe wonderbaarlik, heerlik en die hulde wat dit aan die Deurlugtige bring, hoe groots, die hoogste is dit nie. Deel daarvan en tog hoër reikend is die menslike lewensvorm. Die verbluffende hulde wat edel mense bring, word aangedui met 'n opeenstapeling van nie minder nie as vyf werkwoorde.

Die ooreenkomste met die ontologie wat in die *Dhammapada* vers 387 (kyk by 4.37) na vore kom, is duidelik. Die heerlikheid, die skoonheid van die natuurorde word erken. Dit sê veel oor die vroeë Boeddhisme. Weereens is



hier geen skerp breuke nie, maar 'n kontinue voortgang wat nogtans belangrike kwalitatiewe veranderinge insluit. Die natuur word nie verag of verwerp nie, maar organies, onderskikkend saamgevoeg met die menseorde.

Wat sulke huldebringende mense betref, val twee besonder betekenisvolle niediskriminerende gelykskakelings op: eerstens, dié tussen mense wat ingeskakel is by die orde as instituut (monnike en nonne) en gewone mense (lekevolgeling); en tweedens, dié tussen mans en vroue, monnike en nonne, manlike en vroulike lekevolgeling. Laat ons deeglik van hierdie twee momente kennis neem.

Sulke mense volg 'n sekere 'lewenskodde.' Dit is my vertaling van die Pāli-woord *sikkhitabba*, wat ook weergegee sou kon word as '(lewens)program,' '-dissipline,' '-beoefening,' '-opleiding.' Die uitlewing daarvan huldig die Boeddha op die hoogste wyse moontlik.

Van so 'n lewenskodde word vier kenmerke genoem:

- a. Dit is gerig op die 'waarheid' [*dhamma*] in al die volheid en geleding daarvan [*dhamma-anu-dhamma*], die *dhamma* in al sy dele, die hele *dhamma* in sy volheid as omvattende en insluitende ontologiese, epistemologiese, estetiese, psigologies eksistensiële, morele kwaliteit – inderdaad die sentrale kategorie van die vroeë Boeddhisme as sodanig.
- b. Die waarheid word 'uitgeleef' [*paṭipannā, en cārino*], 'ervaar,' 'toegepas,' 'gepraktiseer.' Dit is nie 'n bloot teoretiese saak nie, maar prakties.
- c. Dit word nie af en toe, episodies gedoen nie, maar dag en nag, 'deurlopend' (my benadering van *viharissāma*: 'woon,' 'bly,' 'vertoef,' 'is').
- d. Dit geskied 'op regte (gepaste) wyse' [*samīci*]. Ons kan hier 'n besondere kwaliteit van die Boeddhistiese lewenswyse en etiek opmerk, veral deur die woord *kusala* [gepas] uitgedruk. Dit is nie 'n blinde gehoorsaamheidsetiek kom wat wil nie, maar 'n situasie-etiek, wat moontlike, waarskynlike en besliste gevolge en implikasies in wye en steeds wyer kringende kontekste van samehangende faktore verreken. So word die Deurlugtige gehuldig.

## ■ V.B.22. Goddelike hulde (5.4-5.6)

5.4 *Op daardie tydstip het die eerbiedwaardige Upavāṇa voor die Deurlugtige gestaan en hom koel gewaai, maar die Deurlugtige het hom versoek:*

*"Staan opsy, monnik, nie voor my nie."*

*Toe het die volgende by Ānanda opgekom:*

*"Lank het die eerbiedwaardige Upavāṇa die Deurlugtige as persoonlike assistent bygestaan, altyd byderhand. Maar nou, op sy laaste, versoek die Deurlugtige Upavāṇa met die woorde:*

*'Staan opsy, monnik, nie voor my nie.'*

*Wat sou die oorsaak, die rede hiervoor wees?"*

Die aandag verskuif nou van die hulde wat die natuur bring, na die goddelike sfeer.

Upavāṇa, 'n vooraanstaande, hoogs ontwikkelde monnik en persoonlike assistent van die Boeddha voordat Ānanda daardie funksie oorgeneem het, staan voor die sterwende Boeddha en waai hom koel. Dan gee die Deurlugtige die onverwagse opdrag dat hy opsy moet staan. Verbysterd doen Ānanda navraag oor die skynbaar neerhalende opdrag aan sy senior kollega. Die verteller en/of skrywer konfronteer die hoorder en/of leser dramaties met 'n verbysterende gebeurde. Soos ons sou verwag, skryf Ānanda die woorde van die Boeddha nie toe aan een of ander neerhalende motief nie, maar weet intuïtief dat daar 'n belangrike 'oorsaak' [*hetu*] of 'rede' [*paccayo*] voor sal wees. Die Boeddha sou nooit kleinlik of persoonlik beledigend dink, praat of handel nie. Wat sit egter agter die wegstuur van Upavāṇa? Dan kom dit aan die lig dat die opdrag nie persoonlik teen Upavāṇa gemik is nie, maar 'n besonder belangrike agtergrond het.

'n Grondpyler van die Boeddhisme is 'n hoogs ontwikkelde kousaliteitsopvatting. Die ganse werklikheid is in kondisionele netwerke opgeneem, voortbrengend sowel as onderganend. Die laaste woorde van die Boeddha sal dit trouens binnekort uitspreek. *Hetu* en *paccaya* kan as virtuele sinonieme beskou word. In die konteks van hierdie vers kan ons miskien, maar sonder om dit te forseer, 'n onderskeid in die mond van Ānanda lê in die sin dat *hetu* slaan op 'n objektiewe, uiterlike aanleiding, en *paccaya* op 'n subjektiewe, persoonlike, innerlike motivering:

#### 5.5 *Die Deurlugtige het eerbiedwaardige Ānanda geantwoord:*

*“Ānanda, van oral uit al tien heelalsfere het goddelike wesens hier versamel om die Deurlugtige te aanskou. Rondom die Upavattana sālwoud van die Mallane by Kusināra is daar vir twaalf dagreise ver geen plek selfs so klein as die prikpunt van 'n haarpunt wat nie vol magtige goddelike wesens is nie.”*

Die sterwende Boeddha ontvang nog hoër hulde as wat die natuur kan bied, goddelike hulde.

Hierdie vertelling, op die veronderstelling van 'tien heelalsfere' [*dasasu loka-dhātusu*] sluit aan by die algemeen Indiese kosmologie van die tyd. Volgens daardie mitologiese wêreldbeeld was daar 'tien' [*dasa*] makro'kosmiese' [*loka*] 'rigtings' of 'sfere' [*dhātu*]. Op 'n eerste vlak is dit tien (wind)rigtings, oos, suid, wes, noord, dan noord-oos, suid-oos, suid-wes, noord-wes, dan bo en onder. Dit het egter ook 'n meer tegniese betekenis gekry: kosmiese sfere, state, dimensies (Kloetzli [1983] 2007, bl. 99 e.v.), dus by implikasie ook die herkomste of tuistes van bomenslike, goddelike wesens.

Die volheid van die ruimte hier voor en om die Boeddha word beklemtoon met 'n beeld wat herinner aan die beroemde (berugte) en in elk geval waarskynlik

apokriewe vraag aan Christelike skolastiese kringe toegedig: Hoeveel engele kan op die punt van 'n naald wees? Die oud-Boeddhistiese beeld, nogal in die mond van die Boeddha self geplaas, stel dit dat in 'n uitgebreide geografiese omtrek [*yojanāni* (jukke), as twaalf 'dagreise' per ossewa vertaal] elke beskikbare miniprikpunt van die punt van 'n haar [*vāla*-(haar)-*agga*- (punt)-*koṭi*-(punt, uiteinde)] tans vol treurende, huldebrensende goddelike wesens [*devatā*] is. Wat ons hier vind, is 'n tegemoetkoming aan die populêr mitologiese volksteologie van die tyd, nie die Boeddhistiese *dhamma* op sy diepsinnigste nie. Anekdotiese mirakels rondom die geboorte en dood van groot figure kom oral algemeen voor, en verplig die hoorder en/of leser nie tot letterlike verstaan daarvan nie. In hierdie Boeddhistiese verhaal is daar nie aanduidings dat dit halfspottend aangebied word nie, maar tog is daar in die hiperbool 'n ironiserende tendens onderskeibaar, ook in die tog wel vreemderige, ontipiese styl van die opdrag van die Boeddha aan Upavāṇa: 'Staan opsy, monnik, nie voor my nie':

5.5 (vv)           *"Ānanda, daardie goddelike wesens protesteer:*

*'Van ver het ons gekom om die Tathāgata te sien. Tathāgatas, Arahant Vol-Verligtes, verskyn selde in die wêreld. Vandag, gedurende die laaste nagwaak, sal finale nibbāna vir die Tathāgata aanbreek, maar nou staan hierdie vooraanstaande monnik verbergend voor die Deurlugtige en kan ons hom, op sy laaste, nie sien nie.'*

*"So protesteer die goddelike wesens."*

Goddelike wesens is magtig, maar sekere monnike is nog magtiger ('die magtige monnik' [*mahasakkho bhikkhu*]). Dit is nie 'n ironiese opmerking deur daardie wesens nie, maar 'n kwalik bedekte werklike gegriefdheid van die goddelike wesens jeens monnike, veral verligtes. Dit is 'n populariserende, mitologiserende vertelling en lê na aan die tipe denke wat in die tyd onder Boeddhistiese gangbaar was. In *Dhammapada* (387) waarna hierbo verwys is, word vier opklimmende synsvlakke van heerlikheid onderskei: die natuur; die gewone menslike samelewing met sy tipiese magstrukture; die hoër edel mens, Arahant; en die Verligte. Hier in D 16.5.5 word die plek van gode aangedui, stellig hoër as gewone mense, maar beslis laer as edel mense. Op 'n dieper vlak is dit 'n uitdrukking van 'n radikale metamitologisering van 'n godewêreld vanuit 'n Boeddhistiese perspektief:

5.6           *"Heer, van watter soorte wesens is die Deurlugtige bewus?"*

*"Ānanda, daar is goddelike lugwesens met aardsgebonde bewussyn wat weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neerslaan en onophoudelik rondrollend uitroep:*

*'Te gou sal die Deurlugtige volle nibbāna bereik, te gou sal die gelukkige volle nibbāna bereik, te gou sal die oog van die wêreld verdwyn.'*

*“Ānanda, daar is goddelike aardwesens met aardsgebonde bewussyn wat weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neerslaan en onophoudelik rondrollend roep:*

*‘Te gou sal die Deurlugtige volle nibbāna bereik, te gou sal die gelukkige volle nibbāna bereik, te gou sal die oog van die wêreld verdwyn.’*

*“Maar goddelike wesens wat van begeerte vry is, aanvaar dit en besef aandagtig en noulettend:*

*‘Verganklik is saamgestelde dinge – verset is onbegrip.’”*

Die verteller en/of skrywer stel drie sake: Eerstens, in die algemeen besef al die goddelike wesens die betekenis van die Verligte (en as die gode dit besef, moet dit waar wees en moet mense dit ook besef). Tweedens, die meeste goddelike wesens snap nie die volle betekenis van sy finale *nibbāna* nie. Derdens, die meeste goddelike wesens tree nie juis waardig op nie; eintlik word hulle almal hoflik maar ferm op hulle plek gesit.

Vir die uitdrukking ‘oog van die wêreld’ [*cakkhu loke*] vergelyk die aantekening by D 14.3.6.

Die stelling ‘verganklik is saamgestelde dinge’ [*aniccā saṃkhārā*] uit die mond van sekere mediterende goddelike wesens wat ‘aandagtig en noulettend’ [*satā sampajānā*] insig verwerf het, onderskryf die uitgangspunt en diepste wete van die oog van die wêreld.

Wie daardie insig verwerf het, hetsy mens of god, begeer niks meer nie (is ‘van begeerte vry’ [*vīta-rāgā*]), verwerp niks meer protesterend nie, wroeg nie meer rondrollend verward, onseker en onkundig oor enigiets nie, selfs nie oor die heengaan en finale verdwyning van die Boeddha nie. So ’n wese aanvaar selfs so ’n skynbare ramp kalm, in die volle wete van die wese van dinge. Die lewe van ’n Boeddha is nie die uitsondering op die reël van alle bestaan nie, maar die hoogste kulminasie daarvan. Protes teen sy finale verdwyning is nie bloot futiel nie, maar mis die punt geheel en al. Ons vertaling ‘verset is onbegrip’ wil ’n vrye en tog getroue weergawe wees van die idiomatiese uitdrukking *taṃ kut’ ettha labbha* wat min of meer beteken: ‘wat is verbasend daaraan?’

## ■ V.B.23. Ontroerende pelgrimsbestemmings (5.7–5.8)

5.7 *“Heer, in die verlede het monnike die reënseisoen op verskillende plekke deurgebring. Daarna het hulle daarvandaan gekom om die Tathāgatha te sien en ons het hulle ontvang, sodat hulle as hoogs ontwikkelde monnike eerbied jeens hom kon betoon. Maar met die Deurlugtige heengegaan sal ons dit nie meer kan doen nie.”*

5.8 *“Ānanda, daar is vier plekke wat in ’n getroue geesgenoot ontroering sal wek. Watter vier?”*

*“Die eerste is waar hy besef: ‘Hier is die Tathāgatha gebore.’”*

*“Die tweede is waar hy besef: ‘Hier het die Tathāgatha volmaakte verligting volledig bereik.’”*

*“Die derde is waar hy besef: ‘Hier het die Tathāgatha die waarheidswiel in beweging gebring.’”*

*“Die vierde is waar hy besef: ‘Hier het die Tathāgatha die dimensie van volkome nirwana resloos bereik.’”*

...

*“En, Ānanda, getroue monnike en nonne, manlike en vroulike lekevolgelingen wat as pelgrims onderweg daarheen sterf, sal ná die ontbind van hul liggame hergebore word in hemelse sfere.”*

Die vier universeel lopsbepalende plekke, binnekort pelgrimsbestemmings vir getroue volgelingen, is agtereenvolgens: Lumbini [geboorte]; Uruvelā [tans Buddha Gayā, verligting]; die park by Isipatana, digby Vārānaśī [Benares] [openbare diens begin]; en Kusinārā [tans Kushinagar, heengaan].

Die *sutta* begin, by monde van Ānanda, ’n toekoms sonder die liggaamlike teenwoordigheid van die Boeddha antisipeer. Sy volgelingen sal nie meer voor hom kan vergader, sal hom nie meer kan sien nie, sal nie meer eer aan hom kan betoon nie. Wat dan? Antwoord: Hulle sal nog fisies kan kom op die plekke waar hy was, sal daar die ontroering van die heilsgebeure wat in hom plaasgevind het, kan ervaar. Dit was altyd die funksie van pelgrimsplekke, pelgrimsreise, in alle religieë, is deel van *religio perennis*. Die intieme samehang van plek en besondere gebeurtenisse wat daar plaasgevind het, is ’n gegewe in alle religieë. Maar wat in sulke plekke afgespeel het, is nie net, was nie maar net heilsgebeure in die groot figuur, daar om onthou te word nie, maar is ook bestemde, verwagte, toekomsgebeure in die pelgrimsdissipel self. Indien dit nog nie finaal ten volle kan deurbreek nie, het dit in elk geval voordelige uitwerking: wie op ’n pelgrimstog na die heilige plekke van die Verligte se lewe voor die bereiking van nirwana sterf, word verseker van ’n voordelige hergeboorte in ’n hemelse bestaanswyse.

In ’n nog breër sin manifesteer die ou Boeddhistiese gegewe ook die intieme samehang van heil en natuur, plek. Rivier speel byvoorbeeld die rol van ’n sleutelsimbool vir menslike heil. Sulke plekke, veral pelgrimsplekke, is nie net herinneringsplekke nie, maar ook bestemmingsplekke. Geboorte, verligting, diens en finale heengaan is nie net groot beslissingsmomente in die verlede van die Boeddha nie, maar ook groot beslissingsmomente in die toekoms (toe-koms, bestemming) van die getroue volgeling.

Pāli se tegniese term (in hierdie twee verse gebruik) vir die uitwerking van die vier heilsplekke is *saṃvega* [hier as ‘ontroering’ weergegee]. Hulle wek vrees en ekstase; kortom, intense religieuse emosie (reds. Rhys Davids & Stede [1921–1925] 1975, bl. 658). In die taal van Rudolf Otto in sy *Das Heilige*: Die ‘heilige’ (ook heilige plek) is *tremendum et fascinans*, tegelyk vreesinboesend

en fassinerend aanloklik. Wie op 'n pelgrimstog gaan, moet 'n situasie ('plek') verlaat om 'n bestemming te kan bereik. Geen wonder nie dat (Nyanatiloka 1980, bl. 198) dieselfde term gebruik word vir agt eksistensiële toestande: geboorte, oud word, siek word, sterf, lyding in laer bestaanswyse, ellende uit 'n vorige geboorte afkomstig, 'n ellendige nadoodse toekoms, huidige bestaansonsekerheid. Kortliks, waar kom ek vandaan, en waar gaan ek heen? Die vier 'plekke' van die Boeddha sal dien as inspirasie, selfs al is hy nie meer fisies daar vir sy leerlinge nie.

In die indeling van die *sutta* volgens plek in hierdie vertolking word die samehang, die wedersydse implikasie, van fisiese reis en bestemmingsreis (in hierdie geval van die Deurlugtige self) beklemtoon. Dit geld ook vir sy getroue volgelingen. Op 'n pelgrimsreis word fisieke reis 'n eksistensiële reis. Besoek aan 'n heilige plek word 'n oorgangsrite. Die plekke van heilsdeurbraak sal simbole van sy leer, persoon, voorbeeld, wees, nie net herinneringe nie, maar teenwoordig stelling.

Hier is die proses van religieuse institutionalisering met die versekering van nadoodse beloning vir rituele handeling duidelik in volle swang.

## ■ V.B.24. Optrede jeens vroue (5.9)

5.9 *“Heer, hoe moet ons optree jeens vroue?”*

*“Sien nie, Ānanda.”*

*“Maar as ons hulle sien, Deurlugtige, hoe moet ons dan optree?”*

*“Praat nie, Ānanda.”*

*“Maar as hulle met ons praat, heer, hoe moet ons dan optree?”*

*“Aandagtig bly, Ānanda.”*

Hierdie kort vers staan vreemd verleë, onvanpas, tussen twee gedeeltes wat handel oor wat dringend nou aandag verdien met die oorlye van die Boeddha, pelgrimsoorde tot in die verre toekoms (5.7–5.8) en die hantering van die liggaam van die Boeddha direk na sy heengaan (5.10–5.12). Die waarskynlikheid dat 5.9 later deur 'n redaktorshand hier ingevoeg is, is oorweldigend groot. Miskien was die aanleiding gewoon die woord 'sien,' die sien en niesien van vroue kom hier direk ná die sien en niesien van die oorlede Boeddha.

Die vers druk ook 'n groot verleentheid van die monniksbestaan en manlike bestaan in die algemeen soos in die vroeë Theravāda ervaar, uit. Eintlik moet vroue nie gesien of gehoor word nie, maar as interaksie onvermydelik is, dan met die grootste omsigtige versigtigheid. Meer, die niesien van (en niekommunikeer met) vroue is dan ook 'n variant van die skandalige millennia omspannende neersien op vroue in byna alle postjagter versamelaar-samelewings (ja, ook in groot kolle Theravāda-kultuur).

Die mees positiewe vertolking van die vers is om aansluiting te vind by die woord 'aandag' [*satī*] daarin, dan beklemtoon as deel van die Agtvoudige Pad. Dan het dit nie slegs op vroue betrekking nie, maar op alles wat oor 'n mens se pad kom, of jy monnik of non of manlike of vroulike reisiger na heil is. Dan volg aandagtige versigtigheid op die regte voorneme om reg teenoor vroue (geensins anders as in alle ander situasies nie) op te tree, en word dit onvervreembaar gevolg deur kalm konsentrasie waarin geslagtelikheid in al die vorme daarvan, soos alle dinge uiteindelik op 'n absolute gesigseinder verdwyn; aansluitend by die insig in die nieblywendheid en niesubstansialiteit van alle dinge, ook geslagtelikheid; onontwykbaar uitlopend op regte liefdevolle denke, spreke, handeling en institusionalisering. 'Regte aandag' bied dan 'n uitweg uit seksbehepteheid in enige vorm, hetsy ekstreme askese wat vroue verwerp, hetsy seksbehepte libertinisme van die huidige samelewing. Die ware monnikebestaan en die ware 'dorpsbestaan' verskil dan nie wesenlik van mekaar nie; albei is gerig op optimale minimalisme.

Inderdaad het die Boeddha self 'n voorbeeld gestel (16.2.14– 16.2.19) deur in Vesālī 'n smaaklike ete by die hofdame Ambapālī te geniet, 'n uitvoerige gesprek met haar te voer en haar as volgeling aan te neem – dit alles vanselfsprekend met intense aandag in die raam van die agt-pad dissipline.

## ■ V.B.25. Wat moet gebeur met die stoflike oorskot van die Boeddha? (5.10–5.12)

Volgend op 5.7–5.8 gaan Ānanda voort om uit die oogpunt van die *sangha* die situasie ná die lewende Boeddha te probeer besef en bemeester:

5.10 *“Heer, wat moet ons doen met die oorskot van die Tathāgata?”*

*“Ānanda, bemoei julle nie met eerbetoon aan die oorskot van die Tathāgata nie. Strew na jul hoogste goed, bly daarby, wees ywerig en vasberade in diens daarvan. Daar is wyse edelliede, Brahmane, huisbewoners aan die Tathāgata toegewyd, hulle sal eer betoon aan die oorskot van die Tathāgata.”*

Die Deurlugtige antwoord dat die monnike moet bly by hulle primêre taak: die bereiking van die hoogste goed, die finale doel, naamlik *Arahantskap*. Laat ander, ook wys en toegewyd maar (nog) nie op die hoogste goed gefokus nie, hulle bemoei met sekondêre take soos die gepaste eerbetoon aan die liggaamlike oorblyfsel van die Verligte. Wat binnekort leweloos daar tussen die twee *sāl*-bome (vgl. 4.38) gaan bly lê, is volstrek bysaak. Hemelwaarts gaan dit in elk geval nie, raak rustig daarvan ontslae.

5.11 ‘Maar wat sou dit behels?’ bly die lojale persoonlike assistent vra. Doen daarmee soos met die oorskot van 'n groot, epogskeppende, ‘wieldraaiende vors’ [*rājā cakkavattī*], is die antwoord: Draai dit talle male deeglik in verskillende klede

toe, week dit in 'n houergevul met olie, en veras dit op 'n grootskaalse geparfumeerde lykstapel. Bou 'n stupa [Pāli: *thūpa*: 'n ophoping van grond of 'n monumentkoepel oor die as van 'n heilige] by 'n kruispad van publieke verkeer. Daar sal mense blomkranse, parfuim of veelkleurige voorwerpe kan plaas, en voordeel en vreugde vind.

5.12 Volgens die *sutta* gaan die Boeddha dan voort om vier persone te noem wat 'n stupa waardig is:

- 'n Vol-Verligte *Tathāgata* (Boeddha)
- 'n *pacceka-Buddha* (eenling-Boeddha, vgl. hoofstuk I[13][a])
- 'n gevorderde *Sāvaka* ('n *Arahant*-hoorder, dissipel)
- 'n groot vors.

Wie by die stupas van sulke figure eer betoon en voordeel en vreugde vind, sal self ook na hulle eie heengaan hergebore word in hemelse sferes. Soos in 5.8 blyk die proses van religieuse institutionalisering, insluitend nadoodse heil as beloning vir publieke rituele handeling as demonstrasies van geloof, duidelik.

## ■ V.B.26. Ānanda word ingelig, vermaan, geprys en bemoedig (5.13–5.14)

5.13 *Toe het die eerbiedwaardige Ānanda die verblyfhut binnegegaan, teen die kosyn leunend tot stilstand gekom en wenend gesê:*

*“Ek is nog net 'n leerling en moet nog veel doen, en die Meester wat my so goed begryp, gaan van my af heen.”*

*Die Deurlugtige het die monnike aangespreek:*

*“Monnike, waar is Ānanda?”*

*En hulle het geantwoord:*

*“Die eerbiedwaardige Ānanda het die hut binnegegaan, teen die kosyn leunend tot stilstand gekom en wenend gesê:*

*‘Ag, ek is nog net 'n leerling en moet nog veel doen, en die Meester wat my so goed begryp, gaan van my af heen.’”*

*Toe het die Deurlugtige aan 'n monnik gesê:*

*“Gaan nou, monnik, en sê in my naam aan Ānanda:*

*‘Vriend Ānanda, die Meester ontbied jou.’”*

*“Ja, heer,” het die monnik die Deurlugtige instemmend geantwoord, na Ānanda gegaan en aan hom gesê:*

*“Vriend Ānanda, die Meester ontbied jou.”*

*“Ja, vriend,” het die eerbiedwaardige Ānanda die monnik geantwoord, gegaan na waar die Meester was, hom eerbiedig gegroet en eenkant gaan sit.*



- 5.14 *En die Deurlugtige het aan die eerbiedwaardige Ānanda, eenkant sittend, gesê:*

*“Genoeg, Ānanda, moenie ween en treur nie. Ānanda, het ek nie al geruime tyd bekend gemaak dat selfs ook alle kosbare en geliefde dinge veranderlik, verganklik en verliesbaar is nie? Hoe is dit dan moontlik, Ānanda, dat aangesien alles wat gebore word, wat ontstaan en saamgestel word, wesenlik ook ontbind – hoe kan daar dan iets wees wat nie tot niet gaan nie? Lank, Ānanda, was jy in die teenwoordigheid van die Deurlugtige – liefdevol, met welwillende, gelukskenkende, enkelgerigte, nimmereindigende handelingdade, praatdade en dinkdade. Jy het veel verdienste vergader, Ānanda. Span jou in, en gou sal jy ontgif wees.”*

5.14 Die belofte het volgens oorlewering inderdaad gou waar geword: teen dagbreek op die openingsdag van die Eerste Konsilie (volgens die normatiewe tradisie kort ná die dood van die Boeddha, by Rājagaha, digby Uruvelā waar hy verligting bereik het), het sy getroue assistent self ook ’n *Arahant* geword. Indien dit nie gebeur het nie, sou hy die enigste van die vyfhonderd afgevaardigdes gewees het wat nie ’n *Arahant* was nie. By die Konsilie is die nederige getroue assistent egter gekritiseer omdat hy iets gedoen en iets nagelaat het: Hy het die Boeddha oortuig om vroue tot die orde toe te laat en hy het nagelaat om by die Boeddha uit te klaar watter ordereëls ononderhandelbaar is en watter minder belangrik is (kyk 16.6.3).

## ■ V.B.27. Die Deurlugtige loof Ānanda (5.15–5.16)

- 5.15 *Toe het die Deurlugtige aan die monnike gesê:*

*Monnike, almal wat in die lang verlede Arahant Vol-Verligtes was, het hoogstaande assistente gehad soos Ānanda vir my was, en almal wat in die verre toekoms Arahant Vol-Verligtes sal wees, sal hoogstaande assistente hê soos Ānanda vir my was.*

*Ānanda is wys. Hy weet wanneer dit die regte tyd is vir monnike om die Deurlugtige te kom besoek, ook vir nonne, manlike lekevolgeling, vroulike lekevolgeling, konings, koninklike hoofministers, leraars van ander skole en volgeling van sulke leraars.*

- 5.16 *Monnike, Ānanda beskik oor ’n merkwaardige, wonderlike viersydige vermoë. Watter vier?*

*“As ’n geselskap monnike Ānanda kom besoek, is hulle ingenome om hom te sien, en as Ānanda die waarheid meedeel is hulle ingenome om hom aan te hoor, maar as hy swyg is hulle ongelukkig – dit geld ook geselskappe nonne, manlike lekevolgeling en vroulike lekevolgeling.*

*Oor so ’n merkwaardige, wonderlike viersydige vermoë beskik ’n wieldraaiende vors. As ’n geselskap Kshatriyas hom kom besoek, is*

*hulle ingenome om hom te sien, en as hy praat, is hulle ingenome om hom aan te hoor, maar as hy swyg is hulle ongelukkig – dit geld ook geselskappe Brahmane, familiehoofde en askete.*

*Oor hierdie merkwaardige, wonderlike viersydige vermoë beskik Ānanda.”*

Die groot vermoë van Ānanda is sy sosiale vaardigheid. Hy is by uitstek diplomaat, nie slegs in sy verhouding tot die Meester nie, maar ook in die wyse waarop hy met die volgelinge omgaan. In sy lewe en werk vind hierdie vermoë vier toepassings. Die letterlike formulering in 5.16 ('vier vermoëns') suggereer 'n sterk onderskeid van belangegroep: monnike, nonne, manlike lekevolgelinge en vroulike lekevolgelinge. Elkeen van die vier het eie, unieke behoeftes en belange.

So bekwaam is Ānanda dat hy selfs op gelyke vlak met 'n epogmakende politieke figuur geplaas word. Hoër lof sou nie moontlik wees nie. Die *sutta* suggereer ook 'n stadium in die groei van die Boeddhisme dat die *sangha* reeds as ekwivalent van die politieke koninkryk beskou is: *sangha* en staat, Ānanda en belangrike vors, onderskeie gelykes.

## ■ V.B.28. Grootheid en verganklikheid van mites sowel as van politieke entiteite (5.17–5.18)

5.17 *Ná hierdie woorde het die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Heer, laat die Deurlugtige nie finaal heengaan in hierdie gehuggie van lat-en-klei huisies eenkant in die veld verlate tussen die takke nie. Daar is, heer, ander stede, groot vestingstede soos Campā, Rājagaha, Sāvattī, Sāketa, Kosambi, Bārānasi. Laat die Deurlugtige daar heengaan – daar is immers talle welvarende Khattiyas, Brahmane en huiseienaars aan die Tathāgata toegewy, wat laaste eer gepas aan die Tathāgata sal betoon.”*

*Nee, Ānanda, noem dit nie 'n gehuggie van lat-en-klei huisies eenkant in die veld tussen die takke verlate nie.*

5.18 *Lank gelede, Ānanda, was daar 'n koning met die naam Mahāsudassana, 'n wieldraaiende vors, 'n opregte man, regverdige heerser, oorwinnaar tot by die vier eindes van die aarde, beskermer van landsveiligheid, in besit van die sewe koninklike skatte. Hierdie einste Kusinārā, toe Kusāvātī genoem, was die ryksetel van Mahāsudassana. Oos na wes was dit twaalf dagreise lank en noord na suid sewe dagreise breed.*

*Ānanda, die ryksetel Kusāvātī was magtig en ryk, getalryk en dig bevolk met mense en goed voorsien met voedsel, net soos die goddelike stad Āḷakamandā magtig en ryk is, getalryk en dig bevolk met yakkhas en met 'n oorvloed voedsel.*

*“Dag en nag, Ānanda, was die ryksetel Kusāvati nie sonder tien klanke nie: die klanke van olifante, perde, koetse, keteltromme, tamboeryne, luite, sang, simbale, ghongs en as tiende die roep ‘eet, drink, geniet!’”*

Verse 5.17–5.18 sluit aan by die tema van die sosiale bekwaamheid en status van Ānanda; inderdaad van die politieke belang van die *sangha* (5.15–5.16). Die vraag kom by Ānanda op: Nou waarom sterf die Boeddha dan in ’n nikswerd dorpie soos Kusinārā in die middel van nêrens? Die antwoord wat die *sutta* in die mond van die Boeddha lê, sny soos ’n mes met twee skerp kante. Dit versoen twee skynbaar botsende oorwegings.

Enersyds sluit dit aan by die klem op die hoë sosiale en politieke profiel van die Boeddha en sy nuwe beweging. Weet, sê die Deurlugtige, dat Kusinārā [toe onder die naam ‘Kusāvati’] ook eens ’n groot en roemryke stad was, toegerus met die sewe skatte (die wielskat, die olifantskat, die perdskat, die juweelskat, die vroueskat, die huisbestuurderskat en die ministerskat [vgl. D 14.1.31]). Dit was inderdaad op die vlak van Āḷakamandā. In Theravāda mitologie was Āḷakamandā ’n welvarende, skone stad van die gode in ’n veraf goddelike sfeer, geregeer deur die god van rydom en oorvloed, Kuvera. Om die mitologiese kwaliteit van hierdie goddelike stad te beklemtoon, word genoem dat dit dig bevolk was met *yakkha*’s: natuurgeeste op die vlak van feë en kabouters, geassosieer met vrugbaarheid en skatte, maar ook ’n sekere wispelturigheid. In ’n mitologiese raamwerk is Kusinārā dus ’n plek uiters geskik vir die heengaan van die Boeddha. Tog is die waarskynlikheid besonder groot dat die heengaan van die Boeddha in ’n afgeleë dorpie (’n historiese feit wat die latere hagiografiese kanoniese legende as verleentheid ervaar het), in die *sutta* opgesier word: die dorpie word voorgestel as inderdaad vol betekenis in ’n groot verlede.

Andersyds laat die *sutta*, die Boeddha, die kans nie verbygaan om die mees fundamentele waarheid van waarhede te beklemtoon nie: alles, selfs die magtigste stad, koninkryk, is verganklik. Dit is die dieper, diepste, uiteindelijke waarheid op gesigseinder. Begeer en verag sosiale en politieke mag nie: in sigself is dit om ’t ewe, maar dit kan die groot saak dien.

Let op die subtiele hermeneutiek wat die *sutta* indrukwekkend ten toon stel. Dit (en die Boeddha) ‘glo’ nie in die mitologie as onbetwyfelbare geopenbaarde waarheid nie, maar dit word rustig in ’n tweetrap hermeneutiek getolereer, nie veragtend verwerp nie. As gewone dorpsbewoners feëverhale en mites glo, is dit aanvaarbaar, kan selfs nuttig wees – in ’n raam immer onderworpe aan die beginsels van regte insig, regte denke en regte spreke van die Agtvoudige Pad. Naby sy einde gee die Boeddha hier ’n aanskouingsles in ’n opvoedkunde wat regte insig, regte denke en regte spreke optimaal verbind: diepte-insig, ja, inderdaad bokant, vry van bygelowige fantasieë op dieselfde vlak bewegend as stories oor stoute kabouters vir kinders. Denke vry van begeerte, vry van weersin en vry van wreedheid jeens almal, en spreke vry van leuen, vry van kwaadpraat, vry van woordgeweld, vry van bolangse geklets. Voeg by: Regte lewensinrigting,

wat sosiale institutionalisering insluit, dit gaan hier om die uiters moeilike taak om die waarheidsboodskap te artikuleer, die bekendmaking daarvan te organiseer – in uiters veranderlike en problematiese omstandighede. Wat hier staan, is nie 'n resep vir flatervrye religie nie, maar 'n situasiebepaalde soepel voorbeeld.

## ■ V.B.29. Afskeid van die Mallane in Kusinārā (5.19–5.22)

5.19 *“Ānanda, gaan na Kusinārā, en as jy daar is, maak dan aan die Mallane van Kusinārā bekend:*

*‘Vannag, Vaseṭṭhas, in die laaste nagwaak, sal die Volle Verligting van die Tathāgata plaasvind. Nader hom, Vaseṭṭhas, nader hom! Moenie juiself later verwyrt met die woorde: ‘Die volle nibbāna van die Tathāgata het in ons dorpsgebied plaasgevind en ons het nie die geleentheid gehad om hom op sy laaste te sien nie.’”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda ingestem, sy kleed omgehang, sy bak geneem en deur 'n metgesel vergesel Kusinārā binnegegaan.*

5.20 *Juis toe was die Mallane van Kusinārā in hul vergadersaal met iets besig. Die eerbiedwaardige Ānanda het na die vergadersaal gegaan en aan hulle bekend gemaak:*

*“Vannag, Vaseṭṭhas, in die laaste nagwaak, sal die Volle Verligting van die Tathāgata plaasvind. Nader hom, Vaseṭṭhas, nader hom! Moenie juiself later verwyrt met die woorde: ‘Die volle nibbāna van die Tathāgata het in ons dorpsgebied plaasgevind en ons het nie die geleentheid gehad om hom op sy laaste te sien nie.’”*

5.21 *By die aanhoor van die eerbiedwaardige Ānanda se woorde was die Mallane met hul seuns, skoondogters en eggenotes terneergedruk en bedroef, hul harte met pyn oorstelp, en sommige het weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neergeslaan en onophoudelik rondrollend uitgeroep:*

*“Te gou sal die Deurlugtige volle nibbāna bereik, te gou die gelukkige volle nibbāna bereik, te gou die oog van die wêreld verdwyn.”*

*Toe het die Mallane met hul seuns, skoondogters en eggenotes, terneergedruk en bedroef, hul harte met pyn oorstelp, na die Upavattana sāl-woud van die Mallane gegaan, waar die eerbiedwaardige Ānanda was.*

5.22 *Toe het die volgende by die eerbiedwaardige Ānanda opgekom:*

*“Indien ek die Mallane van Kusinārā een vir een eerbied aan die Deurlugtige laat betoon, sal dit lig word voordat al die Mallane die Deurlugtige vereer het. Laat my die Mallane beurtelings, familie na familie, staande eer laat betoon en voorstel:*

*“Heer, Mallaan so en so met sy kinders, vroue, huishouding en vriende betoon aan die voete van die Deurlugtige hulde aan hom.”*

*Toe het die eerbiedwaardige Ānanda die Mallane van Kusinārā beurtelings, familie na familie, staande eer laat betoon en voorstel:*

*‘Heer, Mallaan so en so met sy kinders, vroue, huishouding en vriende betoon aan die voete van die Deurlugtige hulde aan hom.’*

*Op hierdie wyse het die eerbiedwaardige Ānanda die Mallane van Kusinārā in die eerste nagwaak eerbied laat betoon aan die Deurlugtige.*

### ■ V.B.30. Swerwer Subhadda word *Arahant* (5.23–5.30)

5.23 *Op daardie tydstip het ’n swerwer met die naam Subhadda in Kusinārā oorgebly. Hy het verneem:*

*Vannag, in die laaste nagwaak, sal die Volle-Verligting van die kluisenaar Gotama plaasvind.*

*Toe het die volgende by hom opgekom:*

*Ek het swerwers, bejaard en eerbiedwaardig, leraars van leraars, hoor sê:*

*‘Soms en selde verskyn in die wêreld Tathāgata’s, Arahante Vol-Verlig.’*

*“Vannag, in die laaste nagwaak, sal die Volle Verligting van die kluisenaar Gotama plaasvind. Nou het onsekerheid in my gemoed ontstaan, maar ek het vertrou dat die kluisenaar Gotama in staat is om my waarheid te leer wat die onsekerheid in my gemoed sal verdryf.”*

5.24 *Toe het die swerwer Subhadda na die Upavattana sāl-bos van die Mallane gegaan waar die eerbiedwaardige Ānanda was, en daar gekom het hy aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Ek het swerwers, bejaard en eerbiedwaardig, leraars van leraars, hoor sê:*

*‘Soms en selde verskyn in die wêreld Tathāgata’s, Arahante Vol-verlig.’*

*“Vannag, in die laaste nagwaak, sal die Volle Verligting van die kluisenaar Gotama plaasvind. Nou het onsekerheid in my gemoed ontstaan, maar ek het vertrou dat die kluisenaar Gotama in staat is om my die waarheid te leer wat die onsekerheid in my gemoed sal verdryf.”*

*“Mag ook ek, vriend Ānanda, die geleentheid kry om die kluisenaar Gotama te sien?”*

*Ná hierdie woorde het die eerbiedwaardige Ānanda die swerwer Subhadda geantwoord:*

*“Genoeg, vriend Subhadda, moenie die Tathāgata steur nie. Die Deurlugtige is moeg.”*

*'n Tweede maal ... 'n Derde maal het die swerwer Subhadda aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê: "Ek het swerwers ... hoor sê: '...' ... die eerbiedwaardige Ānanda het die swerwer Subhadda geantwoord:*

*"Genoeg, vriend Subhadda, moenie die Tathāgata steur nie. Die Deurlugtige is moeg."*

- 5.25 *Die Deurlugtige het die gesprek tussen die eerbiedwaardige Ānanda en die swerwer Subhadda aangehoor en aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*"Genoeg, Ānanda. Verhinder Subhadda nie. Laat hom toe om die Tathāgata te sien. Wat Subhadda my ook al vra, sal hy vra uit verlange na insig, nie om te pla nie. Wat ek sal antwoord as ek gevra word, sal hy gou verstaan."*

*Toe het die eerbiedwaardige Ānanda aan die swerwer Subhadda gesê:*

*"Gaan in, vriend Subhadda, die Deurlugtige gee jou verlof."*

- 5.26 *Toe het die swerwer Subhadda na die Deurlugtige gegaan, hom vriendelik gegroet, hoflik woorde gewissel, eenkant gaan sit en hom aangespreek:*

*"Vriend Gotama, askete en Brahmane, hoofde van ordes met groot aanhange, leraars van menigtes, bekende en beroemde stigters van skole, persone deur massas as heilig beskou – mense soos Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambalī, Pakhuda Kaccāyana, Sañjaya Belaṭṭhi-putta en Niganṭṭha Nātha-putta – het hulle almal, soos hulle self verklaar, volle heilsinsig, of geeneen nie, of sommige wel en sommige nie?"*

*"Genoeg Subhadda. Laat staan die kwessie of hulle almal, soos hulle self verklaar, volle heilsinsig het, of geeneen nie, of sommige wel en sommige nie. Die waarheid, Subhadda, sal ek aan jou onderrig. Luister fyn, skenk goed aandag, en ek sal praat."*

*"Ja, heer," het die swerwer Subhadda die Deurlugtige geantwoord, en die Deurlugtige het gesê:*

- 5.27 *"Subhadda, waar die Edel Agtvoudige Pad in enige leer en dissipline nie gevind word nie word geen swerwer gevind van die eerste, tweede, derde of vierde graad nie. Waar die Edel Agtvoudige Pad in enige leer en dissipline wel gevind word, word swerwers gevind van die eerste, tweede, derde en vierde graad. In hierdie leer en dissipline word die Edel Agtvoudige Pad gevind en swerwers van die eerste, tweede, derde en vierde graad. Sonder Arahante bly die opinies van ander. Maar in hierdie leer en orde sal monnike die hoogste lewe leef en die wêreld sal Arahante nie ontbeer nie.*

*Een minder as dertig jaar jonk  
het ek goedsoekend woning verlaat*

*en een meer as vyftig jaar lank  
huisloos geswerf  
in die ruimte van die wysheidswet  
waarbuite daar geen swerwer is  
van die eerste, tweede, derde of vierde graad nie.  
Maar in hierdie leer en orde  
sal monnike die hoogste lewe leef  
en die wêreld sal Arahante nie ontbeer nie.”*

- 5.28 *Ná hierdie woorde het Subhadda, die swerwer, die Deurlugtige soos volg aangespreek:*

*“Wonderlik, heer! Wonderlik, heer! Soos iemand wat onderstebo gegooi is regop laat staan, wat bedek is onthul, ’n verdwaalde die weg wys, ’n olielamp in duisternis indra sodat mense met sig gestaltes kan sien, so het die Deurlugtige op verskeie maniere die waarheid bekend gemaak.*

*‘Heer, ek neem toevlug  
in die Deurlugtige, die waarheid en die orde.  
Mag ek toelating en ordening as monnik ontvang  
in die teenwoordigheid van die Deurlugtige.”*

- 5.29 *“Subhadda, iemand wat tevore volgeling in ’n ander skool was en dan toelating en ordening in hierdie leer en dissipline soek, bly op proef vir vier maande. Aan die einde van vier maande laat die monnike, reeds gevestig van gees, hom toe en orden hom in die status van monnik. Maar ek erken ’n onderskeid van persone.”*

*“Heer, as diegene wat tevore volgelingen in ander skole was en dan toelating en ordening in hierdie leer en dissipline soek, op proef bly vir vier maande, aan die einde waarvan die monnike, reeds gevestig van gees, hulle toelaat en orden in die status van monnik, sal ek vier jaar lank op proef bly, en aan die einde van vier jaar kan die monnike, reeds gevestig van gees, my toelaat en orden in die status van monnik.”*

*Toe het die Deurlugtige aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Ānanda, laat Subhadda terstond toe.”*

*“Ja heer,” het Ānanda die Deurlugtige geantwoord.*

- 5.30 *En Subhadda, die swerwer, het aan eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Gelukkig is julle, vriend Ānanda, voorspoedig is julle wat in die teenwoordigheid van die Meester in sy volgelingskap bevestig is.”*

*Swerwer Subhadda het in die teenwoordigheid van die Deurlugtige toelating en ordening ontvang. En van onmiddellik na sy ordening het eerbiedwaardige Subhadda enkel, afgesonder, standvastig, ywerig en vasberade geleef. Gou het hy die hoogste goed waarvoor seuns uit eerbare families hul huis totaal verlaat en huisloos swerf, naamlik die onoortreflike uitkoms van 'n heilige lewe, in hierdie lewe bereik en daarin gebly – self deurgedring tot die dieper wete:*

*'Geboorte is beëindig  
edel lewe voltooi  
plig gedoen –  
niks bly hier meer oor nie.'*

*So het eerbiedwaardige Subhadda ook een van die Arahante geword. Hy was die laaste dissipel persoonlik deur die Deurlugtige bevestig.*

Hierdie episode vertel van die laaste persoon deur die Boeddha self tot dissipelskap beweeg: Die swerwer Subhadda, een van talle in die tyd afkomstig uit die samelewingsgroep waartoe die Boeddha self ook in sy jeug, tot sy nege-en-twintigste jaar, behoort het, die skare van sosiale nonkonformiste, asketies buite die gevestigde orde bewegend enkel of in klein groepies, slegs op hulle innerlike heil gerig. Hier word geen amptelike inwydings- of ordeningseremonie vermeld nie; dit weerspieël die tyd toe die orde nog jonk was, na aan die charismatiese bestuurstyl van die stigter.

5.27 '[...] swerwers van die eerste, tweede, derde en vierde graad' slaan op die vier stadia van vordering op die Agtvoudige Weg na *Arahantskap*, nie slegs wat hulle geestelike vordering betref nie, maar ook hulle nadoodse lot:

1. die stroombetreder [*sotāpatti*], wat nie weer op 'n vlak van bestaan laer as die menslike hergebore sal word nie
2. die eenmaalomdraaier [*sakadāgāmin*], wat nog net eenmaal as mens op aarde hergebore sal word
3. die nie-meer-omdraaier [*anāgāmin*], wat nie weer as mens op aarde hergebore sal word nie, maar *nibbāna* en *Arahantskap* in een van die spesiale hemele vir *anāgāmi*'s sal bereik en daar sy bestaanseinde sal vind
4. die *Arahant*, wat die staat van volmaakte verligting en heiligheid op aarde bereik het en nooit weer hergebore sal word nie.

Heil word nie gekoppel aan geloof in die persoon van die Boeddha nie, maar aan die volg van die Agtvoudige Pad. Die Boeddha is nie die grond vir die Agtvoudige Pad nie, maar uitdrukking en leraar daarvan. Dit is oop vir almal, maar word op subliemste wyse deur hom geleer en voorgeleef.



## ■ V.B.31. Laaste reëlins (6.1–6.6)

### (a) onderrig en orde word meester (6.1)

6.1 *Die Deurlugtige het die eerbiedwaardige Ānanda aangespreek:*

*“Ānanda, die gedagte sou by julle kon opkom: ‘Verby is die onderrig van die meester; ons het geen leraar meer nie!’ Maar so, Ānanda, moet julle dit nie sien nie. Die onderrig en die orde wat ek aan julle geleer en uitgelê het, sal na my heengaan jul meester wees.”*

Die Boeddha wys geen opvolger of plaasvervanger aan nie. Voortaan sal die oorgeleerde leer en die orde (laasgenoemde in twee hoedanighede: as geordende sosiale gemeenskap met besluitnemingsbevoegdheid; en as beskermer en interpreteerder van die leer) die lerende rol van ‘meester’ oorneem.

### (b) vriendelike rangorde (6.2)

6.2 *“Ānanda, tans is dit gebruiklik dat monnike mekaar as ‘vriend’ aanspreek, maar na my heengaan moet dit nie meer die geval wees nie. Laat ’n meer senior monnik dan ’n meer junior monnik op sy eienaam of familienaam of as ‘vriend’ aanspreek, en ’n meer junior monnik ’n meer senior monnik as ‘heer’ of ‘eerwaarde.’”*

Volgend op 6.1 wat die orde betref: Die sterwende Deurlugtige stel nie ’n streng, outoritêre bevelshierargie in nie, maar ’n vriendskapsmodel met nogtans ’n duidelike onderskeid tussen ‘senior’ en ‘junior,’ begrond op die volgorde van toelating. Hy stel nie rangorde formele ampte in nie, maar verhoudinge, uitgedruk in aanspreekvorme. Die Pāli-woorde vir die voorgestelde Afrikaanse aanspreeksterme is: *āvuso* [vriend]; *bhante* [heer] (let wel: dit is slegs ’n aanspreekvorm [vokatiefvorm] – daar word nie na ’n monnik verwys, oor een gepraat, as *bhante* nie, ook nie ons huidige tyd nie); *āyasmā* [eerwaarde] of ‘eerbiedwaardige] (die term waarin die *sutta*-outeur[s] na Ānanda verwys).

### (c) belangriker en minder belangrike reëls (6.3)

6.3 *“Ānanda, indien die orde wil, mag dit na my heengaan die mindere voorskrifte afskaf.”*

Dit is by die Eerste Konsilie onder die voorsitterskap van Mahā-Kassapa oorweeg, maar die *sangha* kon nie tot ’n besluit kom oor watter voorskrifte ‘mindere’ [*khudda*] is nie, omdat Ānanda nagelaat het om die Boeddha daarna uit te vra. Dit is hom erg kwalik geneem. Die vergadering het toe op die konserwatiewe houding besluit: al die reëls is behou. In die daaropvolgende geskiedenis het egter inderdaad verskeie stelle monastiese kodes ontwikkel. Die woord hiervoor is *vinaya*: eerstens gedragsreëls, etiek, in ’n breë sin, dan vernou tot spesifiek ’n monastiese kode (reds. Rhys Davids & Stede [1921–1925] 1975, bl. 623). Dit wil voorkom (vgl. Duncan 2015, bl. 184 e.v.) dat tydens die Boeddha se leeftyd reëls hoofsaaklik as antwoord op spesifieke probleme

ontwikkel het. Slaafse konsekwentheid was nie die onverbiddelike norm nie. Mettertyd is dit vasgelê in die *pāṭimokkha* [dissiplinêre kode], wat elke maand op volmaan- en nuwemaandae en die twee maankwartiere tussenin in die vergadering van geordendes geresiteer word. In Theravāda is daar 227 reëls vir geordende monnike, waarvan vier (seksuele verkeer, diefstal, doodmaak van 'n mens en valse aansprake op buitengewone psigiese kragte) met ontslag uit die orde strafbaar is. Brandstapels, doodstraf op enige manier, as straf vir afwykende denke (kettery) was nooit deel van die Boeddhistiese dissipline nie. Vir geordende nonne het 311 reëls ontwikkel.

**(d) tug: die geval van Channa (6.4)**

6.4 *“Ānanda, na my heengaan moet die monnik Channa die hoogste boete opgelê word.”*

*“Wat, heer, is die hoogste boete?”*

*“Ānanda, laat die monnik Channa sê wat hy wil, maar laat die monnike nie met hom praat, hom berispe, hom vermaan nie.”*

Waarom Channa presies skuldig was, word nie uitgeklaar nie. In elk geval het die behandeling wat hy ontvang het, hom volgens oorlewering tot inkeer gebring en het hy *nibbāna* bereik.

**(e) afskeid in volle vertroue in al die monnike (6.5–6.6)**

6.5 *Toe het die Deurlugtige die monnike aangespreek met die woorde:*

*“Daar sou by 'n monnik twyfel of onsekerheid aangaande die Boeddha, die dhamma, die sangha, die weg of die praktyk kon bestaan. Vra, monnike. Moenie juisself later verwyt met die gedagte: ‘Die Meester was van aangesig tot aangesig voor ons, en ons het hom van aangesig tot aangesig nie gevra nie.’”*

*By die aanhoor hiervan het die monnike geswyg.*

*'n Tweede en 'n derde maal het die Deurlugtige die monnike aangespreek met die woorde:*

*“Daar sou by 'n monnik twyfel of onsekerheid aangaande die Boeddha, die dhamma, die sangha, die weg of die praktyk kon bestaan. Vra, monnike. Moenie juisself later verwyt met die gedagte: ‘Die Meester was van aangesig tot aangesig voor ons, en ons het hom van aangesig tot aangesig nie gevra nie.’”*

*Tweemaal, driemaal het die monnike geswyg.*

*Toe het die Deurlugtige die monnike aangespreek met die woorde:*

*“Monnike, moontlik vra julle nie uit eerbied vir die Meester. Laat vriend dit dan met vriend deel.”*

*By die aanhoor hiervan het die monnike geswyg.*

6.6 *Toe het die eerbiedwaardige Ānanda aan die Deurlugtige gesê:*

*“Merkwaardig, heer, wonderlik, heer! Ek sien helder dat daar in hierdie vergadering by geen monnik twyfel of onsekerheid aangaande die Boeddha, die dhamma, die sangha, die weg of die praktyk bestaan nie.”*

*“Ānanda, jy praat uit vertroue. Maar die Deurlugtige weet dat daar in hierdie vergadering by geen monnik twyfel of onsekerheid aangaande die Boeddha, die dhamma, die sangha, die weg of die praktyk bestaan nie. Ānanda, die geringste van hierdie vyfhonderd monnike is ’n stroombetreder, sal ’n staat van lyding nie weer smaak nie, is verligtingsbestemd.”*

Volgens Ānanda self sien hy helder, is hy ‘heldersiene’ [*pasanno*]. Die Boeddha weet egter dat sy lojale hulp ‘uit vertroue’ [*pasāda*] praat, maar by hom, die Boeddha, is daar helder feitlike ‘wete’ [*ñāṇa*], op ’n dieper vlak, van presies wat die stand van denke van sy orde is. Volgens oorlewering was ‘die geringste’ [*pacchima*; geografies staan hierdie woord ook vir ‘wes’] monnik waarna hier verwys word, Ānanda self. Daar is geen verraaier of verloënaar nie.

## ■ V.B.32. Laaste woorde van die *Tathāgata* (6.7)

6.7 *“Toe het die Deurlugtige die monnike aangespreek:*

*‘nou, monnike, bevestig ek aan julle:*

*Wesenlik verganklik is dinge saamgestel –*

*verwerf met ywer jul heil.”*

*Dit was die Tathāgata se laaste woorde.*

Kyk 3.51. Die kernsin in Pāli lui: *Vaya-dhammā saṃkhārā, appamādena sampādettha* [*vaya* (verval, ontbinding); *dhammā* (weselik); *saṃkhārā* (saamgestelde dinge); *appamāda* (ywer, noulettendheid); *sampādeti* (verwerf, verkry)].

Hierdie sin was kronologies die laaste woorde van die Boeddha, maar ook saaklik. Dit vat die slotsom en kern van die Boeddhisme saam: Die mees grondliggende ontologiese feit, en die mees fundamentele eksistensiële gevolgtrekking wat daaruit volg. Die strekking is nie dat net sommige dinge, naamlik die saamgestelde dinge, tot ontbinding gedoem is maar dat daar gelukkig ook ander dinge (sommige substansiële wesens) is wat hiervan vrygestel is of kan word nie, maar dat alle dinge sonder uitsondering aan hierdie wet onderworpe is, alle dinge ‘weselik’ ‘saamgestel’ en dus verganklik is. Daar is geen uitsondering nie.

In sy kommentaar skryf Buddhaghosa dat die sterwende Boeddha sy ganse lering van 45 jaar ter afsluiting saamgevat het in die enkele woord *appamāda*

[‘ywer,’ ‘noulettendheid’] (An 2003, bl. 183), ’n sinoniem vir *sati* [aandag(tigheid)]. Vir ’n leerrede deur die Boeddha oor hierdie mees kenmerkende, mees sentrale soteriologiese begrip van die Boeddhisme, is ’n diepte kennismaking met die *Mahā-Satipaṭṭhāna* [*Groot Sutta* oor die tot stand bring van aandag] (D 22) nodig (vir ’n Afrikaanse vertaling, kyk Krüger 1988).

## ■ V.C. Sterwe

### ■ V.C.1. Die Tathāgata bereik en verlaat die toestande van versinking, en bereik volle nibbāna (6.8–6.9)

6.8 *Toe het die Deurlugtige:*

- (1) *Die eerste versinking bereik.*
- (2) *Die eerste versinking verlatend die tweede versinking bereik.*
- (3) *Die tweede versinking verlatend die derde versinking bereik.*
- (4) *Die derde versinking verlatend die vierde versinking bereik.*
- (5) *Die vierde versinking verlatend die sfeer van oneindige ruimte bereik.*
- (6) *Die sfeer van oneindige ruimte verlatend die sfeer van oneindige bewussyn bereik.*
- (7) *Die sfeer van oneindige bewussyn verlatend die sfeer van nietsheid bereik.*
- (8) *Die sfeer van nietsheid verlatend die sfeer van nóg persepsie, nóg niepersepsie bereik.*
- (9) *Die sfeer van nóg persepsie, nóg niepersepsie verlatend die beëindiging van persepsie en sensasie bereik.*

*Toe het die eerbiedwaardige Ānanda aan die eerbiedwaardige Anuruddha gesê:*

*“Heer Anuruddha, die Deurlugtige het volle nibbāna bereik.”*

*“Nee, vriend Ānanda; die Deurlugtige het nie volle nibbāna bereik nie. Hy het die beëindiging van persepsie en sensasie bereik.”*

6.9 *Toe het die Deurlugtige:*

- (1) *Die sfeer van die beëindiging van persepsie en sensasie verlatend die sfeer van nóg persepsie, nóg niepersepsie bereik.*
- (2) *Die sfeer van nóg persepsie, nóg niepersepsie verlatend die sfeer van nietsheid bereik.*

- (3) Die sfeer van nietsheid verlatend die sfeer van oneindige bewussyn bereik.
- (4) Die sfeer van oneindige bewussyn verlatend die sfeer van oneindige ruimte bereik.
- (5) Die sfeer van oneindige ruimte verlatend die vierde versinking bereik.
- (6) Die vierde versinking verlatend die derde versinking bereik.
- (7) Die derde versinking verlatend die tweede versinking bereik.
- (8) Die tweede versinking verlatend die eerste versinking bereik.
- (9) Die eerste versinking verlatend die tweede versinking bereik.
- (10) Die tweede versinking verlatend die derde versinking bereik.
- (11) Die derde versinking verlatend die vierde versinking bereik.
- (12) Die vierde versinking verlatend het die Deurlugtige onmiddellik volle *nibbāna* bereik.

Die biologiese sterwe van die Deurlugtige (die ontkoppeling van die vyf faktore: [i] materie; [ii] sensasie; [iii] persepie; [iv] emosionele en wilsfaktore; en [v] bewussyn wat hom as individuele mens Siddhattha Gotama gestempel het), was terselfdertyd ook die geestelike triomf van sy bereiking van die volmaakte staat van *pari-nibbāna* ['volle *nibbāna*'] as *Arahant* en *Buddha*. Albei-ineen (biologiese sterwe en finale, hoogste geestelike kulminasie) vind plaas terwyl hy in toestande van ekstase in diep konsentrasie meditasie versonke is. 'n Meer sublieme wyse van sterf is, Boeddhisties gesproke, nie denkbaar nie. Biologiese sterwe val hier saam met die bereiking van (epistemologies) die hoogste insig, ook (ontologies) die uiteindelijke gesigseinder van die volkome transending van materie, lewe en bewussyn soos in individuele menslike gestalte en kosmiese werklikheid gemanifesteer. Die finale horison waarop alles (die individuele mens, die evoluerende mensheid, die kosmos self, vertolk ek tendensioneel) verskyn en alles verdwyn, word bereik. Dit is die kulminasie van Theravāda *ars moriendi*.

Die Pāli-woord vir die 'ekstatiëse' (van Grieks *ek-stasis* ['buite sigself staan']) toestande wat hierbo as 'versinkings' weergegee is, is *jhāna* (van die werkwoord *jhāyati* [mediteer, 'kontempler']). Die woord behels egter heelwat meer as 'meditasie' in 'n algemene sin. Dit verwys spesifiek na diep konsentrasie meditasie in 'n volgorde van toestande, soos in 6.8 en 6.9 hierbo gevind. 'n Gedetailleerde uiteensetting van wat elk behels, sou die grense van hierdie boek oorskry. Vir sulke uiteensettings, kyk onder andere Buddhaghosa (in Ñānamoli 1979, bl. 142 e.v., 354 e.v.; Nyanatiloka 1980, bl. 83–85; reds. Rhys Davids & Stede 1975, bl. 286).

Die Pāli-terminologie vir die ekstatiëse toestande is:

1. *paṭhama-j-jhāna*: 'eerste versinking,' sonder begeerte, haat, luiheid, rusteloosheid, twyfel, met analitiese en sintetiese denke, vreugde, geluk en kalmte

2. *dutiya-j-jhāna*: ‘tweede versinking,’ met vreugde, geluk en kalmte
3. *tatiya-j-jhāna*: ‘derde versinking,’ met geluk en kalmte
4. *catuttha-j-jhāna*: ‘vierde versinking,’ met gelykmatigheid en kalmte
5. *ākāsa*- [‘ruimte’] – *ānañca*- [‘oneindig’]- *āyatanaṃ* [‘sfeer,’ ‘dimensie’], ‘ruimte-oneindigheid-sfeer,’ ‘sfeer van oneindige ruimte’
6. *viññāṇa* – [‘bewussyn’] – *ānañca*- [‘oneindig’]- *āyatanaṃ* [‘sfeer,’ ‘dimensie’], ‘bewussyn-oneindigheid-sfeer,’ ‘sfeer van oneindige bewussyn’
7. *ākhiñcañña* – [‘nietsheid’] – *āyatanaṃ* [‘sfeer,’ ‘dimensie’]: ‘nietsheidsfeer,’ ‘sfeer van nietsheid’
8. *neva(=na eva)*-[‘nog’]-*saññā*- [‘persepsie’] – *n- (nog)-asaññā* [‘niepersepsie’]-*āyatanaṃ*: ‘sfeer van nóg persepsie, nóg niepersepsie’
9. *vedayita*- [‘gevoel,’ ‘sensasie’]-*nirodha* [‘beëindiging’].

Die Deurlugtige beweeg op van (1) tot (9), dan terug af van (9) to (1), dan weer op van (1) tot (4), en blaas dan die laaste asem uit in oneindige ruimte (5) in.

’n Begryplike vraag sou wees: Hoe weet die outeurs van die *sutta* wat in die allerintiemste innerlikste van ’n Boeddha in sy sterwensmoment afspeel? Die mees waarskynlike verklaring is dat minstens een van die waarnemers van sy sterwe ’n geestelik hoogs ontwikkelde mens sou gewees het, self intiem met die *jhāna*’s vertrou, en met telepatiese vermoëns [*abhiññā*] toegerus, en sou aangevoel, geweet het wat hier aan die gebeur was. So ’n persoon was Ānanda nie; die *Arahant* Anuruddha [‘die toegewyde’] (Nyanaponika & Hecker 2003, bl. 183–210) wel. Hy was een van die klein kring naaste dissipels van die Boeddha, ook sy neef aan vaderskant, en getrou teenwoordig by die sterwe van die Deurlugtige.

## ■ V.D. Hulde

### ■ V.D.1. Reaksies op die heengaan van die Tathāgata

(6.10) *Gepaardgaande met die finale heengaan van die Deurlugtige*

*was daar ’n groot aardkok verskriklik angsaanjaend*

*en het donderslae uit die hemel ontplof.*

*En gepaardgaande met die finale heengaan van die Deurlugtige*

*het Brahmā Sahampati hierdie vers geuiter:*

*“Alle wesens in die wêreld*

*se saamgestelde gestaltes ontbind*

*soos ook die Meester sonder gelyke in die wêreld  
- die Deurlugtige, kragtige, Volmaak-Verligte -  
finaal heengegaan het.”*

*En gepaardgaande met die finale heengaan van die Deurlugtige  
het Sakka, heerser van die gode, hierdie vers geuter:*

*“Verganklik is dinge saamgesteld,  
ontstaan-vergaan hul wese,  
gebore gaan hul heen -  
en vergaan is geluk.”*

*En gepaardgaande met die finale heengaan van die Deurlugtige  
het die eerbiedwaardige Anuruddha hierdie vers geuter:*

*“Asem verstild,  
gees onwrikbaar vasstaande  
van begeerte bevry en vrede bereikend,  
sensasie oorwinnend,  
die vuur geblus,  
het die wyse sy tyd voltooi.”*

*En gepaardgaande met die finale heengaan van die Deurlugtige  
het die eerbiedwaardige Ānanda hierdie vers geuter:*

*“Skrikwekkend angsaanjaend  
toe die Vol-Verligte toegerus met elke edel deug  
finaal gegaan het.”*

*Met die finale heengaan van die Deurlugtige  
het sommige nog nie hartstoglose monnike*

*weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi  
op die grond neergeslaan en onophoudelik rondrollend geroep:*

*“Te gou het die Deurlugtige volle nibbāna bereik,  
te gou het die Salige volle nibbāna bereik,  
te gou het die oog van die wêreld verdwyn.”*

*Maar monnike van hartstog vry  
het aandagtig noulettend ingestem:*

*“Verganklik is saamgestelde dinge - verset is onbegrip.”*

Direk ná die volle nirwana van die Deurlugtige bring 'n hiërargie instansies hulde aan hom:

- a. Die kosmos, met aardbewing en donderslae. Neem hier kennis van die merkwaardige parallele met die natuurgebeure (duisternis) rondom die dood van Jesus (Mark. 15:33; Matt. 23:44–45).
- b. Die gode: Eerstens by monde van die Indiese oppergod, Brahmā, wat nie slegs eerbied betoon aan die persoon van die Boeddha nie, maar ook die Boeddhistiese leer beaam, tweedens by monde van Sakka, hoogste god in die hoogste hemel op die kruin van Berg Meru, met 'n meesterlike samevatting van die *dhamma*. Die *sutta*-vertelling verwerp nie die ou mitologies teologiese gode nie, maar inkorporeer hulle tolerant transenderend in die Boeddhistiese metafisiese mistiek van verganklikheid en niesubstansialiteit.
- c. Hoogwaardigheidsbeksleërs in die *sangha*, in die persone van die *Arahant* Anuruddha en nog strewende, struikelende Ānanda.
- d. Gewone monnike wat tot in hulle diepte geskok is deur die gebeure, vertolk as voortydig, asook geestelik gevorderde monnike, wat die kern van wat hier gebeur, verstanend saamvat.

## ■ V.E. Reëlings

### ■ V.E.1. Anuruddha neem vertroostende leiding (6.11)

6.11 *Toe het die eerbiedwaardige Anuruddha die monnike toegespreek:*

*“Genoeg vriende, moenie ween en treur nie. Vriende, het die Deurlugtige nie geruime tyd bekend gemaak dat selfs ook alle kosbare en geliefde dinge veranderlik, afskeidelik en verganklik is nie? Alles wat gebore word, ontstaan en saamgestel word, ontbind – hoe kan daar iets wees wat nie tot niet gaan nie? Maar, vriende, selfs goddelike wesens protesteer.”*

*“Eerbiedwaardige Anuruddha, van watter soorte goddelike wesens is u bewus?”*

*“Vriend Ānanda, daar is goddelike lugwesens met aardsgebonde bewussyn wat weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neerslaan en onophoudelik rondrollend roep:*

*‘Te gou het die Deurlugtige volle nibbāna bereik,*

*te gou het die gelukkige volle nibbāna bereik,*

*te gou het die oog van die wêreld verdwyn.”*

*“Vriend Ānanda, daar is goddelike aardwesens met aardsgebonde bewussyn wat weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neerslaan en onophoudelik rondrollend roep:*



*‘Te gou het die Deurlugtige volle nibbāna bereik,  
te gou het die gelukkige volle nibbāna bereik,  
te gou het die oog van die wêreld verdwyn.’”*

*“Maar goddelike wesens van hartstog vry aanvaar dit en stem aandagtig en noulettend in: ‘Verganklik is saamgestelde dinge – verset is onbegrip.’”*

Die ondenkbare het gebeur: die Boeddha is dood. Wat nou? Twyfel en onsekerheid heers aan alle kante. Die moeisame proses van ‘na-Boeddha’-institusionalisering het aangebreek, soos ook die geval was met ‘n ‘na-Jesus’ bedeling vir die vroeë gemeente.

Anuruddha neem leiding. Toegerus met *abhiññā* [bonormale vermoëns] neem hy die verskeidenheid goddelike wesens waar, maar meer, met die insig van ‘n *Arahant* herinner hy die monnike aan die grondwet van universele verganklikheid. Selfs op die gode is dit van toepassing. Sommige gode (aardsgebonde) besef en aanvaar dit nie, maar sommige wel. Ook gode kan en moet gered word op dieselfde wyse as mense. ‘n Boeddha staan hoër as gode. Die tolerant transenderende uitspraak van die Deurlugtige aangaande populêre mitologies teologiese denksbeelde kort tevore (5.6) was nou ook, in hierdie uur van krisis, by die leierskorps aanwesig.

## ■ V.E.2. Teenstrydige planne van Mallane en gode (6.12–6.15)

6.12 *Die eerbiedwaardige Anuruddha en die eerbiedwaardige Ānanda het die res van die nag in gesprek oor die dhamma deurgebring. En die eerbiedwaardige Anuruddha het aan die eerbiedwaardige Ānanda gesê:*

*“Gaan, vriend Ānanda, na Kusināra en as jy daar gekom het, maak dan aan die Mallane van Kusināra bekend:*

*‘Vāseṭṭhāne, die Deurlugtige het heengegaan. Dit is tyd om na goeddunke te handel.’”*

*“Ja, heer,” het die eerbiedwaardige Ānanda ingestem, vroegoggend sy kleed omgehang, sy bak geneem en, vergesel deur ‘n tweede monnik, Kusināra binnegegaan.*

*Juis toe was die Mallane van Kusināra in hul vergadersaal met iets besig. Die eerbiedwaardige Ānanda het na die vergadersaal gegaan en aan hulle bekend gemaak:*

*“Vāseṭṭhāne, die Deurlugtige het heengegaan. Dit is tyd om na goeddunke te handel.”*

*By die aanhoor van die eerbiedwaardige Ānanda se woorde was die Mallane met hul seuns, skoondogters en eggenotes terneergedruk,*

*bedroef, hul harte van pyn oorstelp, en sommige het weeklagend met deurmekaar gekrapte hare en arms in die lug gegooi op die grond neergeslaan en onophoudelik rondrollend geroep:*

*“Te gou het die Deurlugtige volle nibbāna bereik, te gou het die gelukkige volle nibbāna bereik, te gou het die oog van die wêreld verdwyn.”*

6.13 *Die Mallane van Kusinārā het hul knegte ontbied en beveel:*

*“Versamel nou parfuum en blomkrans en al die musikante in Kusinārā.”*

*Toe het die Mallane van Kusinārā met parfuum en blomkrans en al die musikante en 500 stalle klere na die Upavattana sāl-woud van die Mallane gegaan waar die liggaam van die Deurlugtige was. Daar het hulle die dag deurgebring deur in dans, lied en musiek en met blomkrans en parfuum en met die voorbereiding van skerms van klede gemaak en tente respek, eerbewys, hoogagting en adorasië aan die liggaam van die Deurlugtige te betoon.*

*Die volgende het by die Mallane van Kusinārā opgekom:*

*“Vandag is nie geskik om die liggaam van die Deurlugtige te veras nie. Ons sal dit môre doen.”*

*En hulle het ook 'n tweede, derde, vierde, vyfde en sesde dag deurgebring deur in dans, lied en musiek en met blomkrans en parfuum en met die voorbereiding van skerms van klede gemaak en tente, respek, eerbewys, hoogagting en adorasië aan die liggaam van die Deurlugtige te betoon.*

6.14 *Op die sewende dag het die volgende by die Mallane van Kusinārā opgekom:*

*“Nou dat ons aan die liggaam van die Deurlugtige met dans, lied en musiek en met blomkrans en parfuum respek, eerbewys, hoogagting en adorasië betoon het, laat ons sy liggaam in 'n suidelike rigting buite die stad uitdra en suid buite die stad veras.”*

*Toe het agt hoofmanne van die Mallane hul hoofde gewas en hul met nuwe klede beklee met die voorneme: “Laat ons die liggaam van die Deurlugtige optel,” maar hulle was nie in staat om dit te doen nie.*

*Die Mallane van Kusinārā het die eerbiedwaardige Anuruddha gevra: “Heer, weens watter oorsaak, watter kondisie, is agt hoofmanne van die Mallane wat hul hoofde gewas en hul met nuwe klede beklee het met die voorneme om die liggaam van die Deurlugtige op te tel, nie in staat om dit te doen nie?”*

*“Vāsetṭhane, julle het een voorneme, die gode 'n ander.”*

6.15 “En wat is die voorneme van die gode?”

“Vāseṭṭhane, julle voorneme is:

‘Nou dat ons aan die liggaam van die Deurlugtige met dans, lied en musiek en met blomkrans en parfuim respek, eerbewys, hoogagting en adorasië betoon het, laat ons sy liggaam in ’n suidelike rigting buite die stad uitdra en suid buite die stad veras.’”

“Maar die voorneme van die gode is:

‘Nou dat ons aan die liggaam van die Deurlugtige met goddelike dans, lied en musiek en met blomkrans en parfuim respek, eerbewys, hoogagting en adorasië betoon het, laat ons sy liggaam na die noorde van die stad uitdra, inbring deur die noordelike poort en deur die sentrum van die stad dra, dan na buite deur die oostelike poort na die Mallane se heiligdom Makuṭṭha-Bandhana, en sy liggaam daar veras.’”

“Heer, laat dit geskied in ooreenstemming met die voorneme van die gode.”

Die deurnagtlike *dhamma*-gesprek van Anuruddha en Ānanda het stellig gesentreer in die regte verstaan van die kondisies, komplikasies en implikasies van wat pas gebeur het, en watter denke en emosie, spreke en algemene kommunikasie en optrede verantwoordelik en gepas daaruit sou voortvloei. Deel van die optrede is dat die burgerlike samelewing betrek word by die verrigtinge rondom die oorlye van die Boeddha. Die onderskeid tussen gode en mense, wat selfs (soos hier) tot meningsverskil kan lei, kom aan die lig. Dit word egter oorbrug in die gemeenskaplike, selfs identiese heilsbehoefte en heilsweg vir albei: die weg van die *dhamma* van die *Buddha*, in sy *sangha* verwesenlik. Harmonie van die burgerlike en religieuse sfere word in die vooruitsig gestel. Dit behels gee en neem. Hier gee die menslike burgers van Malla toe aan die goddelike wens om die Boeddha te vereer, eintlik strydig met die Mallane se eie opvatting, waarskynlik dat die dra van ’n lyk deur die stad onwenslik is, miskien om bygelowige redes. Hier is dit egter ’n heel ander situasie: die heilskenkende dra van die liggaam van die Boeddha.

In hierdie verband word die Mallane aangespreek met hulle *gotta*-benaming, ‘Vāseṭṭhane.’ ’n *Gotta* is ’n afstammingslyn (in hierdie geval ’n trotse een) teruggaande op ’n gemeenskaplike belangrike voorvader (in hierdie geval die wyse man, Vāseṭṭha). Die hoogste in die menselewe word geaktiveer, in diens gestel van die verassing van die Boeddha. Sosiale adel is dienstig aan die hoogste adel, adel van die gees. Dit pas in die konteks van die ideaal van harmonie van sfere. Dit blyk ook uit die verband wat gelê word tussen die verassingsrituele verskuldig aan ’n belangrike vors en die regte prosedure by die verassing van ’n Boeddha.

### ■ V.E.3. Beoogde harmonie van burgerlike en religieuse sferes: Verassing en oprigting van 'n *stupa* (6.16–6.18)

- 6.16 *Toe is selfs die afvalgate en rommelhope van Kusinārā kniehoog met hemelse koraalblomme bedek. En die gode en die Mallane van Kusinārā het met goddelike en menslike dans, lied en musiek en met blomkranses en parfuum, respek, eerbewys, hoogagting en adorasië aan die liggaam van die Deurlugtige betoon, sy liggaam na die noorde van die stad uitgedra, ingebring deur die noordelike poort en deur die sentrum van die stad gedra, toe na buite deur die oostelike poort na die Mallane se heiligdom Makuṭa-Bandhana, en sy liggaam daar neergelê.*
- 6.17 *Die Mallane van Kusinārā het die eerbiedwaardige Ānanda gevra:*  
*“Heer, wat sal ons doen met die liggaam van die Deurlugtige?”*  
*“Vāseṭṭhane, doen met die liggaam van die Deurlugtige soos mense doen met die liggaam van 'n wieldraaiende vors.”*  
*“Heer, wat doen mense met die liggaam van 'n wieldraaiende vors?”*  
*“Vāseṭṭhane, hulle draai die liggaam van 'n wieldraaiende vors toe in 'n skoon kleed, dan in uitgekamde katoen, 500 keer in albei. Dan lê hulle die liggaam neer onder 'n yster oliehouer, op 'n tweede yster oliehouer. Dan bou hulle 'n brandstapel met alle soorte parfuum en veras die liggaam. Dan rig hulle by 'n kruispad 'n stupa op ter ere van die wieldraaiende vors. Dit, Vāseṭṭhane, is hoe hulle handel met die liggaam van 'n wieldraaiende vors.”*  
*“Vāseṭṭhane, hulle moet doen met die liggaam van die Tathāgata soos hulle doen met die liggaam van 'n wieldraaiende vors. Hulle moet by die kruispad 'n stupa oprig ter ere van die Tathāgata. Wie daar blomkranses of parfuum of kleursel plaas of hulde bring of kalm van gemoed word, sal lank voordeel en geluk smaak.”*
- 6.18 *Toe het die Mallane van Kusinārā hul knegte beveel: “Kom nou, maak die uitgekamde katoen van die Mallane bymekaar.” Daarop het die Mallane die liggaam van die Deurlugtige in 'n skoon kleed toegedraai, toe in uitgekamde katoen, 500 keer in albei. Toe lê hulle die liggaam neer op 'n yster oliehouer, onder 'n tweede yster oliehouer. Vervolgens het hulle 'n brandstapel met alle soorte parfuum gebou en die liggaam van die Deurlugtige daarop neergelê.*

Natuur, gode, sekulêre samelewing op sy edelste vlak en die *sangha* (by monde van Ānanda) vier saam die lewe van die Boeddha en beplan saam sy verassing. Sy liggaam word soos beplan op die brandstapel neergelê, maar die vuur nog nie aangesteek nie.

'n *Stupa* by 'n besige punt van menseverkeer, 'n kruispad, word in die vooruitsig gestel; soos vir 'n wêreldlike epogale vors, so vir die Boeddha. In voor-Boeddhistiese Indië was 'n *stupa* 'n grondhoop oor 'n dooie liggaam. In Boeddhisme sou dit ontwikkel tot argitektonies indrukwekkende koepelvormige monumente wat, volgens volgelinge, relieke van die Boeddha soos liggaamlike oorblyfsels, kledingstukke en gebruiksvorwerpe kon bevat. Tot vandag toe speel hierdie strukture 'n sentrale rol in Boeddhistiese ritueel en kuns as teenwoordig stellende simbole van die lewe en leer van die Boeddha, en as pelgrimsbestemmings. 'n Voorbeeld is die Tempel van die Heilige Tand (Sri Dalada Maligawa) in Kandy, Sri Lanka, wat van 'n baie vroeë tyd af as vesting van hierdie liggaamlike oorblyfsel van die Boeddha 'n groot simbool van die Boeddhistiese religie asook 'n nasionaal religieuse skat met groot politieke implikasies was.

#### ■ V.E.4. Toetrede van Mahā-Kassapa (6.19–6.20)

6.19 *Op daardie stadium was die eerbiedwaardige Mahā-Kassapa van Pāvā na Kusinārā onderweg in die geselskap van 'n groot groep van 500 monnike. Die eerbiedwaardige Mahā-Kassapa het die pad verlaat en onder 'n boom gaan sit.*

*Juis toe was 'n Ājīvika, wat 'n koraalblom in Kusinārā opgetel het, na Pāvā onderweg. Die eerbiedwaardige Mahā-Kassapa het hom van ver af sien aankom en hom gevra:*

*“Vriend, ken jy ons Meester?”*

*“Vriend, inderdaad ken ek hom. Vandag 'n week gelede het die kluisenaar Gotama heengegaan. Daar het ek die koraalblom opgetel.”*

*Toe het nog nie hartstoglose monnike weeklagend met deurmekaar gekrapte hare, arms in die lug gegooi op die grond neergeslaan en onophoudelik rondrollend geroep:*

*“Te gou het die Deurlugtige volle nibbāna bereik,  
te gou het die Gelukkige volle nibbāna bereik,  
te gou het die oog van die wêreld verdwyn.”*

*Maar monnike van hartstog vry  
het aandagtig noulettend ingestem:*

*“Verganklik is alle saamgestelde dinge – verset is onbegrip.”*

6.20 *Te midde van die groep het ene Subhadda gesit wat hom in sy ouderdom op die heilige weg van afsondering begeef het. Hy het aan die monnike gesê:*

*“Genoeg vriende. Hou op ween en weeklaag. Vroeër geteister met voorskrifte van ‘doen dit, doen dat nie,’ is ons nou ontslae van die groot askeet, kan ons nou doen en laat soos ons wil.”*

*Maar die eerbiedwaardige Mahā-Kassapa het gesê:*

*“Genoeg vriende. Hou op ween en weeklaag. Het die Deurlugtige nie immers van die begin af geleer dat alles wat kosbaar en dierbaar is wesenlik veranderlik is, dat daarvan geskei, afskeid geneem sal moet word nie? Hoe kan mens verwag dat wat tot stand gekom het, saamgestel en veranderlik is, nie sal ontbind nie?”*

Mahā-Kassapa [‘Kassapa die Grote’] (Nyanaponika & Hecker 2003, bl. 107–136), in die Brahmaanse kaste gebore, was volgens oorlewering van kleins af buitengewoon gevoelig en intelligent, geneig tot afsondering en besonder in religieuse sake geïnteresseerd. Ná ’n soektog na lig het hy onder invloed van die Boeddha se lering tot die orde toegetree en spoedig verligting bereik. Ná die heengaan van die Boeddha het hierdie groot stille spontaan na vore getree as die naaste aan ’n menslike opvolgerleier vir die Deurlugtige. In die episode waarna 6.19 verwys, was Mahā-Kassapa ten tye van die heengaan van die Boeddha in die noordelike streek besig om die *dhamma* te onderrig. Hy het met ontvangs van die nuus onmiddellik na Kusinārā vertrek en sewe dae ná die oorlye daar aangekom. Hy het, onverwags vanweë sy teruggetrokke optrede, maar nie verbasend nie vanweë sy hoë status en aansien, die leiding van die orde geneem en voorgesit by die Eerste Konsilie. Uiteindelik het hy op ouderdom van 120 jaar gesterf.

Op weg terug na Kusinārā ontmoet hy ’n *Ājīvika* met ’n koraalblom wat hy in Kusinārā opgetel het (vgl. 6.16). Ook nieleerlinge, selfs aanhangers van kompeterende denkwyses (wil die teks beklemtoon), was diep onder die indruk van wat ’n week tevore gebeur het: Hierdie man het die Deurlugtige ‘geken’ [*jānāmi*]. Die teenwoordiges in Mahā-Kassapa se geselskap reageer op twee maniere: Sommige met vlakkerige onbegrypende ongelukkigheid, en sommige met dieper begrypende waardering indien nie aanvaarding nie, soos nou.

6.20 Daar bestaan ’n mate van onsekerheid of hierdie Subhadda dieselfde man is as die Boeddha se laaste bekeerling (5.23–5.30). Om ’n hoogtepunt in die *sutta* egter so met ’n laagtepunt te verbind, sou eersgenoemde van betekenis beroof, en sou sielkundig sowel as in die konteks van die Boeddhistiese heilskema sowel as uit ’n narratiewe oogpunt uiters problematies en onwaarskynlik wees.

## ■ V.F. Verassing, oorskot, *stupas*

### ■ V.F.1. Verassing (6.21–6.23)

6.21 *Op daardie tydstip het vier Mallaanse hoofmanne hul hoofde gewas, skoon klere aangetrek met die voorneme:*

*“Ons sal die brandstapel van die Deurlugtige aan die brand steek,”  
maar hulle kon nie daarin slaag nie.*

*Toe vra hulle die eerbiedwaardige Anurudha:*

*“Wat sou die oorsaak, die rede hiervoor wees?”*

*En hy antwoord:*

*“Vāseṭṭhane, die gode het ’n ander voorneme.”*

*“En wat is die voorneme van die gode?”*

*“Vāseṭṭhane, die voorneme van die gode is: ‘Die eerbiedwaardige Mahā-Kassapa is van Pāvā na Kusinārā onderweg in die geselskap van ’n groot groep van 500 monnike. Die brandstapel van die Deurlugtige sal nie ontvlam alvorens die eerbiedwaardige Mahā Kassapa met sy hoof aan die voete van die Deurlugtige eerbied betoon het nie.’”*

*“Heer, laat dit geskied in ooreenstemming met die voorneme van die gode.”*

- 6.22 *Die eerbiedwaardige Mahā Kassapa het na die Mallane se heiligdom Makuṭṭha-Bandhana by Kusinārā gegaan, na waar die brandstapel van die Deurlugtige was. Daar gekom het hy sy kleed oor een skouer gedrapeer, hande saamgevoeg driemaal eerbiedig regs om die brandstapel beweeg, die voete van die Deurlugtige ontbloot en met sy hoof aan die voete van die Deurlugtige eerbied betoon. En die 500 monnike het hul klede oor een skouer gedrapeer, hande saamgevoeg driemaal eerbiedig regs om die brandstapel beweeg, en met hul hoofde aan die voete van die Deurlugtige eerbied betoon.*

*En toe die eerbetoon van die eerbiedwaardige Mahā Kassapa en die 500 monnike voltooi was het die brandstapel van die Deurlugtige spontaan ontvlam.*

- 6.23 *Met die verbranding van die liggaam van die Deurlugtige het geen roet of as van die boonste en onderste lae van die vel, geen vlees, senings en gewrigsvog oorgebly nie – net been. Soos van verbrande botter en olie geen roet of as oorbly nie, so was dit met die liggaam van die Deurlugtige. Net been het oorgebly. En van die 500 stelle klede was sowel onderlaag as bolaag weggebrand.*

*Toe die liggaam van die Deurlugtige uitgebrand was, het stortvloede water uit die hemel en die sāl-bome, asook die Mallane van Kusinārā met geparfumeerde water, die brandende stapel geblus. En die Mallane het ’n traliewerk van spiese en ’n beskerming van boë om die gebeente van die Deurlugtige opgerig en dit sewe dae lank met dans en lied en musiek, met blomkranse en parfuum vereer, gehuldig, geloof en geroem.*

## ■ V.F.2. Oorskot en *stupas*: Van meeding ná saamwerk (6.24–6.27)

- 6.24 *Ajātasattu Vedehiputta, koning van Magadha, het gehoor dat die Deurlugtige by Kusināra heengegaan het, en die volgende boodskap aan die Mallane van Kusināra gestuur: “Die Deurlugtige was ’n khattiya en ek is ook. Ek verdien dit om ’n deel van die oorskot van die Deurlugtige te ontvang. Ek sal ’n groot stupa daarvoor oprig.”*

*Die Licchavi’s van Vesālī het dit ook gehoor en die volgende boodskap gestuur: “Die Deurlugtige was ’n khattiya en ons is ook ...” Die Sakyas van Kapilavatthu het dit ook gehoor en die volgende boodskap gestuur: “Die Deurlugtige was die trots van ons stam. Ons verdien ...” Die Bulaya’s van Allakappa ... “’n khattiya en ons is ook” ... die Koliya’s van Rāmagāma “... ons ook ...”*

*Die Brahmaan van Veṭṭhadīpa ... “... en ek is ’n Brahmaan ... ek verdien ...”*

*Die Mallane van Pāvā ... “Die Deurlugtige was ’n khattiya en ons is ook ...”*

- 6.25 *By die aanhoor hiervan het die Mallane van Kusināra die skare soos volg toegesprek: “Die Deurlugtige het in ons dorpsgebied volle nirwana bereik. Ons sal nie afstand doen van enige deel van die oorskot van die Deurlugtige nie.”*

*By die aanhoor hiervan het Doṇa, die Brahmaan, die skare soos volg toegesprek:*

*“Luister, here, na my voorstel:*

*Geduld was ons Boeddha se leer.*

*Daar mag nie stryd losbars*

*oor die oorskot van die oppermens nie.*

*Laat ons in vrede en liefde verenig*

*alles in agt verdeel*

*en stupas in elke windstreek bou*

*sodat die mensdom mag sien en vertrou.”*

*“Goed, Brahmaan, verdeel dan die oorskot van die Deurlugtige regverdig in agt.”*

*“Goed, here,” was die antwoord van Doṇa die Brahmaan. Hy het die oorskot van die Deurlugtige regverdig in agt verdeel en die vergadering versoek:*

*“Gee my, here, die houer, en ek sal ’n groot stupa daarvoor oprig.”*

*Hulle het so gedoen.*



- 6.26 *Die Moriya's van Pipphalavana het verneem van die heengaan van die Deurlugtige en die volgende boodskap gestuur:*

*“Die Deurlugtige was ’n khattiya en ons is ook. Ons verdien dit om ’n deel van die oorskot van die Deurlugtige te ontvang. Ons sal ’n groot stupa daarvoor oprig.”*

*By aanhoor van die antwoord, “Daar is geen deel van die oorskot van die Deurlugtige meer oor nie – dit is alles verdeel, en net die kole bly oor,” het hulle die kole geneem.*

- 6.27 *Toe het Ajātasattu Vedehiputta, koning van Magadha, in Rājagaha ’n groot stupa oor die oorskot van die Deurlugtige opgerig ... die Licchavi's van Vesālī ... die Sakyas van Kapilavatthu ... die Bulaya's van Allakappa ... die Koliya's van Rāmagāma ... die Brahmaan van Veṭhadīpa ... die Mallane van Pāvā ... die Mallane van Kusināra ... die Brahmaan Doṇa oor die kruik ..., die Moriya's van Pipphalavana ....*

*Dus: agt stupas vir die oorskot, een vir die houer, een vir die kole. So het dit in die ou dae gebeur.*

Die *sutta* het begin (1.1-1.5) met Ajātasattu Vedehiputta, koning van Magadha, en sy plan om ’n naburige stamstaat aan te val. Dit eindig met dieselfde Ajātasattu Vedehiputta, koning van Magadha, met nog ’n plan, aanvanklik stellig ook deur eie ambisie gemotiveer, om die oorskot van die Boeddha met ’n *stupa* te vereer. Verskeie publieke figure beland op die rand van ’n ernstige twis, waarin aansprake gegrond op kasteverbande met die gestorwene, die woorde ‘ons’ en ‘ek,’ en die statusbetitelings ‘*khattiya*’ en ‘Brahmaan’ ’n groot rol speel. Nou (6.27) werk Ajātasattu Vedehiputta egter saam as lid deel van ’n vredespan, verenig om die oorskot van die Deurlugtige regverdig en regmatig te vereer. Die *Buddha*, die *dhamma* en die *sangha* het diep en breë sosiale en politieke relevansie. Dit is die onuitgesproke maar sterk gesuggereerde implikasie van die begin en einde van die *sutta*. Die groot klem val egter steeds op die heilsbetekenis van die Boeddha.

’n Brandstapel wat, op besluit van gode, nie aangesteek kan word nie, maar later vanself begin brand, geen reste roet en as nie, maar net skoongebrande bene, hemelse wolke en aardse bome en mense wat saam die vuur blus. Dit is weer ’n mirakellegende met mitologiese botone, opgeneem in ’n omvattender verband van mitologierelativering en -transendering. Die wese wat in die sentrum van dit alles staan, word op allerlei wyses ‘vereer, gehuldig, geloof en geroem’ (6.23) – maar word nie, juis nie, aanbid nie, omdat hy nie, juis nie, oppergod of enigste god of deel van ’n godeskare of halfgoddelik is nie, maar mens; nie, juis nie, ewig nie, maar verganklik en niesubstansieel. Die doel van die *stupas* en die eerbetoon is nie blinde geloof nie, maar insig en vertrouwe

(‘sodat die mensdom mag sien en vertrou’ [6.25]) – en dit met beklemtoning van metateïsties mistieke insig in die grondwaarhede van die verganklikheid en niesubstansialiteit van alle dinge op absolute gesigseinder. ’n Latere byvoeging (6.28, nie hier vertaal nie) is ’n heenwysing na latere ontwikkelinge in die kanon.



# Metteyya: Die volgende Boeddha, en die wêreldeinde

Gotama Boeddha het nie 'n opvolger-Boeddha aangewys nie. Dit sou teen die grein van die natuurorde ingaan, nie *dhammatā* wees nie. Die verantwoordelikheid vir die bewaring en bevordering van die leer sou rus op die skouers van die *sangha*, met hoogstaande *Arahant* as leidende binnekring en ywerige leke daaromheen as wentelende, volgende buitekring. Hy sou ook nie, met klem juis nie, weer terugkom nie. Gegewe die tydelikheid van alle dinge, sou egter verwag kon word dat sy invloed vroeër of later sou taan en in vergetelheid versink. Dan sou 'n volgende, 'n ander Boeddha, in 'n nog verre tyd verskyn om die grondwaarhede van die werklikheid te herontdek en opnuut te verkondig. Die identiteit van die *bodhisatta*-reeks, tans in die Tusitahemel, wat in die volgende Boeddha sal blom, is ook nie bekend nie.

Die naam van daardie Boeddha, so lui die normatiewe oorlewering van vroeë Theravāda-dae tot vandag toe, is *Metteyya*, afgelei van die twee nouverwante woorde en begrippe *mettā* [universele, alle biologiese genera oorskrydende 'welwillendheid', 'liefde'] en *mitta* [vriend]; *mittatā* [vriendskap]. Die tweetal liefde en vriendskap ondersteun en verklaar mekaar.

Gotama Boeddha voorspel kortliks volgens die *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta* [*sutta* oor leeu se brul met die draai van die wiel] (D 26.25) dat Metteyya op dieselfde wyse as hyself, Gotama Boeddha, sal optree, met dieselfde uitwerking.

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Metteyya: Die volgende Boeddha, en die wêreldeinde', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. 213–218. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.06>

Die laat geskrif *Buddhavaṃsa* laat Gotama Boeddha in 'n kort oorsig oor verskillende Boeddhas besonder kortliks sê: '*Tans is ek die Vol-Verligte, en Metteyya sal dit wees*' (XXVII.19).

## ■ VI.A. Metteyya

### ***Cakkavatti-Sīhanāda Sutta, D 26***

Op 'n keer, aan die begin van die *sutta*, het die Boeddha in Mātulā, in die landstreek Magadha, oorgebly en sy monnike vermaan om toevlug te neem in hulleself en die *dhamma* as eilande, en om getrou te hou by die praktyk van aandagsmeditasie (26.1).

Dit vervolg met 'n vertelling van historiese wel en weë, verval en herstel in die verlede (26.2–18) en die toekoms (26.19–26).

Die *sutta* sluit af met 'n hernude vermaning aan die monnike om toevlug te neem in hulleself en die *dhamma* en om getrou te mediteer, en die goeie vrugte daarvan te pluk.

Te midde van die vertellings oor die verlede en toekoms van die mensheid (die Indiese samelewing van destyds reflekerend en tog gedra deur 'n diep, simboliekge vulde visie van die menslike geskiedenis) kom dan 'n voorspelling aangaande die volgende Boeddha, Metteyya (D 26.25). Dit blyk dat ver in die toekoms die uitleef van die *dhamma* tot 'n einde sal kom en dat die mensheid in 'n selfvernietigende toestand van onsedelikheid in alle opsigte sal verval. Dan kom wyse mense egter tot inkeer, en Metteyya sal tydens die bewind van 'n groot, wieldraaiende vors, genaamd Sankha (D 26.24), in 'n tydperk van 'n opwaartse kurwe van menslike welsyn, verskyn. In daardie komende Goue Eeu sal mense lank en gesond lewe te midde van groot welvaart. 'n Staande formule herhalend (vgl. bv. D 14.1.31), word van Sankha voorspel dat hy 'n wieldraaiende regverdige vors volgens die waarheidswet sal wees, oorwinnaar van die vier windrigtings, vestiger van veiligheid in 'n ryk. Hy sal met die sewe skatte toegerus wees: Die wielskat, die olifantskat, die perdskat, die juweelskat, die vrouskat, die huisbestuurderskat en, as sewende, die ministerskat (vgl. by D 14.1.31). Hy sal meer as 'n duisend seuns hê: helde, kragtig van gestalte, oorwinnaars van die vyandsmag. Hy sal hierdie aarde wat deur die oseaan omring word, wat hy sonder stok of swaard maar met die waarheidsreg sal oorwin, bewoon. Hy sal egter self ook onder die inspirende invloed van Metteyya al sy skatte aan die armes uitdeel, en die huislose staat betree (D 26.26):

26.25 *“Monnike, wanneer die lewensduur van mense tagtig duisend jaar sal wees, sal 'n Deurlugtige, 'n Vol-Verligte Arahant met die naam Metteyya, in die wêreld verskyn: toegerus met goeie lewe en insig, gelukkige, kenner van wêreld, onoortreflike leidsman vir mense wat getem moet word, leraar van gode en mense, Vol-Verligte Deurlugtige – soos ek nou. Hy sal hierdie wêreld met sy gode en Māra's en Brāhma's, en*

*hierdie generasie met sy monnike en Brahmane, prinse en onderdane, met diepteinsig ken en onderrig – soos ek nou. Hy sal die dhamma, mooi in die begin en mooi in die middel en mooi in die einde in gees en letter onderrig en die volmaakte en suiwer heilige lewe verkondig – soos ek nou. Hy sal vergesel wees deur 'n gemeenskap monnike van talle duisende – soos ek nou deur 'n gemeenskap monnike van talle honderde.*

- 26.26 *“Monnike, koning Sankha sal die paleis, eens gebou deur koning Mahā-Panāda weer oprig en bewoon, maar dan prysgee en weggee aan swerwers, Brahmane, bedelaars, sukkelaars, armes. Hy sal in die teenwoordigheid van die Deurlugtige, Vol-Verligte Arahant Metteyya, sy hare en baard afskeer, geel klede aantrek en die huislike staat vir huisloosheid verlaat. Hy sal enkel, afgesonder, ywerig en vasberade leef en gou, in hierdie lewe, deur sy eie direkte insig die verhewe doel waarvoor gegoede jong mans die huislike staat vir huisloosheid verlaat, verwerklik en daarin bly.”*

In die voorspelde, verwagte Goue Eeu sal 'n aardse koning in die teenwoordigheid van die Boeddha al sy eie aardse skatte weggee tot voordeel van die armes, self verligting bereik. Dit is simbolies van die utopie van 'n samelewing, deurdring met universele liefde, gelei deur diepte-insig in die waarheid van die werklikheid.

## ■ VI.B. Einde van alles

### **Sattasūriya sutta, A 7.66**

Die teoretiese raamwerk waarin hierdie ondersoek gedoen is (kyk hoofstuk I), postuleer dat 'n Boeddha-figuur se 'geboorte' en 'dood' in laaste instansie gesien kan, moet, word as 'verskyning' en 'verdwyning', want deel en manifestasie van 'n groter proses, naamlik die verskyning en verdwyning van die Geheel, Kosmos, op absolute gesigseinder, horison, geheim, leegte is. Om van 'n en/of die 'iets' of 'lemand', 'verder' of 'anderkant' te praat asof 'n mens dit kan 'bedink', 'aanvoel', 'ontmoet', is nie-refereerbaar, betekenisloos. Ook Tillich se begrip 'Grond' is substansialiserend; selfs Jacob Böhme se 'Ongrond'. Die Pāli-begrippe *suññatā* [leegheid] en *anattā* [niesubstansialiteit] verwys na een van die drie grondpylers van die heilige drie-eenheid, sentrum van die Boeddhistiese denke. Die ander twee is *aniccatā* [niepermanensie, nieblywendheid] en *paccayatā* [kondisionaliteit]. Hulle behels dat alle dinge duskant die gesigseinder, dus alles wat 'is', in intense, komplekse vlegwerke van veroorsaking en wisselwerking opgeneem is wat liding behels – en tot 'n einde kom. 'n Boeddha, het ons in ons leesproses vasgestel, is afkomstig uit 'n maling van kondisionaliteit, karmiese daad-lot-werking, waarvan 'hergeboorte' in die Boeddhisme die digste formulering is. Na my mening is hierdie denkbeeld 'n kultureel bepaalde poging tot benadering, nie 'n onaantasbare dogma nie.

'n Boeddha word gebore en kom tot 'n einde in volle bewussyn van die gesigseinder waarop al die dinge, insluitende mense, geheimenisvol verskyn en verdwyn. Boeddhas begin hulle verligtingsreis as strewende swerwers, voleindig dit as Vol-Verligte sterwers, einder benaderend maar nie oorskrydend, en dit beseffend.

Wat van die kosmiese geheel? Het die vroeë Boeddhisme 'n eskatologie ontwikkel? Inderdaad. Dit is nie 'n eskatologie waarin die Boeddha tot in ewigheid oppermagtig oor die geheel regeer nie. Binne die horison van die gesigseinder sterf die Boeddha bewustelik, wetend, en juis so doodsoorwinnend, met 'n groot positiewe uitwerking en nawerking. Jammerte is irrelevant. So, en met sy diep besef van die horison van leë niesubstansie, sterf, 'verdwyn' hy vreugdevol. Een of ander tyd sal hierdie huidige wêreld ook tot 'n einde kom, en verdwyn.

Ter afsluiting volg nou 'n kennismaking met die *Sattasūriya sutta* [*sutta* 'oor die sewe sonne'] (A 7.66) (vgl. Hare 1978, bl. 64–69), waarin Gotama Boeddha juis dit ter sprake bring. In hierdie *sutta* word die Boeddha 'n onheilspellende toekomsapokalips in die mond gelê, in genre nie onverwant aan die visioene van Johannes in die Bybelboek Openbaring nie. In A 7.66 is die einde van alle aardse lewe die gevolg van katastrofiese klimaatsverandering. Die oorkoepelende tema van stadia van toenemende uitdroging van die aarde word sensories voorgestel as sewe sonne in die lugruim bo die aarde, elke een meer verwoesting-skeppend as die vorige een.

Onder die eerste son sal daar vir vele honderde, duisende, honderde duisende jare geen reën val nie, en sal alle plante verdroog en sterf. So niepermanent, niestabiël, niebetroubaar is alle kondisionele dinge – genoeg rede om ontnugter, onverknog, vry van alle kondisionaliteit te word. Hierdie beklemtoning van die verganklikheid van alle dinge, selfs die skynbaar absoluut stabiele, word by elkeen van die sewe stadia herhaal.

Onder die tweede son sal alle strome en poele opdroog, verdwyn. So niepermanent ...

Onder die derde son sal die magtige Ganges en ander groot riviere opdroog. So niepermanent ...

Onder die vierde son sal die groot mere verdamp. So niepermanent ...

Onder die vyfde son sal die oseane opdroog. So niepermanent ...

Onder die sesde son sal die aarde bak soos 'n pot in die vuur van 'n pottelbakker, en sal die berge wolke rook opstuur. So niepermanent ...

Onder die sewende son sal die aarde een vlammehel sonder enige roet of as word. So niepermanent, niestabiël, niebetroubaar is alle kondisionele dinge – genoeg rede om ontnugter, onverknog, vry van alle kondisionaliteit te word.

Die intensie van die *sutta* is nie wetenskaplik in die moderne sin van die woord nie, maar soteriologies in mitologiese gestalte. Tog: sou dit inderdaad 'n waarwordende voorspelling wees? Dit is 'n toepassing van die skema van *samvega-vatthu* ['gronde', 'redes' vir religieuse 'ontsetting', 'angs' (RD 658, 598-599)]. In die klassieke skema van Buddhaghosa (Vis IV.63) is daar agt sulke toestande: geboorte, ouderdom, siekte, dood; lyding in laer vorme van voortbestaan; die ellende van die verlede in die siklus van hergeboorte; die ellende van die toekoms in die siklus van hergeboorte; die ellende van die hede in die soeke na kos. Dit is almal vorme van hel (Vis XIII.92). Wat in hierdie *sutta* so dramaties beskryf word, is hoe niepermanent, niestabiel, niebetroubaar alle dinge is, nie slegs die individuele menslike lewetjie nie, maar alles, selfs Aarde en Kosmos. Die *sutta* is 'n wekroep om 'ontnugter', 'onverknog', 'vry' van die hele angswekkende kondisionele proses te word. Alles sal verbrand en tot niet gaan, maar daar is oorwinning: slegs deur insig en emosionele suiwering van verligting, nirwana. Die *sutta* leer nie die einde van hierdie een kosmiese proses nie, suggereer eerder 'n kosmiese oor en oor tot 'n einde kom en ontstaan.

Die verhaal loop ten einde met die lot van Sunetta. Lank gelede, vertel die Boeddha, was daar 'n meester, genaamd Sunetta, self sonder lus, en met 'n volgelingskap van talle honderde. Sy volgelinge is almal op verskillende vlakke positief herbore, selfs in die hoogste hemelse goddelike wêreld. Sunetta het egter nog hoër geneig. Hy het toe sewe jaar lank liefde [*mettā*] intensief in meditasie en praktyk beoefen, as gevolg waarvan hy vir sewe epogge nie na hierdie aarde teruggekeer het nie, maar in hemelse toestande in ooreenstemming met kosmiese siklusse van ontstaan en vergaan, uitbreiding en inkrimping, herbore is. Ook elders in die *sutta*-literatuur, byvoorbeeld die *Bhayabherava Sutta* (M 4) [*sutta* oor vrees en verskrikking] (red. Trenckner 1979, bl. 16-24), is daar melding gemaak van talle epogge van integrasie en disintegrasie. Wat Sunetta betref, hy is selfs as die oppergod self, Groot Brahmā, en Sakka [Indra] gebore.

Tog was hy, hoe lank lewend ook al, inderdaad 'goddelik' lewend, nog nie vry van (her-)geboorte, ouderdom, dood en gejammer en die hele proses van lyding nie. Die rede? Daar was vier dinge wat hy nog nie deurgrond het nie: edel moraliteit, edel konsentrasie, edel insig en edel bevryding. Slegs deur die totale geheel word 'n mens 'n *parinibbuto* [ten volle gebluste]: word die tou, wat 'n mens aan konstante hergeboorte heg, bevry. Ten slotte maak die Boeddha die voleinding van hierdie proses op homself van toepassing. Hy het dit voorgelewe, tot en met sy finale sterwe.

Hergeboorte na hergeboorte, mitologies hoe blink ook al gepoets, is nie die hoogste waartoe 'n mens in staat is nie, word geleer. Om in alle opsigte, in gesindheid [*mettā*], maar daarby ook lewenswandel, mistiek en denke, die uiterste grens van menslike eksistensiële suiwerheid te bereik, is die hoogste. Liefde is ook nie alles nie; daar is ook insig en daadkrag.



Bestaan (lewe, dink, voel) behels per definisie stryd en konflik, uiterlik sowel as innerlik. Wie die uiterste, die uiteinde, van menslike suiwerheid bereik het, het per definisie die uiteinde van bestaan (lewe, dink, voel) bereik, keer nie net terug in die maling van bestaan nie, maar verstil volkome, sterf in onuitspreeklike, onoortreflike geluk. Die Boeddha het, so vertolk ek tendensioneel, einder bereik, ontologies en epistemologies. Hy verstaan bestaan: Die verskyning en verdwyning van alle dinge in hulle stoeiende worsteling van leef, dink, voel, hoe subtiel en elementêr ook al, van mense, maar ook van leeus en lammers, voëls en plante, ja elektriese wolkstorms en aardbewings (soos ook deur Jacob Böhme benader). Die Boeddha het die persoonlik eksistensiële dimensie verleng na kosmiese bestaan en vergaan, verskyn en verdwyn, en omgekeerd die kosmiese dimensie gebruik as illustrasie om die eksistensiële persoonlike dimensie behoorlik tuis te bring. Dit is die uiteindelijke konteks waarin 'n Vol-Verligte mens bewustelik en gelukkig leef – ten volle gefokus, in volle wete, in volle liefde, deernis, medeblyheid en uiteindelik, volle onverstoortbaarheid – en sterf.

Daarmee het ons aan die einde gekom van die kennismaking met geselekteerde verteenwoordigende dele uit die Pāli-kanon. In die volgende, die slothoofstuk, word 'n voorlopig afsluitende vertolking gebied, waarin 'n vergelyking met die historiese hoofstroom Christendom vanaf die Nuwe-Testamentiese begin via die Middeleeuse kulminasie tot vandag se krisis, aandag sal ontvang. Die problematiek wat in hoofstuk I(10) na vore gekom het, naamlik die radikale historisiteit van die klassieke ortodokse Christelike projek, in die dertiende eeu 'n krisis bereikend, word weer aan die orde gestel. Dit gebeur as voortsetting, kontrole, van die grondplan in hoofstuk I(6) geskets.

# Voorlopig-afsluitende oorwegings

## ■ VII.A. Dimensies

### ■ VII.A.1. Unieke enkelinge, soortgenote

In hoofstuk I is die uitgangspunte wat hierdie ondersoek sou lei, kortliks uiteengesit. Om te slaag, is voorgestel, moet 'n religie aan die volgende tien maatstawe voldoen:

(i) charismatiese, visionêre, skeppende, inspirerende stigtinge en/of hervormende figure ('verlossers', 'profete', ens); (ii) doeltreffende organisasie en orde, lojale en goeie organiseerders en leiers; (iii) die populariserende vermoë om 'n breë publiek aan te spreek; (iv) emosionele steun en eksistensiële heilsrelevansie; (v) 'n draende tradisie; (vi) inspirerende simbole, argitektuur, musiek, visuele en taalkuns; (vii) eksistensiële en esteties oortuigende ritueel; (viii) 'n oortuigende leer, bestaans- en lewenssteorie; (ix) 'n relevante, uitdagende en tog haalbare etiek; (x) aanpassende, vernuwende hermeneute en denkers.

Dit is nou tyd vir gevolgtrekkinge. In wat volg, kom bogenoemde kriteria weer ter sprake. Die beweging van die begin na die einde van hierdie boek was nie 'n geslote, selfherhalende kringloop nie, maar 'n oop, uitkringende spiraal van toetsing. Vermoede het vertrouwe verwerf, maar verdere toetsende toepassing is vanpas.

**How to cite:** Krüger, JS 2022, 'Voorlopig-afsluitende oorwegings', in *Verskyning en verdwyning van 'n verligte mens: 'n Boeddha in Theravāda perspektief, mistiek vertolk*, HTS Religion & Society Series, vol. 13, AOSIS Books, AOSIS, Cape Town, pp. 219-292. <https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321.07>

Die terrein wat nou gedek word, kan met behulp van die sterrekunde geïllustreer word. 'n Besondere persoon soos die Boeddha is soos 'n ster: 'n kosmies gebore, oorspronklik stralende, lig- en lewegewende, rigtingbepalende son. 'n Boeddha-volgende persoon (of 'n kollektief vir sulke persone [*sangha*]) is soos 'n planeet (miskien 'n meervoud planete) wat om die son wentel: sekondêr maar in eie reg fassinerend, miskien selfs lewedraend, indrukwekkend. Om 'n planeet kan 'n kleiner maan of mane wentel, van tersiêre belang in die sonstelsel, maar steeds sonlig weerkaatsend, meer of minder vol, dalk soms selfs met 'n halo'tjie omkring. Dan is daar nog 'n groot aantal, miljoene, asteroïede en ander voorwerpe groter en kleiner, almal individueel of in groepe wat om die planeet om die son wentel, met swaartekrag daar gehou. So is daar die Boeddha, sentrale Vol-Verligte; en sy verskeidenheid groot Boeddhistiese groepe, sommige omring deur een of meer sektes, en dan die miljarde los individuele brokkies wat ook in die swaartekragveld van die son beweeg. In hoofstuk VII word die aandag gevestig op die uniekheid van die Boeddha-son, met kennisname van hierdie sonnestelsel as geheel.

Daar is meer sulke sonne, religiestigters: Moses, Jesus, Mohammed, Confucius, Lao-Tzu en ander. Hulle is almal vergelykbaar met die Boeddha. In hoofstuk VII word vir vergelykingsdoeleindes gefokus op die son, Jesus Christus, en die sosiale stelsel oor eeue om hom wentelend.

Dan word in hierdie hoofstuk 'n volgende stap geneem: Daar word gekyk na die verhouding van hierdie twee sterre. Sou die analogie van Pollux en Kastor, van 'n skynbaar onafskeidelike tweeling in die noordelike naghemel, van toepassing wees? Is Siddhattha en Jesus saam 'n werklike sterrestelsel, konstitutief samehangend? Of sou so 'n assosiasie van Gotama Boeddha en Jesus Christus 'n optiese illusie wees, perspektiwiese voorkoms sonder struktuur, soos die geval met Pollux en Kastor die geval is? Is die twee (en dalk ander?) 'n feit-gebaseerde sterrestelsel, of bloot 'n mooi, selfs onvergeetlike, maar toevallige en impressionistiese sterrebeeld, soos die Suiderkruis in die suidelike naghemel? Of dalk tog, in 'n nog groter verband gesien, samehangend? Hoofstuk VII konsentreer op die unieke individualiteit van hierdie twee sterrestelsels, maar tas ook na 'n groter verband.

Hierdie twee figure is groots indrukwekkend, maar voor alles individuele, histories-krities bestudeerbare, verklaarbare individuele mense. Vir hierdie waarnemer kom dit voor dat die historiese mens, Siddhattha Gotama (afgesien van die titel 'die Boeddha'), en die mens, Jesus (afgesien van die titel 'die Christus'), in twee historiese soortgelyke prosesse van mondelinge, tekstuele, kanoniese, kommentariërende en teoreties denkende ('filosofiese', 'teologiese') tradisies oor dekades, selfs eeue, gevorm is tot die argetipiese figure wat hulle vir hul volgelinge (individue, groepe, selfs ganse kulture oor millennia) geword het. Die uiteinde was twee beelde as produkte van die algemeen menslike behoefte aan voorbeeldige menswees en (dikwels, selfs meestal) aan bomenslike bystand tot die bereiking van goedheid en geluk in 'n wêreld van

lyding en boosheid. So 'n mens, hierdie twee mense, verkry buitengewone, bo-individuele, soms selfs bonatuurlike betekenis. 'n Stermens word 'n oermenslike simbool, 'n argetipe, miskien draer van 'n bonatuurlike, bomenslike boodskap, miskien 'n godsmanifestasie. Menslik verstaanbaar – maar is dit blote illusie, of in een of ander sin (watter sin?) 'waar'? Hoe verskyn so 'n siening uit die menslike bewussyn? En wat word daarvan?

In hierdie hoofstuk verwyd die aandag dan na die groot kosmiese geheel, neem treë in die rigting van die gesigseinder waarop Kosmos self en sterre, fisies en volverlig menslik, verskyn en verdwyn.

Nader aan die Afrika-veld: Sien die enkele kremetart daar staan in al die indrukwekkende glorie daarvan, met die reusekroon en groot skadu. En kyk, 'n ent daarvandaan staan nog so 'n grote. Is dit ook 'n kremetart, albei behorend tot dieselfde spesie boom? Hoe is hulle familie? Bekyk en bewonder elke een in eie reg en unieke individualiteit. Verwar hulle nie en identifiseer hulle nie, maar sien ook die ooreenkomste en verskille tussen die twee groot enkelmense. Kyk bietjie rond na elke een van die twee en albei saam (al staan hulle ook kilometers uitmekaar uit) in hulle eie en hulle gedeelde omgewing. Let op na die water of nie, na die kleiner bome en aalwyne en vetplante in die buurt en hoe alles hier saamhang. Dink met dank aan die reisbeskrywings en waardering van ander waarnemers. Kyk verder, en op, in die ruimte van die leë bloute in.

Ons sal in hierdie hoofstuk aandag gee aan die twee individuele figure, maar ook boontoe tuur saam met die 'sieners', 'gelowiges', wat sulke uitsonderlike figure bewonder, vereer, selfs aanbid. Dan, uiteindelik, sal ons aandag skenk aan die diep ruimte en wat op daardie einde in die menslike denke kan afspeel.

Eers beweeg ons egter plat op die grond, kyk rondom dwars, stel belang in werklike mense, hierdie Indiër en hierdie Hebreër. Hulle konkrete, historiese mensheid, juis in die verganklikheid daarvan, mag nie weggewerk of geïgnoreer word nie. Wat Jesus betref, verskil die aksent wat hier gelê word van die teologiese program van, byvoorbeeld Richard Rohr (2019) vandag, wat daartoe neig om die belang van die historiese Jesus te onderbeklemtoon. Vooruitlopend, wil dit voorkom of 'n presiese historiese rekonstruksie van hierdie twee religiegrondlêers tot op groot hoogte blote moontlikheid, met grepe van waarskynlikheid maar weinig sekerheid is. Wat wel met sekerheid en groot waardering vermeld kan word, is onlangse en huidige pogings tot historiese vasstelling van feite, wat in albei gevalle steeds in volle swang is. Ek is nie 'n navorsende 'spesialis' in hierdie historiese velde nie, en volstaan as 'algemenis' met vergelykende samevattinge van wat op hierdie stadium as akademies bevestigde kernfeite voorkom, kennisname van 'n paar gevalle van nadenke oor hulle mensheid, en sekere gevolgtrekkings. Die hoofstuk bied nie detailanalises van historiese beïnvloedingslyne nie – die klem val op die ondersoek van strukturele raakpunte, ooreenkomste, verskille en sinoptiese toekomsmoontlikhede.

Die weg wat in hierdie boek betree word, is nie die weg van *oorvereenvoudigende sintese* nie. Daardie weg kan byvoorbeeld die vorm aanneem dat die Christendom en Boeddhisme as geïnstitusionele denksisteme tog maar 'dieselfde leer', naamlik liefde, het. Waar, en tog nie die hele waarheid nie. Byvoorbeeld, Jesus leer: 'Jy moet jou naaste liefhê soos jouself' (Matt. 22:39). Jesus bedoel stellig dat 'n mens van fiksasie op jouself sal wegkom, maar sou dit in die uitwerking, die toepassing, van die gebod kon gebeur dat jy die verwysingspunt bly en dat dit verstaan kan word as: '... soos jy jouself moet liefhê'? Die Boeddhisme leer in algemener terme verplasing in die behoeftestruktuur van die ander, sonder selfverwysing. Ons moet egter nie te veel hierin lees nie, en ek kom weer hierop terug (J [3][a] en J [3][i]). Die Christendom en Boeddhisme het inderdaad veel in gemeen, onder andere die klem op liefde. Dit bly egter belangrik om subtiele verskille en onderskeide nie uit die oog te verloor nie.

'n Tweede weg wat vermy word, is die weg van *totale verskil*, wat op sy slegste die vorm van intolerante vyandskap kan aanneem, en op sy beste die vorm van tolerante religieuse apartheid.

'n Derde, hoër weg is *tendensionele, integrale vertolking*. Ek wil die 'tendensionele' en 'integrale' vermoede uitspreek dat Jesus, ten diepste gesien, ook vertolk kan word as in wese en bestemming, 'n verligte. So gesien, het hy deur innerlike stryd en worsteling en te midde van sosiale verwerping sy 'self' finaal afgesterf en in vrede die diepste ontledigende stilte op die uiterste horison van dinge ('my Vader, in u hande gee ek my gees' [op voetspoor van Luk. 23:46 vertolk]) bereik. Die mitologoumena van sy opstanding en hemelvaart word simbole van sy verligting en voltooië blissing. Laat my beken dat ek vermoed dat hoe vroeër (ouer) 'n teks met versamelings van Jesus-woorde is, hoe nader is dit aan die boodskap van die Boeddha; omgekeerd, hoe meer die persoon en woorde van Jesus verteologiseer en in die Grieks-Romeinse filosofiese en politieke strukture opgeneem geraak het, hoe verder is dit van die boodskap van die Boeddha (vgl. Borg [1997] 2002). Albei word egter opgeneem in 'n groter verband.

Nou word eers enkele metodologiese, hermeneutiese norme, voortspruitend uit 'n Boeddhistiese perspektief as werkshiptese genoteer.

## ■ VII.A.2. Aandag aan werklikheid

### (a) *satipaṭṭhāna*

Die metodiese uitgangspunt van die vergelykings in hierdie hoofstuk is Theravāda-denke. Ek begin met *sati*-meditasie [*satipaṭṭhāna*]: Die noulettende aandag van die mediteerder, afgetrokke van alle aandag afleidende stimulasie, aan haar en/of sy eie, persoonlike prosesse van liggaam, sensasie (gevoel),

emosie en denke. Dit word hier in twee opsigte verbreed en verleng. Eerstens word die vier menslike bestaansdimensies volgens die Boeddhisme toegepas op die kosmos as geheel: Kosmos word gesien, benader, as 'n materiële, lewende, voelende, wetende wese. Tweedens vertolk dit die wetenskappe van materie (soos fisika en chemie), lewe (biologie), emosionele bestaan van enkelinge en groepe (sielkunde, sosiologie, geskiedenis, ens.), as verlengings, toepassings van *sati*-meditasie, indien nie altyd in uitvoering nie, dan tog wel in beginsel.

Die klem val dan, in 'wetenskaplike' navorsing, insluitend geskiedskrywing, op noulettende aandag aan alle werklikheidsprosesse in hulle ware werklikheid. Sulke wetenskappe is momente op weg na waarheid en goedheid, eerder: kan dit wees. Dit beteken ook dat, soos alle mense, selfs (nee: veral) epogbepalende sonmense soos historiese Gotama en historiese Jesus, nie te gou vermitologiseer moet word nie (of glad nie), maar juis in hulle volle konkrete menslikheid, subjekte van intense empiries wetenskaplike navorsing, aandag te beurt behoort te val.

### **(b) *aniccatā***

'n Tweede werktuig uit die gereedskapkis van klassieke Theravāda, in samehang met die eerste, is die sentrale begrip *aniccatā* [niepermanensie]. Dit is een van die fundamentele ontologiese eienskappe van die werklikheid, die een waaruit ander, *anattatā* [nieself, niesubstansialiteit] en *dukkha* [lyding], afgelei is. Niepermanensie is op saamgestelde gestaltes van enige aard en grootte van toepassing. Die ganse werklikheid word onthul as 'n nimmerfikseerde ligspel van vlugtige energiefitse (vgl. Nyanaponika [1949] 1998, bl. 37 e.v.). 'Is' is nie 'n ewige bestand nie, maar konstellasies flitsende, korrelasionele mikromomente, elk en almal saam met 'n begin en 'n einde. Op die meeste is daar kontinuïteit, maar van kort momente, en nie tot ewigheid verlengbaar nie. Dit sluit mense, ook kremetartmense, in.

Ek soek – sover dit moontlik sou kon wees – kennismaking met Siddhattha Gotama en Jesus as twee unieke, sterflike, voorbeeldig sterwende mense van vlees en bloed, agter en voor die voorstellings en interpretasies van hulle in konsep en institusie, beelde van klip, kleur en klank, sonder om vas te kyk teen hulle titels en dekorasies. Laasgenoemde sal ook later ons waarderende oog trek, maar hulle word nie verewig nie.

### **(c) *paccayatā***

Hierdie woord (vertaalbaar as 'kondisionaleiteit') dui op die komplekse terrein van multi- en wedersydse oorsaaklike verhoudinge, wesenskonstitutief vir die verklaring en verstaan van alle dinge. Dit is die sentrale tema van die *Paṭṭhāna*, die laaste boek van die Abhidhamma-mandjie. Ek vind dit 'n besonder nuttige instrument uit die Boeddhistiese gereedskapkis vir die

begrip van sosiale en religieuse dinamiek (vgl. Krüger 2003; 2020a, bl. 81–99). Vir ons doel hier kom dit neer op die kondisionele ontstaan, bestaan, nawerking van 'n sonmens soos Gotama en Jesus, en die verhouding tussen die twee. Byvoorbeeld: Watter rol het sosiale konteks en stand, wyer politieke bestand, een of meer bestaande religieuse tradisies, ouers, ander leraars, volgelinge, in die ontwikkeling van so 'n mens gespeel? Hoe het so 'n mens op faktore soos bogenoemde veroorsakend ingespeel – byvoorbeeld die sosiale hiërgarieë van hulle situasies, of die diskriminasie teen vroue? In samewerking met (a) hierbo, speel historiese, sielkundige en ander oorwegings in die daarstelling van 'n betroubare biografie van so 'n mens 'n groot rol. Die wetenskaplike daarstelling van die lewens, werke en nalatenskappe van sulke mense verdien sulke aandag. Om hierop te fokus, is 'n groot prestasie van die moderne Weste.

#### **(d) fynbesnaarde welgesindheid**

Fundamenteel in die bestudering van persone soos die twee wat hier aan die orde kom, is welgesindheid [*mettā*], liefde – nie aanbiddende liefde vir bonatuurlike wesens nie, maar medemenslikheid, menslike naasteliefde. Inderdaad is deel van die grootheid van sulke mense hulle menslike solidariteit met die nood en hunkering van alle mense. Sulkes het as mense vir mense deur diep waters gegaan. Betoon simpatie, waardering. Ag hulle hoog. Laat sulke liefde kondisioneel wederkerig wees. Hulle verdien wederliefde, bespeel op 'n viool, reg gestem, met vier snare: Welgesindheid [*mettā*], ontroerde medelye [*karuṇā*] met hulle in hulle stryd, medevreugde [*muditā*] in hulle baanbrekende oorwinnings, en die bassnaar van kalm waarderende gelykmatigheid [*upekkhā*] van gees.

Die meditatiewe, mistieke insig dat die uniek eenmalige, kondisioneel ontstanende en verganende gebeure, die hier en nou, van die geskiedenis, juis in die kortstondigheid en verganklikheid daarvan, kosbaar is, en dat aandag daaraan 'n fundamentele voorreg en verpligting is, is belangrik. Liefdevolle maar kompromisloos saaklike aandag aan die persone en situasies, soos hulle werklik was en is, ontstaan en vergaan het, is nodig. Werklike geskiedenis is onvervangbaar. Dit geld in besondere mate ook vir Siddhatta Gotama en Jesus as historiese persone, volledig ingebed in historiese omstandighede.

In 'n afgeleide maar ook betekenisvolle sin: Nie slegs bogenoemde religiestigters nie, maar ook alle sekondêre verskynsels soos religieë, kulture en tale ensovoorts, in al hulle pogende maar nie altyd slagende, kortstondig flietsende *hic et nunc* karakter met die tragiese momente daarin, is geregtig op liefdevolle, waarderende aandag. Dit sluit ook die waarskynlike onmiddellike historiese konteks van die waarskynlike leser van hierdie boek in: Afrikaanse kultuur, Christelike geloof.

**(e) tragiek**

Die begrip 'tragiek' bied 'n vrugbare perspektief op die menslike dinamiek, ook die religiegeskiedenis. 'Tragiek' word hier opgeneem as 'n alternatief tot die leer van ongehoorsaamheid, skuld en straf, berou en boete, en genadige vergifnis. 'Tragiek', wil ek dit verstaan, beteken dat mense uit gebrek aan insig (ja, dikwels ook morele tekortkominge en bose bedoelings, maar nie altyd nie) besluite neem en keuses maak met onvoorsiene negatiewe implikasies wat later eers aan die lig kom. 'Tragies' kan ook 'n groot element van 'traag-ies' bevat: onwil, onvermoë om implikasies betyds te lees. Die Boeddhistiese model soos ons dit in die gelese gedeeltes vind, sluit ook meer in, naamlik dat wat normaalweg as negatiewe gevolge gesien sou word, in 'n hoër perspektief en groter konteks bekyk, in 'n positiewe rigting vertolk en gekanaliseer kan word. Ek soek aansluiting daarby. Die uitdaging voor elke geslag in 'n tyd van epogale krisis, soos tans, is om solidêr-krities-transenderend vorentoe te beweeg in die rigting van 'n laaste, stil verwondering.

Die dood van die Boeddha, samevallend met sy finale, volle uitblussing, was so 'n geval. Met liefdevolle insig in die lotswanger situasie van moontlike vergiftiging, is daar geen sprake van bitterheid nie. Die sentrale kategorie in Boeddhistiese morele oordele is nie formele reëltoepassing nie, maar situasiegepastheid. 'Goed' is *kusala*, is wyse karmiese gepastheid. In elk geval sou 'n verdieping van verklarende, verstanende, vertolkende insig wys in die rigting van minder oordeel, miskien voor die laaste gesigseinder glad nie oordeel nie, alle woede en wraak geblus.

### ■ VII.A.3. Tipologie van religieuse beleving

In vorige hoofstukke het die Agtvoudige Pad verskeie kere terloops ter sprake gekom. Hier wil ek argumentshalwe daardie klassieke skema aanwend as metodologiese uitgangspunt vir 'n tipologie van religieuse beleving van 'n sekere graad. Die woord wat die diepste graad ten beste saamvat, is 'mistiek'.

Dit gaan hier nie om uiterlike religieuse konformisme nie, maar om bewuste, eg deurleefde, eksistensiële betrokkenheid. Die verkyker word hier nog nie gerig op Siddhattha Gotama Boeddha en Jesus Christus as unieke epogale, religie stigterende kenteringsfigure nie, maar as diep belewende, mistiek religieuse mense, soortgelyk aan alle ander mense wat ernstig leef.

Die kombinerings en aksentuering van die drie aspekte hieronder is telkens uniek, eie aan elke sodanige mens. As ideaal kan gestel word 'n wedersydse inbegrepenheid van al drie in mekaar, 'n ewewigtige kombinerings van al drie in 'n voortgaande wielbeweging deur die lewe. Dit kan ook as 'n spiraal van groei in 'n individuele menslike lewe voorgestel word.



### **(a) ervaring**

Hier gaan dit om die emosioneel kognitiewe ervaring van intense persoonlike innerlike betrokkenheid by wat ervaar word as laaste geheim van alles. Tipiese uitinge hiervan is (i) *meditasie* en (ii) *gebed*. Hulle word hier nie aangebied as sinonieme nie, maar as betekenisvol onderskeie: ‘gebed’ is tipies gerig op ’n Ander Persoon; ‘meditasie’ nie noodwendig nie, kan gerig wees op die Al of die Self, of Leegte. As hierdie aspek ’n sekere diepte bereik, word dit ‘mistiek’, ‘gevoelsmistiek’. Sowel Siddhattha as Jesus was sulke mense.

### **(b) insig**

Dit het betrekking op kennis, wysheid of ’n ander nuanse van wete, en dit kan op meer as een wyse gestalte vind, veral as ontvangs van (i) *openbaring* in die enkel- of meervoud, of as (ii) *selfverworwe deurbraak* na dieper dimensies van kennis. Jesus, soos oorgelewer, het tot tipe (i) behoort. As ‘mistiek’ kan tipe (ii) ‘insigmistiek’ of ‘metafisiese mistiek’ genoem word. Groot verteenwoordigers van hierdie tipe oor ’n tydperk van meer as 2000 jaar sluit onder talle ander in: in die sesde eeu VAJ, Pythagoras, Herakleitos en Parmenides; in die vyfde eeu VAJ, Plato en Siddhattha Gotama; in die derde eeu AJ Plotinus; in die vyfde eeu AJ Proklus; en Vedānta-denkers oor eeue.

### **(c) lewenskwaliteit**

Hier gaan dit om moraliteit, die konkrete vergestaltung van (a) en (b), en op sy beurt voorwaarde en basis van (a) en (b). Ook hier kan twee manifestasies onderskei word, naamlik (i) *persoonlike uitlewing*, en (ii) *profetiese samelewingskritiek 'en/of -leiding*. Noem dit ‘handelingsmistiek’. Indrukwekkende voorbeelde is Siddhattha, Mencius (vierde-derde eeu VAJ), Jesus, en Franciscus van Assisi.

## **■ VII.A.4. Profiel van ’n tipiese religiestigter**

In aansluiting by die kriteria van wat in hoofstuk I(9) genoem is, word hier kennis geneem en gebruik gemaak van die profiel van ’n tipiese religiestigter van H.L. Beck (1997, bl. 262-269), hier opsommend skematies en effens aangepas weergegee:

### **(a) algemene konteks**

’n Religiestigter tree tipies op in:

- ’n *kultureel pluriforme* samelewing, waarin verskillende bevolkingsgroepe langs mekaar of vermengd leef
- met gevolglik ’n mate van *akkulturasië*
- selfs *onderdrukking of oorlog*

- dit lei tot 'n *krisissituasie*
- miskien 'n *oorgangsituasie*
- miskien selfs 'n kultuurveranderende *totale kenteringstyd*.

### **(b) religieuse konteks**

In sulke krisissituasies en die gepaardgaande gevoelens van angskansvoort, kan:

- *chiliasme* (van die Grieks '*chilioi*' ['duisend']), ontstaan, kortom: Verwagting van die naby einde van die wêreld, plus die geloof dat 'n totale verlossing, deur bonatuurlike magte tot stand gebring, op aarde naby is
- die samelewing is voorts gekenmerk deur *religieuse pluralisme*
- wat kan lei tot *eksklusivisme*
- of *sinkretisme*
- religiestigters het gewoonlik voorlopers.

### **(c) biografie**

In die groter konteks van (a) en (b):

- kan tipiese religiestigters uit heel *verskillende sosiale milieu's* kom
- is gewoonlik *nie suksesvol gesosialiseer of opgelei* in tradisionele kennisgeleerdheid nie
- ontvang 'n *religieuse roeping* van een of ander aard
- in 'n tyd van persoonlike *identiteitskrisis*
- gevolg deur 'n tydperk van *onttrekking en geestelike vertwyfeling*
- die tipiese religiestigter *trek rond*
- en verrig *wondere*.

### **(d) insig en boodskap**

Met die ervaring van roeping ontvang die tipiese stigter:

- 'n onfeilbare *insig in absolute waarheid*
- en *uitverkorenheid*
- deur gewoonlik 'n *bomenslike, selfs goddelike mag*
- die suksesvolle stigter is *charismaties*, kan ander van bogenoemde oortuig
- die stigter moet die *lyding van die tyd kan verklaar*
- *toekomsmoontlikhede* toon
- 'n *etiese* bied
- menslike *solidariteit* beklemtoon en bevorder
- 'n nuwe *sinkretisme* ontwikkel
- die *geskiedenis van die mensheid nuut interpreteer*
- met *chiliasme* waarskynlike deel daarvan
- en sigself suksesvol aanbied as die *finale boodskapper*.

### **(e) mistieke en profetiese tipe**

- die mistieke tipe is *wysheidsleeraar*, toon primêr die weg na *insig en verligting*
- die profetiese tipe proklameer 'n *goddelike opdrag*, word gekenmerk deur skerp *maatskappykritiek*, met dikwels 'n *nuwe godsdiens* as gevolg.

Dit kom my voor dat Beck se onderskeiding van twee tipes religiestigters, naamlik *mistici* en *profete* (Beck 1997, bl. 268), in die lig van die voorafgaande hersien kan word. As verdere verduideliking kan bygevoeg word dat nie alle groot *mistici* die persoonlike drang of omringende propaganderende leerlinge het om as religiestigters die geskiedenis in te gaan nie. Die Grieke (rofweg tydgenootlik aan die Boeddha) Pythagoras (ca. 570–495 VAJ), Parmenides (gebore ca. 515 VAJ) en Plotinus (205–270 AJ) kan as voorbeelde van grensgevalle dien. Ook is die onderskeid tussen 'n 'religie' (of 'godsdiens' – laasgenoemde, met 'n duidelik geïmpliseerde verwysing na 'God' of 'gode', wat nie in 'religie' die geval is nie) en 'n metafisies mistieke 'denkskool' (byvoorbeeld van Plato [ca. 428–348 VAJ], ook rofweg 'n tydgenoot van die Boeddha) nie 'n duidelike streep nie.

## **■ VII.B. Terreinskets**

Weens die huidige nog steeds beperkte stand van bewese historiese werklikheid en die kompleksiteit van die situasies wat hier ondersoek word, fokus hierdie boek op die opvallendste ooreenstemmende en verskillende faktore wat die twee persone Siddhattha Gotama en Jesus betref. Ek begin deur eers die terrein in die breedste omtrekke te omlin, byvoegend tot wat vroeër vermeld is (bv. hoofstuk I[11] en elders).

### **■ VII.B.1. Siddhattha Gotama ...**

Gepaard met sy ondersoek na die name van die Boeddha, kom Attwood (2013) tot die gevolgtrekking dat die 'biografiese' Pāli-tekste gekonstrueerde eerder as feiteweergewende geskiedenis is. Hy opper die vraag of die werklike identiteit van die Boeddha in 'n Boeddhistiese konteks hoegenaamd belangrik is, en kom tot die slotsom dat ook in huidige variante van Boeddhisme die belang van die historisiteit van die Boeddha toenemend as minder belangrik geag word.

Hier moet twee sake van mekaar onderskei word: (a) die vraag of daar hoegenaamd so 'n persoon bestaan het of nie, en (b) die vraag na die betekenis, die waarde, van so 'n persoon (hetsy feit of fiksie). Dit is moontlik dat fyn fiksie inspirerend kan wees en meer positiewe werklikheidskrag as flou feite kan hê, maar 'n programmatiese wegverklaring van indrukwekkende feit tot fiksie sonder genoegsame bewys, kan negatief werk. In Fa-tsang (sewende- agste eeu AJ, derde patriarg van Hua-yen) se fiksie oor die goue leeu voor die

paleispoort is elke individuele haartjie van die leeu weselik delend in 'goud' (leegheid); dus nie waardeloos nie, intendeel kosbaar. Dit sluit nie uit dat sekere hare relatief, in terme van die leeu-konstellasie, meer betekenisvol as ander kan wees nie. Uiteindelijke tydloosheid, leegheid, ken betekenis toe aan flitsende hier-nou konkreetheid. Kosbaar is die mens bekend as Siddhattha Gotama. Indien noulettende aandag, in die vorm van huidige geskiedskrywing, egter sou onthul dat hy nie werklik was nie, sou dit die feit van die belangrikheid van sodanige fiksie nie ontcrag nie. Dit sou egter hoogs verbasend wees indien die totstandkoming van Boeddhisme geen verband met so 'n werklike, buitengewone mens gehad het nie.

Die vroeë Theravādins self het stellig nie met 'n moderne historiese perspektief na hierdie figuur gekyk nie, en dit sou anakronisties wees om dit van hulle te verwag. Ek meen egter dat basiese Theravāda uitgangspunte soos in A(1) en A(2) hierbo vertolk, Boeddhistiese docetisme van die hand sou wys. 'Docetisme' was 'n vroeg-Christelike sektariese afwyking wat nie net die liggaamlikheid nie, maar die menslikheid van Jesus as sodanig gediskwalifiseer het as niewerklik, as blote skyn, illusie, fantoom. Ook in Theravāda – dit is die tendens van hierdie boek – sou 'n geringskatting van die konkrete mens 'Siddhattha Gotama' (as dit sy name was) teen 'n basiese tendens van Boeddhistiese denke indruis. Positief welwillende aandag aan so 'n mens, juis in sy verganklikheid, juis as 'n kort kontinuïteit van flitse, ingebed in komplekse faktore van kondisionaiteit – egter as 'n kosbare moment, wel uiteindelik eindigend op 'n onbetreerbare horison – sou die aangewese vertolkingsroete wees. Die klem op die positiwiteit van die paradoks, naamlik die kosbaarheid van 'n singuliere *hic et nunc* moment, juis in die niesubstansialiteit daarvan, mag nie verlore gaan nie.

Tog wil dit voorkom of die konkrete historisiteit van hierdie individuele persoon inderdaad in die kanon gerelativeer word. Dit blyk uit die konstruksie van talle Boeddhas en talle vorige hergeboortes van 'hierdie' Boeddha, asook ook die beklemtoning van die aard van verligting as die ervaring van niesubstansiële leegheid [*anattā, suññatā*]. Individuele persoon sou hy wel bly, maar 'n ideëel tipiese konstruk in die sin van Max Weber (1864–1920) het meer prominensie verkry: Daar was talle Boeddhas, almal ooreenstemmend met dieselfde patroon. Die gevolg was egter ook 'n sekere stereotipiese herhaling van byna dieselfde oor en oor en oor.

## ■ VII.B.2. ... En Jesus

Ten einde meer reliëf te gee aan die persoon Siddhattha Gotama word hy in hierdie hoofstuk naas die persoon Jesus in 'n groter historiese komposisie geplaas, maar nie een van die twee figure of die groter verband word in fyn besonderhede gebeitel nie. Hier word onder andere gevra: Is hulle dieselfde tipe persoon? Is daar oorvlueling tussen die Boeddha se Indiese konteks en

Jesus se Mediterreens-Joodse konteks? Is hulle en hul boodskappe deel van 'n groter konteks, nie slegs histories nie, maar metafisies? Ek soek breë samehang, sien die twee persone en hulle nalatenskappe nie as parallelle lyne wat nooit ontmoet nie, maar as afkomstig uit dieselfde oergrot van die homoversele menslike gees, en mekaar weer daar ontmoetend, in die groter ruimte, met die dieper eggo, van die algehele kosmos, verskynend en verdwynend op 'n onbereikbare ongrond. Dit kom later ter sprake. Eers kyk ek verwonderd van die skildery van een menslike gesig en figuur na 'n skildery van 'n ander en terug, beurtelings oog in oog, en sien familietreкке.

Die volgende besprekings in hierdie hoofstuk word vergelykend ingeklee. Die klem val op die historisiteit van hierdie twee figure, met akkommodering van die anekdotisering, legendarisering en mitologisering wat hulle te beurt geval het. 'n Waardering van die twee figure se 'leer' kom ook aan die orde. Die hier volgende bespreking sluit aan by die maatstawe vir slagende religieë (hoofstuk I[9]), die tipologie van religieuse beleving (hoofstuk VII[A][3]) en die profilerings van 'n tipiese religiestigter (hoofstuk VII A [4]), met klem op hierdie twee historiese figure as charismatiese, visionêre, skeppende, inspirerende grondleggers van iets nuuts. Sulkes kraai nie koning nie. Die boodskappe aan hulle toegeskryf, behoort egter krities geweeg, oorweeg, te word. 'Krities' bedoel hier nie bevooroordeelde suspisies foutsoekende afwending vanuit denk- of geloofsbunkers nie, maar *Kritik* in die sin van ruim, onbevooroordeelde, aanmoedigende, funderende en tog transenderende mededenke.

Die vervolg van hierdie hoofstuk word gebaseer op 'n moontlik wordende *sensus communis* van huidige historiese navorsing. Die gerigtheid daarvan is verbandlegging tussen hierdie twee mense, uiteindelik verbandlegging tussen die twee sisteme wat aan hulle gekoppel word. Wat die lewe van Siddhattha Gotama betref, word grootliks volstaan met wat in die vertaalde gedeeltes gevind word. Wat die historiese Jesus betref, sluit ek veral aan by A.G. van Aarde se onlangse gesaghebbende werke oor Jesus ([2001], en 2020a, 2020b [volumes I en II]).

Ooreenkomste tussen die Boeddha en Jesus moet nie te gou as ontlening en beïnvloeding gekonstrueer word nie. *Post hoc ergo propter hoc* aannames kan foutief wees; ooreenkoms beteken ook nie noodwendig identiteit nie. Die raakpunte tussen Jesus en die Boeddhisme word hier op ander gronde benader: Algemene historiese, gemeenskaplike sosiale en kulturele agtergronds- en omstandighedsfaktore, veral verbandhoudend met Alexander die Grote se verowering van Noord-Indië vanaf 326 VAJ, en teoreties, 'n universalistiese neiging wat betref die dieper aard van menswees en die mistieke reis.

Gegewe die waarskynlikheid van eeue-oue kontak, veral handelskontak oor land sowel as see, tussen Indië en die Mediterreense omgewing, met die

supermoondheid Rome as sentrum en 'n verreikende periferie insluitend Judea en Galilea, moet die moontlikheid van wedersydse beïnvloedende deursypeling tussen die twee kulture dus nie by voorbaat summier verwerp word nie. Asoka (regeer 272–236 BCE), Boeddhistiese keiser van Indië, was goed op hoogte van die Grieke, en het trouens self sendelinge uitgestuur, ook wes. Die kommunikasie sou stellig nie eenrigting gewees het nie. Eintlik verbasend dateer die eerste openlike Christelike verwysing na Boeddhisme uit ongeveer 202 AJ: Clemens van Alexandrië verwys na ene 'Boutta' (sonder twyfel die Boeddha), deur die Indiërs op grond van sy buitengewone heiligheid as god vereer. Clemens vermeld dit in sy *Stromateis Boek 1* (Ferguson 1991; Scott 1985), in 'n hoofstuk (XV) met die strekking dat Griekse filosofie grotendeels van barbare (o.a. Indiërs) afkomstig is. Die fassinierende tema van die kennisname en miskien verskyning van Boeddhisme in die Europees-Mediterreense gebied met miskien selfs die moontlikheid van institusionele Boeddhistiese teenwoordigheid ten tye van Jesus in die Mediterreense omgewing, val egter buite die bestek van hierdie ondersoek. Laat die moontlikheid van beïnvloeding en ontlening tussen die Boeddha- en Christus-tradisies, miskien wedersyds, voorlopig 'n oop vraag bly.

In watter mate die twee stelle goeie boodskappe inhoudelik 'dieselfde' of 'versoenbare' goeie nuus sou kon gehad het, is 'n terrein waar fyn getrap moet word. Die verbasende ooreenkomste in gesegdes en uitsprake wat Borg ([1997] 2002) bied, is 'n uitnodiging tot navorsing en besinning. Ontlening van Jesus by die Boeddha (hoe dan ook verklaar)? 'n Ouer gemeenskaplike herkoms? Sou dit uit 'n diepte psigologiese perspektief verstaanbaar wees? Of sou dit dalk wel bolangs 'dieselfde' wees maar in 'n dieper dimensie grootliks verskillende visies uitdruk?

Wat verder in hierdie hoofstuk geskryf word, bied min aan as 'feit', maar druk wel 'n fassinatie met die verhouding van hierdie twee figure, hulle verskynings en verdwynings, uit. Ek lees albei stelle religieuse tradisies as (in 'n bedoelde woordspeling) twee 'sinoptiese' ('saam-sienende', 'saam gesiende') '*eu-angeliens*' ['goeie boodskappe'] – maar albei heenwysend na 'n gesigseinder, met verskillende oë, verskillende sienafstande.

## ■ VII.C. Tradisie-, teks-, kanon-, dogma-, kunswording

Die rede waarom hierdie afdeling vroegerig in die hoofstuk verskyn, is die insig dat wat die hedendaagse leser ter oorweging het, glad nie daardie twee historiese mense se eie geskrifte, met insluiting van outobiografiese selfweergawes, is nie. Wat ons in die hand het, is verhale oor hulle, interpreterende beelde van hulle: Boeddha soos deur die tradisie geskep en op konsilievlak amptelik gesertifiseer; Jesus soos deur die tradisie geskep en

op konsilievlak amptelik gesertifiseer, albei stelle teruggaande op 'n historiese kern, maar origens in 'n groot mate ook religieuse skepping. Wat die Nuwe Testament betref, gaan ek dus nie uit van die voorskrif van die Nederlandse Geloofsbelydning (artikel III) dat, 'God ... sy knegte, die profete en die apostels beveel (het) om sy geopenbaarde Woord op skrif te stel, en dit self met sy vinger ... geskrywe het', nie.

Die relevante beslissing, selfs keuse as u wil, is nie soseer tussen hierdie twee mense as historiese figure nie, maar tussen die gedagtestelsels, deur twee menslike tradisies gekonstrueer, wat hulle omring en interpreteer. Hierdie hoofstuk beweeg versigtig vorentoe, geskoei in twee skoene: aan een voet die Boeddhistiese Boeddha-tradisie soos in die *sutta's* op skrif gestel, aan die ander voet die Christelike Jesus-tradisie soos in die Nuwe Testament op skrif gestel. Maar op 'n gevorderde stadium van die mistieke reis, die heilige grond van verligword betredend, trek die pelgrim albei skoene uit, beweeg kaalvoet verder, in die donker grot van absolute stilte in, anderkant alle sensasie, emosie en kognisie, anderkant hierdie twee persone, in direkte kontak met die diepste en laaste ervaringsmoontlikheid.

Klein beginnende maar mettertyd groeiende korpuse vertellings oor die woorde en dade van hierdie twee figure, en bewonderende beoordelings en bevorderings daarvan, sou tydens hulle leeftye ontstaan het. Die eindes van hulle lewens sou nie die eindes van hulle voortleef in herinnering en invloed beteken het nie. Inteendeel, soos oor eeue bewys.

Gedetailleerde rekonstruksies van die ontstane en geskiedenis van (i) informele legendes, (ii) formele mondelinge oorlewings (in die geval van die Boeddhisme oor eeue gememoriseer), (iii) die ontstaan en ontwikkeling van geskrewe tekste, (iv) die ontwikkeling van kanons, (v) die fiksering van betekenis in 'dogma' (breed bedoel) en (vi) religieuse kuns van Boeddhisme (en, vergelykend, Christendom) val buite die bestek van hierdie studie. Genoeg om te meld dat in sowel Boeddhisme as Christendom dit gekompliseerde apologetiese en polemiese prosesse na buite en gemeenskapstigende prosesse na binne was. In albei gevalle was hierdie vyftal onderskeie aspekte nie kronologies op mekaar volgende stadia nie, maar het gedeeltelik gelyktydig en oorvleuelend verloop. 'n Eenvoudige terugval op kanoniese gegewens as histories korrek, sou in albei gevalle misleidend wees. Kanoniese weergawes van wat die twee meesters sou gesê het, is nie noodwendig hulle *verba ipsissima* nie, is in 'n groot mate die produkte van bewonderende, propaganderende, geloofdienende, polemiserende anekdotisering, legendarisering en mitologisering en ja, ook sistematiserende nadenke. Hoeveel nugter feit en hoeveel vroom fiksie was, is nie bo alle twyfel vasstelbaar nie. Die rol van onvermydelike aksentverskille en ingrypende denkverskille tussen verskillende korpuse oorlewering in elk van die twee strome, waar eerbiedwaardige *ka'non* die funksie van denkkanon', grotgeskut om opponente

buite en binne uit te skakel, kon gehad het, moet ook in ag geneem word. Ook die religiegeskiedenis is in 'n groot mate die verhaal van veg en wen of verloor.

## ■ VII.C.1. Die Boeddha-tradisie

In die geval van die Boeddha (vir 'n algemene oorsig, kyk Snelling 1991, bl. 75 e.v.) is 'n korpus vertellings, steeds groeiend, tydens sy lewe en na sy dood mondeling oorgelewer, en het vorm gevind as komplekse, mettertyd hoogs indrukwekkende uiteenlopende genres (lesings, gedigte, ordereëlins, ens.). Die waarskynlikheid van voortgesette innovasies en nuutskeppings, deurgaans en van die begin af in die mondelinge kultuur, was groot. Die proses van tradisieskepping en -vaslegging en -voortbouing het onverpoosd voortgegaan in kommentare en subkommentare en ander literêre skeppings, en in indrukwekkende kuns (die bestudering van laasgenoemde is 'n spesialisasierigting in eie reg). Oor die prosesse wat hier afgespeel het gedurende die eerste paar eeue is, vergeleke met die ooreenstemmende prosesse in die vroeë Jesus-beweging, weinig bekend. Die stand van historiese kritiese rekonstruksie van die tradisieontwikkelinge is in die Boeddhisme-navorsing nie so gedetailleerd uitgebreid as in die vroeg-Christelike navorsing nie. Tog, kortliks opgesom:

Die tydens die leeftyd van die Boeddha (ons aanvaar nou dat hy van ca. 566-486 VAJ geleef het) beginnende mondelinge oorlewering is ongeveer vier eeue lank na sy dood op daardie wyse voortgesit. Die Theravāda oorlewering is in die eerste eeu VAJ vir die eerste keer in Pāli op skrif gestel, waarskynlik in Sri Lanka. Die informele proses van oorlewering het egter stellig steeds voortgegaan.

Ná die dood van die Boeddha het die oorlewering spoedig uitgewaai in uiteenlopende rigtings wat skole met verskillende en soms botsende aksente geword het. Oor die volgende paar eeue is vier konsilies belê om eenheid te probeer verseker, maar nie geheel en al suksesvol nie:

- Eerste Konsilie, Rājagaha (ca. 483 VAJ).
- Waarskynlik 'n taamlik informele kleinerige byeenkoms van intieme dissipels kort ná die dood van die Boeddha, later fiktief voorgestel as 'n groots opgesette Konsilie. By hierdie geleentheid, 'n konsensus- en solidariteitsversekerende byeenkoms, is geen besluite oor die inhoud en omvang van die kanoniese oorlewering geneem nie.
- Tweede Konsilie, Vesālī (ongeveer 'n eeu ná die *parinibbāna* van die Boeddha).
- Sterk meningsverskille tree hier na vore, in so 'n mate dat die begin van die eerste groot skisma in die Boeddhisme gewoonlik hier gevind word. Die meningsverskille het veral gedraai om die vraagstukke van 'n strenger teenoor 'n losser lewensdisipline, van monnikebestaan teenoor lekebestaan, van 'n



lewendisdisipline geskei van of betrokke in die gewone lewe. Die twee partye was die meer liberale *Mahāsāṃghika*'s (aanhangers van 'die Groot *Sangha*') en die meer konserwatiewe *Sthavira*'s, wat later die *Theravādins* (volgelingen van die 'ou siening') sou word. Die ontstaan van die *Mahāyāna* (eerste eeu VAJ) word op eersgenoemde teruggevoer. Die tekste wat in hierdie studie vertaal is, is *Theravāda*.

- 'Tweede' Tweede Konsilie, Pāṭaliputta (ongeveer 50 jaar ná die vorige) (Prebish 1975, bl. 25).
- Nou het die eerste groot skeuring in die Boeddhisme finaal plaasgevind as direkte voortsetting van die konflik by die vorige geleentheid, en primêr ontken deur meningsverskil oor monastiese dissipline. Hierna sou elk van die twee hoofgroepe verder verdeel, totdat daar uiteindelik agtien skole (die gewone syfer, met insluiting van Theravāda) was.
- Derde Konsilie, Pāṭaliputta (ongeveer 250 VAJ).

Dit was die sewentiende jaar van die bewind van Asoka, en die *sangha* het deur sterk afwykende opvattinge bedreig gevoel. Die Boeddhistiese gemeenskap het in ernstige gevaar verkeer. Asoka het self persoonlik ingetree vir die suiwerheid van die *sangha*, en die ketters is uit die hoofstad, ook hoofsetel van die orde, verban.

Binne die eerste drie eeue van die Boeddhisme het dit dus in ongeveer twintig skole verdeel. Op hierdie geskiedenis hoef ons nie verder in besonderhede in te gaan nie. Vir ons huidige doel is dit belangrik dat die Theravāda daarna steeds gestadig ontwikkel het tot die sintese wat in die getalryke kommentare en die monumentale *Visuddhimagga* van Buddhagosa (vyfde eeu AJ) sy indrukwekkendste gestalte gevind het. Hierdie massiewe sistematiese werk is mettertyd opsommend bruikbaar gemaak vir gewone mense, byvoorbeeld in die *Abhidhammattha Sangaha*, tussen die agtste en twaalfde eeue geskryf deur die monnik Anuruddha in Sri Lanka.

Regdeur die tradisie in al die vorme daarvan, die ganse historiese denkweg van Theravāda Boeddhisme, was die onbetwyfelde uitgangspunt en grondslag die oorspronklike filosofie van die Boeddha, stellig een van die grootste filosofiese denkers, mistieke leraars, etici en organiseerders (al vier in een) wat die mensdom opgelewer het. Hoe uiteenlopend dit ook al later geïnterpreteer is, was hierdie oorsprong en die Boeddha se sistematies samehangende basiese denkkooördinate nooit ontken nie.

## ■ VII.C.2. Die Jesus-tradisie

'n Voltooid lewenswerk soos in die geval van die Boeddha was Jesus nie beskore nie. Hy het te jonk gesterf. Op die leeftyd (middeldertigs) dat die Boeddha met sy vyf-en-veertig jaar lange taak begin het, was Jesus al dood. Een gevolg daarvan was dat Jesus se lot – sy beeld, sy ontwikkeling, sy boodskap, sy nalatenskap – oorweldigend in die hande van ander was.

Soos in die Boeddhisme ook die geval was, het 'n tydperk van mondeling oorgelewerde verhale die skriftelike vasleggings voorafgegaan. In die geval van Jesus was dit egter veel korter, nie ongeveer vier eeue nie, maar ongeveer vier dekades. Soos ook in die geval van Siddhattha, laat die vroeë bronne die skryf van 'n historiese gebaseerde biografie in die hedendaagse sin van die woord nie werklik toe nie. Ook Christelik-teologies gesproke, is daar 'n probleem. Die postulaat dat die Nuwe Testament as een uniforme Woord van God bonatuurlik en direk *verbatim* deur God ingegee is, is onvolhoubaar. Interne spanninge en oneffenhede, selfs weersprekinge, bly 'n vermaning tot 'n besef van menslike historisiteit, dus tragiese feilbaarheid. Daar is ook die bestaan van merkwaardige buite-Bybelse tydgenootlike geskryfte oor Jesus, met heel ander aksente as wat in die kanonies geworde Nuwe Testament gevind word, waarvan hier sydelings kennis geneem word. Sulke getuïenisse is 'n uitnodiging tot nuwe besinning. Die Jesus-oorewegings wat hier volg, is egter gebaseer op die konstruksies van die Nuwe Testament, grondslag van die historiese dominante 'Christendom'.

Wat die historisiteit van Jesus betref, is buite-Christelike literêre verwysings soos die van die tydgenootlike Romeins-Joodse historikus Flavius Josephus (ca. 37-100) en die Romeinse politikus en historikus Publius Tacitus (ca. 56-120) (albei dus 'n generasie of twee na Jesus) belangrik bevestigend, maar nie een van die twee se vlugtige verwysings werp lig op sy lewe en leer nie. Terloops, soos by Siddhattha, is daar ook in die geval van Jesus steeds stemme wat sy historisiteit van die hand wys. Selfs indien sy werklike bestaan aanvaar word, is daar egter geen konsensus aangaande die besonderhede van sy lewe nie. Die enigste twee feite wat waarskynlik oral vasstaan, is sy doop deur Johannes die Doper en sy kruisiging op bevel van die Romeinse goewerneur Pontius Pilatus.

'n Historiese kritiese rekonstruksie van die uiters komplekse omstandighede voor en tydens die ontstaan van die Evangelies, trouens die Nuwe Testament as geheel (kyk die analyses van Van Aarde 2020a, o.a. l:4 e.v., 157 e.v.), bring aan die lig dat daar in die vroeë Jesus-beweging hoofsaaklik drie aksente, drie mondelingse tradisiestrome, was:

- a. 'n Gnostiese interpretasie wat Jesus geteken het as wysheidsleraar wat die verborge maar inherente goddelike aard van elke mens onthul het. Fisiese maagdelike geboorte en opstanding en hemelvaart speel hier geen rol nie.
- b. 'n Joods-Christelike groep (bekend as 'Ebioniete'; 'die armes'), met Jakobus die broer van Jesus as leier. In die breedste trekke: Hulle het gekonsentreer op die Israelitiese afkoms van Jesus, met Josef en Maria as sy biologiese ouers. Hulle het dus die opvattinge van 'n maagdelike geboorte en die godheid van Jesus van die hand gewys. Hy was wel regverdig en deur God as profeet aangewys wat die koninkryk van God aangekondig het, maar mens. Ook Jesus sou homself as niks anders of meer as 'n Joodse man beleef het nie.

Vir hierdie groep volgelingen, voor sowel as ná die dood van Jesus, was Jerusalem en die tempel daarin van sentrale belang. hulle leefstyl het armoede en 'n vegetariese dieët, asook 'n verwerping van diereoffers behels. Hierdie groepering het ná die ontwikkelinge, wat gekulmineer het in die vernietiging van die Tempel in Jerusalem in die eerste eeu AJ, toenemend versprei en feitlik van die toneel verdwyn (tog het daar tot in ons eie tyd reste daarvan oorleef). Daar was dus vroeë Christene wat juis as Jesus-volgelingen die Joodse monoteïsme sterk bly aanhang het en enige toeskrywing van Godheid aan Jesus in beginsel verwerp het. Vir 'n geheelbeeld van die vroeë Christendom, en die ontmoeting Boeddhisme-Christendom, is dit nie sonder betekenis nie.

- c. 'n 'Nuwe Testamentiese Christendom', wat uiteindelik uitgeloop het op die triomferende ortodokse Christendom. In hierdie tradisie het die kruis en opstanding van Jesus sentraal gestaan.

Nóg Jesus nóg sy dissipelkring het enige skriftelike dokumente nagelaat. Die proses van skrifwording, in sowel as buite die Nuwe Testament, het in vier kronologiese tydsgleuwe plaasgevind (Van Aarde 2020b, bl. 137 e.v.):

- a. *30–60 AJ*: Uit hierdie tydsgleuf dateer die vier briewe ongetwyfeld aanvaar as van die hand van Paulus (1 Tess.; Gal.; 1 Kor.; Rom.). Hierdie briewe van Paulus, die vroegste geskrewe element in die Nuwe Testament, bied teologie, en veronderstel 'n sekere vertrouwdheid met die Christelike oorlewering, maar bevat self nie biografiese materiaal nie. Hy het Jesus trouens glad nie persoonlik geken of ontmoet nie. Uit dieselfde tydvak afkomstig is ook sommige Jesus-uitsprake in die wysheidsgekrifte Evangelie van Thomas (in 1945 by Nag Hammadi in Bo-Egipte ontdek). Ook word algemeen gepostuleer dat 'n moontlike geskrewe maar mettertyd verdwene dokument (genaamd 'Q': vir 'Quelle' [Duits: 'bron']) met gesegdes van Jesus, in hierdie tydsgleuf in omloop was en die vroegste mondelinge oorlewering aangaande Jesus bevat het. Dit sou die bron wees van materiaal gemeenskaplik aan die Evangelies van Matteus en Lukas (nie van Markus nie) en oorvleuel met die Evangelie van Thomas (vgl. Muller 2021 vir 'n vertaling en toeganklik maak van hierdie merkwaardige teks in Afrikaans).
- b. *60–80 AJ*: Hierdie twee dekades sluit die volgende in: die evangelie van die Egiptenare, die Geheime Evangelie van Markus, die Evangelie van Markus, nog 'n laag van die Evangelie van Thomas, asook die brief aan die Kolossense.
- c. *80–120 AJ*: Hieruit dateer onder andere: die Evangelie van Matteus; die Evangelie van Lukas; Handelinge; die Openbaring van Johannes; 1 Klemens; die Brief van Barnabas; dele van Didache; die Herder van Hermas; die Brief van Jakobus; die Evangelie van Johannes (dit is nie bekend watter ouer bronne die skrywer van hierdie evangelie gebruik het nie); 1 Petrus; 1 Johannes.

- d. 120–150 AJ: In hierdie laat gleuf het onder andere die volgende, uiteindelik ook gekanoniseerde geskrifte, die lig gesien: 1 Timoteus; 2 Timoteus; 2 Petrus; 2 Klemens; die Evangelie van die Ebioniete; dele van die *Didache*; en die Evangelie van Petrus.

In 'n eeue-durende stryd het wat beslag gekry het as die 'Nuwe Testament' as oorwinnaar uit die stryd getree, soos onder andere blyk uit die lot van die Evangelie van Thomas. Dit is waarskynlik onder sand begrawe toe dit eintlik (op bevel van die biskop van Alexandrië) in die afloop van die triomferende Konsilie van Nicaea (325 AJ) as kettters vernietig moes gewees het.

Soos met Siddhattha het die vroeë Christelike mondelinge en skriftelike oorlewering die bedoeling gehad om religieuse sentimente, oortuigings en optrede wat daaruit volg, soos deur 'n sekere groep volgelingen verstaan, te bevorder. Jesus, soos Siddhattha, is gesien deur die oë, betuig deur die monde en beskryf op die materiale tot beskikking van die skrywers (palmblore in die geval van Boeddhisme en papyrus in die geval van die Christelike geloof) met die uitsluitlike doel om die grondlegger en sy saak te dien.

Soos in die Boeddhisme die geval was, is die meer verhalende uitdrukkings van die leer ook in die vroeë Christendom algaande begelei en aangevul met 'n meer 'sistematiese' genre oorlewering (maar in die Christendom van die begin af in geskrewe vorm). Op besonderhede hoef ons nie in te gaan nie. Genoeg om net te verwys na teoloë soos Tertullianus van Karthago (160–240 AJ), Origenes van Alexandrië (184–253 AJ) en Augustinus van Hippo (354–430 AJ), verder ontwikkelend in die Middeleeue tot by die piekfiguur van Thomas van Aquino (1225–1274). Gepaardgaande met teologiese denke het ook soos in die Boeddhisme mettertyd vergaderings (sinodes, konsilies) plaasgevind om die suiwerheid van leer te beskerm, byvoorbeeld die Konsilie van Nicaea (325 AJ), oor die godheid van Jesus, en die Konsilie van Chalcedon (451 AJ) oor die twee nature van Jesus Christus.

### ■ VII.C.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

- a. Hoe harmoniseerbaar is elk van die twee stelle geskrifte intern? Dat daar intern in elk van die twee tradisies oneffenhede en spanninge was en is, kan nie ontken word nie. Geforseerde eenheid is kennelik nie in een van die twee tradisies die aangewese weg om op te gaan nie. In albei ontwikkelende religieë was daar betreklik gou ernstige aksentverskille tussen verskillende denkskole wat hulle op die onderskeie twee meesters beroep het, selfs ernstige stryd, met wenners en verloorders. Behalwe wat die lang geskiedenis as normatiewe tradisies seëvierend oorleef het, was daar in albei ook skole wat ondergegaan het, waarvan sommige vandag herontdek word as myne van inligting.

- b. 'n Probleem wat eers in die moderne tyd na vore begin tree het, is die moontlike betrekking op mekaar, van onversoenbaar tot goed versoenbaar, van die twee afsonderlike stelle vroeë oorlewering. Hoe ooreenstemmend of verskillend is die persone Siddhattha en Jesus, hulle boodskappe, hulle nawerkings? Sulke verbandondersoekende navorsing is vandag van groot belang. Hieronder word temas van belang aan die orde gestel. Vergelykende intra-, inter- en transdissiplinêre teksstudie (insluitend, o.a., die vroeë Boeddhistiese en Christelike tekste in die breë) is op die agenda van akademiese dissiplines soos verantwoordelike, ruimdenkende filosofie, godsdienswetenskap en teologie – trouens, daarbuite, van alle ernstige navorsing en nadenke in 'n mensdom-omsluitende horison.
- c. Nie te vergeet nie (maar buite die terrein van hierdie boek) is die bestudering van die groot erfenis van toewydinguitdrukkende en toewydingskeppende, Boeddhistiese en Christelike skilder-, beeld-, bou-, klank- en woordkuns, soos ook in ritueel uitgedruk. Wat die Boeddhisme betref (vgl. Trainor 1997), hoef maar net gedink te word aan die uitgebreide ritueel in Sri Lanka waar leke blomme aan die Boeddha offer, nie in aanbidding nie, maar in verering vir 'n bewustelik sterwende en juis so onsterflike voorbeeld van ware menswees. 'n Blom: niks mooier, niks vergankliker, juis so skone simbool van 'n skone lewe en leer. Wat die Christendom betref (vir die verhouding mistiek-kuns, kyk De Villiers 2016) is die evangelie volgens Dante se *Commedia*, Da Vinci se *Laaste Avondmaal* en Bach se *Johannes Passie* onvergeetlik ontroerend vir wie daarmee kennis gemaak het.

## ■ VII.D. Kulturele-, sosiale-, politieke-, religieuse agtergronde

Vervolgens, met inagneming van die hermeneutiese beginsel van *paccayatā* (kyk hoofstuk VII [A][2][c]), neem ons kennis van moontlike parallele, ooreenkomste en raakpunte in die breër historiese, kondisionalistiese agtergronde van Siddhattha en Jesus se onderskeie lewens en boodskappe. Wat was begunstigende en belemmerende kondisionerende omstandigheidsfaktore?

### ■ VII.D.1. Die Indiese konteks

In die geval van die Boeddha was daar, soos reeds aangeraak (hoofstuk I[11]), die konflikgelaaide ontmoeting en spanningsvolle ineenvloeiing van twee beskawingsriviere:

- a. 'n Ou inheemse, hoogs ontwikkelde beskawing uit die Brons Tydperk, bekend as die Indus Vallei-beskawing (ook as die Harappa-beskawing) (vgl. Basham 1967, bl. 10 e.v.), florerend in die derde millennium VAJ (2000 jaar voor die Boeddha). Hierdie beskawing was agraries, met aansienlike

groot dorpe, en 'n hoogstaande literêre en artistieke kultuur, op dieselfde vlak as die ou tydgenootlike Egiptiese en Babiloniese eweknieë. Argeologiese vondse toon dat in religieuse opsig meditasie 'n groot rol gespeel het, beoefen deur streng asketiese skamel gekledenes. Beelde van klaarblyklik mediterende sittende figure is gevind. Hierdie kultuur was waarskynlik 'n opvatting van hergeboorte oor talle lewens, bepaal deur menslike optrede (dus met 'n sterk etiese element), toegedaan.

- b. Die Ariese binnevloei in Indië tussen ongeveer 1800 en 1500 VAJ uit die noord-weste. Hierdie nuwe aankomelinge was pastoraal, nomadies en krygslustig, en die ou inheemse beskawing het meegegee. Die nuwe dominante religie was gebaseer op die geloof in die geopenbaarde geskrifte, die Vedas. Meegaande daarmee, was daar sistematies geartikuleerde opvattinge van 'n pantheon van gode, verpersoonlikings van natuurkragte. Hierdie opvattinge was gedra deur 'n magtige priesterklas en 'n kultus van diereofferhandes met, as nadoodse beloning, voortbestaan in 'n hemel.

Geleidelik het hierdie twee kulture, met insluiting van die religieë, op mekaar begin inwerk. Ten tye van die Boeddha en die steeds ontwikkelende tradisie oor eeue na sy heengaan was daar 'n proses van integrasie, soos die lees van die *sutta's* hierbo onthul. Ekonomies (uitgedruk in handel en verstedeliking) en polities (uitgedruk in territoriale state) was 'n nuwe orde stadig aan die ontstaan. Met *brāhmaṇa's*, *khattiya's*, *vessa's* en *sudda's* en heel buite die onaanraakbare uitgeworpenes, was dit egter steeds 'n erg hiërargiese bedeling.

Siddhattha as historiese persoon en sy optrede en leer was deels gevolg en deels oorsaak van 'n komplekse sosiale en religieuse kondisionalistiese proses. Die proses van amalgamasie is in die eeue na Siddhattha voortgesit. Ons kan selfs die voorstelling van Boeddhas voor Gotama Boeddha vertolk as 'n mitologiese konstruksie om historiese kontinuïteit met verskille oor lang tye uit te druk: As 't ware 'herverskynings' (baie ruim opgeneem) van kulture en religieë, soos van Verligtes, soos van elke mens. Nie totale vernietiging of blote herhaling of voortsetting nie, maar tog wel kontinuïteit.

## ■ VII.D.2. Die Joods-Mediterreense konteks

Rondom die Aramees-sprekende historiese persoon, Jesus, het 'n vergelykbare dinamiek afgespeel. Wie hy was, werklik histories was, moet deur die historiese wetenskap uitgeklaar word met kritiese inagneming van die kanoniese en nakanoniese tradisie, en met die deeglike besef dat hy gou 'n *theologoumenon* [teologiese konstruk: 'die Christus', 'Seun van God', 'God'] geword het in 'n proses ewe uniek as die een wat in Indië rondom Siddhattha afgespeel het. In daardie proses was Jesus ook oorsaak sowel as gevolg. Histories gesproke, soos blyk uit die Nuwe-Tesamentiese rekonstruksies van die historiese Jesus, is daar verskeie historiese Jesus-beelde (vgl. Van Eck 2016).

In aansluiting by wat pas oor die Indiese dinamiek gesê is, kan die geskiedenis rondom Jesus ook gesien word as die konflikterende, geleidelik vermengende ontmoeting van twee magtige riviere. In sy geval:

- a. Die ou inheemse, in eie reg hoogs ontwikkelde monoteïstiese Joodse beskawing in die land Israel, self komend ná, die vrug van, voorafgaande animisme (die vergoddeliking van natuurkragte), politeïsme (die aanvaarding van 'n pantheon van bo-aardse gode) en henoteïsme (die aanvaarding van die bestaan van meerdere gode, maar die uitsluitlike diens van een). Die Hebreeuse Bybel is die getuie van hierdie ontwikkeling. Jesus sou (die waarskynlikste siening) homself vernuwend met die klassieke Joodse kultuur vereenselwig.
- b. Die Grieks-Romeinse kultuur, op sy beurt histories kontinu met die Ariese tradisie wat tot in Indië oorgespoel het, gekombineer met die magtige Romeinse politieke imperium wat op sy toppunt die ganse Europa, Noord-Afrika en Wes-Asië beheer het. Ook Israel was teësinig daaraan onderworpe en het altyd 'n onverteenbare pit daarin gebly. In 70 AJ het die Romeinse Ryk Jerusalem verwoes en die Tweede Tempel daarin vernietig. Omstreeks 30 AJ is Jesus daar deur die Romeine gekruisig – tragies, nie teen die wil nie, maar met die instemming en aanmoediging van die Joodse religieuse magsblok van die tyd.

In die geval van Jesus (vir besonderhede, kyk Van Aarde, o.a. 2020a, bl. 300 e.v., 341 e.v., 345 e.v.; 2020b, bl. 5 e.v., 67 e.v., 198 e.v.) was daar die grootskaalse uiteenlopende groeperinge van Romeine en Jode en grade van kollaborateurs en opponente tussenin; in die kleiner Joodse gemeenskap, Fariseërs en Sadduseërs en die Esseense sekte; in die nog intiëmer Jesus-beweging, Gnostici en Ebioniete en ander. Moontlike verbande tussen die Esseners en Boeddhisme en tussen Jesus en die Esseners is reeds in die negentiende eeu deur Arthur Lillie (1831–1911 – Britse soldaat, wat in Indië 'n Boeddhis geword het) vermoed. Die hele komplekse situasie is oorheers deur intense spanning tussen keiserlike maghebbers en Joodse tempelleiers. Die Nuwe Testament weerspieël verskeie insette om Jesus in hierdie plurale, hewig konflikterende situasie te plaas en sy relevansie in daardie situasie te proklameer en verduidelik.

### ■ VII.D.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

Vandag beleef ons 'n ontmoeting, ineenvloeiing, van religieuse, kulturele en politieke riviere soos nooit tevore in die geskiedenis nie. Nie slegs Indiese Ooste en Europese Weste is daarby betrokke nie, maar, vir die eerste keer in die geskiedenis, die ganse aardbevolking, alle sosiale en kulturele en religieuse kontinente, gelyktydig. Op hierdie veld van kondisionalistiese kragte is 'n verbandlegging tussen die twee mense, albei self belangrike historiese faktore, Siddhattha en Jesus, in die afgelope tweeduisend jaar of

wat, insiggewend. Hulle was albei kinders van hulle verlede en van hulle eie tyd. Hulle was albei ook medeskeppers van hulle eie tyd en die toekoms. In 'n kort perspektief gesien, was hulle albei taamlik lank gelede, maar in die lang perspektief, in die groot verband van die menslike verlede vanaf 'n paar miljoen jaar gelede, was hulle albei besonder onlangs. In kleiner seksionele verbande en die beperkende perspektiewe van belangegroepes is hulle religieuse konkurrente, maar in die groter verband van 'n alle lewensbedreigende tegnokratiese menslike kultuur is hulle, vertolk ek, liggende voorlopers op dieselfde weg.

## ■ VII.E. Geboorte en jeug

### ■ VII.E.1. Prins in Lumbini

Siddhatta Gotama is, volgens die meerderheidsopvatting, waarskynlik ongeveer vyf eeue voor Jesus gebore. Wat in vorige hoofstukke gelees is, berus waarskynlik in 'n betekenisvolle mate op werklike biografiese gebeure. Ons kan met 'n groot mate van waarskynlikheid aanvaar dat hy gebore is in Lumbini (in huidige Nepal) uit 'n aristokratiese familie; 'n sorgvrye jeug geniet het; goed getrou het; sy jong gesin verlaat het om sy ware self te vind en 'n aantal jare as insig-soekende swerwer deurgebring het (in die voor-Ariese religieuse tradisie); en as betreklik jong man 'n radikale deurbraak gemaak het tot 'n oorspronklik skeppende insig, meditatiewe praktyk, en inspirerende etiek. Hierdie verligtingservaring onder die *bodhi*-boom, met dramatiese verskille tussen vóór en ná, was die keerpunt van sy lewe. Hy was nou 'die Boeddha'. Die tekste hierbo gelees handel oor die jeug van Boeddha Vipassī, maar dit geld in die Boeddhisme as ook van toepassing op die Boeddha Siddhatta Gotama.

### ■ VII.E.2. Timmerman in Nasaret

Jesus is waarskynlik circa 4 VAJ gebore in die dorpie Nasaret (tans in die noorde van huidige Israel, hoofsaaklik deur Moslems bewoon) in Galilea. Ek sluit aan by Van Aarde (o.a. 2020a, bl. 10 e.v., 132 e.v., 159–167; 2020b, bl. 159) se perspektief op Jesus as waarskynlik 'n 'vaderlose' timmerman, as sleutel tot sy lewe en werk. In presies watter sin hy 'vaderloos' was, is nog nie finaal uitgeklaar nie (vgl. Van Aarde 2020a, bl. 100 e.v.). Hy was een van, het hom vereenselwig met, alle sosiaal veragtes en uitgestotenes – onder andere kinders sonder 'n vaderfiguur – wat nie deel van die aanvaarde, normatiewe sosiale, huislike, vader-gesentreerde Israelitiese bestel was nie. Jesus se lewe sou draai om die tot stand kom van 'n nuwe 'fiktiewe' familie, die familie van God, die Vader. Hy sou die hiërargiese veronderstellings van sy samelewing radikaal omkeer. Dit was die geheim van sy lewe en boodskap.



Die Evangelie van Lukas (Luk. 2:41-52) vertel dat Jesus op twaalfjarige ouderdom tydens die paasfees in Jerusalem drie dae in die tempel agtergebly en die geleerdes met sy vrae, antwoorde en insig verbyster het. Sy verduideliking aan sy ouers was dat hy in die dinge van 'my Vader' moes wees (Luk. 2:49). Die Nuwe Testament verskaf egter geen inligting oor die ongeveer 18 jaar vanaf hierdie gebeurtenis in sy puberteit tot sy betreding van die publieke lewe nie. 'n Gedagtegang dat hy in Indië was of kon gewees het, wat die afgelope eeu en 'n half van tyd tot tyd in veral esoteriese kringe aan die hand gedoen is, word oorwegend deur historiese navorsing as sonder waarheidsgehalte verbygegaan, of van die hand gewys. Hy was dan waarskynlik gewoon as timmerman saam met Josef in Galilea werkzaam. Is daar enige moontlikheid dat hy elders kon gewees het, indien dan nie in Indië nie? Dalk op een of ander wyse, direk of indirek, onder Boeddhistiese invloed kon gekom het? Daar bestaan geen bewys nie (vg. egter die perspektiewe geopper deur Clasquin-Johnson [2009] en Hanson [2005] in hierdie verband). Tog bly die merkwaardige hiatus in die Nuwe Testament aangaande byna 20 jaar in Jesus se jeug boeiend: Sou hy êrens, op een of ander wyse, 'n geestelike dissipline kon ondergaan het?

### ■ VII.E.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

a. 'n Uitgangspunt van die verbandlegging tussen hierdie twee mense in hierdie ontmoeting met albei is hulle gemeenskaplike deel wees van die menslike spesie, insluitend die wyse waarop hulle in die wêreld gekom het. In die groter, gedeeltelik en tog verbasend veel gedeelde algemene kulturele konteks van Siddhattha en Jesus was die mitologiese konstruk 'maagdelike geboorte' op een of ander wyse, met aardse vroue as moeders maar bomenslike kragte (gode) op een of ander wyse as verwekkers of in aansyn roepers 'n bekende tema, selfs toegeskryf aan politieke figure (in Mediterreense Europa, byvoorbeeld keiser Augustus). Ook wonderwerke en toekomsvoorspellings deur sieners en profete, soos in die vroom kanoniese geboorteverhale van Siddhattha sowel as Jesus opgeteken, was deel van 'n standaard mitologiserende pakket. 'n Vergelyking van besonderhede van sulke elemente is nie nou belangrik nie. Ek aanvaar dat in werklikheid albei figure op die gewone natuurlike menslike manier in die wêreld gekom het. Of dit toevallig met verbasende natuurgebeure gepaard sou gegaan het, is nie heilshistories relevant nie.

'n Naasmekaarstelling van Siddhattha en Jesus as ten volle mense, ook wat biologiese herkoms betref, en as uitinge van die aardse, kosmiese lewensproses sonder 'bonatuurlike' wonderwerkende ingrepe, doen volgens die skrywer van hierdie boek geensins afbreuk aan hulle betekenis nie. Inteendeel, dit verhoog hulle relevansie. Sulke mense is (om 'n vroeë Boeddhistiese term effens buite verband te leen) *dhammatā*: lewensverskynings in en in ooreenstemming met die diepste kosmiese

orde, wesens- en lotsverbonde met alle vorme van lewe. Sulkes mag beter wees as die res van die mensdom, maar op die veronderstelling dat hulle mense is, soos almal, juis so.

Vertolk hulle mirakuleuse geboortes in die twee oorleweringe dus nie as 'feit' nie, maar as verklaarbare, verstaanbare mitologiese konstruksies, op 'n breë front vaardig, minstens in 'n oorvleuelende kultuurkontinent wat in tyd eeue en in plek geografies ver uitmekaar geleë gebiede oorspan het. Uit die oogpunt van hierdie ondersoek word voorgestel dat die malende, evoluerende, kondisionalisties werkende, voelende, willende, denkende kosmos, heilige geheel (vgl. hoofstuk I[6]), van tyd tot tyd sulke besondere mense voortbring.

- b. 'n Tweede raakpunt, selfs ooreenkoms, is dat albei figure op die fisiese kruin van menslike lewe, in hulle laat twintigerjare, erg vervreem van hulle onmiddellike familie- en breër sosiale verband was. Albei was randstandig, Vipassī aan die bopunt van die leer met alles wat 'n mens sou kon begeer, en Jesus aan die onderpunt sonder die een ding wat menslike sekuriteit en geluk op aarde verseker, naamlik, volgens die Joodse konvensie van die tyd, 'n vader. Vipassī het mag gehad met die vooruitsig van nog meer, staatkundig, sosiaal, ekonomies, maar doen vry daarvan afskeid om die waarheid te vind. Jesus was sosiaal na aan magteloos, maar het die innerlike krag en gesag gevind, gehad, om vry te kom van sy situasie. Albei het bokant die kontingensies van hulle omstandighede uitgestyg. Op die geestelike reis tel sosiale, politieke, ekonomiese mag niks. Tog vind die noukeurige leser in die twee evangelies 'n subtiële klem onderskeid: In die Boeddha-oorlewering bly 'adel', getransformeer tot 'n geestelike kwaliteit, die ideaal, oop vir almal, selfs die armste, voorbeeldig in die Boeddha vergestalt. In die Jesus-oorlewering is geborgenheid in familieverband onder 'n liefdevolle vaderhand die ideaal, voorbeeldig in Jesus voor sy Vader vergestalt, nodig vir selfs die magtigste in aardse terme.

## ■ VII.F. Lewenswending, lewenswerk, lewenseinde

### ■ VII.F.1. Mistieke denker en onderwyser

- a. Die groot wending in die lewe van Siddhattha Gotama, sy verligtingservaring, Boeddha-wording, het twee dig vervlegte dimensies gehad. Enersyds was dit 'n meditatief mistieke deurdring tot die uiterste bereikbare grens van menswees, tot absolute stilte van gees, anderkant emosie en kognisie, soos sy sistematiesing van die *jhāna*'s aantoon (vgl. hoofstuk V[C][1]). Andersyds was dit metafisies mistieke wete van die diepste orde van dinge. Einde van alle sig en volkome insig, laasgenoemde tastend vorm vindend net duskant volkome swye op die weg terug in die lewe in, was

ragfyn onderskei. Hierdie deurbraak, goue muntstuk, het 'n epistemologiese kant: Uiteindelike nioweet; nie 'nog-nie-weet', maar 'kan-nie-weet', die 'weet' van die verste, ylste, onkenbare horison. Dit het ook 'n ontologiese kant: Die waarheid, ver onder alledaagse tydsbelewing, van flitsende niepermanensie van dinge [*anicca*], so flitsend dat daar, uiteindelik, geen vaste dinge, substansies oorbly nie [*anattā*]. Hierdie ontdekking, insig, is die poort na geluk. Wie hierdie insig ontbeer, dus in waan, verblindings, dwaling [*moha*, *avijjā*] voortploeter, se lewe is lyding [*dukkha*], slingerend tussen begeerte [*taṇhā*] en afsku [*dosa*].

*Vipassanā* [intensiverende voorvoegsel *vi-* en stam - *pass*: 'sien'; dan 'weet'; 'vind'] is die Pāli-woord vir hierdie subtile kompleks. 'Insig' is nóg blote intellektuele begrip, nóg aanvaardende geloof in bonatuurlike openbaring. Dit is die uitkoms van diep delwende waarneming van 'n mens se eie liggaamlike en geestelike prosesse en van die kosmiese werklikheid as geheel. Niemand kan dit namens jou doen nie. Dit het ook die vorm aangeneem van 'n sistematies samehangende (maar nie selfverabsoluterende, laat staan as geopenbaarde aangebode) denksisteem.

- b. As jong prins, het Siddhattha hom as 't ware in geestelike gevangenskap bevind, 'n voël in 'n goue kou, maar deels as gevolg van kondisionele omgewingsfaktore en sy eie ingebore vermoë het hy dit verlaat, bokant sy omstandighede uitgestyg, en in eie reg 'n sistematiese denker, metafisiese mistikus, van formaat geword ('die grootste man' wat Indië opgelewer het, gevolg deur Shankara [ca. 700-750 AJ] (Dasgupta 1963, bl. 64) meer as 'n duisend jaar later). Die filosofie van die Boeddha het 'n diepsinnige epistemologie, ontologie, teologie en etiek ingesluit. Dit is moontlik dat hy in sy gegoede omstandighede as jongeling blootgestel was aan die Vedanta-denke, wat in sy tyd reeds 'n sterk denkradisie was, maar waaroor steeds weinig bekend is wat betref die periode voor die vyfde eeu VAJ. Dit kan wel aanvaar word dat die Boeddha kon beskik het oor 'n diepgaande kennis van Vedanta-spekulاسie oor die kosmos en die menslike eksistensie daarin, oor die uiteindelike werklikheid, *Brahman* genoem. Hy was ontvangende en skenkende kind van sy tyd, erfgenaam, deelnemer en bydraer tot 'n ryk voorafgaande en gelyktydige Indiese filosofiese tradisie.

Wat die aangrensende Griekse en Sjinese kulture betref, kan 'n mate van ooreenkoms tussen die denke van die Boeddha en dié van Herakleitos (ca. 535-475 VAJ) en Lao-Tzu (ca. sesde eeu VAJ) aangetoon word, maar ontlening moet nie noodwendig veronderstel word nie. Herakleitos het die beelde van vuur en water aangewend om die voortdurende veranderlikheid, niesubstansialiteit, van alle dinge te illustreer. Daaraan was 'n melankoliese lewensuitkyk gekoppel, wat nie by die Boeddha die geval was nie. Ewe boeiend is Lao-Tzu se beeld van die sentrale leë as, wat die voorwaarde vir die draaiende wiel op die harde pad van die lewe is. Die nabyheid aan die Boeddha se filosofie is duidelik.

- c. Die Vol-Verligte moes ongetwyfeld 'n buitengewoon charismatiese persoon gewees het (vgl. Xing 2014–2015), in staat om beïnvloedend met almal, van vorste tot uitgeworpenes, om te gaan, en met die populariserende vermoë om 'n breë middelpubliek aan te spreek. Hy het geen persoonskultus bevorder nie, op geen goddelike status aanspraak gemaak nie, en met vertroue, verdraagsaamheid en humor as rondreisende leraar tot op tagtigjare leeftyd met liefdevolle, ligte *gravitas* in woord, daad en voorbeeld sy leer geleef, 'n effektiewe meditatiewe praktyk geleer en geleef en 'n leer met diep eksistensiële heilsrelevansie verkondig. Dat hy oor buitengewone telepatiese en ander vermoëns beskik het, kan ons aanvaar, maar bonatuurlike wonderwerke kan toegeskryf word aan anekdotiese, legendariese, mitologiese verheffing.
- d. Die Boeddha het nie net informeel 'n invloed uitgeoefen op 'n breë snit van die bevolking nie, maar het ook as leier en konsolideerder van 'n religieuse organisasie (die *sangha*), 'n gedissiplineerde orde van lojale volgelinge, uitgemunt. Dit kon hy vermag danksy 'n aantal dekades van intense, volgehoue werk wat hom gegun is. Die formele *sangha* het aanvanklik as 't ware spontaan tot stand gekom, nie as 'n formele gebeurtenis nie. 'n Handvol bekwame en goed opgeleide dissipels, met insluiting van die leiersfiguur Sāriputta, die naaste dissipel Ānanda, ook Mahāmoggalāna, Mahākassapa, Anuruddha en Mahākaccāna was die kerngroep (vgl. Nyanaponika & Hecker 2003).

Sy groeiende organisasie het gewentel om 'n lewensdissipline vir monnike [*vinaya*], gereelde byeenkomste vir meditasie en onderrig, en spesiale reëlins vir die jaarlikse reëntyd. Hy het nie net sorg gedra vir die interne orde van die *sangha* nie, maar ook vir die afgetrokke maar tog voorbeeldige, lerende teenwoordigheid daarvan in die breër samelewing, in 'n wedersyds ondersteunende saambestaan daarmee. Tereg wysings van tyd tot tyd aan lede van sy volgelingskorps skemer deur in die *sutta*'s, maar daar is geen historiese rede om tydens die leeftyd van hierdie man skeurings en afstigtings te vermoed nie. Daar was ook geen rugdraaiers en verraaiers onder sy kerngroep nie.

'n Belangrike innovering van sy kant was die stigting van 'n nonne-orde met aanmoediging deur Ānanda en weliswaar nie heeltemal sonder slag of stoot van die kant van ander seniors nie, en die voortgesette diskriminasie teen vroue slaan dekades en langer later nog deur in die onthulling van nonne [*bhikkhuni*] in die *Therīgāthā* [liedere van senior nonne], bestaande uit 73 gedigte.

- e. Siddhattha is as bejaarde, rondom 80-jaar-oud, rustig dood, waarskynlik as gevolg van onopsetlike voedselvergiftiging, omring deur volgelinge en welwillende vriende. Deeglike, vredevolle afskeidneem is hom en sy volgelinge gegun. Die institusionalisering en roetinisering van sy orde het begin (vgl. Clasquin-Johnson 2013).

## ■ VII.F.2. Die wysheid van God

- a. Die groot wending in die lewe van Jesus (gebore ca. vier VAJ) (vgl. Van Aarde, o.a. 2020a, bl. 10 e.v.) het plaasgevind met sy doop deur Johannes die Doper. Dit was die ekwivalent van die verligtingservaring van die Boeddha. Johannes se prediking het waarskynlik vier dimensies behels (vgl. Strijdom 2004): Kritiek op die breë sosiopolitieke en Joodse godsdienstige *status quo*; Goddelike ingryping deur 'n menslike bemiddelaar; die intensiteit van Gods ingryping, gepaardgaande met die niegewelddadige optrede van sy volgelinge; en klem op 'n suiwer, regverdigte leefstyl. Hy het met sy lewe vir sy boodskap geboet, maar tog ook 'n sterk invloed op alle lae van die Joodse bevolking uitgeoefen, ook op Jesus. Jesus se doop was 'n inisiasie in die denke van die Doper, dus 'n uitstyg bo die bedenklikhede van die sterk diskriminerende Joodse samelewing, en dus ook volle bevryding uit sy eie gestigmatiseerdheid. Ná sy doop is hy met die Heilige Gees vervul (Luk. 3:21–3:22), het hy homself vir veertig dae in die woestyn teruggetrek, is hy daar deur die duiwel versoek, maar het hy hom verbind tot volkome diens aan God (4:1–4:13). Van stres en aanvegting volkome gereinig, het hy die kring van Dopervolgelinge verlaat en sy eie dissipelkring opgebou.
- b. In sy publieke optrede, die uitvoering van sy lewenstaak, was Jesus 'n radikale revolusionêre leraar, uitreikend na alle randlewendes, soos kinders om watter rede ook al sonder 'n vader, en ongehude vroue. Hy het geleer dat toegang tot die 'familie' van God vir almal oop is, dat geen bemiddeling daarvoor nodig is nie, maar wel geregtigheid en onvoorwaardelike liefde, en dat dit aan almal verskuldig is. Dit het breë aanklank gevind. Per slot van rekening was (om een voorbeeld van die grootskaalse sosiale ontredde uit te lig) meer as vyf-en-veertig persent van die inwoners van die Romeinse Ryk slawe (Van Aarde 2020b, bl. 275).

Jesus het sy leer nie aangebied in 'n filosofiese konteks, verstaan as sistematies samehangende denkgeheel nie, maar in die vorm van verhale, onvergeetlike analogiese 'gelykenisse' (vgl. Van Eck 2016 vir die kompleksiteit van hierdie stories as 'n genre verkondiging). Die verhouding tussen tradisionele Joodse geloof en Griekse denke oor eeue is 'n komplekse saak, waarop ons nie hier hoef in te gaan nie. Ons volstaan met die vroegste Joods-Christelike situasie. In 1 Korintiërs 1:18–31 (afkomstig uit die vroegste Christelike laag van Christelike geskrifte) stel Paulus Jesus voor as 'die wysheid [*sophia*] van God' en stel dit sterk teenoor die 'wysheid van die Grieke'. Slaan dit op gewone wêreldse wysheid wat toevallig ook by die Grieke voorgekom het, of pertinent op 'filosofie' as sistematies kritiese denke, sterk met die Grieke geassosieer en inderdaad heel bekend in die Mediterreense Hellenisme, waarvan die vroeë Christendom deel was? Waarskynlik laasgenoemde. Jesus het volgens die kanoniese oorlewering ook nie deelgeneem aan filosofiese diskussie nie. Moet dit toegeskryf word aan sy omstandighede, wat hom nie in die geleentheid kon gestel het om

dit te bestudeer nie? Sou die afwending van akademiese teoretiese filosofiese denke by hom 'n beginselsaak gewees het? Miskien 'n mate van albei.

Om hierdie opmerklikheid in 'n breër konteks te plaas, kan kennis geneem word van die Jood Philo van Alexandrië (ca. 20 VAJ-ca. 50 AJ), dus 'n presiese tydgenoot van Jesus, en lewend in dieselfde wêreldstreek, dieselfde algemene kultuurmilieu. Interessant, maar vir ons huidige doel nie wesenlik belangrik nie, is dat Philo geen kennis van Jesus toon nie. Bewustelik sterk Joods (hy het die tempel in Jerusalem minstens eenkeer besoek), het Philo ook beskik oor 'n deeglike kennis van die Romeins-Hellenistiese kultuur van die dag, en van die Griekse filosofie (vgl. Lévy 2018). In selektiewe aansluiting by daardie filosofie, en ter ondersteuning van die Joodse geloof, het hy die bestaan van God bevestig, maar in 'n panenteïstiese rigting geneig. God, absoluut transendent en gestroop van alle kwaliteite, bestaan buite tyd en ruimte, maar sluit die kosmos in. Met volle inagneming van die algemene raakpunte en ooreenkomste tussen die denke van Philo en die Nuwe-Testamentiese geskrifte (veral die Evangelie van Johannes, kyk De Villiers 2014, bl. 1-8), kan die onderrig van Jesus self, sy eie vooropgestelde eie inset, nie verstaan word as doelbewuste poging tot integrasie van Israelitiese geloof en Griekse denke nie, en 'n panenteïstiese tendens kom nie by hom of die Nuwe-Testamentiese skrywers voor nie.

In die sosiale konteks waarin Jesus geleef het, het populêre Stoïsisme sterk gefunksioneer op algemene volkswvlak, as doeltreffende teëwig teen die ongemaklike kombinasie van teenstrydige Romeins-keiserlike en Joods-godsdienstige magte, laasgenoemde in die tempel in Jerusalem gesentreer. Die stigter van die Stoïsisme, Zeno van Kition, op Cyprus (ca. 336-264 VAJ), was miskien van Semitiese afkoms, maar dit sou as sodanig van geen betekenis gewees het in die milieu waarin Jesus opgetree het nie. Ná die veroweringstogte van Zeno se tydgenoot Alexander die Grote was die wêreld (ten tye van Jesus Romeins geword) skielik groter en was stadstate met hulle *polis*-politiek nie meer die belangrikste politieke eenhede nie. Tradisionele waardes soos sosiale eer en status het nie meer so veel getel nie, en die aandag is verskuif na die innerlike vrede van 'n mens in 'n geestelike familie, 'n eiesoortige koninkryk. In Jesus se tyd was dit ook in Judea en Galilea die geval. Ná Jesus sou die Stoïsyn Epiktetos (ca. 50-135 VAJ), 'n generasie later as Jesus self, tog 'n merkwaardige indirekte invloed hê op die boodskap van Jesus, soos deur die skrywers van vroeg-Christelike literatuur aan Jesus toegeskryf. Daar is geen historiese gronde om te vermoed dat Jesus self die Stoïsynse filosofie tegnies filosofies bestudeer of aangehang het nie, maar die algemene Palestynse kultuur was grootliks gedrenk in die Hellenistiese, veral Stoïsynse, denkwyse (Thorsteinsson 2018, bl. 1 e.v.). Volgens Thorsteinsson (2018) het die sinoptiese evangeliste Jesus grootliks as Stoïsynsdenkend voorgestel, veral in sy etiese denk- en gedragswyse.

- c. In Jesus se beweging was hy 'n Messiasfiguur, wysheidsleraar, wonderwerkende geneser, profeet, lewende liefde. Die kern van sy leer was die radikaal insluitende, totaal nediskriminerende koninkryk van God, nie as 'n toekomstige apokaliptiese gebeurtenis nie, maar as teenwoordig in hierdie lewe. Sy leer het teen die grein van albei die magtige botsende ideologieë van sy tyd en omgewing (die Romeinse Ryksideologie sowel as die ideologie van die Joodse leierskapshiërargie, gesetel in die tempel in Jerusalem) ingegaan. Hy het vyandskap van Fariseërs sowel as Sadduseërs ondervind. Hy is ook beskou as 'n bedreiging vir Herodes Antipas, Romeinse koning van Galilea. Hy was deur magtige, gevaarlike, uiteenlopende godsdienstige en politieke vyande omring.
- d. Daar kan vermoed word dat daar spoedig 'n uiteengaan van weë plaasgevind het tussen volgelinge wat meer tradisioneel Joods in hulle denke gebly het, en gelowiges wat meer in die Hellenistiese kultuur en denke tuis gevoel en Jesus algaande meer in Grieks filosofiese kategorieë bedink het, met minstens 'n sluimerende neiging om Joodse monoteïsme en Platonies-Aristoteliese metafisiese denke te integreer. Dit is in hoofstuk I (10) aan die orde gestel. Uiteindelik het die Helleniserende Christendom oorheersend geword, en het die Joods-Christelike denkskool byna geheel en al verdwyn.
- Tydens sy leeftyd was Jesus omring deur 'n getal intieme dissipels, met Simon Petrus as leiersfiguur, Johannes as naaste dissipel, en ander soos Jakobus, Andreas, Thomas, en Filippus. Jesus was, anders as die Boeddha, nie die stigter van enige vorm van institusionele Christendom, kerk, nie. Hierdie sosiale entiteit is na sy dood opgerig op die verkondiging [*kerygma*] aangaande Jesus (vgl. Van Aarde 2020b, bl. 137 e.v.).
- e. Dood: Na 'n uitval in die tempel is Jesus op aanmoediging van Joodse godsdiensteleiers deur die Romeinse goewerneur Pontius Pilatus tot die dood deur kruisiging veroordeel (ca. 30 AJ), en begrawe, maar nie in 'n bekende familiegraf nie. In die aanloop tot sy dood het verraad en verloëning in sy binnekring voorgekom. Sy laaste woorde volgens die verskillende Evangelieweergawes was uiteenlopend. Volgens Matteus (27:46) en Markus (15:34) was dit 'n wanhoopskreet van Godverlatenheid: 'My God, my God, waarom het u my verlaat?' Volgens Lukas (Luk. 23:46) was dit 'n samevatting van die geheim van sy persoonlike lewe en die geheim van sy troostende boodskap: 'Vader, in u hande gee ek my gees oor.'

### ■ VII.F.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

- a. Die Boeddha sowel as Jesus Christus was religieuse genieë, maar daar was opvallende verskille tussen hulle onderskeie lewenswendings, lewenswerke en lewenseindes. In kort: Die Boeddha was 'n oorspronklike sistematiserende denker oor ontologie en epistemologie, maar direk verbandhoudend met en in die konteks van meditatiewe verligting. Jesus was in die eerste plek geneser van krankes van gees, en dus ook van liggaam, in 'n siek samelewing,

- in die konteks van 'n almal insluitende liefdevolle familie met 'n liefdevolle Vader (vgl. Van Aarde 2020b, bl. 230 e.v.).
- b. Die strekking van die Nuwe Testamentiese verhale is dat Jesus Christus die Seun van die Almagtige God is, en dat hy uit die dood opgestaan het. Nie een van hierdie twee grondveronderstellings speel enige rol in die Boeddhistiese verhaal nie. Geen ewige, Almagtige God word veronderstel nie, en die Boeddha oorwin die dood op 'n heel ander manier. Die strekking van die heengaan van die Boeddha is opgaan in die sfeer van alle konkrete bestaan, transenderende ruimte en leegte, op 'n onoorsteekbare gesigseinder van stilte. Dit is die mees fundamentele verskil tussen vroeë Boeddhisme en Christendom. In die boek wat hier voorgelê word, word Siddhattha sowel as Jesus vertolk as mense: Juis mense, met buitengewone intellektuele, psigiese en morele hoedanighede, maar kulminasiehoogtepunte in die ontwikkeling van die mensheid.
  - c. Albei persone was groot leermeesters: Vaardig in debatvoering met opponente; simpatiek inlewend in die lewensleed en twyfel van enkelinge, boeiende aansprekers van groot getalle mense, skeppers van onvergeetlike beeldende vergelykings, vertellers van lewenstransformerende gelykenisse. Ruimte laat nie toe om hier in besonderhede in te gaan nie.
  - d. In die bediening van die Boeddha is die doen van wonderwerke [*iddhī*] weliswaar voorgehou as een van die ses bonatuurlike vermoëns [*abhiññā*], maar as die mins belangrike. Hierdie kragte was wel erken as die uitkoms van intense konsentrasie en geestesontwikkeling. Af en toe het die Boeddha volgens oorlewering daarvan gebruik gemaak as illustratiewe hulpmiddel in sy onderrig, maar nie as grondslag vir die krag en gesag van sy boodskap nie, en as aandagtrekkende truuks deur sy volgelingen is dit streng van die hand gewys. In die bediening van Jesus het wonderwerke 'n sentrale plek ingeneem (vgl. Matt. 11:2–5), en in tradisionele hoofstroom Christendom is dit beskou as bewys van sy goddelike oorsprong, nodig vir geloof.
  - e. Die verwagte reaksie op die twee stelle appèlle was betekenisvol verskillend. In die vroeë Christendom is geloof verwag, vereis (Van Aarde 2020a, bl. 48 e.v., 56–59, 260 e.v.; 2020b, bl. 64, bl. 178–186). In die Boeddhisme is vertrouwe verwag, begrond in die hoorder se noodsaaklik eie kritiese, nugter toetsing van wat aangebied word as waarheid. Die twee toonaarde van inhoud, aanbieding en resepsie, soos oorgelewer en opgeskryf, is verskillend. In die Boeddhisme is dit die waarheid van die boodskap wat red; in die Christendom, die persoon Jesus die Christus.
  - f. Die sendingopdrag van Jesus aan sy dissipels voor sy hemelvaart (Matt. 28:16–20) is ekwivalent aan wat byvoorbeeld in die *Mahāpadāna Sutta* (D 14.3.22 e.v.) gebeur: Die Boeddha Vipassī gee 'n mandaat aan sy dissipels om die wêreld in te gaan en die *dhamma* te onderrig. Dit is 'n merkwaardige ooreenkoms met wat Jesus beoog. Albei opdragte word gedra deur liefde vir die ganse mensdom. Die verskille, een lig en een ernstig, tussen die twee



opdragte moet egter nie uit die oog verloor word nie. Die Boeddha stuur sy dissipels doelbewus uit op verskillende paaie met die oog op die bereiking van die massas oral. Volgens Matteus se interpretasie van Jesus het hy aanvanklik sy twaalfstal uitgestuur na Israeliete, nie heidene en Samaritane nie (Matt. 10:5–6), maar later ‘na al die nasies’ (Matt. 28:19). Nog ’n verskil, hoogs betekenisvol: Volgens Jesus (volgens Matteus) was hy, die gewer van die sendingopdrag, bekleed met alle mag in hemel en op aarde, met ’n ewigheidsaanspraak, selfs goddelike aanspraak – so het die klassieke ortodoksie vertolk en geglo. Volgens die *sutta*-skrywer maak die heengaande Boeddha geen sulke aansprake nie. Mag sy boodskap, artikuleer hy, ‘vir ’n lang tyd’ geld, maar een of ander tyd, lui die wet van dinge, sal ook dit beslis tot ’n einde kom. Dit is trouens die raamwerk van hierdie boek wat hiermee aan die leser voorgelê word: Boeddhas verskyn en verdwyn.

- g. Die verskille in die verhale oor hulle sterwes is dramaties: Die een sterf rustig in volle beheer op hoë ouderdom, en hy sterf finaal, die ander sterf jonk, in die fleur van sy lewe, omring en deurdring van smart, maar hy staan op en leef en regeer, volgens dogma-geworde ortodoksie, tot in ewigheid.

## ■ VII.G. Godsvraag

### ■ VII.G.1. Leegte, swye

In die terme van hoofstuk I.7. was die Boeddha ’n metafisiese denker en metamitologiseerder in ’n radikale sin van die woord. Hy het die historiese karakter van godsmities en hulle individueel- en sosiaal psigiese funksie in sy samelewing verstaan, nie minagtend verwerp nie, maar tolererend getransendeer.

Die Boeddha se leer was wat strekking betref nie teïsties nie. ’n Kwalifikasie van die vroeë leer as ‘metateïsties’ eerder as ‘ateïsties’ (vir laasgenoemde, kyk Dharmasiri 1974) laat meer reg geskied aan die onderskeid (eerder as absolute teenstrydigheid) tussen die Boeddha se leer en die heersende opvatting van sy tyd. Die Boeddha het beweeg in die ruimte van ’n naturalistiese wêreldbeskouing, gesentreer in die begrippe van niesubstansie, niepermanensie en aloorsaaklikheid, verdwynend in onverwoordbare, ondenkbare ‘leegte’ – wat laasgenoemde betref, met inagneming van die risiko dat ‘leegte’ self gesubstansialiseer sou kon word, wat ’n ernstige fout sou wees. Nie net fisiese objekte nie, maar ook alle bewussynsobjekte, bewussyn self, is ‘leeg’ [*suñña*; *suññatā*: ‘leegte’] van enige permanensie, enige ‘self’substansialiteit. Die voet van die skoonste reënboog, kan ons sê, word nie bereik nie, want die reënboog is vlugtig, veranderlik en niepermanent, onwerklik, gevolg van kondisionele faktore. Dit word egter as verruklike lig deur gelukkiges van ver af gesien. ‘Verligting’ is sig van daardie lig, is ook innerlike verligting. Dit volg op die ontleding van die gees van die vier

*āsava*'s [besoedeling]: sensualiteitgebondenheid, bestaansgevangenskap, spekulاسie, en onkunde (kyk hoofstuk II, by D 14.2.22).

Op die veronderstelling dat tyd en ruimte die fundamentele koördinate is van menslike bestaan, van alle syn, kan sy meditasiesisteesem verstaan word as gerig op die radikalisering van die alledaagse beleving van tyd en ruimte, sover as moontlik op weg na 'n einder van enige menslike ervaring. Meditasie het nie slegs emosionele kalmerende relevansie nie, maar fundamentele epitemologiese, ook ontologiese relevansie. Die *jhana*'s is nie slegs epistemologiese dinkdimensies nie, maar ontologiese werklikheidservarings.

Aandagmeditasie [*sati*] bly by wat gebeur presies wanneer dit gebeur, progressief verfyndend tot by 'n ontdekking van mikro-momente van tydsflitse, benede alle menslike, gewoon toeganklike sintuiglike ervaring en die illusie van blywende entiteite. Konsentrasiemeditasie [*samādhi*] is ontledigende verdieping in 'n al ruimer wordende veryling van ruimte tot by 'n ontdekking van 'niebewussyn', 'nie-iets'. Alles, ook godsdenkbeelde, selfs gode (gestel hulle sou bestaan) disintegreer en verdwyn uiteindelik in die diepste dieptes van tydruimtelikheid, deur 'n diepmediterende mens ervaarbaar.

Wat opgemaak en voorgestel word as individuele bestaan, selfs met ewigheidsdimensies, word in diepteverkenning onthul as in ware werklikheid net deel van 'n malingsproses van binding, ontbinding, eenders-anderse herbinding van faktore. Die faktor is nie klein maar substantiewe boublokke nie, maar kwantumflitse, opkomend uit 'n groot, stil diepte onder al die dinge wat 'is', onder gewaande 'kort' of 'lang' of 'permanent'-gewaande 'is' as sodanig (vgl. Nyanaponika [1949] 1998). Hiervolgens verskil 'ek slaan my oë op na die berge' en die geprojekteerde analoog 'ek slaan my oë op na 'n god(-begrip)' nie wesenlik van 'ek slaan my oë op na wolke' nie.

## ■ VII.G.2. Ewige God

Jesus was nie primêr 'n teoreties denkende filosoof oor God nie en het geen doktrine oor God ontwikkel nie (Van Eck 2016, bl. 34). Daardie ontwikkeling was (om aan te sluit by die metodologiese rigting van hierdie boek) self 'n vertolkende konstruksie deur die ontwikkelende kerk, weliswaar nie in die rigting van gesigseinder nie, maar in die rigting van personaliserende substansialisering. Die godsbegrip van Jesus, soos in die Nuwe Testament oorgelewer, was gesentreer in die begrip 'Vader' (Van Aarde 2020a, bl. 10 e.v., & passim), in direkte aansluiting by die Ou Testament, eksistensieel nuut vertolk met die oog op die verstotenes in enige opsig.

Vir hom was God 'n lewende, liewende, ewig- en alomteenwoordige Vader, aan wie hy homself ten volle toevertrou het, oor wie hy mense onderrig het,

wie hy op aarde verteenwoordig het as vaderfiguur vir almal in nood, in wie se hande hy in sy sterwensoomblik sy gees oorgegee het (Luk. 23:46).

Dat Jesus God-met-ons, God-en-mens, Godmens is, het die kern van die klassieke ortodokse Christendom geword. Maar anders as wat gedurende die eerste paar eeue in die ontwikkelende toonaangewende ortodoksie met die 'tweenature'-dogma die geval sou word, word Jesus in die Nuwe Testament oorwegend nie direk as 'goddelik' voorgestel nie, ook nie deur Paulus nie (Van Aarde 2020a, bl. 44 e.v., 243 e.v.) (alhoewel dit in die Evangelie van Johannes die geval was). In die Nuwe Testament was 'vrees' jeens God, met 'n sterk Christologiese aksent, nie bloot angs vir straf nie, maar wesenlik verbind met ontsag, gehoorsaamheid en liefde jeens die lewende God in die ontwikkelende Christelike spiritualiteit (De Villiers 2019, bl. 21-53). En in die laterige boek Openbaring word in aansluiting met 'n gevestigde genre spirituele ervaring van verborge wete die volle Goddelike heerlikheid van Christus in 'n visioen sintuiglik ervaar (De Villiers 2009, bl. 17-39). Veertien eeue later het Dante die heilige vereniging van God en mens in Christus in sy *Purgatorio* (XXIX.106 e.v.) verduidelik met die beeld van 'n griffioen: 'n Wese met die kop en vlerke van 'n arend en die res van die liggaam dié van 'n leeu. Die verdere ontwikkelinge laat in die Nuwe Testament en nog later was 'n aansluiting by die Griekse mitologie en die keiserkultus van die Romeinse sosiale orde (Van Aarde 2020b, bl. 5 e.v.; 20 e.v.; 62 e.v.; 263 e.v.; 270 e.v.). God, die Hebreeuse God van Israel, word vroeg-Christelik veronderstel as persoonlike wese, vertolk as liefde, geopenbaar in die lewe en sterwe van Jesus. Die boodskap van Jesus, soos in die sinoptiese evangelies voorgestel, sluit aan by die sosiale kritiek van die populêre Stoïsimisme van die tyd, maar wat 'God' betref, beweeg hy hoegenaamd nie in die rigting van Stoïsinse panteïsme nie.

### ■ VII.G.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

- a. By die Boeddha sowel as Jesus kom aldrie stringe en die tou van religie as geheel (hoofstuk I[3]) en die algemene kenmerke van religie (hoofstuk I[4]) sterk na vore. 'n Betekenisvolle verskil is dat wat die laaste grond en/of ongrond van dinge betref, die Boeddha weloorwoë en uitgesproke die weg na leegte opgaan, Jesus (altans soos in die latere dogmatiese tradisie aangebied), die weg na volheid, godheid. Ek vertolk Jesus (gehaal uit die konstruksies van latere denke) egter as ten diepste, ten diepste, ook wetend, denkend, swyend, voelend, delend, willend, waarskynlik onbedoeld neigend, op weg na die uiteindelijke einder. Radikale mistiek is radikale religie is radikale Boeddhisme is radikale Christendom. Absolute swye kommunikeer die ware boodskap van Boeddhisme en Christendom, oorwegend helder in die geval van die eerste, meer gekompromitteerd in die geval van die eksklusivistiese, substansialistiese absoluutheidsaansprake dikwels in die ortodoksie van die tweede gehoor.

- b. In die *Udāna* (die derde deel van die *Khuddaka Nikāya*, deel van die *Sutta Piṭaka*), in die *Pāṭaligāma Vagga* (8.3), kom 'n beroemde verklaring aangaande *parinibbāna* voor. Die Boeddha verklaar:

*“Monnike, daar is niegebore [ajātaṃ], nietotstandkom [abhūtaṃ], niegemaak [akataṃ], niegevorm [asaṃkhataṃ]... Aangesien daar niegebore, nietotstandkom, niegemaak, niegevorm is, is daar 'n ontsnapping uit gebore-word, totstandkom, gemaak word, gevorm word.”*

Om hierdie passasie te verstaan as onontwykbaar 'n substansialisering, die ponering van 'n ewige lewe en van 'n godsbegrip, 'n beskrywing van 'God' impliserend (vgl. bv. De Silva 1975, bl. 122 e.v.), in effek dieselfde konklusie trekkend as variante van 'n Neoplatonies beïnvloede Christelike godsbegrip, sou volgens die oorspronklike Theravāda-insig 'n ernstige fout wees. Dit is presies nie dit nie. In die aanhaling hierbo oorskry die Boeddha hergeboorte, maar hy sou nie toegee dat hy per implikasie en onvermydelik die ontkennde, niehergeboorte, substansialiseer tot byvoorbeeld 'ewige lewe' nie. Wat die begrip 'leeg (van God)' betref, dit word maklik (en dit is geen fout nie) 'leegte' (selfstandige naamwoord), maar om die leegte dan aan te bied as 'n onvermydelike substansialiserende bevestiging, spieëlskrif van wat ontken word, sou, in voetspoor van die Mādhyamika-denker Nāgārjuna, as fataal foutiewe denke aangemerkt word. In die woorde van Nāgārjuna: 'Wat is die leegte van leegte? Die leegte van alle *dharmas* is leeg van daardie leegte ...' (Conze 1975, bl. 144). ('n Substantief 'n nie-“God”-nie') kan stellig by sommige mense as 'n funksionele substansialiserende ekwivalent van 'God' 'n rol speel, en dit sou deur die Boeddha en Nāgārjuna as nog 'n variant van goed bedoelde konvensionele taal aanvaar kon gewees het, maar 'n aanbod van 'n 'niegebore' (ensovoorts) sou kenteoreties onverbidlik ontledig word. 'n Antropomorfe substansialisering kan nie as die bedoeling of onbedoelde implikasie van die Boeddha voorgelê word nie, en om die Boeddhistiese en Christelike religieë in hulle huidige vorme op hierdie punt te vereenselwig, sou geen doel dien nie, en verwarring skep. Ook om die '*nihil*' [niks] van 'n dikwels voorkomende weergawe van die Christelike skeppingsgeloof as skepping 'uit niks' [*creatio ex nihilo*] uit te gee as kontinuu met die Boeddhistiese *anattā*-leer, sou fataal wees. Theravāda is nóg substansialisme nóg nihilisme, maar 'n vorm van empirisme: Kennis strek so ver as die eventueel verdoffende grense van die menslike ervaringsveld. Menslike aansprake op openbaring en metafisiese spekulاسie is geen onfeilbare grondslag van ware opvattinge nie. Duskant die gesigseinder, terug daarvan, open wel 'n ruimte vir logiese, sistematiserende, denke, soos die Mahāyāna Yogacara-stelsel van die twee broers Asanga en Vasubandhu (vierde-vyfde eeu AJ) (vgl. Krüger 2007) bewys.

- c. By die Boeddha soos in die vroeë Theravāda verstaan, speel die gedagte van 'n geheel, 'n kosmiese totaal, afgesien nog van die vraag of dit 'goddelik' sou wees of nie, nie 'n sentrale rol nie. Wat tans as 'panenteïsme' beskou sou word sluit meestal minstens in dat God ewig is, en dat die wêreld in sodanige

God ingesluit is: alles in God, God in alles. Uit die tekste wat gelees is, is dit duidelik dat panenteïsme in 'n substansialiserende sin in Theravāda geen oorweging sou vind nie. Tog kan die moontlikheid hier geopper word dat indien panenteïsme gestroop sou word van *attā*- [substansie-]-assosiasies en die woord *theos* daarin getransformeer en aangewend sou word vir alles deurdringende 'leegte' [*suññatā*], 'n nuwe dimensie oopgaan. In 'n Christelike raamwerk sou dit ingrypende implikasies hê, nie net vir die vertolking van Jesus nie, maar ook onder andere vir 'n teologie van die natuur (vgl. reds. Biernacki & Clayton 2014, bl. 3, passim; Buitendag 2009, bl. 1-10, 2014, bl. 1-11). Ek wil beweer dat die sintese van vroeë Christendom met Platoniese en Aristoteliese metafisika die gevolg van historiese omstandighede (in Boeddhistiese taal, *paccayatā*) was, en dat die Platonies-Aristoteliese filosofie mettertyd ononderhandelbare konstituerende skering en inslag van Christelike denke geword het. 'n Merkwaardigheid bly dat die Stoïsisme, wat op volksetiese vlak so prominent was, nie hiervoor aangewend is nie. Die verklaring is waarskynlik dat die Joodse monoteïstiese tradisie dit nie sou kon toelaat nie. Die eerste Christelike ervaring van Jesus sou, saaklik gesproke, doen ek aan die hand, uitdrukking kon gevind het in Boeddhistiese kategorieë, maar histories gesproke sou dit waarskynlik nie haalbaar gewees het nie.

Meer nog as Theravāda sou die Yogācāra-stelsel vir bogenoemde vertolkings van 'God' in aanmerking kon kom. Oppering van panteïsme of panenteïsme as religieuse opsies ontbreek in die Theravāda-literatuur, anders as wat die geval is met monoteïsme en politeïsme. In standaard politeïsme van die tyd, word die hemele, volksgeloof tegemoetkomend, beskryf as bewoon deur 'n veelvoud van wesens, hoër maar nie wesenlik anders as mense nie, gevange in dieselfde gang van karma bepaalde op- of afhergeboorte, met dieselfde behoefte aan bevryding uit die bose kringloop. By implikasie, in die proses van nadenke oor kondisionalisme, is die klem op die geheel, en die verhouding tussen deel en geheel 'n onontwykbare gegewe, en kan en moet dit ook as 'n verborge goue draad in die Theravāda Boeddhistiese nadenke vertolk word.

- d. In die vroeë geskifte maak nóg die Boeddha nóg Jesus uitgesproke erns met die heilige geheel van wat is. In die geval van die Nuwe Testament word, in aansluiting by die Stoïsisme, weliswaar die engheid van die *polis* deurbreek in die rigting van 'n universeel menslike gemeenskap, maar die kosmos word nie erken as besielde (lewende, liewend willende, wetende) wese nie. Dit gebeur ook nie in Theravāda nie. Tog is daar 'n aksentverskil. Jesus het die liefdesgebod (Matt. 22:34-40) gerig op God en medemens, maar nie in 'n breër verband op ander lewende wesens of selfs verder op Kosmos as geheel toegepas nie. In die *Tevijja Sutta* (D 13.76-13.79) (Krüger 1989, bl. 24-25) gaan die Boeddha tog iets verder. 'n *Arahant* sal:

*een kwart van die aarde, dan 'n tweede, dan 'n derde, dan 'n vierde deurdring met 'n gees gevul met welwillendheid ... medelye ... medevreugde ... gelykmatigheid, bo, benede, rondom, in alle rigtings, oral, die ganse heelal.*

Die vertolking in hierdie boek gevolg sien, tendensioneel by die Boeddhisme aansluitend, alle mense en diere en dinge saam as samehangende, mekaar veronderstellende dele, selle, kinders van Kosmos, met die uitnodiging, verpligting aan mense om alle wesens sowel as insluitende Kosmos lief te hê. Dit moet beklemtoon word dat 'besied' nie geassosieer moet word met 'siel' in die sin van *attā* as ewige substansie nie. Kosmos is verganklik.

- e. Die Boeddha was primêr filosoof ('wysheidsliefhebber'), stigter van 'n denkskool wat nog nie uitgeput bestudeer is nie (Dasgupta 1963, bl. 78 e.v.). Laat my onmiddellik herhaal dat die Boeddha 'n pragmatiese was, gerig op wat ervaringsmatig heilsnoodwendig is, en dat hy nie belang gestel het in empiriese onkontroleerbare spekulasies nie. Tog het hy tot noodsaaklike epistemologiese en ontologiese gevolgtrekkings gekom en dit duidelik bekend gemaak. In sy oorsig oor die groot filosowe sluit Karl Jaspers (1962, bl. 74-90) Jesus saam met Sokrates, die Boeddha (van wie hy 'n simpatieke oorsig bied, Jaspers 1962, bl. 32-52) en Confucius in as die groot filosofiese grondleggers. Die verskille moet egter nie verdoesel word nie. Hoe ooreenstemmend en simpatiek die verhouding tussen hierdie twee figure ook al voorgestel word, sou Jesus se gebed tot "Onse Vader ..." (Matt. 5:9), sy noodkreet aan "My God, my God ..." (Mark. 15:34) en die oorgawe van sy gees in die hande van "Vader ..." (Luk. 23:46) nie deur die Boeddha uitgespreek kon gewees het nie. Omgekeerd sou Jesus, realisties gesproke, waarskynlik nie in die metateïstiese yltes van die *jhāna*'s met hulle epistemologiese en ontologiese konnotasies voorgestel kon word nie.

As sommige religieë en kulture van *homo sapiens sapiens* in die uiters komplekse en moeilike verskynsel 'lewe' emosionele vertroosting en intellektuele gerusstelling vind in denkbeelde soos 'Vader-God' of 'Moeder-Godin', is dit verklaarbaar en verstaanbaar. Daar is egter 'n verdere tog om af te lê, in die rigting van onafhanklikheid van gees en mistieke stilte.

Albei bogenoemde modelle is beter as antiteïstiese skiëntistiese positivisme, wat 'n belangrike ideologiese kondisie is van die huidige lewensvernietigende, aardeverwoestende menslike lewenspraktyk, gerig op die maksimalisering van genot en gerief, waar genotsdrome deur die die propagandamasjien van 'die media' aan alle mense opgedring word, maar waarvan die verwerkliking die bedenklike voorreg van sekere is. Die drie-eenheid van begeerte, haat en domheid, 'g(n)otsdiens', is die oorheersende religie.

- f. Voortbouend op die Hebreeuse geloof het die jong Christendom gedurende sy vormingsjare en -eeue sterk monoteïsties gemitologiseer en gemetafiseer, 'n beweging wat in die *Summa* van Aquinas (dertiende eeu) en die *Commedia* van Dante (vroeg veertiende eeu) onderskeidelik indrukwekkende metafisiese teologiese en poëtiese hoogtepunte bereik het. Die Christelike godsleer het van vroeg af – en dit sou, glo ek, geheel

en al teen die bedoeling van Jesus en die Nuwe Testament ingegaan het – godsgeloof verbind met grade van onverdraagsaamheid, dikwels uitgedruk in sosiale, politieke en fisiese geweld (vgl. Assmann 2010). Die Boeddhisme het van die begin af en deur sy vormingsjare en -eeue ’n sterk metamonoteïstiserende, metamitologiseringskarakter aan die dag gelê, eksplisiet sowel as implisiet en by implikasie verdraagsaam.

- g. In die jong Christendom is Jesus die Christus binne die eerste paar eeue gedefinieer as mens-en-God, God-en-mens, God-mens. Die Boeddha daarenteen is volledig mens, inderdaad mens op sy hoogste, en hoër as die goddelike wesens van ’n pantheon goddelike wesens, insluitend die oppergod Brahmā, en, by implikasie, as die God (in mitologiese gewaad) van ’n monoteïstiese God-diens. Hier staan ons voor die belangrikste verskil tussen vroeë Boeddhisme en vroeë Christendom.

In die Boeddhisme het volgelingen aan die Boeddha afgeleide gesag toegeken, gesag finaal gesetel in die *dhamma*, uiteindelik swygend oor God, met toetsende vertroue die korrelaat aan die kant van die hoorder. Toetsende, vraende opmerkings: Waarom was daar in die Boeddhistiese konstruksie nog nooit ’n vroulike Boeddha nie? Sou dit denkbaar wees? In die Christendom het volgelingen aan Jesus afgeleide gesag toegeken, gesag finaal gesetel in God, met onkritiese geloof die korrelaat aan die kant van die hoorder (vgl. Yu 1981, bl. 195 e.v.). Ook hier toetsende, vraende opmerkings: Waarom was daar in die Christelike konstruksies nog nooit ’n vroulike pous nie? Sou dit denkbaar wees? En: Sou ’n gemitologiseerde Triniteitsleer waarin God die Moeder die eerste persoon is, denkbaar wees? Op bogenoemde vrae sal die Boeddhisme, makliker metamitologiseerbaar, waarskynlik makliker kan antwoord.

- h. Daar is ’n boeiende eendersheid-andersheid tussen hierdie twee groot religieë, wentelend om twee grondliggende triades. Die eerste is die Boeddhistiese triniteit van uiteindelik metafisies mistieke rang: (i) niepermanensie; (ii) niesubstansie; en (iii) kondisionalisme. Die eerste, formeel en funksioneel daarmee ooreenstemmende struktuur in die Christelike geloof is die mitologiese Triniteit van (i) Vader, (ii) Seun en (iii) Heilige Gees. Op die tweede rang, die rang van afgeleide, breed kommunikerende waarheid, is die Boeddhistiese triade van (i) die *Buddha*, (ii) die *dhamma* en (iii) die *sangha*. Die formeel funksionele ekwivalent daarvan in die Christendom is (i) die Christus, (ii) die dogma en (iii) die kerk. Let wel: ‘formeel ooreenstemmend’, ‘funksioneel ekwivalent’. Nie ‘dieselfde’, ‘identies’ nie. Waar die tradisionele Christendom ’n bonatuurlike Hoër Hand wat ’n fyn uitgewerkte, onveranderlike plan vir alle dinge het, veronderstel, bied die vroeë Boeddhisme die perspektief van ’n onoorstigtelik komplekse, niepermanente, niesubstansiële kondisionalistiese totaliteit, omring en deurdring deur absolute gesigseinde, absolute swye en stilte. In plaas van ’n Goddelike ‘Hoër Hand’ word ’n verganklikheidsaanvaardende

‘hoër mens’ as hoogste verwysingspunt gestel. Nietemin: Sou die twee gesien kan word as hoegenaamd verbandhoudend? Inderdaad.

- i. Betreklik onlangs het Waaijman (2003, bl. 57 e.v.; kyk De Villiers 2014) die volgende tien kenmerke van mistieke ervaring as uitkoms van fenomenologiese ondersoek gelys:

1. 'n behoefte aan, verlange na God
2. 'n besef van goddelike teenwoordigheid
3. ervaring daarvan in ekstase
4. gevolglike gevoelens van onwaardigheid en nietigheid
5. dit word direk, ontvanklik, ondergaan
6. dit bring eenheid met die goddelike
7. kontemplasie daarvan, en
8. inwoning daarvan tot stand
9. in 'n verhouding van wedersydigheid
10. wat vrug dra in die alledaagse lewe.

Die tiental word aangebied as 'n basiese patroon aan die hand waarvan die mistieke kwaliteit van byvoorbeeld 'n teks bepaal kan word. Dit is duidelik dat die Boeddhistiese tekste wat hier gelees is, nie by hierdie skema inpas nie. In plaas daarvan om die Boeddhistiese denke soos in die vroeë literatuur weerspieël as niemisties te kwalifiseer, word hier 'n model voorgestel wat mistiek in meer algemene terme definieer. Dit laat voldoende ruimte om byvoorbeeld die beklemtonings van die Christendom te eerbiedig, maar in 'n raamwerk wat ook die gemeenskaplikhede van die twee stelsels tot hulle reg laat kom. Dit sou ook histories, psigologies en fenomenologies gemotiveer kan word.

- j. Die verskille tussen Theravāda Boeddhisme en wat in die geskiedenis ontwikkel het as die mees prominente en magtigste stroom van Christendom, spruitend uit die normerende Nuwe Testament, kan nie ontken word nie. Sou dit in 'n mate anders gesteld kon wees met die vroeë Christelik-gnostiese stroom? Sou die Christelike Gnostisisme enigsins deur die Boeddhisme beïnvloed kon gewees het? Daar is geen bewysende navorsingsresultate beskikbaar nie. Ek laat die historiese vraag hier agterweë, en let op enkele strukturele interessantheite wat die godsvraag betref, met Valentinus (ca. 100–160) in die oog (vgl. Quispel 1972, bl. 122–141). Selfs wat die posisie van Valentinus in die geskiedenis van gnostiese denke betref, skyn daar geen eenduidige antwoord te wees nie (Markschies 1992; McGuire 1983).

Oorvereenvoudigend en veralgemenend, is die aanname van 'n oorspronklike 'Diepte', 'Afggrond' [*Bythos*], die ekwivalent van 'God'. Sterk spekulatief mitologiserend, word dan geleer dat daarmee saam van ewigheid af die *Bythos*-attribute van Swye [*Sige*], Denke [*Ennoea*] en *Genade* [*Charis*] bestaan. Dit lei tot 'n groot aantal hiërgargiese verdere



'Aeone' [bestaansfere, uit *Bythos* emanerend], ideële attribute van die kosmos. Saam vorm *Bythos* en die Aeone die *Pleroma*: die Totaliteit, Volheid. In die hiërgiesie *Pleroma* is die fisiese domein die heel laagste. Die dualisme van gees en materie is trouens een van die opvallendste kenmerke van die Gnostiek, soos ook in die Neo-Platonisme die geval sou wees.

Die vertrekpunt van Gnostisisme suggereer 'n raakpunt met die Boeddhisme. Laasgenoemde sou met belangstelling verneem het van die vertrekpunt, *Bythos*. Maar die verskille begin direk daarna. *Bythos* word gesubstansialiseer as ewig, en die *nous* ['intellek', 'rede'] is in staat om dit as ware werklikheid te ken. Voorts is *Bythos* die oorspong van die Bose, en is die Gnostisisme sterk dualisties. Die konstruk spreek van spekulatiewe mitologisering. Die verskille tussen historiese Boeddhisme en die vertolking daarvan in hierdie boek aan die een kant en Gnostisisme aan die ander kant is groot. In die aansluiting hier by die Boeddhisme is die laaste waarby die mens kennismatig kan kom, nie ewige substansie ('god' of wat ook al genoem) nie; is die vermoë van die rede beperk; is die Bose nie 'n oergegewe nie; word die werklikheid nie in die diepte van die ewigheid dualisties in goed en boos verdeel nie; druk mitologie nie die diepste insig uit nie; en is mistieke swye die verste wat 'n mens kan kom.

- k. Laat ons nou kennis neem van 'n onlangse boek uit 'n Christelike konteks. In *The universal Christ* (2019) stel die Franciskaanse priester Richard Rohr 'n niefundamentele aanpassing van die tradisionele hoofstroom Christelike teologie voor.

In wat Rohr 'n alternatiewe ortodoksie' noem, word die tradisionele Christelike teïstiese uitgangspunt, naamlik God as Skepper, lig gewysig en effens anders geformuleer, veronderstel. 'n Oerbron [*primal source*] is verbind met materie (Rohr 2019, bl. 13). Dit kom neer op 'n vorm van pan-en-teïsme [alles-in-God], waarvan die omgekeerde net so fundamenteel funksioneer, naamlik dat die geïnkarneerde God inherent in alle dinge is ['God-in-alles']. Die spits van Rohr se argument is dat almal en alles van die begin af in 'Christus' is, en omgekeerd, dat die inkarnasie in Christus nie beperk is tot die mens Jesus nie, maar kosmies van aard is. Christus is universeel geïnkarneerde teenwoordigheid ['universal incarnate presence'] in alles (Rohr 2019, bl. 133), kosmies goddelike beginsel, nie beperk tot die mens Jesus nie. Die sterk punt van die ontwerp is die morele dimensie van universele liefde. Dit word gemotiveer deur 'n ontwerp waarin Christus in alles en alles in Christus is, in 'n alsaligheidsvisie waarin daar geen hel as nadoodse staat of plek, of laaste oordeel, is nie. Skielik (Rohr 2019, bl. 184), onverwags en onverduidelik, kom die begrip *karma* na vore.

'n Tekortkoming van hierdie visie is dat dit nie reg laat geskied aan die nodige besinning oor die uniekheid van die mens Jesus van Nasaret nie. Dit bied ook nie werklik 'n verklaring, verstaan of vertolking van wat in tradisionele Christelike geloof as Jesus se 'opstanding' (of 'hemelvaart')

geglo is en word nie. Die hantering van die opstanding is ontwykend. Dat die liggaam van die oorlede Jesus in Lig omgesit het [*'morphed into ubiquitous light'*] (Rohr 2019, bl. 178) help nie veel nie. Is hierdie '*sort of an Einsteinian warping of time and space*' (Rohr 2019) bedoel as wetenskaplike 'feit' of vroom 'fiksie' of wetenskapsfiksie? Ook die vraag of 'n individuele mens vir ewig leef, word nie direk gestel of beantwoord nie. Dit bied 'n nie werklik gemotiveerde alternatiewe teïstiese mitologie, egter sonder voldoende kenteoretiese oorweging en motivering. Dit word nie nodig geag nie (Rohr 2019, bl. 178). In die breër agtergrond moet stellig (hy verwys self daarna) die perspektief van 'n *philosophia perennis* [oral en altyd geldende liefde vir wysheid] veronderstel word: Alle religie, mistiek, filosofie, groei uit dieselfde wortel, maar dra verskillende vrugte. Daarmee stem ek saam. Rohr betree egter skipperend 'n middeleg tussen tradisionele Christelike ortodoksie en Christelike kettery. Hierdie boek eerbiedig intuïtief tereg die heilige geheel [*'sacred wholeness'*] (Rohr 2019, bl. 81 e.v.), maar dit spreek nie die probleem, die krisis, wat in hoofstuk I geopper is, werklik effektief aan nie. Dit oorkom nie in 'n oortuigende transenderende sintese die uitdagings wat ons dwarsdeur hierdie boek oor verskyning en verdwyning, soos in hoofstuk VII verdig, konfronteer nie.

- I. Dit is tyd om lyne wat vroeër op ons tog in stippelvorm verskyn het, meer te verdig, verleng, verbind. Hier volg 'n groep samehangende, mekaar impliserende opsommende gesigspunte. Wat huidige Afrikaanse religieuse denke betref, beweeg Abel Pienaar se 'Dans met God' (2015) in dieselfde rigting van oriëntering na 'n oop, nuwe horison. Ek noem die tien punte wat hieronder volg, nie 'n 'credo' of 'geloofsbelydenis' nie: Dit sou te veel herinner aan dogmatiese sekerheid of onderdanigheid, waarvan hier weggestaan word. Ook nie 'standpunt' nie: Dit sou te staties ('staan') en daarmee saam, te gearriveerd ('punt') oorkom. Ook nie 'slotsom' nie: dit is nie die einde van die reis nie. 'Gesigspunt' beweeg naby aan die begrip 'gesigseinder' wat hierbo 'n sentrale rol gespeel het: Dit is 'n perspektiwiese (van 'n bepaalde punt of hoek uit vérkykend), voorlopige, dinamiese aangeleentheid, met 'n subjektiewe kleur, en dit is 'n meervoud sulke gesigspunte, bedoeld om integraal en sistematies saam te hang, maar elk ook siende in eie reg. Vanuit gesigspunte word 'n graad van insig in die diepte van sake en uitsig oor 'n veld van verskynsels ontdek. In werkwoordmodus sou ek 'mistiek ervaar en bedink' voorstel.

Dus, nie in repeterende nie maar in vertolkende aansluiting by die Theravāda boodskap wat in hierdie tekste gelees is en by wat in die konteks van huidige natuurwetenskaplik gevormde denke sinvol sou wees, sien, dink en ervaar hierdie 'ek' op my lewensvaart:

1. Dat ek, verskynend-verdwynende enkeling, integraal deel is van 'n evoluerend-devoluerende geheel (kosmos), wat waarskynlik 'n manifestasie van 'n langer, groter werklikheidsproses is.

2. 'n Lewende geheel wat ontvou as oor en weer geïmpliseerde materie, lewe, emosie en intelligensie, dimensies in verskillende grade in verskillende wesens gemanifesteer.
  3. 'n Geheel wat verskyn en verdwyn op 'n onbereikbare, onkenbare, absolute epistemologiese en kosmologiese horison, 'leeg', want onoorsteekbaar na 'n antropomorfe wese of persoon, wie gepostuleer word as 'buitekant', 'anderkant' die synde, en kenbaar.
  4. Dat alle wesens selle (van Latyn *cella*: 'stoorkamertjie') van Kosmos is, afhanklike, medekonstituerende, verteenwoordigende mikrodeeltjies, delend in wisselende mate en op verskillende wyses in die aard en samestelling van die geheel.
  5. Dat alle wesens in Kosmos self verganklik, niesubstansieel ('leeg') en kondisionalisties ontvangend (gekondisioneer) en uitwerkend skenkend (kondisionerend) is.
  6. Dat 'n lewendissipline van meditasie, insigverwerwing en moraliteit 'n mens na bogenoemde insigte en ervarings lei en ook daaruit voortvloei.
  7. Dat 'n moraliteit van vrye verantwoordelikheid jeens elke ander sel en die groot geheel onder alle omstandighede en in alle situasies daarmee saamhang.
  8. 'n Moraliteit van liefde in gedagte, woord, handeling en lewensinrigting jeens die mensheid as geheel, alle wesens, die aarde, Kosmos.
  9. Dat evoluerende Kosmos en die ontwikkelende mensegeskiedenis, kondisionalistieswerkend, groot, verskilmakende, navolgenswaardige voorbeelde, opgelewer het, soos die Boeddha, en Sokrates, Lao-Tzu, Jesus en Plotinus asook ander, op verskillende wyses, as bakens nader of verder op reis, gevolg deur geslaagde religieë of nie, met groot invloed of nie.
  10. Dat edel, lewensveranderende geestelike vriendskap (geïnstusionaliseer in een of ander religie, of in meer as een, of in geeneen) met mense om jou moontlik is, as 'n kosbare skat vir pelgrims sonder onnodige bagasie, na
  11. *Parte*, word aangebied as gesigseinder en, gelukkig en gelukskeppend, terug die lewe in.
- m. Bogenoemde pakket, wat saamgevat kan word as *pars pro toto*, *totum pro parte*, *pars pro* bewegend in die geestelike dampkring van die Theravāda Boeddhisme, met vertolkende beklemtoning van Kosmos as geheel, gestimuleer deur natuurwetenskaplike ontdekkings en teorieë van onlangse dekades en eeue. Wat die Christendom betref, sluit ek aan by die probleemstelling in hoofstuk I(10) geopper, en neem ek die Christelike Triniteitsleer, kulminerend in die Middeleeuse skolastiek maar sindsdien toenemend onder druk, as vertrekpunt vir 'n kort bespreking.

Lewende, voelende, worstelend-willende, lewegewende Kosmos het 'n vergelykbare funksie as wat in die klassieke Christendom as 'God' die 'Vader' gekonseptualiseer is, maar die model is met oortuiging metateïsties, metमितologies, met alle begrip vir godsbegrippe maar ook met 'n besef van die beperkthede daarvan en die gevare daaraan verbonde. Vir diegene wat mitologies ingestel is, sou die Kosmos-Geheel as 'Vader' of met ewe veel reg as 'Moeder' vereer kon word, maar sulke personifiërende mitologisering hoef ook nie, weens die risiko's van verharding wat in alle mitologisering skuil.

Elke wese is 'seun' of met ewe veel reg 'dogter', in elk geval kind van 'Vader' (of 'Moeder') Kosmos, in sommige wel in sterker heenwysende verteenwoordiging as in ander. Daar verskyn van tyd tot tyd egter moreel volmaak suiwer, verligte wysheidsleraars, elk met 'n unieke eie identiteit, en alle mense verteenwoordigend: naby, solidêr, een met Geheel, alle lewe, die mensdom as geheel, elke ander mens. Dit kan gemitologiseer word, want mitologie is deel van die menslike psige, maar dit hoef ook nie, weens die risikofaktor hierbo vermeld. Elke deel is wesenlik saam met, teenwoordig in, verteenwoordigend van elke ander deel en Geheel, kan as plaasvervangend vir 'n ander dien. Die Boeddha en Jesus en ander was en is op verskillende wyses, ook moreel, sulke plaasvervangende verteenwoordigende pionierende figure vir die tragies fouterende mensdom op 'n verskynend-verdwynende Aarde.

Die dimensies emosie en denke in Kosmos het 'n vergelykbare funksie as 'Heilige Gees' in die Triniteitsleer: die kondisionerende krag ten goede op weg na volmaaktheid, hunkering wat die kosmos deurdring, en veral duidelik in die karmies positiewe daede van groot verligtes, in beginsel in alle mense, alle lewe, die fisies materiële sfeer.

Waar die hier ontwikkelende model, metateïsties van oortuiging, skynbaar sterk van die Christelike denkwysse verskil, is die uitloop van eersgenoemde in leegte. Ek stel egter voor dat elke denkende mens in die Christelike tradisie, so ver en diep en omvattend as moontlik denkend, ook by die noodsaak van metमितologisering, radikaliserende ontabsolutering, van elke mite en dogma sal uitkom. Op 'leegte' kan nie 'geantwoord' word nie, dit sou 'n misplaaste, reïfikasie impliserende werkwoord wees. Wat hier pas, is verstomming, swye, maar 'antwoord' in 'medeverantwoordelikheid' teenoor Kosmos sou wel gepas wees.

Bogenoemde is 'n vertolking van die Boeddhistiese grondskemas van *anicca*, *anattā* en *paccaya*, ook van die vyf *khandā's* (kyk hoofstuk I[6][c] en aantekening by D 14.2.22), ook die drie toevlugte [*ti-ratana*], naamlik *Buddha*, *dhamma* en *sangha*, plus klem op die wedersydseheid van geheel en deel, deel en deel. Dit is, word aan die hand gedoen, toepasbaar op alle religie, hoe uiteenlopend die konkrete vormgewing ook al sal wees. Dit kan ook die Christelike Triniteitsmodel tendensioneel akkommodeer.

In die Christelike tradisie soos dit in die moderne masjientyd ontwikkel het, is die natuur egter ideologies verobjektiveer tot gebruiksvoorwerp. 'n Nuwe deurbraak in denke is nodig, Descartes (1596-1650) fundamenteel agterlatend.

Sakrale Kosmos, wil ek op Boeddhistiese premisse uitbreidend beklemtoon, verskyn en verdwyn op gesigseinder, waar slegs verwonderde, absolute *muein*, sluit van oë en lippe, pas. Op hierdie weg wandelend, sou dit steeds moontlik wees om filosoferend sistematiese analitiese en sintetiese skemas uit te werk, maar dit sal nie as 'n stel trappe boontoe in die ewigheid in bedink word nie, maar as ontvouing van swye. In die definisie van religie hier voorgelê (kyk hoofstuk I[3] en [4] kom mistieke, transrasionele ervaringswete eerste, dan swye, en dan logiese, rasoniese denke. Op hierdie weg sou dit ook moontlik wees om 'n mens steeds histories waarderend en lojaal as 'Christen' te identifiseer, maar dit sal 'n ruim, wyse, insluitende, nederige, misties denkende, metamitologiserende wyse van Jesus-volgelyngskap wees.

n. Die vermoede (vgl. hoofstuk I[6]) waarvan ons vertrek het, is in ons gesprek met Theravāda algaande bevestig en verryk as 'n denkbare vorm van Boeddhisme, en as lewenswaardig. Dit is geskakel aan ander soortgelyke denkwyses in 'n Euro-Asiese denknêrwerk van die afgelope twee en 'n half millennia, versprei wat plek en tyd betref. In die breedste kwashale:

- i. Met dagbreek van die Westerse filosofiese denke het Anaximandros (ca. 610-546 VAJ), grondvester van daardie filosofie en stellig een van die grootse geeste in die geskiedenis, dit nie gebou op die mitiese konstruk van 'n skeppende god of gode of 'n materiële beginsel soos water (deur sy voorganger Thales geleer) nie, maar op 'n meer abstrakte vlak van denke vertrek van die beginsel van *apeiron* [letterlik vertaalbaar as 'oneindigheid'] as beginsel [*arche*] van alle dinge. Dit is nie heeltemal duidelik wat hy op daardie vroeë stadium bedoel het nie. Dit het op sy heel minste verwys na fisies ruimtelike uitgestrektheid tussen die aarde en die hemelse sferes, maar dieper besien, kon hy niestoflike, kwaliteitlose onbepaaldheid, onbegrensheid bedoel het, dit waaruit alle kwalitatiewe verskille afkomstig is, waarin alles terugkeer (Couprie, Hahn & Naddaff 2003, bl. 131, 167, 237). Uit hierdie kwaliteitlose niestaat 'verskyn' (om hom in ons terminologie in te klee) alle, talle, wêreldes, en keer daarin terug.
- ii. Registreer die epogale tydgenootlikheid van Anaximandros met die Boeddha na die Indiese ooste, en van albei met die denke van Lao-Tzu (ca. sesde tot vierde eeu VAJ) nog verder oos, wat die sentrale klem geplaas het op die 'naamlose', 'nie-Syn' [*wu*], voor die begin van Syn [*yu*], wat die 'Moeder' [*sic*] van die tien duisend dinge is (Lao-Tzu [1963]1979, bl. 391). Dink daarby aan Herakleitos uit

dieselfde tyd met sy leer van radikale verganklikheid, en 'n interkulturele, metareligieuse sagte sang van 'leegheid' word hoorbaar. Raak lig aan die natuurfilosofie van Plato (red. Reydam-Schils 2003), wat in sy *Timaios* (geskryf ca. 358-356 VAJ, retories aangebied as bloot 'n moontlike storie en nie vas te spyker op enige vaste standpunt nie) die kosmos voorstel as 'n lewende organisme, met 'n intelligensie besiel, voortgebring in 'n kwaliteitlose ruimte deur 'n maker wat nie met 'n monoteïstiese God soos in Israel vereenselwig kan word nie, maar tog wel mitologie akkommoderend as 'n goddelike figuur in die gedaante van 'n skeppende kunstenaar-ambagsman voorgestel kan word. Besef dat Stoïsisme ook vergelykbaar 'n betekenisvolle element van oorvleueling met Boeddhisme toon, en verstaan dat tone van 'n indrukwekkende en breë simfoniese religieuse benadering, bestaande uit verskillende partiture en bespeel op verskillende instrumente, uit die eeue VAJ hoorbaar word. Pankosmos verskynend uit en verdwynend in leegte, musikaal gesproke stilte, word voorstelbaar.

- iii. Spring oor twee duisend jaar, en neem kennis van 'n denker wat in die laat Renaissance – vroeë moderne tyd 'n vergelykbare denkrigting ingeslaan het en in 1600 in Rome as ketter daarvoor lewend verbrand is: Giordano Bruno (1548-1600) (vgl. Bruno 1985; Kirchoff 1980; Krüger 2004). Opsommend: Bruno se ganse filosofiese werk het gewentel om die kosmos, die geheel, as 'n lewende organisme, eenheid van materie, siel, rede. Die Boeddhisme het hy nie geken nie, maar soos daardie religie het hy wel 'n sikliese visie van die kosmos gehuldig. Hy het die klassieke Christelike dogma van die Triniteit soos deur die Kerk geleer, met die gepaargaande leer van die Seun van God wat die wêreld deur sy offerdood verlos het, trouens 'n antropomorfe, mitologiese godsbeeld in enige vorm, van die hand gewys ten gunste van 'n monistiese visie van die wêreldgeheel, uiting van ewigheid. Hy het nie van 'n godsbegrip as sodanig afskeid geneem nie, vir hom is Kosmos-Geheel God-besied. God val met die natuur saam, sluit dit in, en gaan dit te buite, oorskry uiteindelik die menslike kenvermoë. Sy visie sou wel as 'n variant van 'pan-en-teïsme' [alles-in-God] bestempel kan word. Op stuk van sake was daar, uiteindelik, tog 'n onkenbare metafisiese substansie. Hier verskil hy van die swyende, leë slotsom van ons reis hier saam met die Boeddhisme.
- iv. Op 'n tweede pionierende denker in die nuwe, vroeë moderne tyd, naamlik Jacob Böhme (1575-1624), het ons reeds gelet (kyk hoofstuk I[6]). Net so opsommend neem ons nou kennis van die wiskundige Baruch Spinoza (1632-1677), twee generasies na skoenmaker Böhme. Erg verskillend, en tog, dieper besien, konvergerend in 'n

spasie wat in ons ondersoek van die Boeddisme om albei oopgaan. Spinoza, self Joods van afkoms, het 'n fassinerende gemengde Joods-Christelike agtergrond gehad: Sy familie het in Portugal gelewe, en het vrywillig of onder dwang soos talle ander by die Katolieke Kerk aangesluit, maar sulkes is nooit werklik vertrou nie, en het in die sestiende eeu in hulle duisende uit Portugal en van moontlike vervolging ontsnap, onder andere na Amsterdam, waar Spinoza sy lewe as lensnyder deurgebring het. Spinoza het dus 'n institusionele agtergrond van Joods én Christelik en nóg Joods nóg Christelik gehad, 'n sosiale situasie wat hy met die grootste integriteit getransendeer het. Ek laat dit doelbewus op die agtergrond van hierdie boek funksioneer.

Met groot ontsag vir die Bybel gaan Spinoza daarvan uit dat daardie stel boeke egter vir begryplike redes 'n grootskaalse aanpassing is aan die denkwysse van gewone mense, vandaar die mitologiese aksent. Hy aanbid Jesus nie in sy verdogmatiseerde Christelik-mitologiese goddelike gewaad nie, maar beskou hom as 'n onoortreflike mens met universele betekenis. Heel anders as in die Theravāda denkrioting is die fondament van Spinoza se denke (soos onder andere in sy meesterwerk *Ethica, ordine geometrico demonstrata* uiteen gesit en postuum in 1677 gepubliseer (vgl. Spinoza 1985) juis die begrip 'sub-stansie': die noodsaaklike 'onderstaande'. Hy bedoel daarmee panteïsties die ongeskape maar skeppende Natuur as God. Hy het daarna verwys as *Deus, sive Natura* [God, of Natuur] – die 'of' juis nie uitsluitend bedoel nie, maar identifiserend. God-of-Natuur word gemodifiseer tot geskape natuur in die vorm van die sintuiglik ervaarbare eindige dinge wat, uit God verskynend, mekaar veroorsaak en bepaal (laasgenoemde gedagte 'n aansluiting by die Theravāda begrip 'kondisionaleiteit'). 'n Onderliggende aanname van hierdie studie (die twee-eenheid van kosmiese materie en bewussyn) bevestigend, postuleer Spinoza dat die werklikheid (in sy geval die substansie God-Natuur) twee mekaar impliserende eienskappe het: oneindige denke en oneindige uitgebreidheid, idee en liggaam. Baie soos in die Boeddisme VAJ is die natuur van elke ding volgens die sewentiende eeu AJ 'begeerte', en wel die begeerte na selfhandhawing, wat onvermydelik lei tot konflik ('haat'). Indien die stryd gunstig afloop, ontstaan vreugde; indien nie, 'lyding'. Ook veel soos Theravāda, leer Spinoza dat die beste houding om in te neem, onbetrokke waarneming en nugter saaklike analise en verstaan is. Soos in die Boeddisme die geval is, is ook die etiek van Spinoza natuurregtelik begrond, met insig die eerste uitgangspunt daarvan. Dit berus hoegenaamd nie op geopenbaarde goddelike gebooe nie. Die verskil wat in hierdie ondersoek aangebied word, is dat Spinoza moraliteit in laaste

instansie anker in 'n ingewikkelde wiskundig aangebode substansialistiese godsbegrip: Die hoogste waartoe die mens in staat is, is die 'intellektuele liefde vir God' [*amor dei intellectualis*]. Ons reis hier, die voetspoor van die Boeddha volgend, eindig in absolute, post- en metakonseptuele verstomming.

- v. Kom ons luister ten slotte na F.W.J. von Schelling (1775-1854), in die hoog moderne era, presies 200 jaar na Böhme, gebore, en som sy komplekse, steeds verskuiwende gedagtegeange vir ons doel op (vgl. Blanchard 1979; Kirchhoff 1982; Schelling 2007). Sy natuurfilosofie is van die eerste dekade van die negentiende eeu af deur en deur misties van aard. In onverbidelike opposisie teen die dualisme van gees en materie by Descartes (1596-1650), voorvegter in die opkoms van modernisme, en in bewustelike aansluiting by veral Bruno, Böhme en Spinoza, is die natuur vir Schelling nie 'n meganies werkende, lewelose massa atome nie, maar deurtrek van lewende oerkrag en gees. Die Al is goddelik. Panenteïsties is die heelal die selfopenbaring van God, in wie alle dinge rus. Die heelal, afdruk van die oneindige wil van sigself deur die Gees, is in 'n voortdurende proses van wording, 'n goddelike kunswerk waarin waarheid en skoonheid saamval. Die diepste sin van die wêreldproses is die terugkeer van die eindige in die Absolute, as hoogste trap van die selfbewuswording van die Gees. Elke atoom van materie is net so 'n oneindige wêreld as die ganse Heelal, in die kleinste deeltjie weerklink die ewige woord van Goddelike bevestiging. In 'n dialoog tussen Boeddhisme (hierdie boek se vertolkende aanpassing daarvan) en Schelling kan die denkbeeld van 'n kosmiese 'heelal' as lewende eenheid van materie en bewussyn, en sy transending van positiewe filosofie in die rigting van 'n dieper 'negatiewe' filosofie met oortuiging gesteun word, maar, wil dit voorkom, sy tog wel substansialiserende panenteïsme met die begripskonstruksie 'God' as deels houër van Kosmos ('n soort skottel) en deels self ook inhoud, bly problematies. Die vraag van die Boeddhisme aan die Christendom is of so 'n konstruksie ('God' in watter sin ook al) 'n fideïstiese res is, die handhawing al dan nie waarvan omring is deur enorme paradigmatiese en institusionele implikasies. Maar dit moet nie vervang word met die begripskonstruksie van 'n ewe substansialistiese 'Leegte' nie (kyk [3][b]) hierbo.

## ■ VII.H. Doodsvraag

### ■ VII.H.1. *Punabbhava en parinibbāna*

- a. In die laaste, uiterste situasie dink, voel, wil, praat en handel die Boeddha deurgaans liefdevol, ver-antwoord-elik, gepas, skeppend en heilsaam vir almal.



Dit hang saam met en kom op uit sy innerlike lewenshouding, as Verligte: kalmte, energie, vreugde en gelykmatigheid. Sy naderende dood pla hom nie. Sy beheer oor uiterste ongemak en pyn word moontlik gemaak deur sy konsentrasie-meditasie, sy deurdring tot stil oneindigheid op die gesigseinder. Maar sy meditasie is deel van 'n groter kognitiewe pakket wat ook die volgende momente insluit: Noulettende onbetrokke aandag aan en bewustheid van presies wat elke oomblik vervlietend in sy liggaam en gees aan die gebeur is, en verstanende diepte-insig in die waarheid waarom dit ten diepste in sy eie lewe en die werklikheid as geheel gaan, naamlik die radikale niepermanensie, niesubstansialiteit en kondisionele vervlegting van alle dinge. Om te sterf, ontbind, disintegreer, verdwyn, is vir hom nie 'n abnormale ingreep in die werklikheid, byvoorbeeld as straf vir sonde nie, maar die uitdrukking van hoe die werklikheid natuurlik onvermydelik werk. Sy Boeddhaskap kom juis in sy volle verstaan en uitlewing daarvan tot uiting. Sy finale heengaan [*parinibbāna*] wat nou op hande is, is die voltooiing van sy reeds volmaakte *nibbāna* [uitblussing], in sy dertigerjare bereik.

- b. Die Boeddha se leer van veroorsakende, ook nadoodse lotsbepalende karma [*kamma*] en hergeboorte [*punabbhava* (letterlik 'her-wording'), later veral *paṭisandhi* (letterlik 'her-verbinding') genoem] is deel van die hele *anicca-anattā-paccaya*-pakket. Die mens skep sigself, kortstondige niesubstansiële wese, deur veroorsakende karma. Die Boeddha het nóg nimmer-termineerbare ewige lewe nóg 'n al beter wordende proses van her- na hergeboorte as uiteindelijke heilsdoel in die vooruitsig gestel nie, maar wel finale en tog nawerkende sterwe in volle insig en geluk. Juis vreeslose doodsaanvaarding is die seël op, die hoogste doel, van die heilsweg (Maneewong 2010).

Die *Visuddhimagga* (Vis VIII.1-40 [229-239]; Buddhaghosa 1979, bl. 247-259) beveel aan (Vis VIII.230) dat iemand wat 'doodsaandag' [*maraṇasati*] wil beoefen, hom in eensaamheid terugtrek en ten volle uitsluitlik aandag gee aan die allesdeurdringende werklikheid:

*“Dood sal kom, lewenskrag staak”,  
of  
“Dood, dood.”*

Dit word dan in 'n lys van agt maniere verder verduidelik:

1. Besef dat dood onontwykbaar saam met verwekking en geboorte kom, soos die son opkom en sonder omdraai gaan sak.
2. Besef dat alle geluk, sukses, eindig, dat krygers, priesters, handelaars, arbeiders en uitgeworpenes dieselfde doodslot deel.
3. Besef dat selfs mense met die hoogste roem, verdienste, ensovoorts, selfs tot en met Boeddhas, sterf.
4. Besef dat 'n mens jou liggaam reeds deel met allerlei lewentjies soos wurms en bakterië, en dat ongevalle soos slangpik, val of giftige kos jou enige oomblik kan doodmaak.

5. Besef die nietigheid en onvoorspelbaarheid van lewe.
  6. Besef dat lewe onvoorspelbaar afhanklik is van allerlei veranderlikes.
  7. Besef die kortdurendheid van die lewe.
  8. Besef die momentaniteit, oombliklikheid, van lewe, soos 'n draaiende wiel wat die grond op net een plekkie vir een vlietende oomblik raak.
- c. Aansluitend by die kommentaar op D 3.10 (hoofstuk V.B [5]) bo: Die populêre opvatting (of minstens spreekwyse) oor 'hergeboorte' [*punabbhava, paṭisandhi*] verskil in die praktyk soms nie wesenlik van 'n opvatting en/of spreekwyse van 'reïnkarnasie' nie, dit wil sê, grootliks dieselfde individu wat oor en oor gebore word in ander liggame en situasies. Die normatiewe Theravāda-opvatting is egter dat 'n gebore mens nóg 'dieselfde' (identities), nóg 'n 'volkome ander' is as 'n spesifieke voorganger. Daar is kontinuïteit, kousale karmaverbondenheid, oor lewens strekkend, maar nie substansie-identiteit nie. 'n Intuïtiewe insig in die oorsaaklik kondisionalistiese samehang van alle dinge het as 't ware ook die verklaring van alle dinge geword, insluitend die geboorte en nadoodse toestand van 'n mens. Wat haas onvermydelik tot stand gekom het, was (inderdaad indrukwekkende) skolastisering, kulminerend in 'n sistematiese denkkatedraal (die koepel: *Buddhaghosa* [ca. vyfde eeu AJ]), mitologies oortuigend geborduur vir populêre heilsoeleindes, vermanend, waarskuwend, bemoedigend, en filosofies oortuigend gesistematiseer vir intellektueles – maar ten diepste neigend na volkome ontleding. Die leser van vandag kan die mitologie histories verklaar en intensioneel simpatiek verstaan, maar mag die draende intuïsie eietyds kosmologies, eksistensieel en misties ekstrapoleer (kyk [d] hieronder).

Hierdie leser vertolk hergeboorte as die herinskakeling van elke menselewe in die groot kondisionele geheel van alle dinge. Wat 'n enkele menselewe sou word, het ongekende tye lank ongevormd maar in 'n proses van potensieële wording deur Kosmos en mensheid gesirkuleer as deelgenoot, lotsgenoot van alle ander wordende lewe, tot sy en/of haar geboorte, verskyning, as hierdie mens. Elke menselewe nou is kosbaar, waarin elke gewilde daad in gedagte, woord en handeling 'n verskil ten goede of ten kwade maak, op klein skaal en tog 'n impak maak op die groot geheel van hede en toekoms. Elke mens bly na sy en/of haar dood en ontbinding nawerkend sirkuleer, as verskilmakende faktor in die groot kondisionalistiese geheel. 'n Goeie menselewe tel, kan bydra tot die verskyning van 'n geestelik groot, 'n verligte mens.

Die onderliggende beginsel sou ook wyer toegepas kon word. 'n Gemeenskap verdiep hulle saam in die boodskap van die Boeddha. Die totale interaksiepakket het 'n ingrypende invloed ten goede op die lewe van elke enkeling daar, met eventueel uitkringende nadoodse gevolge, uitwerking, invloed ten goede, miskien selfs bydraend tot die verskyning van een of meer besondere persone, selfs 'n verligte in 'n komende tyd.

Blote kalender'toekoms' word 'toe-koms', vanuit die wese van die kosmos op gesigseinder bepaalde bestemming, roeping, goeie uitkoms, eventueel verdienste. Enkeling, groep, verdwyn; lank lewe nawerking van materie, lewe, liefde en wete, eventueel vorm aannemend in nuwe enkelinge, groepe.

d. Daar is volgens Theravāda mense, maar 'n klein minderheid, naamlik *Buddhas* en *bodhisattas* en *Pacceka-Buddhas* en *Arahante*, wat die dood oorwin deur juis dood te gaan. Hulle soek nie, bereik nie, 'ewige lewe' nie, maar dood- en vreesoorwinnende 'doodloosheid'. Terug by die hier voorgestelde, met evolusie versoenbare model: Eerder as die gevolg van 'n lang reeks reïnkarnasies van een mens of 'n opeenvolging hergeboortes van relatief verskillende mense, vertolk hierdie leser die verskyning en verdwyning van 'n Vol-Verligte as 'n uitbotsel aan die boom van kosmiese evolusie in die lang proses van geboorte en dood oor ontelbare siklusse van fisiese prosesse en geslagte van biologiese voortplanting van kombinasies van materie, lewe en gees. In hierdie perspektief sal nie volstaan word met 'n siening van menslike bestaan as slegs die ongeneeslike hebsug-haatsug-domheid-sindroom nie, maar utopies as in beginsel en ten diepste 'bodhisattvies' aangelê en gestruktureer as uitreikend na samehang en liefde op pad na en terug van absolute stilte. Die Boeddha en ander Boeddhas en verligtes en nog ander mindere ligte op weg was of is dan botsels met universeel menslike en selfs kosmies evolusionêre betekenis. Die Vol-Verligte 'gaan heen' 'in' so 'n nie subtansialistiese [*anattā*] dimensie, radikaal 'trans-' en 'meta-', 'buite' die empiriese lewe en tog implisiet daar-'in'.

Die vertolking van hergeboorte in die vroeë Boeddhisme wat hier gevolg word, veronderstel die volgende drie aannames: Eerstens, dat reïnkarnasie in een of ander vorm grootliks deel van die hele destydse Indiese kultuur was (met materialisme 'n ander opvatting). Tweedens, dat die Boeddha 'reïnkarnasie' relativerend veronderstel het en sterk aangepas het tot 'hergeboorte' om meer versoenbaar met sy leer te wees, maar die aanpassing was onderste verdieping, 'n kruk op 'n populêre vlak, by wyse van spreke (bygesê, met 'n heilsfunksie vergelykbaar met die denkbeeld van 'n nadoodse vagevuur in die Christelike kringe). Derdens, dat die eintlike spits van die Boeddha se leer in die opvattinge van radikale niepermanensie, niesubstansie en kondisionaliteit gesetel het. Wat hy 'verkondig' het as die hoogste, was die bereiking van *nibbāna*, voltooi as *parinibbāna*.

Benewens 'n lokmiddel, naamlik verwerwing van gunstige hergeboorte, het die vroeë Boeddhisme ook 'n peits gebruik om traes van gees op die regte weg aan te moedig, naamlik om die lewe as heel aaklig voor te hou - leef dus afstandelik (kyk [j] oor etiek).

Die Boeddha het nie in lewensangs geleef nie en sy sterwe was nie die lot van 'n bevreesde, protesterende, wanhopige mens nie. Dit was ook nie nog 'n hergeboorte nie. Ook nie 'n vorm van selfdoding, 'n daad

van lewensmoeë, uitsiglose depressie nie. Dit was sy soewereine doodsoorwinnende daad, gekies, gewil, singewend inspelend op 'n hele kondisionalistiese stel omstandighede. Hy hoef niks te bewys nie, hoef nie so lank as moontlik te probeer lewe (en uiteindelik tog, wesenlik, tot 'n einde kom) om een of ander punt te bewys nie. Hy sou langer kon bly, maar besluit, alle kondisies in ag genome, om nou te gaan, taak gedaan. Sy leerlinge moet nou verantwoordelikheid neem.

- e. Ten slotte: Die hergeboortesiening van die Boeddhisme vertoon 'n gemeenskaplikheid, insluitendheid, van mense en die diereryk (vgl. hoofstuk III [B]: *Cariyāpiṭaka*), wat hier hoog waardeer word.

## ■ VII.H.2. *Anastasis*

Die geloof in die opstanding (Grieks, *anastasis*) uit die dood van Jesus soos in die Nuwe Testament geformuleer en wat daarna verwag word, kan verstaan word as 'n indrukwekkende geloofsmite, afkomstig van die apokaliptiese denkebeeld van God op sy hemelse troon en die seun van die mens sittend aan sy regterhand. Apokaliptiek in die algemeenste sin (oorspronklik afkomstig van Zoroastrisme en oorgeneem en verder ontwikkel in Judaïsme, Christendom en Islam) is 'n vorm van eskatologiese mitologiese spekulاسie wat glo dat die einde van die wêreld as gevolg van een of ander katastrofiese gebeurtenis, 'n ingreep van God in die geskiedenis, op hande is. Die vraag of Jesus self so iets geleer het, is nog nie finaal deur Nuwe Testamentici besleg nie (vgl. Van Aarde, o.a. 2020a, bl. 42-48; 2020b, bl. 74, 137 e.v., 152, 159-177; 2020b, bl. 159 e.v.). Volgens die Nuwe Testament (Paulus word nou geëkstrapoleer) het die dood as gevolg van sonde in die wêreld gekom en word die gelowige deur Christus, self uit die dood opgestaan, van die dood gered (Rom 5:12-21; 7:24-25; 8:20-22).

In die Calvinisme het *die Drie Formuliere van Enigheid* (kyk in literatuurlys, s.a.), gebaseer op die Skrif en die klassieke teologie soos saamgevat in die Apostoliese Geloofsbelydenis, 'n soortgelyke rol vertolk as Buddhaghosa in Theravāda: finale, normatiewe sistematisering van 'n denkskool. Tog het dit geblyk dat albei hierdie *summa*'s, die Theravāda sowel as die Calvinistiese, self in latere tye bekomentarieer en vertolk is. Artikels 11 en 12 van die Apostoliese Geloofsbelydenis bely geloof in 'die opstanding van die vlees' en 'n ewige lewe'. Hierdie Geloofsbelydenis het gedurende die vroeë eeue AJ ontstaan, grootliks as teëwig teen die Gnostisisme wat liggaam en siel as antagonisties van mekaar geskei het. Soos in die Heidelbergse Kategismus (1563) Sondag XXII verduidelik, veronderstel hierdie vroeë belydenis 'n ewige, onsterflike siel, wat direk ná die dood na Christus opgeneem word. Met die wederkoms van Christus sal ook die 'vlees' deur die krag van Christus 'opgewek' en weer met die siel 'verenig' word. Uit die konteks is dit duidelik dat 'vlees' hier nie na sondige bestaan in die algemeen verwys nie, maar spesifiek na fisiese 'liggaam'.

Hierdie herenigde mens sal 'volkome saligheid besit' en 'God ewig prys'. Dit wil voorkom of die sterk gnostiese skeiding wel versag maar nie oorwin word nie: Die onsterflike, inderdaad ewige substansie 'siel' kan nadoods immers vir duisende jare en langer sonder die liggaam in die hemel geluksalig met God verkeer. Die liggaam aan die ander kant word nie gesien as 'n soortgelyke substansie nie. Dit is egter nie slegs sterflik as natuurlike deel van die kosmiese bestaansproses nie, want die dood daarvan is ook hoogs onnatuurlik, teennatuurlik, vol sonde en skuld. Ook die wederopstanding uit die dood is nie natuurlik nie, maar 'n skeppingswonder van God: Die herskepping van die liggame van gelowiges vir 'n ewige saligheid, die van ongelowiges vir ewige vervloeking en straf.

Terugverwysend na hoofstuk I(7) verstaan ek die verkondiging oor Jesus se opstanding, hemelvaart, sitting aan die regterhand van God, asook die verwagting van 'n fisiese opstanding van alle dooies tot ewige voortbestaan in hel of hemel, as eksistensiële mitologie. Dit moet nie tot pseudofeilikheid verobjektiveer, simplisties verwerp, ideologies misbruik of neerbuigend as primitief-infantiel verag word nie, maar histories eerbiedbetonend tog wel metamitologiserend getransendeer word.

### ■ VII.H.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

a. Die denkstroom wat in die Christendom oorheersend geword het, beskryf Jesus se lewenseinde in 'n konteks van skuld en plaasvervangende folterende straf: Verraad met 'n soen deur 'n dissipel, verloëning deur die hoofdissipel, minagtende verwerping deur sowel die religieuse as wêreldlike magte; spottende doringkroon, allerwreedste kruisiging, pyn, bloed; die Godverlate ang van Jesus voor 'n liefdevol-toornig-strawwende Vader-God; en die kort daarna beginnende vervolging van die gemeenskap van volgelinge. In die Boeddhistiese oorlewering is die dood ook deel van lyding (*dukkha*: die Eerste Edel Waarheid). Maar die oorsake van dood-as-lyding is nie sondigheid in die algemeen nie, maar die twee wortels begeerte (o.a. die begeerte na nimmereindigende lewe en die plesier daaraan verbonde) en haat vir dit wat die begeerte werklik of moontlik bedreig. Die oorwinning oor die dood word behaal deur die oorwinning oor begeerte en die radikale insig in die niepermanensie en niesubstansie van alle dinge as die sentrale waarheid van alle bestaan. So sterf die Boeddha dan as 'n ou man van 80 jaar, as uitdrukking van die diepste bestand van die werklikheid, sonder vrees en verwagting van nadoodse heil of onheil, in volle beheer van homself en die situasie.

Wat ná die dood van Jesus gebeur het, is mettertyd leerstellig beskryf as 'n fisiese opstanding uit die dood, liggaamlike opvaart na die hemel, waar Hy leef tot in ewigheid, langs die Vader op 'n troon, vanwaar Hy weer sal kom om alle lewendes en dooies te oordeel vir een van twee finale

bestemmings, en sal regeer tot in ewigheid, toegerus met alle mag. In die Boeddhistiese oorlewering word geen aanspraak gemaak op ewige lewe en ewige heerskappy vir die Verligte nie. Hy sterf, op gewone fisiese vlak, sy tande stellig verinnuweer as gevolg van klippies in die rys, en ondersteun, soos hy self sê, met verbande soos 'n vervalde ou wa. Op metafisies mistieke vlak gaan hy heen, disintegreer volkome – as begeertelose, vreeslose vervulling van die groot wet van alle dinge. Van 'n fisiese opstanding uit die dood is daar juis geen sprake nie. Juis sy volkome heengaan bevestig die kern van sy boodskap en die diepste waarheid van die werklikheid. Natuurlik het ook die Boeddhisme (net soos die Christendom) die kernleer omring met mitologiserende konstruksie, maar dit het nie die kern van die leer aangetas nie. Die dood word wel oorwin – deur die angs vir die dood te oorwin. Terloops: Die wyse waarop 'n religiestigter volgens die normatiewe kanon sterf, sal ongetwyfeld 'n impak hê op die emosionele toon van 'n religie in latere eeue, maar dit word nie nou bespreek nie.

- b. 'n Grootser manifestasie van liewende insig het die mensegeskiedenis nie opgelewer nie as die bejaarde man wat sy asem rustig uitblaas met die woorde 'weselik vervalend is saamgestelde dinge' [*vaya-dhammā samkhārā*]. 'n Grootser manifestasie van liefde het die mensegeskiedenis nie opgelewer nie as die sterwende jong man aan die kruis, omring deur verraad, haat en vrees, uiteindelik vasgevang in 'n monument, 'n *theologoumon*-konstruk gebou met behulp van Griekse substansialistiese metafisiese denke.
- c. Die argetipe van voortgaande lewe ná dood en dood ná lewe sou baie vroeg in die wordingsgeskiedenis van die mens, na aan die natuur lewend, ontstaan het. Ná elke dag kom nag gevolg deur dag, gevolg deur nag, ensovoorts herhalend, somer word gevolg deur herfs en winter, gevolg deur lente en somer, gevolg deur herfs en winter, in 'n nimmereindigende siklus van voortgaande lewe. Na analogie daarvan, 'n menselewe ook. In Hindoeïsme, Boeddhisme en Christendom het hierdie algemene mitiese archetipe in verskillende grade die vorm van onbetwisbare normatiewe mitologoumena aangeneem (vgl. hoofstuk I[7]): In Hindoeïsme, as reïnkarnasie van dieselfde wese oor en oor; in Boeddhisme, as die herverskyning oor en oor van byna dieselfde mens, maar tog nie heeltemal nie; in Christendom, as ewige, nimmereindigende lewe ná dood. Die Boeddhistiese en Christelike mitologoumena, kan ons besluit, het 'n vergelykbare, selfs ooreenstemmende, diepte psigologiese agtergrond. Dit het ontwikkel tot heelwat meer as blote vergelykings en verhale, tot grootskaalse normatiewe paradigmas. Tog is daar verskille. In die ortodokse (Theravāda) Boeddhisme bly die mitologoumenon van hergeboorte as 't ware 'n stutkonstruk, wat in die finale waarheid, naamlik doodloosheid, opgehef word. In die ortodokse hoofstroom Christendom het die fisiese opstanding van Jesus en die toekomstige fisiese opstanding van alle mense, selfs diegene wat honderde duisende jare gelede gesterf het en spoorloos

in die natuurprosesse opgegaan het, grootliks normatief gebly. Daar was nie 'n vergelykbare relativering van die mite in die ontwikkelende basiese Nuwe-Testamentiese paradigma self ingebou nie. Die afwysing van die fisiese opstanding en ewige herlewing van almal op 'n sekere apokaliptiese dag geld in sekere kringe steeds as sensureerbaar kettters.

- d. Die Boeddha het nog 'n verdere stap geneem, 'n sterker relativering, selfs uiteindelijke ontkrugting, van alle mitologie as sodanig. In die *Potthapāda Sutta* (D 9.17) word van 'n werklik ver gevorderde monnik, tuis op die agste vlak van *jhāna*-meditasie, gesê:

*“Wanneer hy op die piek van persepsie staan, kom dit by hom op: ‘Bewussynsbedrywigheid is vir my minderwaardig; opskorting van bewussynsbedrywigheid is vir my beter... Ek sal nóg dink nóg denkbeelde konstrueer.” En hy dink en konstrueer nie meer denkbeelde nie.*

‘Dink’, ‘bewussynsbedrywigheid’, ‘denkbeelde konstrueer’ sou die volgende insluit, suggereer ek: ‘Mitologiseer’ sowel as ‘filosofeer’ (bedoelend rasonale verklaring van alles), ‘dogmatiseer’ (die opmaak van denkskemas oor God of gode, voorgestel as onbetwyfelbaar), en ‘mistifiseer’ (denkinhoude slegs vir ingewydes beskore), al vier met hulle indrukwekkende dimensies, maar ook hulle moeilik vermybare psigologiese en sosiale assosiasies van dissiplinêre paradigmas, verpligting en sanksie.

Wie rus in die agtste verdieping van bewussynsverfyning en kalmte is nou na-aan die Horison van absolute stil raak van alle bewussynsprosesse. Dit is die bekroning van meditasie, kan ook die bekroning van 'n eindige, verligte lewe wees. Sterwe word vir die verligte 'n ligervaring.

Dieselfde hermeneutiese benadering kan, behoort, tendensioneel ten opsigte van die persoon en leer van Jesus gevolg te word. Sy vanselfsprekende en veronderstelde konteks was die algemene oud-Israëlitiese opvatting van 'n streng Jahwe, dit het hy aangepas in die vorm van 'n liefdevolle Vader, en die uiteindelijke gerigtheid van sy lewe en leer is aan die kruis verwerklik met die finale prysgawe van sy gees in sy sterwensoomblik aan sy Vader. In hierdie vertolking word aangeneem dat die tendensionele gerigtheid van alle religie en mistiek op 'n uiteindelik leë gesigseinder sterker in die vroeë en later Boeddha-beweging was as in die vroeë en latere Jesus-beweging. Ek wil die Christendom in dieselfde rigting ekstrapoleer. Die naaste wat die Christendom daaraan gekom het, was by sekere mistici soos meester Eckhart (en hy is as ketter aangekla). So ver is in die Boeddhisme nooit gegaan nie, maar hierdie horison, die uiteinde van radikale mistiek, is die waarheid waarheen die Christendom ten beste verleng kan word.

- e. Nóg die Boeddhistiese hergeboorte-aanname nóg die ortodokse Christelike opstandings- en onsterflikheidsgeloof werk heeltemal uit (wat laasgenoemde betref, blyk dit uit die moeite wat dit Dante in sy *Purgatorio* kos om die eeue lange skeiding en uiteindelijke hereniging van siel en liggaam gelowig te verduidelik). In ons tyd, met die denkruimte wat evolusie skep en die

aanname van Kosmos as een ontwikkelende geheel, word 'n ander moontlikheid denkbaar, wat nie slegs die verskyning en verdwyning van verligte mense meer verstaanbaar maak nie, maar ook die voorgeboortelike ontstaansproses oor lang tye en die geboorte en sterf en teruggaan van alle mense, soos alle ander wesens, in dieselfde groot proses. Die *parinibbāna* van die Boeddha en die liefdevolle, versoenende dood van Jesus word dan vertolk as hulle karmies-werkende terugkeer in die groot kosmiese proses. Om die enkeling op te hef in die groter totaliteit op die rand van die groot donker lig en so, heel uiteindelik, in niet te laat deel, tot niet te laat gaan, is juis om die bestemming daarvan te eerbiedig.

- f. Op die veronderstelling van die moontlikhede en beperkthede van ons menslike visie, is 'n deur skoonheid omhulde, geur verspreidende Vol-Verligte mens die grootse – grootste – uitkoms, botsel aan die boom van die evoluerende kosmos aan ons bekend. Hierdie gedagte van die wesenlike deel wees van die mens in die ontwikkelende kosmos het belangrike implikasies vir ons ontvangs van die gedagte van hergeboorte. 'n Mens se lewe het karmiese implikasies in die breë sosiale en kosmiese sin. Jy keer terug in die kosmos met die materieel, vitale, emosionele en kognitiewe dimensies daarvan en jou nawerking het 'n uitwerking ('n 'hergeboorte') op wat ná jou in die kosmiese geheel gebeur en uit die kosmiese skoot te voorskyn sal kom.
- g. In die ortodokse Christendom oorwin die Verlosser die dood, staan daaruit op en leef en regeer tot in ewigheid, dit geld as die hoogste bewys van sy outentisiteit. En sy volgelinge het die versekering van hulle eie ewige voortbestaan. In die Boeddhisme is juis die finale, absolute heengaan van die Boeddha die hoogste bewys van sy outentisiteit. En sy verligte volgelinge kan, sal, dieselfde weg opgaan. Wat die gewone, nog onverligte volgelinge betref, word geleer dat hulle oor en oor in 'n proses van hergeboorte in 'n bestaansiklus van lyding voortmaal. Laasgenoemde denkbeeld sien ek egter as 'n voortlewende mitologiese konstruksie. Dit het 'n heilsfunksie ekwivalent aan die Rooms-Katolieke leer van die vagevuur (uitnemend uitgewerk in Dante se *Purgatorio*): lewe ná lewe is 'n opklimmende suiweringsproses. Enige poging tot versoening van die twee leerkomplekse sal met hierdie verskillende erns moet maak.
- h. Die denkrigting van hierdie boek sluit aan by evolusionêre denke soos deur die wetenskap ontsluit. Dit wil ook die Boeddhistiese hergeboorte-paradigma sowel as die Christelike wederopstandings-paradigma daarby betrek. Wat die doodspraak betref (vgl. Krüger 2018):
  1. Dood is naas geboorte die sekerste gegewe in die lewens van die weerlose wesens wat ons 'mense' noem, ja van alle lewende wesens. Meer dinge is inderdaad besig om heen te gaan. 'n Ou denkorde wat duisende jare geduur het, ook wat die dood betref, verkeer self in 'n stadige proses van disintegrasie. 'n Ou, grootse godsbeeld wat



kulture gestempel het, is vir vele besig om langsaam heen te gaan, selfs die vraag – dié vraag – naamlik oor die oorsprong en einde van alle dinge (ook van godsdienste en duisendjarige ryke) is aan die sterf. Sterf wag ook op die huidige vertegnologiseerde, gekommersialiseerde globale kultuur, net soos dit die ou Egiptiese Ryk wat duisende jare geduur het, ingehaal het. En op die verwagtingshorison van die mens van vandag dreig totaalkatastrofes soos 'n komende ekologiese en nukleêre uitwissing. Inderdaad: verganklik, eindelik, sterflik, is alle dinge.

Wat individuele sterf betref, is die huidige neiging in die rigting van 'n ontwyking of ontkenning van die dood en van die vraag na die betekenis van die dood. Maar die heengaan van 'n naaste nooi ons, verplig ons, tot 'n verdieping in die geheimenisvolle doodsdimensie van alle dinge. Wie aandag gee, ontdek dat elke flitsende breukomblik van lewe, van bestaan, dieper besien, tegelyk 'n moment van ontstaan en vergaan ineen is. Ontstaan en vergaan is 'n identiese tweeling, uit een ovum afkomstig. Wat sou die groter liggaam, die groter verband, daarvan kon wees?

2. Ek vermoed dat elke 'ek' (elke klein, kortstondige, sterflike versameling elemente) uitdrukking, samevatting, van die totale kosmos is. Daaraan ontleen elke wese 'n relatiewe maar groot betekenis. In Kosmos ontdek 'n mens in oomblikke van stilte, is daar 'n immer dieperwordende Geheim, nimmerbereikbare Gesigseinder, Onpeilbaarheid, in godsdienste mitologiserend uitgedruk in begrippe soos 'God', 'Vader', 'Moeder', ensovoorts. Maar die Geheim in Kosmos is nie 'n ander, aparte werklikheid nie, wel die absolute dieptedimensie van hierdie gewone werklikheid, kontinu met, en teenwoordig in elke druppel water, elke mens. Ek staan in verbystering voor die grootse, ontsagwekkende skoonheid van Kosmos, pyn en lyding en al, en voor die vredevolle Diepte wat ek deur die kosmos sien glim.

Aarde is deel van die kosmiese liggaam, en ons is selletjies daarin. En in Kosmos is ontstaan-vergaan, geboorte-sterf, nie vreemde indringer of bedreiging nie, maar natuurlik, normaal, en is die nadood van elke sel, elke mens, hersirkulasie in die groter lewende geheel.

3. Elke mens is 'n produk van die evoluerende mensheidsboom in die kosmiese woud waar elke blaar uitkom en val en ontbind en, mettertyd hoe ook al, herverwerk, weer herverskyn – immer deel van die kosmiese lewensproses. Heengaan as terugkeer, hersirkulasie as kompos in die groot evolusionêre proses is net so ontsagwekkend groots, aangrypend, as gebore word.

Elke 'ek' het weens watter oorsake ook al en met watter swak- en sterk punte ook al as deel van hierdie blaar aan hierdie tak verskyn, met soveel moontlikhede, oorgeërfde werklikhede, voortslepende gevolge. Die faktore in die proses van hersirkulasie is te kompleks om

in besonderhede te identifiseer of in simplistiese formules vas te vang. Maar weet: Daar was 'n lang tyd vóór en daar sal 'n lang tyd wees ná hierdie kortstondige 'ek' – 'ek' wat was, is en deel sal bly van die kosmiese woud, van materie-lewe-emosie-wete, self verskynend en verdwynend.

Ten diepste wil, moet, kan elke 'ek', mens, jou eie unieke komplekse samestelling en situasie, met aanleidende oorsake buite jou beheer en jou eie aandeel, so ver moontlik verstaan, verantwoordelikheid daarvoor aanvaar, jou voorneem om sover moontlik beter deel van beter blaar, van skoner woud te wees.

In die laaste instansie, durf ons dink, is daar die totale verdwyn op die laaste stil gesigseinder waaruit alles verskyn. Mense is almal in hulle diepste wese op soek na daardie uitsig. Heengaan van self en ander kan meer wees as 'n situasie van wanhoop, vrees en vernietiging. Op die diepste vlak van menswees hunker ons almal, vermoed ek, na opgaan in, tuiskoms in die groot geheel, terugkeer na die bron van alle dinge.

4. Dus, wat kan ek verwag as ek sterf, wat moet ek vrees, waarop mag ek hoop?

Een model, met variasies, sê 'n mens bestaan uit twee dele: onsterflike siel en sterflike liggaam. Ná die dood vergaan die lyf maar dit sal eendag weer lewendig gemaak word en, siel en lyf herenig, sal 'n mens ná 'n finale oordeel ewig voortleef in ewige pyn of geluk, straf of heil. Dalk word die siel in die tussentoestand ook nog in 'n vaevuur gelouter.

'n Ander model, ook met variasies, sê 'n mens word na jou dood weer gebore, oor en oor en oor in 'n nimmereindigende proses van selfherskepping ten goede of ten kwade, afhangende van hoe goed of boos jy lewe.

Ek vermoed egter 'n naderende tyd waarin 'ek' sal 'gewees het', sal 'was'. Hierdie kortstondige klein konstellasie sal binnekort volledig terugkeer tot 'n staat waarin dit in elk geval nou deel, naamlik *materie*: grond en klip, vuur en lig, lug en wind, see en reën. Tot *lewe*: plant en insek, wurm en vis, voël en dier. Tot *liefde*: die kosmiese saamwees van alle dinge. Tot *wete*: bo alles uitstygende insig. Al vier saam uitkringend tot die wonder van bestaan, getermineerd hangend in ewige ruimte.

Op een vlak sal 'ek' gou vergeet word. Maar een druppel en die groot Stille Oseaan, een breukdeel van 'n sekonde en 'n miljoen jaar, een atoom en die heelal veronderstel mekaar, impliseer mekaar, is één. Ek en Al is een. Die enkeling word daar vir die ganse kosmos durende getermineerde 'ewigheid' behou, 'onthou'. En by 'n tans kortstondig lewende enkeling, sel van die geheel van materiële, voelende, willende, wetende Kosmos oor alle tyd, kan flitse uit die lang, kosmiese verlede opkom, 'onthou' word.

Die enkeling bly ook 'voortbestaan' in die sin van 'n nawerking nalatend in die groot kosmiese geheel, en keer terug in die kosmiese siklus, en speel 'n rol in die hersirkulerende geheel. En die groot geheel is self op weg van begin na voleinding. Die grootste geeste, die dinkverligtes anderkant waan, die emosioneel en moreel gelouterdes anderkant begeerte en haat, die egogeblustes, die groeipunte van die mensheid, weet dit en gaan stil, gelukkig heen.

## ■ VII.I. Kosmosbegin en -einde

### ■ VII.I.1. Meerdere beginne en eindes

Vroeë Theravāda was sentraal eksistensieel georiënteerd en het vergeleke met sommige ander religieuse stelsels nie klem op kosmologiese spekulasies, miskien gepaardgaande met apokaliptiek en waarskynlik sterk mitologies, geplaas nie. In die eerste *sutta* van die *Dīgha Nikāya* (D 1: *Brahmajāla Sutta*), wat die kenteoretiese toon van die ganse *dhamma* onthul, word twee-en-sestig tipes foutiewe, spekulatiewe denkwyses van die hand gewys. Sonder om in besonderhede in te gaan, sluit sulke denkers in: Ewigheidsdenkers wat op valse gronde beweer dat die kosmos ewig is; half ewigheidsdenkers; agnostici; en diegene wat beweer dat die kosmos toevallig tot stand gekom het. Dit beteken nie dat die Boeddha self volslae skeptikus of agnostikus of ontwyker was of dit aangemoedig het nie, maar wel dat sy primêre gerigtheid heilspisologies was, en alle periferiese intellektuele spekulasie, dogmatiese fiksasie en empiriese induktiewe denke, in laaste instansie gesetel in begeerte en verknogtheid (albei op hulle beurt in die verabsoluttering van die slim, nuuskierige, 'self' gevange), oorskry. Die *sutta* kondig programmaties aan dat die Boeddha 'n hoër vlak van heilsrelevante wete as bogenoemdes bereik en geleer het. So verstaan, kan ons met veiligheid aanneem dat in die mate dat makrotemporele en kosmologiese voorstellings in Theravāda voorkom, dit siklies denkend die klassieke paradigma van ontstaan en vergaan en herontstaan (primêr met betrekking tot menslike hergeboorte toegepas) sal volg.

Soos bo geles (hoofstuk VI [*Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, D 26]) het die Boeddha van die huidige epog voorspel dat sy leer in 'n verre toekoms na sy heengaan sal verdwyn, maar dan sal herverskyn in die leer van die volgende Boeddha, Metteyya. Hier vind die klassieke sikliese paradigma 'n toepassing op die terrein van menslike geskiedenis. Dit is nie dieselfde persoon wat sal herverskyn nie, maar dieselfde funksie wat sal herhaal. Telkens weer 'n nuwe Boeddha in 'n tyd van geestelike en morele nood, wel dieselfde waarheidsboodskap verkondigend in 'n situasie wat as 't ware tydloos universeel, deur alle siklusse heen, dieselfde bly, onder die hiel van hebsug, haat en onkunde.

Wat kosmologie betref, swyg die apokaliptiese verhaal van die sewe sonne (kyk hoofstuk VI [A 7.66]: *Sattasūriya sutta*) oor die moontlike oorbegyn van die kosmos, maar die Boeddhistiese siklusdenke sou dit nie uitsluit nie. Intendeel. Dieselfde karma-energie deurvloei en rig immers alles, menslike lewe en alles wat daarbuite is. Ons vind bevestiging daarvan in die *Aggañña sutta* [*agga*: ‘eerste’, ‘begin’, ‘oorsprong; dus ‘Sutta oor oorsprong’ D 27]. Die *sutta* handel op die voorgrond oor die stryd tussen die kastes in die destydse rassistiese samelewing en die moeilike posisie van die *sangha* in daardie sosiale situasie. Sydelings en meer op die agtergrond verwys dit ook mities na ’n sikliese proses van kosmiese inkrimping en, lank daarna, ’n nuwe uitdying van die kosmos. Nie te vergeet nie, in die verhaal word die mitiese gegewe ingevleg dat sekere goddelike wesens deur die hele proses van verval en hervat ekstasies gelukkig in ’n hemelse geweste (die *Ābhassara*-domein) bly voortbestaan. Dan vervolg die Boeddha met ’n kosmogoniese mite oor die heroorsprong van die wêreld en van lewe, ná ’n baie lang tyd ontwikkelend uit ’n oermoeras in absolute donkerte gehul, waaruit mense mettertyd te voorskyn gekom het, aanvanklik gelukkig en ‘demokraties’ (som ek anakronisties en tendensioneel op), maar ook nie misties verlig nie, en mettertyd dus tog weer kondisionalisties vervallend in ’n erge morele en sosiale staat van agteruitgang. Terloops, en met verwysing na die mitologoumenon ‘maagdelike geboorte’ in byvoorbeeld die Christendom en in die algemeen wyd verspreid: voor die proses van verval was alle mense volgens die *Aggañña sutta*-mite sonder seksuele verkeer gebore. Uiteindelik verskyn huisverlatende, heilbrengende askete in die vervallende wêreld (die begin dus van ’n pionierende, heilvoorlewende *sangha*). Sonder om die mitologiese gehalte van die *sutta* te ontken kan ’n mate van aansluiting by die model van ’n sikliese kosmiese proses (kyk [3] hiernaas) vermeld word (vgl. Sugunasiri 2013).

Interessant in hierdie verband is die latere *Vajrayāna* [esoteriese *tantra*] wat in volgende eeue sou ontwikkel en veral in Tibetaanse Boeddhisme gevestig sou raak. Daarin speel die begrip *Kālacakra* [‘tydswiel’, ‘tydsiklus’] ’n groot rol. Dit sluit kosmologiese opvattinge in. *Kālacakra*-denke is in *Vajrayāna*-denke op die Boeddha self teruggevoer. Die historisiteit van so ’n verband hoef nie nou besleg te word nie, maar inhoudelik is ’n onderliggende aansluiting duidelik.

## ■ VII.1.2. Nuwe hemel en nuwe aarde

Die rol van eskatologie en apokaliptiek (laasgenoemde gaan spesifiek oor die tot niet gaan van die wêreld) in die vroeë weergawes van die boodskap van Jesus blyk kompleks en omstrede te wees. Volgens Van Aarde (vgl. 2020a, bl. 168–190, 311 e.v.; 2020b, bl. 118 e.v., 139 e.v. 159 e.v., 187 e.v.) kan die *verba ipsissima* van die historiese Jesus nie gerekonstrueer word nie, maar het hy

waarskynlik nie onheilvoorspellend apokalipties-mities op verset teen sy persoon en leer gereageer nie. Sulke taal het opgekom in kringe van bedreigde volgelinge. Die eerste volgelingskap was egter nie homogeen nie. Die eerste laag van die Evangelie van Thomas byvoorbeeld het Jesus en sy boodskap as wysheidsleer aangebied, sonder apokaliptiese inkleding, maar volgens die sinoptiese Evangelies en Openbaring sit God op die hemelse troon met Christus aan sy regterhand tot met sy wederkoms en die algemene opstanding uit die dood en die finale oordeel.

Dit is nie onmoontlik nie dat die vroeë Christelike apokaliptiek, met die vooruitsig van 'n nuwe skepping, tydgenootlike Stoïsynse opvattinge oor 'n eindigende en opnuut beginnende Kosmos weerspieël, en dat albei stelle denke manifestasies is van die archetype van herhalende afwisselende natuurprosesse. Laasgenoemde klem was in die Christelike geloofsvisie geherinterpreteer in terme van die Israelitiese boodskap van 'n eenmalige skepping, en was dus nie meer 'n periodiese herhaling nie (Van Aarde 2020b, bl. 118 e.v.). Die dogmaties mees gevestigde opvatting in die ontwikkelende tradisie, naamlik absolute beginskepping uit 'niks' [*creatio ex nihilo*] is nie die enigste en noodwendig beste vertolking van die Ou Testamentiese skeppingsboodskap nie. 'n Kontinuïteitsmodel, skepping as die nuutordening van voorafgaande chaos, is nie uitgeslote nie, maar dit sou die implikasie kon inhou dat ook die komende paradys, in die Nuwe Testament geleer, nie ewig sal wees nie. Die historiese Christendom het nie tot een finale slotsom geraak nie.

### ■ VII.1.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

- a. 'n Moontlike raakpunt, maar ook met wesenlike verskille, van die Boeddhistiese en Stoïsynse kosmologieë verdien aandag. In die klassieke Stoïsynse model eindig die wêreld periodiek in 'n alles vernietigende uitbranding [*ekpyrosis*], wat gevolg word deur 'n herstel [*palingenesis*], eindeloos herhalend, met elke volgende wêreld identies aan die vorige. Deur die rede regeer en dus die beste, moet dit telkens dieselfde Kosmos wees. 'n Verskil is dat (minstens Theravāda) Boeddhisme nie van Kosmos as geheel 'n besondere meditasie- of denktema gemaak het nie. Dit was meer psigologie as kosmologie, en het ook nie soos die Stoïsisme na 'n panteïstiese denkrigting geneig nie. Die verskyning en verdwyning van alle dinge as veranderlike, ontstaanend verganende *anicca*-verskynsels open egter 'n perspektief (analoog aan menslike gebore word en sterf en hergebore word) op 'n sikliese proses van kosmiese ontstaan en vergaan en herontstaan, einde en begin oor en oor, van die werklikheidsgeheel. Wat die dogmaties ortodokse Christendom en die voorafgaande leer van Jesus betref, sou so 'n verlengende vertolking geen steun in die normatiewe Nuwe Testament tekste vind nie.

- b. Die Boeddhistiese siening vertoon ook ooreenkomste met die model voorgestel deur die teoretiese fisici Paul Steinhardt en Neil Turok ([2007] 2008), wat die tans dominante oerknal ('Big Bang'-)teorie wil vervang. Die skrywers verwys wel kortliks na antieke voorlopers van hulle model in die persone en skole van vroeë Hindoeïsme, Herakleitos en Stoïsisme (Steinhardt & Turok 2008 [2007], bl. 169 e.v.), maar neem nie kennis van die Boeddhisme nie. Ons stel hier juis daarin besonder belang. Die beste verhouding tussen religie (met mistiek as spits) en wetenskap sou 'n konstruktief kritiese werksverhouding wees, elk met 'n eie taak en kennisweg: Eersgenoemde met intern gerigte meditasie as vertrekpunt, laasgenoemde feitgebaseerde waarneming en verklaring as vertrekpunt. Wat uitkoms betref, sou die ideaal stellig harmoniese konvergensie van resultate wees, maar nie teen elke prys nie.

Steinhardt en Turok ([2007] 2008, bl. 168 e.v.) onderskei drie grondmodelle, waarin ongeveer alle kosmologiese modelle in die loop van die geskiedenis geval het, naamlik (i) die aanname van een enkele, absolute *de novo* ontstaan op 'n spesifieke tyd in die verlede en ontwikkeling daarna (die 'skeppingsmodel'); (ii) die aanname van 'n ewig bestaande, onveranderlike heelal; en (iii) die aanname van 'n 'episodiese heelal', met herhaalde epogge van ontstaan, evolusie en vergaan.

Volgens die 'Big Bang'-siening, op die oomblik steeds die mees dominante wetenskaplike model, het die kosmos kort duskant veertien miljoen jaar gelede eenmalig en verklaringsloos begin as 'n klein singulariteit en sindsdien uitgebrei tot die huidige grootte daarvan. Steinhardt en Turok daarenteen redeneer dat een oorspronklike oerknal en een finale in- of ontplof nie die antwoord op die vraag na die aard en geskiedenis van die heelal is nie, en dat dit beter verklaar kan word as opgeneem in 'n sikliese proses van oneindig herhaalde oorspronge en eindes, ongeveer elke triljoen jaar, elk met nuwe konstellasies van sterrestelsels en planete, elk beginnend met 'n knal en eindigend met 'n verkrummeling, totaal en uitsluitlik onder die beheer van die 'wette van die fisika' [*laws of physics*] (Steinhardt & Turok 2008 [2007], bl. 222). Dus: Soortgelyke herhaling maar nie identiteit nie, maar tog, soos die titel van hulle boek aandui [*'endless universe'*] suggestief van een oorkoepelende bestel.

In die ontwikkeling van die argument in hierdie boek oor Boeddhisme was die aanname dat die kronologiese volgorde van ontwikkelende menslike denkontwikkeling waarskynlik die volgende was: Sensasies van sikliese natuurverskynsels waaraan *homo sapiens* net soos verkleurmanneltjies en alle ander wesens van die begin af blootgestel was; gevolg deur die evolusionêre totstandkoming in die ontwikkelende menslike gees van argetipiese simbole; gevolg deur die meer abstrakte mitologiese aanvaarding van (onder andere) algemeen menslike her- en hergeboorte (vervolgens in die Boeddhisme ook

toegepas op die koms van Boeddhas); en uiteindelik die artikulering van grootskaalse kosmiese implikasies, kulminerend in moderne wetenskaplike navorsing en teoretisering.

In 'n metafisies mistieke ontwerp wat by die Boeddhisme aansluit, kan die uitgangspunt van sikliese kosmiese verskynings en verdwynings as manifestasie van 'n meer fundamentele grondwet van dinge gepostuleer word, naamlik veranderlikheid en kondisionalisme, verylend in leegte. Dus veelheid, maar as uitdrukkings van 'n dieper 'eenheid'. Die sikliese kosmosse is steeds manifestasies van 'n fundamentele, omvattender wetmatigheid van *anicca*, *anattā*, *paccayatā* (dit het so ongeveer dieselfde funksie as Steinhardt en Turok se '*laws of physics*'). Dit is dus nie die geval dat elke kosmos 'n absolute *novum* is nie. Daar is 'n oorkoepelende, inisiërende, beëindigende orde. Fenomene soos menslike hergeboorte en die periodieke verskyning en verdwyning van verligte mense is dan verdere konkretiserings van hierdie werking van dinge. Die laaste 'leegte', epistemologiese en kosmologiese horison, is nie slegs 'n veraf grens, randverskynsel, fisiese ruimte buite-om die kosmos nie, maar 'n wetmatig natuurregtelike diepte altyd oral in die skynbaar digste konkrete midde van elke ding. Die horison waarop alle dinge gedurig verskyn en verdwyn, is oral, *in mediis rebus*. In die vertolking en aanpassing van die klassieke Boeddhistiese skema wat hierdie boek onderlê: Lewe en emosie en denkende wete is nie fratsie nie, maar in en met materie geïmpliserde gegewe, wagtend op gunstige omstandighede vir hulle evolusionêre ontvouing. 'n Kosmologiese dialoog tussen Christelike teologie, Boeddhisme en natuurwetenskap is 'n uiters belowende projek. Vergelyk byvoorbeeld die belangrike benaderings van Buitendag (o.a. 2008), Van Huyssteen (o.a. 1998a) en Veldsman (o.a. 2013) wat betref 'n konvergensie van evolusie en Christelike teologie.

## ■ VII.J. Etiek

### ■ VII.J.1. *Mettā*

Om 'n aanknopingspunt by die Christendom te vind, sou die woord *mettā* ['wel-wil', 'welwillendheid'] en wat daarmee saamhang, as opskrif van hierdie afdeling gekies, besonder geskik wees. Om die strekking en inhoud daarvan egter te verstaan, moet dit in konteks geplaas word.

Die bron waaruit die liefdevolle lewenswyse wat deur die Boeddha voorgeskryf en voorgeleef is opwel – so leer Theravāda – is diep ervarende, ware insig [*sammā dit̐thi*] in die verganklikheid [*anicca*], niesubstansialiteit [*anattā*] en kondisionaliteit [*paccayatā*] van alle dinge. Dit was 'n unieke oorspronklike metafisiese bydrae van die Boeddha self. Om die leegheid van dinge nie te besef nie (het hy geleer), is afkomstig uit en lei tot die drie wortels [*mūla*, *hetu*] van 'n lydingsvolle menslike eksistensie [lyding: *dukkha*], manifesterend in: begeerte [*lobha*, *taṇhā*, *rāga*] na, haat [*dosa*] jeens en

domheid [*moha*, *avijjā*] betreffende skynbaar vaste entiteite, maar wesenlik flitsende skimme.

Soos ons in die uittreksels gelees het, is gode deel van dieselfde toneel, en hetsy in meervoud (politeïsme) of enkelvoud (monoteïsme: slegs één bonatuurlike, persoonsanaloë God) nie die bron van sedelikheid nie.

Sedelikheid [*sīla*] (a) is een van die drie hoofkomponente van die Agtvoudige Pad [*aṭṭhangika-magga*], basis vir en uitloper van die ander twee, naamlik (b) meditasie (self bestaande uit die drietal regte inspanning [*vāyāma*], regte aandag [*sati*] en regte konsentrasie [*samādhi*]) en (c) intuïtiewe, mistieke, ervaringsinsig [*ditṭhi*, *vipassanā*]. Laasgenoemde (en nie bv. openbaring nie) is die beslissende bevrydende faktor in Boeddhisme, die verligting (helderheid, ook, kan ons bydink, gewigloosheid) van 'n verligte mens, waarna die titel van hierdie boek verwys.

Die brug tussen ware insig en waaragtige sedelikheid in die harde lewe daarbuite is 'ware denke' [*sammā-sankappa*]. Die mediterende dieptedenker, verstaner van leegheid, se gedagtes word nou vry van alle begeerte, haat en wreedheid (dit manifesteer as 'wreedloosheid', 'geweldloosheid': *ahimsā*, *avihimsā*). Die rede en motivering daarvoor is nie 'n gebod of stel gebooie nie, maar insig in die ware aard van die werklikheid.

Uit 'ware', 'waaragtige denke' volg dan die drietal:

- a. regte spreke, manifesterend in die aflê van leuentaal, kwaadpraat, rupraat en ligsinnige geklets
- b. regte handeling, manifesterend in die aflê van doodmaak, diefstal en verkeerde seksuele omgang
- c. regte lewensonderhoud, manifesterend in die aflê van skade aan ander op watter wyse ook al.

Dus: Gedagte word woord, word handeling, word lewensonderhoud, word lewenswyse en instituut.

Die rondte van agt begin weer van voor af met regte inspanning [*vāyāma*]: Die wil en voorneme om alles wat verkeerd is, af te lê, en alles wat reg en goed is, te doen en bevorder, langs die stappe van die beoefening van meditasie en die verwerwing van insig.

Die *Tevijja Sutta* (D 13. 76-79) (kyk ook by hoofstuk VII [G] [3]) sluit die ervaringsproses op weg na verligting wat ook hierbo skematies opgesom is, af met die vasstelling dat 'n gevorderde *Arahant*:

*"een kwart van die aarde, dan 'n tweede, dan 'n derde, dan 'n vierde deurdring met 'n gees gevul met welwillendheid [mettā] ... medelye [karuṇā] ... medevreugde [muditā] ... gelykmatigheid [upekkhā], bo, benede, rondom, in alle rigtings, oral, die ganse heelal."*



Die Boeddhistiese begrip 'liefde' omvat al vier as samehangende momente.

Die Boeddha het 'n solitêre solidêre etiek van een-saamheid, alleen-saamheid, voorgeleef en voorgehou: 'n Lewenstyl van afsondering van die mensemasse deur begeerte en haat gedrewe. Dit was 'n lewe van volkome vryheid, gesentreer in liefde, relevant, uitdagend en tog haalbaar vir gewone leke sowel as spesialisierende toegewydes, voorgehou en voorgeleef, op 'n middeweg tussen ekstreme asketisme en libertinisme. 'n Sekere reserwe ten opsigte van die gewone samelewing, die 'dorpslewe', kan as oorheersende teneur in die Pāli-geskrifte waargeneem word.

Die rigting wat die vertolking van die Boeddha-boodskap in hierdie boek betref, moedig universele, spontane, ongekwalfiseerde, hartlike liefde aan – jeens die natuur in al haar verskyningsvorme van dag en nag, warm en koud; alles wat lewe in water, lug of veld; kinders en ou mense, jou eie en almal; lewensmaats en vriende en onbekendes gewoon omdat hulle is; die mensdom as geheel met al die eerlike, feilbare voortbrengsels daarvan in kuns, wetenskap en religie, werk en spel in die gewone dorpslewe. Vandag moet dit ongetwyfeld gepaard gaan met distansiering van die begeerte- en haatgedrewe globale kultuur, teen wil en dank by die verbruikers daarvan ingeprent en ingedreun.

Opvallend en sy tyd ver vooruit, was die wyse waarop die Boeddha die strak hiërargie van sy sosiale omgewing deurbreek het (vgl. Clasquin 1992), met insluiting van hoe hy deurgaans vroue, tot watter sosiale nis ook al behorend, behandel het. Doodmaak van en geweld teen diere in enige vorm, sekulêr sowel as ritueel, het hy van die hand gewys. Dit sluit 'n offerkultus met insluiting van diereofferandes in.

Om verlig te wees, is die uitkoms van 'n ontwikkelingsgang, vir weinig beskreë, en tog die wesenlikste bestemming van elke mens. 'n Boeddhistiese geïnspireerde morele perspektief kan in die volgende eensinlewenskode saamgevat word:

- 'n Verligte mens*  
sal deurlopend onder alle omstandighede,  
(1)  
*gerig op die sentrale saak*  
waarom dit ten diepste gaan  
in sy, haar eie lewe en in die werklikheid as geheel, naamlik:  
(a) die verganklikheid,  
(b) niesubstansialiteit en  
(c) multikondisionele vervlegting van alle dinge,  
(2)  
*in lewensbeskouing*  
(a) noulettend aandag gee aan al die flitse van ervaring in lyf en gees,  
(b) konsentrender deurdring tot stil oneindigheid, gesigseinde en  
absoluutheid,  
(c) verstanend diepteinsig bereik,

(3)

*in lewenshouding*

(a) rustig kalm,

(b) sterk energiek,

(c) vreugde stralend en

(d) onversteurbaar gelykmatig, en

(4)

*in praktiese lewensontvouting*

in elke situasie klein en groot, eenvoudig en kompleks,  
 liefdevol, ver-antwoord-elik, gepas, skeppend, heilsaam  
 dink, voel, wil, praat en handel.

## ■ VII.J.2. Agape

So weinig as 'n sistematiese teologie het Jesus 'n filosofiese of teologiese etiek ontwikkel, maar sy fundamentele kritiek het sosiale onreg wat in die konteks van Romeins-imperiale en Joods-godsdienstige magsuitoefening aan die orde van die dag was, aan die kaak gestel in die bane van Israelitiese profetiese kritiek van 'n Jesaja en 'n Hosea. Hy was nie 'n abstrak denkende, sistematiese etikus nie, maar 'n sosiale profeet. Tog moet die waarskynlikheid van 'n grootskaalse invloed van die Stoïsisme as samehangende morele denkmodel op die drie sinoptiese weergawes van Jesus as morele denker erken word (Thorsteinsson 2018, *passim*). In Jesus se etiese beklemtoning (Van Eck 2016, bl. 27 e.v., 312 e.v.) was die koninkryk van God nie 'n futuristiese apokaliptiese verwagting nie, maar 'n eksistensiële- en sosiaal eskatologiese kritiek en sedelike opdrag, hier en nou.

In die samevatting van die wet, soos aan Jesus toegeskryf (Matt. 22:34-40), is die bron van 'n goeie tussenmenslike lewe, liefde vir God met 'n mens se hele hart [*kardia*] en hele siel [*psyche*] en hele verstand [*dianoia*]. Dit is die eerste en groot gebod. Die uniekheid van die Christelike liefdesgebod was vir sy volgelinge die begroning daarvan in die liefde vir God as geloofsreaksie op die liefde van God, soos geopenbaar in die dood en opstanding van Jesus.

Die tweede en tog gelykstaande gebod is om jou naaste [*plesion*] lief te hê soos jouself. Laasgenoemde morele imperatief was nie 'n volkome nuwe gedagte nie, en was in die sosiale konteks van die vroeë Jesusbeweging uit die Stoïsisme bekend. In aansluiting by die Stoïsisme is die nuwe moraal, aan Jesus toegeskryf (Van Aarde o.a. 2020a, bl. 14 e.v., 363 e.v.; 2020b, bl. 112 e.v., 127 e.v.), deur sy volgelinge voorgestel as 'n koninkryk waar God regeer. Hierdie sentrale kategorie in sy gedagtes en optredes (Van Eck 2016, bl. 30 e.v.) het in die vroeë Jesus-beweging niediskriminerende liefde en versorging van almal in nood en alle verontregtes soos vroue, armes, slawe, vader- en familieloses, huisloses, sosiaal gedissosieerdes met psigosomatiese manifestasies, verdwaaldes en verworpenes, en polities en godsdienstig randstandige

vervreemdes en benadeeldes behels. Soos byvoorbeeld in die Bergrede van Matteus (Matt. 5–7) verwoord, het die koninkryk neergekom op niks minder nie as die loodsing van ’n niegewelddadige alternatiewe gemeenskap, beginnende in ’n diep innerlike gesindheid van radikale liefde met ingrypende praktiese implikasies as bewysende vrugte.

Jesus was ook geen samelewingverlatende askeet nie, maar het krities nonkonformisties teenoor die rigiede wettisme van die Joodse etnies godsdienstige instellings met tollenaars en sondaars omgegaan, sy voete deur ’n sondares laat soen en salf (Luk. 7:36–50), medelydend siekes van liggaam en siel genees en medevierend op ’n bruilof ses groot kanne water wonderwerkend in goeie wyn verander, en so ‘sy heerlikheid geopenbaar’ (Joh. 2:2012).

### ■ VII.J.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

a. Die onmiskenbare en opvallende ooreenkomste tussen die sedelike voorskrifte van Siddhattha Gotama en Jesus wat betref die afwysing van doodslag, diefstal, seksuele onsedelikheid, valslik praat en sosiale diskriminasie, en aan die ander kant die aanprysing van vrede, die reaksie sonder woede of wraak op mishandeling van mensself en die afstand doen van rykdom, is besonder duidelik (vgl. Hanson 2005).

By geleentheid het die Deurlugtige sy monnike onderrig oor die beheer van emosies en gedrag in selfs die mees ondraaglike situasies van haat en wreedheid teenoor hulle (M 21):

*Kakacūpama Sutta*: ‘*Sutta* oor die gelykenis van die saag’ [red. Trenckner 1979, bl. 129]:

*“Monnike, selfs as rowers julle ledemaat vir ledemaat met ’n treksaag sou opsaag en een onder julle sy hart met haat sou vul, sou hy my leer nie leef nie. Selfs dan moet julle oefen: Ons gees sal nie verander nie en ons sal geen kwaadwillige woord uiter nie, maar ons sal vriendelik en medelydend bly, met ’n liefdevolle gees sonder haat. Ons sal daardie mense bly vul met ’n liefdevolle gemoed. Met hulle as begin, sal ons die ganse heelal bly vul met ’n liefdevolle gemoed, oorvloedig, uitbreidend, onmeetlik, vry van haat, vry van wraak. So moet julle oefen. Monnike, as julle dikwels aandag gee aan die aanmoediging van die gelykenis van die saag, is daar dan enige manier van praat, subtiel of grof, wat julle nie sal kan verduur nie?”*

*“Nee, heer.”*

Die ooreenkoms met Jesus wat gesterf het met ’n verskoning soekende gebed tot sy Vader om vergifnis vir sy kruisenaars (“Vader, vergeef hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie”, Luk. 23:34) kan nie ontken word nie, en moet hoog waardeer word.

Alhoewel (’n) persoonlike besoek(e) van Jesus aan Indië histories twyfelagtig is, hoef dit nie oordrewe apodikties van die tafel gevee te word nie. Dit hoef egter ook nie as bewese of wesenlik belangrik geag te word

op grond van soms woordelike ooreenstemmende uitsprake nie. Die Mediterreense gebied, met insluiting van Egipte, was in die vyf of ses eeue weerskante van die begin van die Algemene Jaartelling in 'n sinkretistiese kulturele en religieuse gistingsproses betrokke waarin Romeinse keiserkultus, Griekse filosofie, Joodse monoteïsme en Indiese denke, miskien selfs 'n mate van Boeddhistiese geïnstitusioneerdheid ná die missionêre bedrywigheid van keiser Asoka rolle gespeel het. Jesus kon inderdaad, hetsy direk en primêr of indirek en sekondêr en miskien via tussenskakels, blootgestel gewees het aan en beïnvloeding deur elemente van Boeddhistiese denke.

- So 'n lewensuitkyk en lewenswyse van ongekwalifiseerde liefde hoef egter nie op ontlening en gelyksoortige sosiale en kulturele beïnvloeding teruggevoer te word nie. Dit is 'n gegewe by alle mense van 'n sekere vlak van geestelike ontwikkeling, veral by pioniers van die gees op weg na 'n einder waar alle selfsugtige begeerte en haat in uiteindelijke wete verdwyn.
- b. Net só onmiskenbaar is sekere verskille wat betref die uiteindelijke verankering van sedelikheid. In die geval van Jesus is die onkompromiteerbare anker van liefde jeens die medemens die vaste geloof in, en hart-siel-verstand opeisende liefde jeens, 'n persoonlike Here God [*kyrion ton theon*], wat hy ook as liefdevolle hemelse Vader leer ken en liefgehad en gedien en verteenwoordig het. In die geval van Siddhattha is dit juis die metateïstiese transending in die rigting van niesubstansialistiese leegheid wat die fontein van ware deug is. Indien Jesus Boeddhistiese beïnvloeding ondergaan het, sou juis hierdie fundamentele verskil verbasingwekkend wees en verklarings nodig hê. Historiese spekulاسie bring ons nie ver nie.
- c. Hoe kan die verbasende ooreenkomste verklaar word? Afgesien van die historiese verklaringsroete (beïnvloeding, ontlening) sou, soos gesê, die homoverseel gemeenskaplike, evolusionêr ontwikkelde humus van argetipiese voel en dink as verklaringsbeginsel ondersoek kon word, byvoorbeeld langs die roete van Jung en ander (kyk hoofstuk I[7]). Dit is 'n belowende vertolkingsweg, met die voorbehoud dat dit nie slegs na agter (die verlede) deurgetrek word nie, maar ook na vore as 'toe-koms' gerig: nie bloot temporeel voor nie, maar bestemmingsgerig. Die voleinding van menslike geestelike groei, van alle gevorderde metafisika, teologie, mistiek is, vermoed ek, swye van praat en dink, stilword van emosie, voor Gesigseinder. Daarna hervat diep en suiwer dink, voel, doen. Gesigseinder is nie 'n naam of 'n naamwoord verwysend na 'n entiteit nie, en ek laat spesifiserende 'die' en 'n' ook opsetlik hier weg: 'Dit' 'is' [*venia verbis*, 'dit' en 'is' is hier onvermydelik] nie 'n spesifieke of 'n generiese entiteit nie, nie 'n groot en magtige Persoon nie, maar absolute verdwyning, waarop al die dinge ook verskyn. Op weg daarheen is daar minder ver, ver, verder, verste. Ek lees die evangelie van Jesus soos in die vroeë Christelike dokumente geformuleer, mettertyd in dogmas gesistematiseer en deur mistieke navolgers in Christelike institute voorgeleef, as ver op dieselfde

weg vorderend as die nog verder, verste, in die stilte in bewegende vroeë Boeddhistiese normatiewe tekste, gesistematiseerde doktrines en mistieke lewens in – en buite – Boeddhistiese institute.

Die vraag bly egter: Waar kom die diepliggende strukturele ooreenkomste in moraliteit vandaan, afgesien van meer oppervlakkige verskille? Hoe kan dit verduidelik word? 'n Antwoord: Dit kom op uit die kondisionele evolusionêre prosesse van een en dieselfde, homogene materieel wesende, lewende, liewendwillende, wetende Kosmos in die gestalte van besondere mense wat groei na die lig van Gesigseinder, herkoms en bestemming, soos salm 'weet' om uit soutwater stroomop te swem na die varswaterplek waar hulle vandaan kom. Party swem voor, en vinniger en verder as ander, en nie almal maak dit nie, maar almal is op dieselfde weg. Is die implikasie dat Kosmos self volmaak is? Nee, bestaande uit 'Ja en Nee' (Böhme), is dit ook worstelend op weg na utopiese suiwerheid, waar luiperd en bokkie saam in vrede sal lê.

- d. Dit kom voor dat die Boeddhistiese hergeboorteleer 'n biologiese spesie-en genusoorskrydende liefdesband kan akkommodeer, makliker as die hoofstroom Joods-Christelike erfenis. Die Boeddha was mitologies in sy verlede ook meermale dier, wat 'n sterk biologiese en synskontinuiteit aandui (vgl. hoofstuk III [B], oor die *Cariyāpiṭaka*). In die Joods-Christelike erfenis word die heerskappy van mens oor dier veronderstel. In Genesis 1:20–30 word in hierdie verband ook die tema van 'voedsel' aangeraak, en, opvallend, word vleiseet deur die mens nie as vanselfsprekend gepredik nie. In die Nuwe Testament vind ons 'n merkwaardige paradoks (al neem ons in ag dat dit in 'n didaktiese situasie was): Matteus (21:19 e.v.) en Markus (11:13 e.v., 20 e.v.) laat 'n honger Jesus 'n vyeboom wat nie buite seisoen vrugte dra nie, tot in ewigheid vervloek om die krag van geloof in God te illustreer. Aan die ander kant laat Lukas (13:6 e.v.) Jesus in 'n gelykenis verwys na 'n simpatieke tuinier wat om genade pleit vir 'n onvrugbare vyeboom. Tog, oorhoofs gesien, in die Christelike denkraam is 'n allesinsluitende ekologiese, kosmiese liefde ekstrapoleerbaar, al lê dit nie op die Nuwe Testamentiese oppervlak nie.
- e. 'n Verskil is ook dat die Christelike liefdesbegrip, met eie komponente van medelye en medevreugde, sterker patosgedrewe is, wentelend om uiterste lyding en uiterste triomf soos in die sterwe en opstanding van Jesus teenwoordig, maar dat die twee sye van Boeddhistiese liefde (medelye en medevreugde) saamvloeiend kulmineer in kalm gelykmatigheid [*upekkhā*], soos deur die soewerein rustige Boeddha op sy sterfbed voorgeleef en voorgesterf.
- f. Vipassī verlaat die gesin en familie waarin hy gebore en vertroetel was, en sy eie vrou en kind en paleis, op soek na iets wat juis buite sulke verbande gevind sou word. Jesus wil juis familie, nie in die sin van huweliksverlenging nie, maar in die sin van kindskap van God as Vader, wat alle mense saambind gewoon omdat hulle mense (kinders van God) is, met insluiting van en juis

die uitgestotenes en verlatenes. Dit is sentraal in sy teologie en etiek, en dit sou uiting vind midde-in die gewone lewe van vissers en dorpsbewoners.

Die Boeddha stig 'n asketiese monastiese orde (eers net vir mans, later ook vir vroue), en stel huis- en dorpsverlating eintlik as ideaal vir ernstige heilsoekers, maar tog sonder om die bereiking van *Arahant*-skap vir gewone leke as onmoontlik te brandmerk. Gou het 'n lewenskode wat matige onthouding insluit ook vir leke ontstaan. Jesus stig geen sodanige orde nie. Dit sou egter betreklik vroeg begin ontwikkel. Aanvanklik het alleen-lewers ['monnike', van die Grieks *monos*: 'een alleen'] iewers in die wildernis gewoon, maar mettertyd het hulle, ook nonne, in kloosters begin woon onder geloftes van selibaat, armoede en gehoorsaamheid, hetsy saam as kloosterlinge, hetsy as hermiete. Hier wil ek aanmerk dat *sangha* en kloosterorde die hoogste agting verdien as ruimtes vir mistieke verdieping, sedelike suiwering en voorbeeld vir en diens aan die breër samelewing, maar dat die unieke geleentheid wat die gewone 'huis-' en 'dorpsbewoning' bied, ewe kosbaar is. Dit is waar die eintlike slag plaasvind, waar *mettā* en *agape* beslissend gestalte moet kry tot opheffing van die mensheid as geheel. Sosiale etiek moet nie gedryf word deur lewensontvlugting en -weersin of lewensverafgoding en -begeerte nie.

- g. Die parallele tussen die Boeddha se openlike verwerping van die Indiese kastestelsel en Jesus se oortreding van die heersende mag- en klasstrukture van sy samelewing gaan by geen waarnemer van albei figure verby nie. Ook nie die Boeddha se vriendelike en respekvolle optrede teenoor vroue (bv. die hofdame Ambapālī [D 16.2.12–20]) en die van Jesus teenoor verskeie vroue (bv. Luk. 7:36–50; 8:2–3; 10:38–42) nie. Hierdie saamvloeiings is van groot betekenis in die huidige wêreldsamelewing waarin diskriminasie op grond van ras, rykdom, geslag en ander bykomstighede nog steeds skering en inslag van die sosiale lewe is.
- h. Sterflikheidsaanvaarding in die Boeddhisme het ook sosiaal-etiese implikasies. Die Chinese, Romeinse en Britse ryke, selfs ook Augustinus se *civitas Dei*, lewer getuenis van die verganklikheid van eeue-omspannende sosiale instellings en alle ander korter en kleiner politieke, etniese en religieuse entiteite deur die geskiedenis. Die besef van die tydelikheid – en gevolglik die tydelikheid – van alle dinge impliseer nie 'n geringskating van historiese prosesse nie, maar intendeel juis 'n hoë waardering van elke kontingente ding wat bestaan, omdat dit vir 'n wyle verskilmakend, hoe gering ook al, as morele baken kan vonk.
- i. Wat 'selfliefde' betref, sal 'n etiek in lyn met die 'ideale' religie soos gedefinieer (hoofstuk I[3]) die 'self' (ook soos in 'jouself' en elke ander konkrete 'self' gemanifesteer) sien in die konteks van die pan-kosmiese aksent op die kosmos as 'n eenheid van materie, lewe, emosie en denke. Dit beteken dat die kosmos as geheel liefgehê sal word; ook elke konkrete, worstelende *pars pro toto* manifestasie, hoe klein of groot ook al, van die konkrete viereenheid waarmee jy te doen kry; ook, reg verstaan, 'jouself',

‘ek’, ‘my’, as ’n kosbare manifestasie van daardie geheel. Respekteer jouself anderkant kleinlike genot- en selfsugtige begeerte, anderkant minagende selfhaat, as eenmalig, relatief uniek, bestemd vir groei en optimale edel ryping, die beste sorg waardig, as solidêre *pars pro toto*, *pars pro parte*. Dit is die weg na en van verligting. Ek vertolk die Boeddha en Jesus as tendensioneel dit bedoelend.

## ■ VII.K. Nawerking

### ■ VII.K.1. Die Boeddha-beweging

Die beweging van Siddhattha het reeds by die Eerste Konsilie (kyk hoofstuk VII [C][1]), meningsverskille begin oplewer, en wel oor die toelaatbaarheid van vroue tot die orde en die onderskeid tussen belangrike en onbelangrike *sangha*-reëls. By die Tweede Konsilie is ’n diepsnydende en gevolgryke verdeling tussen die Thaviravādins (Theravāda) en Mahasanghika’s (voorlopers van Mahāyāna) bevestig. Oor die volgende paar eeue was daar verskeie skeidings van sektes en het algemene verval toegeneem. Hierdie proses is gestuit met die Derde Konsilie (tweehonderd ses-en-dertig jaar ná die dood van die Boeddha, in die dertiende bewindsjaar van keiser Asoka, 240 VAJ). Die lot van Siddhattha en sy oorspronklike boodskap was nou in die hande van nageslagte, met grootskaalse meningsverskille. In die lang Boeddhistiese geskiedenis was vervolgings (bv. in die vorm van ketterverbrandings) nooit deel van die meningsverskille nie. Gelyktydig met die reeds vroeg na vore komende leerverskille, het die algemene invloed daarvan op die breër sosiale front toegeneem, met as eerste hoogtepunt die keiserskap van Asoka. Die grootskaalse verdelings in die Boeddhisme oor die eeue is ’n boeiende, ryk geskiedenis, maar vir die doel van hierdie studie nie direk ter sake nie. Hier word volstaan met Theravāda.

Ná die taamlik dramatiese verdelings- en konsolideringsprosesse van die eerste driehonderd jaar in die verloop van die Boeddha-beweging het Theravāda (om daarby te bly) gestadig ’n indrukwekkende denkstruktuur ontwikkel wat tot vandag toe, vandag selfs meer as ooit tevore, relevant gebly het.

### ■ VII.K.2. Die Jesus-beweging

Jesus het nie, wou nie ’n kerk in die sin van ’n grootskaalse religieuse instituut met rituele en dogmas stig nie. Ná sy dood (Van Aarde 2020a, bl. 4 e.v.) het daar in Jerusalem slegs byeenkomste deur ’n groepie manlike sowel as vroulike volgelingen vir liturgiese doeleindes plaasgevind, wat deur sowel Joodse as Grieks-Romeinse maghebbende ideologieë opgeneem is as ’n bedreiging vir die keiserkultus. In antwoord daarop het apologetiese en polemiese geskifte ontstaan wat algaande die status van Jesus as inderdaad aanbiddingswaardige Christus, die Seun van God, beklemtoon het. Mettertyd en tussen vervolgings

deur het die aanvanklik proletariese beweging binne drie eeue ontwikkel tot 'n magtige instituut, die pousdom, met 'n indrukwekkende sistematiese denkstruktuur, uitgedruk in eeue lange bepalende dogmas. Sosiale en politieke triomfe was die uitvaardiging van die Edik van Milaan in 313 deur keiser Konstantyn wat die Christendom in die Romeinse Ryk gewettig het, en die proklamasie van die Edik van Thessalonika in 380 deur keiser Theodosius wat die Christendom in sy dominante post-Nicaea vorm tot staatsgodsdienst verklaar het. Leerstellige triomfe was die Sinodes van Nicaea (325) wat die volle godheid van Jesus, wesenseenheid met God die Vader, bely en voorgeskryf het en die Sinode van Chalcedon (451) wat die twee nature van Jesus, die goddelike en die menslike, as onvermeng maar onskeibaar bely en voorgeskryf het. Oor die brûe van denkers soos Augustinus en Thomas van Aquino is dit verder in simbiose met die Griekse denke in die vorme van Plato en Aristoteles ontwikkel tot 'n triomfale Middeleeuse hoogtepunt in die dertiende en veertiende eeue in die Wes-Europese Christendom (om nou weens ruimte redes daarby te bly) (vgl. Beukes 2020), waarna dit begin instort het, in 'n langsame proses tot vandag toe durend (vgl. hoofstuk I[10]).

### ■ VII.K.3. Raakpunte, ooreenkomste, verskille

- a. In aansluiting by die maatstawe wat in hoofstuk I(9) aan die hand gedoen is, kan stellig tot die gevolgtrekking gekom word dat Boeddhisme sowel as Christendom deur hulle onderskeie geskiedenis tot besonder geslaagde historiese religieë ontwikkel het:
  1. Albei kon en kan steeds hulself met groot vertroue terugvoer op twee figure wat uitstaan in 'n klein groep epogskeppende religieuse mense wat die geskiedenis voortgebring het: Siddhattha Gotama die Boeddha, en Jesus die Christus.
  2. Om albei het gou 'n doeltreffende organisasie met lojale en goeie organiseerders en leiers tot stand gekom.
  3. Albei het daarin geslaag om 'n breë publiek bo-oor andersins skeidende diskriminerende sosiale verdelings aan te spreek en by die ideale van die religie te betrek, en
  4. te voorsien van emosionele steun en eksistensiële heilsrelevansie in twee samelewings in prosesse van oorgang, gepaardgaande met veel onrus en lyding. Albei was geseën met die totstandkoming en voortdoring van 'n draende tradisie oor millennia,
  5. voorsien van skatte van inspirerende simbole, musiek, visuele en taalkuns,
  6. asook van eksistensiële en esteties oortuigende rituele, en
  7. van oortuigende leer, bestaans- en lewenssteorieë (insluitend mitologie), en
  8. 'n relevante, uitdagende en tog haalbare etiek – dit alles
  9. gedra deur aanpassende, vernuwende hermeneute en skeppende denkers van die eerste rang.



b. Laat my weer die begrip 'tragiek' ter sprake bring. Dit wil hier sinspeel op die bykans onvermydelike kompromis van ideaal en werklikheid, waar suiwerheid van beginsel gekompromitteer kan word wanneer die harde werklikheid betree word. Hier kan minstens ses vlakke van toenemende konkretisering, en dus problematisering, onderskei word:

1. die *metafisies mistieke basis* van 'n lewenshouding en lewensontvouing
2. leidend tot sekere heel *algemene, abstrakte uitgangspunte* wat as 't ware tastend voelers uitsteek na die harde werklikheid
3. vervolgens *rigtinggewende tussenaksiomas*, nog verder bemiddelend tussen sulke algemene uitgangspunte en werklike keuses en besluite in die problematiese lewe
4. dan *ideologie*, as nog konkreter geformuleerde stelsel opvattinge aan die basis van 'n grootskaalse sosiale onderneming
5. *beleid, program*
6. die mynveld van *daadwerklike toepassing*.

Hierdie proses van toenemende afwenteling is ook op religieuse instellings van toepassing, en die beweging van die Boeddha het nie daaraan ontkom nie. Die Boeddha het dit besef, geen wonder dat hy gehuiwer het om sy insigte publiek te maak en te institutionaliseer nie. Toe het hy egter daardie stap, met die risiko's daaraan verbonde, tog geneem.

Institutionalisering behels 'n verdere dimensie van tragiek, naamlik dat die suiwerheid van hoë enkelingskap in die gedrang kom en dat die edel inisieerder onwillekeurig in 'n mate uitgelewer is aan die interpretasies van ander: tydgenote en nakomelinge. Die Boeddha het nie daaraan ontkom nie, so min as Jesus. So 'n persoon word as 't ware 'n gevangene van 'n instelling, teen wil en dank 'n gevange voël in 'n heilige kou, soms oor eeue vervaardig en versterk.

Daar is 'n derde tragiese implikasie, naamlik dat woorde en gedrag wat in die tyd van die oorspronklike stigting in 'n sekere situasie gepas gelyk het, uit 'n later oogpunt in 'n ander situasie gesien kan word as onvoldoende, niepassend, selfs lydend aan ernstige foute.

Die voorafgaande drie het 'n baie breë toepassingsveld, die menslike lewe as geheel. Hoe mense in latere eeue, ook in die een-en-twintigste eeu, aan die boodskap van die Boeddha eietydsgepaste gestalte sou gee, is hulle verantwoordelikheid (hulle 'antwoord' aan die stigter en die eerste, normerende volgelingen en, gelyktydig daarmee, aan die eise van hulle eie dag). Blote fundamentalistiese repetering, in die verwagting dat dit 'n flatervrye resep is, is nie die weg van verantwoordelikheid nie. Elke situasie stel nuwe eise waaraan elke individu, elke groep, elke generasie, op eie wyse moet antwoord, en elke poging tot praat en handel daarin, hoe suiwer ook al bedoel en gedoen, word gevolg deur die skadu van misgaan en tekortsiet. Die Vol-Verligte moet telkens opnuut gehoor en skeppend vertolk word.

Stellig was die Boeddha en sy lewenswerk een van die grootste en edelste insette ooit deur 'n enkeling in die wêreldgeskiedenis. Tog het dit nie ontkom aan uiteenlopende interpretasies nie, en was die latere geskiedenis nie vry van tekortkominge nie. Ook hierdie instelling was, is, 'n grootse prestasie en bydrae tot die mensegeskiedenis. Daarmee saam bly die gevleuelde woord van pas: 'alles verstaan is alles vergewe'. Ek dink die Boeddha sou met hierdie sentiment ingestem het – 'vergewe' dan verstaan as oplos in die wydse horison van niepermanensie – niesubstansie.

Wat hierbo van die oorlewering van die Boeddha en sy beweging gesê is, geld ook van die Christus en sy beweging.

Kan die individuele 'dorbewonende' mens wat die radikale boodskap gehoor het en probeer uitleef, gelyktydig (a) kompromislose mistikus op die heilsweg en (b) sosiaal betrokke, miskien selfs sosiale aktivis wees? Moeilik, maar 'n mens sou kon moet, want die twee word wedersyds geïmpliseer. In die historiese kondisionele prosesse van oorlewering en beeldvorming, is Jesus waarskynlik meer na die kant van sosiale betrokkeheid deur volgelingen geïnterpreteer, die Boeddha meer na die kant van mistiek. By albei word ons bewus van die grys gebied waar oorspronklike intiemste intensie omgesit word in massa-geïnstitusioneerde sosiale struktuur.

- c. Hierdie is 'n boek oor Theravāda Boeddhisme, en sydelings oor die Christendom. 'n Vraag is: Hoe sou die sentrale figuur in die Christendom, Jesus, verstaan kon word in 'n perspektief aan die Boeddhisme ontleen, soos in hierdie geskrif die geval is? Daarmee wil ek afsluit. Om die Jesus-gebeure te bedink, het meeste vroeë Christene hulle toevlug geneem tot mitologiserende denke met 'n supranaturalistiese strekking, vermeng met werklike geskiedenis, anekdote en legende, asook Grieks-gebaseerde metafisika. Die algemeenste uiteinde van die vermenging was dat Jesus fisies uit die dood opgestaan het, fisies in die lug na die hemel opgevaar het, tans fisies daarbo sit en vandaar sal terugkeer, 'n finale oordeel oor alle mense, dood en lewend, sal vel en dan oor alles sal regeer tot in ewigheid. Dit was die intensionele bedoeling van die mitologoumena. Mitologie is in alle godsdienste op een vlak inspirerend, maar as dit uit die groter mistieke verband losgemaak en tot dwingende dogma verhard word, word dit misleidend. Wat is die dieper mistieke tendensionele strekking van die lewe van Jesus – verder as supranaturalistiese mitologie en literalisme – soos dit in ons argument ontwikkel het? Dat Jesus:

1. 'n uiters seldsame produk van kosmiese geestelik-fisieke kondisionele prosesse was ('maagdelike geboorte')
2. in 'n groot mate deur sy historiese, religieuse konteks bepaal is ('seun van Dawid');
3. as geestelike visionêr tot 'n baie klein kring werklik skeppend geniale individue behoort het

4. 'n liefdevolle en effektiewe leraar sonder weerga was
5. deur innerlike stryd en worsteling en te midde van sosiale verwerping sy 'self' afgesterf het ('kruisdood')
6. in vrede die diepste ontledigende stilte op die uiterste horison van dinge ('my Vader') bereik het
7. as verligte mens die hoogste, transenderende dimensie van menswees bereik het, naamlik verligting ('opstanding', 'hemelvaart')
8. as pionier van die gees universeel baanbrekend en inspirerend vir die mensdom en kosmos bestaan het ('die Heilige Gees')
9. groot blywende betekenis het ('regeer')
10. 'n belofte van universele, kosmiese heil verteenwoordig ('wederkoms').

So verteenwoordig die lewe en sterwe van Jesus 'n eksistensiële, mistieke, metमितologiserende 'verligting', wat die diepste tendensionele dimensie van alle religie is, soos oortuigend in die Boeddhisme onthul.

# Aanbevole literatuur

- An, Y-G 2003, *The Buddha's last days. Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna Sutta*, (vert.) Y-G An, Pali Text Society, Oxford.
- Anālayo 2017, 'Memento mori: recollection of death in early Buddhist meditation', in AK Narain Commemoration, K Sheel, C Willemen & K Zysk (reds.), *From local to global: papers in Asian history and culture*, vol. 3, hfstk. 3, Buddhist World Press, New Delhi.
- Assmann, J 2010, *The price of monotheism*, Stanford University Press, Stanford, Kalifornië.
- Attwood, J 2013, *Siddhārta Gautama: what's in a name?*, besoek 05 Februarie 2021, <updates@academia-mail.com>.
- Audi, R (red.) [1995] 2001, *The Cambridge dictionary of philosophy*, 2de uitg., Cambridge University Press, Cambridge.
- Basham, AL 1967, *The Wonder that was India. A survey of the culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, Sidgwick & Jackson, Londen.
- Batchelor, S 2016, *After Buddhism. Rethinking the dharma for a secular age*, HarperCollins Publisher, Londen.
- Beck, HL 1997, 'Profiel van een godsdienststichter', in HL Beck, M de Jonge, PS van Koningsveld, K van der Toorn & TE Vetter (reds.), *Grondleggers van het geloof. De levensverhalen van Mozes, Boeddha, Jezus en Mohammed*, Prometheus, Amsterdam, pp. 221–269.
- Beck, HL, De Jonge, M, Van Koningsveld, PS, Van der Toorn, K & Vetter, TE (reds.), 1997, *Grondleggers van het geloof. De levensverhalen van Mozes, Boeddha, Jezus en Mohammed*, Prometheus, Amsterdam.
- Beukes, J 2020, *Middeleeuse filosofie, Volume I en II*, Akademia Uitgewery, Pretoria.
- Beukes, J 2021, 'Sintuigmetaforiek in die *Summa Aurea* (ca. 1220) van Willem van Auxerre (ca. 1140–1231)', *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, vol. 61, no. 3, pp. 633–654.
- Biernacki, L & Clayton, P (reds.) 2014, *Panentheism across the world's traditions*, Oxford University Press, Oxford.
- Blackstone, KR 1998, *Women in the footsteps of the Buddha. Struggle for liberation in the Therīgāthā*, Curzon Press, Richmond.
- Blanchard, G 1979, *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im 'System des transzendentalen Idealismus' und der 'Identitätsphilosophie'*, Haag und Henchin Verlag, Frankfurt am Main.
- Bodhi, B 2000, *Abhidhammattha Sangaha. A comprehensive manual of Abhidhamma. Pāli text, translation & explanatory guide*, BPS Pariyatti Editions, Onalaska.
- Bodhi, B (red.) 2003, *Nyanaponka Thera & Hellmuth Hecker. Great disciples of the Buddha. Their lives, their works, their legacy*, Wisdom Publications, Boston.
- Bodhi, B 2012, *The numerical discourses of the Buddha: A new translation of the Anguttara Nikaya*, Wisdom Publications, Boston.
- Bomhard, A 2013a, *An outline of the Pāli canon*, Charleston Buddhist Fellowship, Charleston.
- Bomhard, A 2013b, *The life of the Buddha. Compiled from various sources*, Charleston Buddhist Fellowship, Charleston.
- Borg, M (red.) [1997] 2002, *Jesus & Buddha. The parallel sayings*, Duncan Baird Publishers, Londen.
- Brahm, A 2006, *Mindfulness, Bliss, and beyond: A meditator's handbook*, Wisdom Publications, Boston.
- Bronkhorst, J 1986, *The two traditions of meditation in ancient India*, Steiner Verlag, Stuttgart.
- Bronkhorst, J 2012, *Absorption. Human nature and Buddhist liberation*, UniversityMedia, Switzerland.

- Bruno, G 1985, *Dialoghi Italiani I. Dialoghi metafisici*, Sansoni, Firenze.
- Buddhaghosa 1979, *The path of purification – Visuddhi Magga*, vert. Ñānamoli, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Buddhaghosa 2003, *The Buddha's last days. Buddhaghosa's commentary on the Mahāparinibbāna Sutta*, vert. Y-G An, Pali Text Society, Oxford.
- Buitendag, J 2008, 'Binne of buite die blokkie? 'n Poging om iets oor tyd en ewigheid te sê', *Verbum et ecclesia*, vol. 29, no. 2, pp. 320–344. <https://doi.org/10.4102/ve.v29i2.18>
- Buitendag, J 2009, 'Nature as creation from an eco-hermeneutical perspective: From a "natural theology" to a "theology of nature"', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 65, no. 1, pp. 1–10. <https://doi.org/10.4102/hts.v65i1.272>
- Buitendag, J 2014, 'Panenteïsme as 'n funksionele, induktiewe konstruk in die gesprek tussen die teologie en die (natuur)wetenskap', *Verbum et ecclesia*, vol. 35, no. 2, pp. 1–11. <https://doi.org/10.4102/ve.v35i2.879>
- Bultmann, R [1948] 1941, 'Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung', in H-W Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Band 1, pp. 15–48, s.n., s.l.
- Campbell, J 1964, *The masks of God: Occidental mythology*, Penguin Books, New York.
- Cannon, D 1996, *Six ways of being religious. A framework for comparative studies of religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.
- Carpenter, JE (red.) 2001, *The Dīgha Nikāya*, vol. III, Pali Text Society, Oxford.
- Chandavimala, RM 2003, *Analysis of the ten perfections*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Clasquin, M 1992, *Early Buddhist interpersonal ethics: A study of the Singalovada Suttanta and its contemporary relevance*, Unisa Press, Pretoria.
- Clasquin-Johnson, M 2009, 'The centuries-old dialogue between Buddhism and Christianity', *Acta Theologica*, vol. 29, no. 2, pp. 1–13. <https://doi.org/10.4314/actat.v29i2.55440>
- Clasquin-Johnson, M 2013, 'On the death of the charismatic founder: re-viewing some Buddhist sources', *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, no. 34 Lente 2013, pp. 3–18.
- Conze, E 1959, *Buddhist scriptures*, Penguin Books, Londen.
- Conze, E 1975, *The large sutra on perfect wisdom with the divisions of the Abhisamayalankara*, University of California Press, Berkeley.
- Cornille, C (red.) 2002, *Many mansions? Multiple religious belonging and Christian identity*, Orbis Books, New York.
- Coupe, L 1997, *Myth*, Routledge, Londen.
- Coupric, DL, Hahn, R & Naddaff, G 2003, *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- Dasgupta, S 1963, *A history of Indian philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davids, TWR (red.) [1910] 1977, *Sacred books of the Buddhists, vol. III, translated by various Oriental scholars*, Pali Text Society, Londen.
- De Silva, LA 1975, *The problem of the self in Buddhism and Christianity*, The Study Centre for Religion and Society, Colombo.
- De Spinoza, B 1985, *The collected works of Spinoza*, vol. I, vert. E Curley (red.), Princeton University Press, Princeton.
- De Villiers, PGR 2009, 'The glory of the Son of Man in Revelation 1–3. Reflections on mysticism in the New Testament', *Acta Theologica*, vol. 2009, no. 1, pp. 17–39. <https://doi.org/10.4314/actat.v29i1.44168>
- De Villiers, PGR 2014, 'Union with the transcendent God in Philo and John's Gospel', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 70, no. 1, a2749. <https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2749>
- De Villiers, PGR 2016, 'Re-encharmed by beauty. On aesthetics and mysticism', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 72, no. 4, a3462. <https://doi.org/10.4102/hts.v72.iv.3462>
- De Villiers, PGR 2019, "'In awe of the mighty deeds of God": The fear of God in Early Christianity from the perspective of Biblical spirituality', in AW Astell (red.), *Saving fear in Christian spirituality*, Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 21–53. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctv19m61vj.5>

- Dharmasiri, G 1974, *A Buddhist critique of the Christian concept of God. A critique of the concept of God in contemporary Christian theology and philosophy of religion from the point of view of Early Buddhism*, Lake Houe Investments, Colombo.
- Die Bybel 2020-vertaling. Hoofletteruitgawe*, Bybelgenootskap van Suid-Afrika, Kaapstad.
- Die Drie Formuliere van Enigheid* (sa), N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad.
- Dijksterhuis, A, Aarts, H & Smith, PK 2005, 'The power of the subliminal: on subliminal persuasion and other potential applications', in R Hassin, JS Uleman & JW Bargh (reds.), *The new unconscious*, Oxford University Press, New York, pp. 77-106.
- Duncan, A 2015, *Conversations with the Buddha. A readers's guide to the Digha Nikaya*, 2e uitg., Chroniker Press, Toronto.
- Eliade, M 1958, *Patterns in comparative religion*, New American Library, New York.
- Eliade, M 1960, *Myths, dreams and mysteries. The encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Harper Torchbooks, New York.
- Ferguson, J (vert.) 1991, *Stromateis, Book 1 (The fathers of the church, Volume 85) Clement of Alexandria*, Catholic University of America Press, Washington.
- Franke, RO, 1913, *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanon, in Auswahl übersetzt*, J C Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Gethin, RML 1992, *The Buddhist path to awakening. A study of the Bodhi-Pakkhiya Dhammā*, E.J. Brill, Leiden.
- Griffiths, P 1981, 'Concentration or insight: The problematic of Theravāda Buddhist Meditation-theory', *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 49, no. 4, pp. 605-624.
- Griffiths, PJ 1994, *On being Buddha. The classical doctrine of Buddhahood*, State University of New York Press, Albany.
- Guenther, HV 1972, *Buddhist philosophy in theory and practice*, Penguin Books, Baltimore.
- Gunaratana, M 1985, *A critical analysis of the Jhānas in Theravāda Buddhist meditation*, The American University, Washington.
- Hanson, JM 2005, 'Was Jesus a Buddhist?', *Buddhist-Christian Studies*, vol. 25, no. 15, p. 75.
- Hare, EM (vert.), 1978, *The book of the gradual sayings (Anguttara-Nikāya)*, Pali Text Society, Londen.
- Hassin, R 2005, 'Non-conscious control and implicit working memory', in R Hassin, JS Uleman & JW Bargh (reds.), *The new unconscious*, Oxford University Press, New York, pp. 196-223.
- Horner, IB 1976, *The collection of middle length sayings (Majjhima-Nikāya). Vol I. The first fifty discourses*, Pali Text Society, Londen.
- Jaspers, K 1947, *Von der Wahrheit*, R Piper & Co., München.
- Jaspers, K 1955, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, F. Bücherei, Frankfurt.
- Jaspers, K 1957, *The philosophy of Karl Jaspers*, PA Schlipp (red.), Tudor Publishing Co., New York.
- Jaspers, K 1962, *The great philosophers*, H Arendt (red.), (vert.) R Manheim, Hart-Davis, Londen.
- Jaspers, K [1954] 1971, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer Verlag, Heidelberg.
- Jayatilleke, KN 1963, *Early Buddhist theory of knowledge*, George Allen & Unwin, Londen.
- Jayatilleke, KN 1971, *Facets of Buddhist thought. Six essays*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Jayawickrama, NA (red.) 1974, *Buddhavaṃsa and Cariyāpiṭaka (new edition)*, Pali Text Society, Londen.
- Jung, CG 1965, *Answer to Job (Antwort auf Hiob [1952])*, Routledge & Kegan Paul, Londen.
- Karetzky, PE 1992, *The life of the Buddha. Ancient scriptural and pictorial traditions*, University Press of America, Lanham.
- Kirchhoff, J 1980, *Giordano Bruno, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente dargestellt*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.
- Kirchhoff, J 1982, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente dargestellt*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.

- Kloetzli, WR [1983] 2007, *Buddhist cosmology. Science and theology in the images of motion and light*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi.
- Koch, K 2007, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Kornfield, J 1996, *Living dharma: Teachings of the twelve Buddhist masters*, Shambhala, Boston.
- Krüger, JS 1988, *Aandag, kalmte en insig*, Unisa Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 1989, *Metatheism. Early Buddhism and traditional Christian theism. A reading of the Tevijja Sutta*, Unisa Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 1999, *Skep die skip leeg en ander vroeë Boeddhistie gedigte. 'n Vetaling uit Pali van die Sutta Nipata*, Unisa Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 2003, *Sweeping whirlwinds. A study of religious change: reformed religion and civil religion in the city of Pretoria (-Tshwane) (1855-2000)*, Unisa Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 2004, *Godelike oneindigheid. Die religieuse metafisika van Giordano Bruno (1548-1600). Aan die hand van De la causa, principio e uno (Die oorsaak, beginsel en één)*, Aurora Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 2006, 'Tragic theogony: the origin and nature of suffering and evil according to Jacob Böhme', in CW du Toit (red.), *Can nature be evil or evil natural?*, Unisa Pers, Pretoria, pp. 117-42.
- Krüger, JS 2007, *Turning-points in Buddhist mysticism and philosophy*, Aurora Pers, Pretoria.
- Krüger, JS 2013, *Dante se mistieke reis. Eerste tog: Inferno. Ingelei, vertaal, toegelig, vertolk*, in HTS Religion & Society Series Volume 8, AOSIS Boeke, AOSIS, Kaapstad. <https://doi.org/10.4102/aosis.2020.BK242>.
- Krüger, JS, *Die waarheidsweg. Dhammapada, vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, AOSIS Boeke, AOSIS, Kaapstad. <https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42>.
- Krüger, JS 2018, *Signposts to silence. Metaphysical mysticism: theoretical map and historical pilgrimages*, in HTS Religion & Society Series Volume 2, AOSIS Boeke, AOSIS, Kaapstad. <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.BK52>. <https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42>
- Krüger, JS 2019, 'Cornel du Toit', in AG van Aarde, W Bentley & JS Krüger (reds.), 'Editorial - Special Collection South African Science and Religion Forum (SASRF) 2019: What does it mean to be human in a technological age?', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 75, no. 1, a5881. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5881>
- Krüger, JS 2020a, 'Die relevansie van die Theravāda Abhidhamma-begrip paccaya vir gemeenskaplike en kollektiewe bestaan', in K Malan, J Rossouw & C Boshoff (reds.), *Knooppunte. Opstelle vir en oor Danie Goosen*, Akademia Uitgewery, Pretoria.
- Krüger, JS 2020b, 'Dante se mistieke reis. Tweede tog: Purgatorio, ingelei, vertaal, toegelig, vertolk', in HTS Religion & Society Series Volume 8, AOSIS Boeke, AOSIS, Kaapstad, pp. i-432. <https://doi.org/10.4102/aosis.2020.BK242>
- Krüger, JS (Kobus) 2020c, 'Middeleeuse filosofie deur Johann Beukes [Akademia, ISBN (deel I): 978-0-620-84355-3; ISBN (deel II): 978-0-620-87894-4]: 'n Resensie', besoek 05 Maart 2022, <<https://www.litnet.co.za/middeleeuse-filosofie-deur-johann-beukes-n-resensie/>>.
- Lao Tzu [1963] 1979, *Tao te ching*, (vert.) DC Lau, Penguin Books, Harmondsworth.
- Lévy, C 2018, 'Philo of Alexandria', in EN Zalta (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Lente 2018-uitg., besoek g.d., <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/>>.
- Malan, G 2016, 'Combining Ricoeur and Bultmann on myth and demythologising', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 72, no. 3, a3216. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i3.3216>
- Maneewong, PP 2010, 'The analytical study of maraṇasati in Theravāda Buddhism', MA tesis, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok.
- Markschies, C 1992, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- McGuire, AM 1983, 'Valentinus and the "Gnostike haeresis": An investigation of Valentinus's position in the history of Gnosticism', Doctoral dissertation in Philosophy, Yale University.

- Muller, P 2021, *Die Evangelie van Thomas vir meditasie en oorpeinsing*, besoek g.d., <<https://www.spiritualiteit.co.za/evangelie-van-thomas-dr-piet-muller.pdf>>.
- Ñānamoli, B 1979, *The path of purification – Visuddhi Magga*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Ñānamoli, B 1984, *The life of the Buddha according to the Pali canon*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Ñānananda, B 1976, *Concept and reality in early Buddhist thought. An essay on papañca and papañca-saññā-sankhā*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Narada 1988, *The Buddha and his teachings*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur.
- Nyanaponika Thera [1949] 1998, *Abhidhamma studies. Buddhist explorations of consciousness and time*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Nyanaponika Thera & Hellmuth Hecker 2003, *Great disciples of the Buddha. Their lives, their works, their legacy*, Bhikku Bodhi (red.) Wisdom Publications, Boston.
- Nyanatiloka 1980, *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Otto, R [1917] 2013, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, München.
- Pandita, SU 1992, *In this very life: the liberation teachings of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston.
- Panikkar, R 1970, *The trinity and world religions. Icon-person-mystery*, Christian Literature Society, Madras.
- Panikkar, R 1979, *Myth, faith and hermeneutics. Cross-cultural studies*, Paulist Press, New York.
- Panikkar, R [1970] 1989, *The silence of God. The answer of the Buddha*, Orbis Books, Maryknoll.
- Panikkar, R 2008, *Mystery and hermeneutics. Part One: myth, symbol, and ritual*, Orbis Books, New York.
- Perry, EF 1980, 'Can Buddhists and Christians live together as kalyāṇa-mittā?', in S. Balasooriya et al. (reds.), *Buddhist studies in honour of Walpola Rahula*, Vimamsa, pp. 201–212.
- Pienaar, A 2015, *Die dans met God: 'n Dans met Zen en Jesus*, Naledi, Johannesburg.
- Polak, G 2011, *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Prebish, CS 1975, *Buddhism: A modern perspective*, Pennsylvania State University Press, Londen.
- Pye, M 1979, *The Buddha*, Duckworth, Londen.
- Quispel, G 1972, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Origo Verlag, Zürich.
- Quispel, G 1995, 'Gnosis and psychology', in RA Segal (red.), *The allure of Gnosticism. The Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture*, Open Court, Chicago, pp. 10–25.
- Reydams-Schils, GJ (red.) 2003, *Plato's Timaeus as ultimate icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Rhys Davids, CAF (red.) 1975, *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa*, Pali Text Society, Londen.
- Rhys Davids, TW [1899] 1977, *Dialogues of the Buddha. Part I. Translated from the Pali*, Pali Text Society, Londen.
- Rhys Davids, TW (red.) 1977, *Sacred Books of the Buddhists, translated by various Oriental scholars, and edited by ...*, vol. III, Pali Text Society, Londen.
- Rhys Davids, TW & Estlin Carpenter, J 1982, *The Dīgha Nikāya*, vol. II, Pali Text Society, Londen.
- Rhys Davids, TW & Stede, W (reds.) [1921–1925] 1975, *Pali-English Dictionary*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi.
- Ricoeur, P [1960] 1971, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, München.
- Ruusbroec Rohr, R 2019, *The universal Christ*, SPCK, Londen.
- Sayagyi U Chit Tin 1992, *The coming Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy.



- Schmithausen, L 1981, 'On some aspects of descriptions or theories of "Liberating Insight" and "Enlightenment" in early Buddhism', in K Bruhn & A Wezler (reds.), *Studien zum Jainism und Buddhism*, Franz Steiner, Wiesbaden, pp. 199-250.
- Scott, D 1985, 'Christian responses to Buddhism in pre-medieval times', *Numen*, vol. 32, pp. 88-103. <https://doi.org/10.1163/156852785X00175>
- Segal RA, Ainger J & Stein M 1995, *The allure of Gnosticism. The Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture*, Open Court, Chicago.
- Sellars, J 2006, *Stoicism*, University of California Press, Berkeley.
- Seth, V 1992, *Study of biographies of the Buddha, based on Pāli and Sanskrit sources*, Akay Book Corporation, New Delhi.
- Sheng-Yen 2001, *Hoofprint of the Ox: principles of the Chan Buddhist Path as Taught by a Modern Chinese Master*, Oxford University Press, New York.
- Singer, J 1995, 'The evolution of the soul', in RA Segal (red.), *The allure of Gnosticism. The Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture*, Open Court, Chicago, pp. 54-69.
- Singh, RPB 2003, *Where the Buddha walked. A companion to the Buddhist places of India*, Indica Books, Varanasi.
- Smith, JZ (red.) 1995, *The Harper Collins dictionary of religion*, Harper, San Francisco.
- Snelling, J 1991, *The Buddhist handbook. The complete guide to Buddhist schools, teaching, practice, and history*, Inner Traditions, Rochester.
- Sontag, F & Darrol Bryant, M (reds.) 1982, *God. The contemporary discussion*, The Rose of Sharon Press, New York.
- Steinhardt, P & Turok, N [2007] 2008, *Endless universe. Beyond the Big Bang*, Phoenix Paperback, Londen.
- Streng, FJ [1969] 1985, *Understanding religious life*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.
- Strijd, J 2004, 'The social class of the Baptist: dissident retainer or peasant millennialist?', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 60, no. 1&2, pp. 441-58. <https://doi.org/10.4102/hts.v60i1/2.506>
- Sugunasiri, SHJ 2013, 'Devolution and evolution in the Aggañña Sutta', *Canadian Journal of Buddhist Studies*, vol. 9, pp. 17-104.
- Thich Nhat Hanh 1999, *Going home. Jesus and the Buddha as brothers*, Riverhead Books, New York.
- Thomas, EJ 1992, *The life of Buddha as legend and history*, Routledge and Keegan, Londen.
- Thomas, EJ [1959] 2002, *The history of Buddhist thought*, Dover Publications, New York.
- Thorsteinsson, RM 2018, *Jesus as philosopher. The moral sage in the synoptic Gospels*, University Press, Oxford.
- Trainor, K 1997, *Relics, ritual, and representation in Buddhism: rematerializing the Sri Lanka Theravāda tradition*, Cambridge University Press, New York.
- Trenckner, V (red.) 1979, *The Majjhima-Nikāya*, vol. I, Pali Text Society, Londen.
- Uleman, JS 2005, 'Introduction: becoming aware of the new unconscious', in R Hassin, JS Uleman & JW Bargh (reds.), *The new unconscious*, Oxford Press, New York, pp. 3-15.
- Van Aarde, A 2001, *Fatherless in Galilee. Jesus as child of God*, Trinity Press International, Bloomsbury Publishing, Harrisburg.
- Van Aarde, A 2005, 'Die Griekse Sabaiticus 259 [corrigendum] van die Kindheidsevangelie van Tomas vertaal in Afrikaans', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 61, no. (1&2), pp. 491-516. <https://doi.org/10.4102/hts.v61i1/2.451>
- Van Aarde, A 2020a, *Jesus, Paul and Matthew. Volume One: Discontinuity in content, continuity in substance*, Lady Stephenson Library, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Van Aarde, A 2020b, *Jesus, Paul and Matthew. Volume Two: To and from Jerusalem*, Lady Stephenson Library, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Van Eck, E 2016, *The parables of Jesus the Galilean: stories of a social prophet*, Cascade Books, Eugene, Oregon.

- Van Huyssteen, W 1998a, 'Postfoundationalism in theology and science. Beyond conflict and consonance', in NH Gregerson & W van Huyssteen (reds.), *Rethinking theology and science: six models for the current dialogue*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Eugene, Oregon, pp. 13-49.
- Van Huyssteen, W 1998b, *Duet or duel? Theology and science in a postmodern world*, Trinity Press International, Bloomsbury Publishing, Harrisburg.
- Van Huyssteen, W 2000, 'Evolution: the key to knowledge of God?', in R Stannard (red.), *God for the 21st century*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken, Pennsylvania, pp. 47-50.
- Van Huyssteen, W 2001, 'From religious experience to interdisciplinary reflection', in H-G Ziebertz et al. (reds.), *The human image of God*, Brill, Leiden, pp. 103-122.
- Van Niftrik, GC 1961, *Kleine dogmatiek. Vijfde herziene en vermeerderde druk*, G.F. Callembach, Nijkerk.
- Veldsman, DP 2013, 'In vriendskap met Darwin in die Christelike ontwerp van 'n antropologie?', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 69, no. 1, pp. 1-10. <https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1374>
- Verdu, A 1981, *The philosophy of Buddhism. A 'totalistic' synthesis*, Marthinus Nijhoff Publishers, Den Haag.
- Vetter, TE 1988, *The ideas and meditative practices of early Buddhism*, E.J. Brill, Leiden.
- Vetter, TE 1997, 'Boeddha', in HL Beck, M de Jonge, PS van Koningsveld, K van der Toorn & TE Vetter (reds.), *Grondleggers van het geloof. De levensverhalen van Mozes, Boeddha, Jezus en Mohammed*, Prometheus, Amsterdam, pp. 49-100.
- Von Schelling, FWJ 2007, *The grounding of positive philosophy: the Berlin lectures*, vert. met 'n inleiding deur Bruce Matthews, State University of New York Press, New York.
- Vroom, HM 1989, *Religions and the truth. Philosophical reflections and perspectives*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Eugene, Oregon.
- Waaïman, K 2003, 'Mystieke ervaring en mystieke weg', in J Baers, G Brinkman, A Jelsma & O Stegink (reds.), *Encyclopedie van de mystiek, fundamentele tradities, perspectieven*, Kampen, Kok, pp. 57-79.
- Walshe, M 1995, *The long discourses of the Buddha. A translation of the Digha Nikaya*, vert. uit die Pali, Wisdom Publications, Somerville.
- Warder, AK 1965, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Whitehead, AN 1926, *Religion in the making*, The MacMillan Press, New York.
- Widengren, G 1969, *Religionsphänomenologie*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Wiebe, D 1981, *Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion*, Mouton Publishers, Den Haag.
- Wiltshire, MG 1990, *Ascetic figures before and in Early Buddhism. The emergence of Gautama as the Buddha*, Mouton de Gruyter, New York.
- Woodward, MR 1997, 'The biographical imperative in Theravāda Buddhism', in J Schober (red.), *Sacred biography in the Buddhist traditions of South and Southeast Asia*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 40-63.
- Wynne, A 2007, *The origin of Buddhist meditation*, Routledge, Londen.
- Xing, G 2014-2015, 'The historical Buddha: a personality analysis', *Journal of Buddhist Studies*, vol. XII, pp. 241-265.
- Yu, C-S 1981, *Early Buddhism and Christianity. A comparative study of the founder's authority, the community, and the discipline*, Motilal Banarsidass, New Delhi.



# Indeks

## A

adel, 23, 39, 55, 204, 243  
*Ājīvika*, 115-116, 206-207  
*anattā*, 2, 76, 144, 165, 171, 215, 229, 244, 253,  
261, 266, 268, 280  
*anicca*, 244, 251, 261, 266, 278, 280  
*arahant*, 41, 46-47, 55, 71, 76-78, 81-85, 89,  
98, 106, 109, 112, 129, 175, 180, 185-186,  
190, 193, 198-199, 201-202, 213-215, 254,  
281, 287

## B

*bodhi-pakkhiya*, 152  
*bodhisatta*, 46-47, 49, 54, 59, 69-75, 90, 92,  
94-95, 113, 122, 145, 213  
Brahmā, 43, 78, 81-86, 99, 102-111, 114, 199,  
201, 217, 256  
*Buddha*, 2-3, 15, 39-41, 45-46, 49, 51, 56, 69,  
71, 74, 83, 90, 159, 182, 185, 198, 204,  
210, 256, 261

## D

demokrasie, 39, 124  
*dhamma*, 2, 15, 42, 45, 51-52, 54-55, 65, 74,  
78-79, 83, 114, 120-122, 128-129, 134-136,  
140-141, 145-146, 148-151, 157, 159-160,  
163, 170, 178, 180, 195-196, 201-202,  
204, 207, 210, 214-215, 249, 256,  
261, 276  
docetisme, 229  
dood, 1, 3, 5, 18, 24, 27, 36, 38, 43, 51-52, 59,  
61, 63-66, 68, 71-72, 85, 101, 109, 117, 123,  
128, 130-133, 137-138, 146, 158, 162-164,  
167, 172, 175, 180, 186, 201-202, 215,  
217, 225, 233-234, 236, 245, 248-249,  
266-271, 273-275, 278, 283, 288, 291

## E

etiek, 7, 31, 67, 175, 178, 194, 219, 227, 241, 244,  
264, 268, 280, 282-283, 287, 289  
evolusie, 71-72, 268, 272, 279-280

## G

geloof, 1, 3, 11, 19-21, 34-35, 37, 43, 85, 97,  
118, 126, 140, 152, 177, 185, 193, 208, 210,  
224, 227, 237, 239, 244, 246-247, 249,  
255-256, 258, 269, 285-286  
gnostiek, 140, 258

God, 6-8, 11, 19-21, 34, 36, 47, 49-50, 81-82,  
93, 95, 99, 103, 109-110, 120, 146, 177,  
181, 188, 201, 210, 228, 231-232, 235,  
239, 241, 246-249, 251-259, 261-265,  
269-270, 272, 274, 278, 281, 283,  
285-286, 288-289  
gode, 7, 26, 34, 43-44, 49-50, 54, 56, 58, 72,  
81, 94, 96-99, 110, 112, 115, 121, 126-127,  
138, 145-146, 149-150, 163, 166, 180-181,  
188, 200-205, 208, 210, 214, 228,  
239-240, 242, 251, 262, 272, 281

## H

hergeboorte, 43, 71-72, 80, 106, 112, 114, 117,  
127, 136, 154-155, 182, 215, 217, 239, 253,  
266-268, 271-273, 276, 279-280  
huisverlating, 41, 69, 114

## I

*iddhi*, 132, 137, 145, 166, 249  
institusionalisering, 24, 28, 30, 132-133, 141,  
159, 183-185, 189, 202, 245, 290

## J

*jhāna*, 26, 43, 117, 134, 143, 146, 198-199, 243,  
255, 272

## K

*Kamma* (karma), 42-43, 58-59, 66, 73, 83, 85,  
127-128, 143, 173-175, 254, 258, 266, 277  
kaste, 40, 44, 50, 53, 207  
kosmos, 16-21, 23-24, 28, 42, 52, 72-73, 91,  
142, 145, 177, 198, 201, 215, 217, 221, 223,  
230, 243-244, 247, 254-255, 258-263,  
265, 267-268, 273-280, 286-287, 292

## L

liefde, 6-7, 15-16, 18, 21, 23, 49, 58-59, 78, 80,  
85, 103, 125, 164, 209, 213, 215, 217-218,  
222, 224, 246, 248-249, 252, 258-260,  
265, 268, 271, 275, 282-286

## M

Middeleeue, 20, 30, 32, 34-35, 237  
mistiek, 1, 5, 8-9, 14-15, 17, 22, 28, 36-37,  
44, 53, 89, 113, 123, 201, 213, 217,  
219, 225-226, 252, 257, 259, 272,  
279, 285, 291

mite, 25–27, 38, 41, 56, 261, 272, 277  
 moraliteit, 16, 41, 58, 66, 89, 126, 128–130,  
 154–155, 160, 175, 217, 226, 260,  
 264, 286

**N**

*nibbāna*, 42, 77, 80, 85, 117, 128, 131–132,  
 139, 141–145, 147–148, 171–172, 174–175,  
 180–181, 189, 193, 195, 197–198, 200–203,  
 206, 266, 268

**O**

ontmitologisering, 27  
 ouderdom, 42, 59, 61–66, 68, 123, 131, 134, 162,  
 165, 206–207, 217, 242, 250

**P**

*paccayatā*, 2, 76, 134, 165, 215, 223, 238,  
 254, 280  
*pacceka-Buddha*, 46, 185  
*pāramī*, 49, 89, 92  
*pari-nibbāna*, 85, 131, 143, 148, 171–172,  
 174–175, 198

**R**

Reformasie, 33, 35  
 religie, 4–7, 9, 11–17, 19, 22, 27–28, 30–32,  
 34, 40, 44, 66, 70, 125, 160, 189, 206,  
 219, 225, 228, 239, 252, 255, 259–263,  
 271–272, 279, 282, 287, 289, 292

**S**

*samādhi*, 66, 78, 103, 126, 151–152, 155, 251, 281  
*sangha*, 2, 42, 50–51, 55, 59, 86, 93, 111,  
 119–122, 124–125, 128, 132–135, 137, 157,  
 159, 161, 184, 187–188, 194–196, 201,  
 204–205, 210, 213, 220, 234, 245, 256,  
 261, 277, 287–288  
*sati*, 78, 117, 129, 131, 135, 151–152, 184, 197,  
 222–223, 251, 281  
 siekte, 59, 61–68, 98, 117, 123, 130–132, 134, 143,  
 164, 217

*sikkhitabba*, 178  
 spiritualiteit, 14–15, 252  
 substansialisering, 8, 20, 22, 251, 253  
*suññatā*, 215, 229, 250, 254

**T**

*Tathāgata*, 116–120, 133–134, 137, 142, 145,  
 148–149, 152–153, 163, 170–171, 173, 180,  
 184–185, 187, 189–191, 196–197, 199, 205  
 Theravāda, 1–3, 10, 15–18, 21, 24, 29, 32, 37–38,  
 44–48, 52–53, 55–57, 67–68, 82, 89, 92,  
 95, 103, 113, 123, 132, 148, 152, 157–158,  
 160, 183, 188, 195, 198, 213, 219, 222–223,  
 229, 233–234, 253–254, 257, 259–260,  
 262, 264, 267–269, 271, 276, 278, 280,  
 288, 291  
 toetsbaarheid (van lewe en leer), 29  
 tragiek, 23–24, 131, 142–143, 225, 290

**V**

verligting, 1, 3, 5, 22–23, 39–41, 46–47, 50–51,  
 53, 72, 78, 82, 111, 113–116, 118, 120–122,  
 126, 129, 131, 134, 138, 142, 145, 147, 150,  
 152, 154, 159, 163, 171, 173–174, 182, 186,  
 189–190, 193, 207, 215, 217, 222, 228–229,  
 248, 250, 281, 288, 292  
 vertrouwe, 11–12, 19, 85–86, 120, 122, 125–130,  
 151, 190, 195–196, 210, 219, 245, 249,  
 256, 289  
 vier edel waarhede, 128  
 vroue, 34, 55, 103, 107–109, 111, 129, 141, 178,  
 183–184, 186, 190, 224, 242, 245–246,  
 282–283, 287–288

**W**

waarheid, 6, 15–16, 18–19, 26–30, 36, 44,  
 54–55, 57, 66, 70–72, 77–79, 81–86,  
 92, 98, 116–117, 120–121, 129, 133–134,  
 136, 139–142, 147, 152–153, 156–159,  
 166, 169, 171, 177–178, 186, 188, 190–192,  
 215, 222–223, 227, 243–244, 249, 256,  
 265–266, 270–272

Hierdie teks bied 'n fassinerende blik op die 'verskyning' en 'verdwyning' van Siddhartha Gotama, die Boeddha. Sy lewensverhaal word voorafgegaan deur 'n lewensbeskrywing van 'n vorige Boeddha, Vipassi. Ná die gedetailleerde beskrywing van Gotama Boeddha se lewe, veral sy laaste dae en heengaan, word 'n blik gewerp op die verwagte toekomstige Boeddha, Metteya. Ten slotte word vergelykings getref tussen Gotama Boeddha en Jesus, die Christus. Dié vergelykings is nie bloot ooreenvoegende sintese nie, maar word 'n breë analogiese basis wat sal spreek tot onder meer die Christelike leser, veral die leser wat belangstel in die mistieke. Die teks lei die leser na 'n breë, omvattende, mistieke beskouing van die 'werklikheid' se kom en gaan en die 'verskyning' en 'verdwyning' van deurlygtige figure in die oneindige, karma-bepaalde permutasies van hierdie 'werklikheid'. Die leser – van welke godsdienstig-filosofiese oortuiging ook al – wat bereid is om Krüger se helder, logiese, sistematiese analyses, argumente en vergelykings te volg, sal ryklik beloon word. Ek beskou hierdie teks van Kobus Krüger, saam met veral sy vertaling en vertolking van die *Dhammapada*, as 'n hoogtepunt en 'n *magnum opus* in sy lang, indrukwekkende oewre.

Prof. Henning Pieterse, Departement Afrikaans en Nederlands, Duits en Frans,  
Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, Suid-Afrika

---

Verskyn en Verdwyn is 'n deurdagte en deur-beleefde werk wat duidelik getuig van jarelange omgaan en nadenke oor die Pali-kanon sowel as die kanon van die Nuwe Testament. Dit is 'n gesaghebbende werk wat met waardigheid en leidinggewend sy plek kan inneem tussen studies wat onlangs internasionaal gepubliseer is. Die publikasie hiervan behoort groot opgewondenheid te veroorsaak. In vergelyking met die ander publikasies is Kobus Krüger se werk in 'n Sonderklasse. Hier is 'n teoloog-godsdienstwetenskapper-filosof aan die woord wat intiem bekend is met beide godsdienste se leer en literatuur. Wat in staat is om beide sieninge 'van binne af' te beskou; wat die merkwaardige ooreenkomste tussen hulle kan belig sonder om die verskille te onderspeel. Trouens dit is juis deur die verskille te belig dat daar reg kan geskied aan beide wêreldgodsdienste. Betekenisvol is Krüger se siening van mistiek waar hy mistiek definiseer as die 'emosioneel-kognitiewe evaring van intense persoonlike innerlike betrokkenheid by wat (iemand) ervaar as laaste Geheim van alles.' Hiermee neem hy mistiek uit die sfeer van die swewerige en sentimentele en plaas hy dit vierkant binne die wetenskaplik-bestudeerbare. Hy voeg by: 'Tipesie uitinge hiervan is (1) meditasie en (2) gebed. Hulle word hier nie aangebied as sinonieme nie, maar as betekenisvolle onderskeie: 'n Gebed is tipesig gerig op die "Al" of die "Self" of die "Leegte". As hierdie aspek 'n sekere diepte bereik, word dit mistiek, gevoelsmistiek. Sowel Siddhatha as Jesus was sulke mense.'

Dr Piet Muller, futuris en godsdienstfilosof, outeur van *Die Evangelie van Thomas*  
– met verklarende aantekeninge (Sentrum vir Eietydse Spiritualiteit)



Open access at  
<https://doi.org/10.4102/aosis.2022.BK321>



ISBN: 978-1-77634-224-2