AOSIS

Die waarheidsweg
Dhammapada

Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk

J.S. Krüger

Die waarheidsweg
Dhammapada

Vertaal uit Pāli,
verklaar, verstaan, vertolk

Head Office
AOSIS (Pty) Ltd
Postnet Suite #110
Private Bag X19
Durbanville 7551
South Africa
Tel: +27 21 975 2602
Fax: +27 21 975 4635
Email: info@aosis.co.za
Website: http://www.aosis.co.za

© J.S. Krüger 2017. Licensee: AOSIS (Pty) Ltd
The moral rights of the authors have been asserted.

First Edition published in 2017
Impression: 1

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-ShareAlike 4.0 International license (CC BY-NC-SA 4.0), a copy of which is available at https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Enquiries outside the terms of the Creative Commons license should be sent to the Rights Department, AOSIS, at the above address or to publishing@aosis.co.za

Published in South Africa by AOSIS (Pty) Ltd, 15 Oxford Street, Durbanville, Cape Town, 7550.
Book Title: Die waarheidsweg *Dhammapada:* Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk
ISBN: 978-1-928396-19-2 (pdf)
ISBN: 978-1-928396-20-8 (e-book)
DOI: https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42

How to cite this work
Krüger, J.S., 2017, *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, AOSIS, Cape Town.

Printed in South Africa

Cover artwork by
Cecile de Villiers

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 his or her 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.

Die waarheidsweg
Dhammapada

Vertaal uit Pāli,
verklaar, verstaan, vertolk

J.S. KRÜGER

AOSIS

Religious Studies Domain Editorial Board at AOSIS

Chief Editor: Scholarly Books

Andries van Aarde, Post Retirement Professor in the Dean's Office, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

Board Members

Warren Carter, Professor of New Testament, Brite Divinity School, Fort Worth, United States

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

Pieter G.R. de Villiers, Associate Editor, Extraordinary Professor in Biblical Spirituality, Faculty of Theology, University of the Free State, South Africa

Musa W. Dube, Department of Theology & Religious Studies, Faculty of Humanities, University of Botswana, Botswana

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 Seminary, Hartford, Connecticut, United States

Jens Herzer, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Germany

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

Dirk J. Human, Associate Editor, Deputy Dean and Professor of Old Testament Studies, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

D. Andrew Kille, Former Chair of the SBL Psychology and Bible Section, and Editor of the Bible Workbench, San Jose, United States

William R.G. Loader, Emeritus Professor Murdoch University, Perth, Western Australia

Isabel A. Phiri, Associate General Secretary for Public Witness and Diakonia, World Council of Churches, Geneva, Switzerland

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

Corneliu C. Simut, Professor of Historical and Dogmatic Theology, Emanuel University, Oradea, Bihor, Romania

Rothney S. Tshaka, Professor and Head of Department of Philosophy, Practical and Systematic Theology, University of South Africa, Pretoria, South Africa

Elaine M. Wainwright, Emeritus Professor School of Theology, University of Auckland, New Zealand; Executive Leader, Mission and Ministry, McAuley Centre, Australia

Gerald West, Associate Editor, School of Religion, Philosophy and Classics in the College of Humanities, University of KwaZulu-Natal, South Africa

Peer Review Declaration

The Publisher (AOSIS) endorses the South African 'National Scholarly Book Publishers Forum (NSBPF) Best Practice for Peer Review of Scholarly Books'. The manuscript was subjected to rigorous two-step peer review prior to publication, with the identities of the reviewers not revealed to the author(s). The reviewers were independent of the publisher and/or authors in question. The reviewers commented positively on the scholarly merits of the manuscript, and recommended that the manuscript be published. Where the reviewers recommended revision and/or improvements to the manuscript, the authors responded adequately to such recommendations.

Research Justification

This book aims to contribute to the understanding of Early Buddhism, specifically the *Dhammapada* (one of the great classical religious scriptures of the world) in its historical setting, namely India in the third to fifth centuries BCE, comprising a unique linguistic, religious and socio-cultural setting. It further aims to contribute to the hermeneutics of bridging the historical gap of two and a half millennia between ancient India and contemporary society and to bridge the gaps between various cultures (African, Western, Indian) and religions, mainly theistic religions (specifically Christianity) and Buddhism in contemporary society. The central foci of this interest are the crucial issues of the existence of God and life after death. The book further investigates the possibility of a metaphysical mystical model, embarked on by myself over some decades. Lastly, it explores the field of a translation strategy from classical metaphysical and religious texts, in this case into Afrikaans, which is a relatively new medium in this field, with unique challenges. Regarding research methodology, the book utilised the historical critical method of explaining the content of the *Dhammapada,* taking into account its context. It further used the method (derived from phenomenology) of understanding the subjective intentionality structure of the original author(s), going back to the Buddha as well as the method of tendentional interpretation, extrapolating the intentionality structure to a metaphysical-mystical model of religious 'peace'. It entails a first-hand study of the text in the original language, as well as of extensive secondary literature on the aspects noted above. The book contributes to scholarship by unfolding the history and language of this Buddhist text, revealing the structure of its conceptual edifice, the specific style of its communication of its message and the ultimate goal of this system. It makes a case for the relevance of this ancient system of thought across various divides. It also makes a case for the relevance of an inclusive metaphysical mystical theory of all human systems of ultimate meaning and confirms work done in this regard by the author while offering a translation of the text, regarded as excellent by peers. The target audience of the book is envisaged as three concentric circles. The centre target consists of scholars in one or more of the fields of Pāli and Buddhist studies, theology, comparative religious studies and philosophy. Secondly, the text is aimed at readers with a wide education and cultural interest but not necessarily trained in any of the fields mentioned above. Thirdly, and more peripherally, the book intends being of value to the general public where inter-religious understanding and dialogue is of great significance on a global scale and of particular relevance to South African society. The author declares that the manuscript is the outcome of original research on his part. He confirms that no part of the book was plagiarised or published elsewhere.

Prof. J.S. Krüger, Research Fellow, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

Navorsingregverdigingsverslag

Hierdie boek wil 'n bydrae lewer tot die begrip van die vroeë Boeddhisme, spesifiek van die *Dhammapada* (een van die groot klassieke religieuse geskrifte van die wêreld) in die historiese konteks daarvan, naamlik Indië in die derde tot vyfde eeue VAJ, met 'n unieke taalkundige, religieuse en sosio-kulturele *Sitz im Leben.* Dit is ook gerig op die hermeneutiek van brug bou oor die historiese gaping van twee en 'n half millennia tussen antieke Indië en die huidige samelewing en op brug bou oor die gapings tussen verskeie kulture (Afrika, die Weste, Indië) en religieë, veral die teïstiese religieë (met name die Christendom) en die Boeddhisme in die huidige samelewing. Die sentrale fokuspunte van hierdie belangstelling is die wesenlike probleem-areas van die bestaan van God en die lewe na die dood. Die boek het ook ten doel 'n verdere toetsing van die moontlikheid van 'n metafisies mistieke model waarmee die outeur al 'n paar dekades lank besig is en 'n verdere verkenning van 'n strategie van vertaling uit klassieke metafisiese en religieuse tekste, in hierdie geval in Afrikaans, wat 'n betreklik nuwe medium op hierdie terrein is, wat unieke uitdagings bied. Wat navorsingsmetodologie betref, het die boek gebruik gemaak van die histories kritiese metode van verklaring van die inhoud van die *Dhammapada* met verwysing na die konteks daarvan. Dit steun ook op die metode (aan die fenomenologie ontleen) van die verstaan van die subjektiewe intensionaliteitstruktuur van die oorspronklik outeur(s) daarvan, uiteindelik teruggaande op die Boeddha en die metode van tendensionele vertolking, waarvolgens die intensionele struktuur geëkstrapoleer word tot 'n metafisies mistieke model van religieuse 'vrede'. Laastens behels die boek 'n eerstehandse bestudering van die teks in die oorspronklike taal, sowel as uitgebreide sekondêre literatuur oor die aspekte hierbo. Die boek ontvou die geskiedenis en taal van hierdie Boeddhistiese teks en bring die struktuur van die stel sentrale konseptuele begrippe, die kommunikasiestyl van die boodskap en die uiteindelike doel van die stelsel aan die lig. Dit toon die relevansie van hierdie antieke denkstelsel bo-oor verskeie skeidingsfaktore aan asook die relevansie van 'n insluitende metafisies mistieke teorie van alle stelsels van uiteindelike menslike betekenistoekenning en bevestig die werk wat in hierdie verband deur die skrywer gedoen is. Laastens lewer hierdie boek 'n akademiese bydrae deurdat dit 'n vertaling van die teks bied wat deur eweknieë as uitstekend bestempel word. Die teikenlesers word as drie konsentriese sirkels voorgestel. Eerstens is daar die binne groep wat bestaan uit kenners op een of meer van die terreine van Pāli en Boeddhistiese studies, teologie, vergelykende godsdienswetenskap en filosofie. Tweedens is die boek gerig op lesers met 'n gevorderde opleiding, maar nie noodwendig op die terreine hierbo genoem nie, en met 'n breë kulturele belangstelling en derdens is die boek bedoel as waardevol vir lesers uit die algemene publiek, waar interreligieuse begrip en dialoog van groot belang is op 'n wêreldskaal, asook van besondere relevansie vir die Suid-Afrikaanse samelewing. Die outeur verklaar dat die manuskrip die uitkoms van oorspronklike navorsing deur homself is, en dat geen deel geplagieer of elders gepubliseer is nie.

Prof. J.S. Krüger, Navorsingsgenoot, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika

Inhoudsopgawe

Lys van Diagramme x
Voorwoord xi
Outeursbiografie xvii

Deel 1 Inleiding 1

Titel 3
Pāli en Pāli-poësie 4
Uitspraak van Pāli-woorde 5
Plek van die *Dhammapada* in die Pāli-kanon 6
Historiese agtergrond: Ou Indië 8
 Sosiale konteks 9
 Kosmologiese en mitologiese konteks 10
Siddhattha Gotama Buddha 13
Geskiedenis van Theravāda 17
Aard van die *Dhammapada* 19
Ontwikkeling van die *Dhammapada* 20
Vertaling 23
Verklaring, intensionele verstaan, tendensionele vertolking 26
 Verklaring 26
 Intensionele verstaan 27
 Tendensionele vertolking 28

Deel 2 Vertaling, verklaring, verstaan, vertolking 35

Hoofstuk 1: **Pare (*Yamakavagga*)** 37
Hoofstuk 2: **Agsaamheid (*Appamādavagga*)** 52
Hoofstuk 3: **Gemoed (*Cittavagga*)** 63
Hoofstuk 4: **Blomme (*Pupphavagga*)** 69

Hoofstuk 5:	**Dwase (*Bālavagga*)**	81
Hoofstuk 6:	**Die wyse (*Paṇḍitavagga*)**	96
Hoofstuk 7:	**Die arahant (*Arahantavagga*)**	108
Hoofstuk 8:	**Duisende (*Sahassavagga*)**	115
Hoofstuk 9:	**Boosheid (*Pāpavagga*)**	126
Hoofstuk 10:	**Die knuppel (*Daṇḍavagga*)**	137
Hoofstuk 11:	**Ouderdom (*Jarāvagga*)**	148
	Hergeboorte	159
	Boeddhisme (*nibbāna*) en Christendom (opstanding)	162
Hoofstuk 12:	**Die self (*Attavagga*)**	165
Hoofstuk 13:	**Die wêreld (*Lokavagga*)**	173
Hoofstuk 14:	**Die Verligte (*Buddhavagga*)**	182
Hoofstuk 15:	**Geluk (*Sukhavagga*)**	194
Hoofstuk 16:	**Behae (*Piyavagga*)**	202
Hoofstuk 17:	**Woede (*Kodhavagga*)**	212
Hoofstuk 18:	**Smette (*Malavagga*)**	225
Hoofstuk 19:	**In die waarheid staande (*Dhammaṭṭhavagga*)**	244
Hoofstuk 20:	**Die pad (*Maggavagga*)**	260
	Wêreld, mens, God	268
	Wêreld	268
	Mens	270
	God	270
Hoofstuk 21:	**Allerlei (*Pakiṇṇakavagga*)**	282
Hoofstuk 22:	**Ondergang (*Nirayavagga*)**	292
Hoofstuk 23:	**Die olifant (*Nāgavagga*)**	301
Hoofstuk 24:	**Begeerte (*Taṇhāvagga*)**	310
	Die anatomie van begeerte	310

Hoofstuk 25: Die monnik (*Bhikkuvagga*) 328

Hoofstuk 26: Edel mens (*Brāmaṇavagga*) 343

Geselekteerde aanbevole literatuur 374

Indeks 377

Lys van Diagramme

Diagram 1: Uitspraak van Pāli-klanke. 7

Diagram 2: Elemente (*dhātu*). 38

Voorwoord

Boeke oor die *Dhammapada* en ander klassieke Boeddhistiese tekste behoort oorwegend tot een van die volgende tipes:

- Vertalings en populêre verduidelikings, dikwels deur aanhangers van die Boeddhisme, in Asië sowel as elders, en dikwels met ’n apologetiese intensie.
- Boeke, dikwels deur Westerse geleerdes, beperk tot taalkundige en historiese aspekte sonder om wyer religieuse, teologiese en religie-filosofiese aangeleenthede aan te raak.
- Boeke wat wel kontakpunte tussen die Boeddhisme en die Christendom aanraak, maar wat nie verder as vergelykende analises beweeg nie.

Die boek wat hier voorgelê word, wil verder gaan deur die moontlikhede van ’n ‘sintetiese’ ontmoeting van hierdie twee (asook in beginsel ander) religieë te ondersoek, sonder om in ’n oppervlakkige eklektisisme te verval, in die horison van ’n relativerend insluitende omarming van albei (in beginsel, almal). Ek neem die waarheidsaansprake van die Boeddhisme soos dit in die *Dhammapada* voor ons lê dus besonder ernstig op, maar sonder om die standpunt van ’n institusionele binnestaander, apologeet of ‘ware gelowige’ in te neem. Die lees van die teks word gelei deur die vermoede dat hierdie klassieke ou dokument, die Boeddhisme as geheel en inderdaad die Christendom en alle gevorderde religie gedra word deur ’n metafisies mistieke heimwee na ’n uiteindelike stilte en leegte wat in die Boeddhisme op ’n weergalose wyse uiting gevind het. Hierdie benadering sal, glo ek, nie die uniekheid van enige religie ondermyn nie, maar dit juis erken en eerbiedig en tot sy reg laat kom. Oppervlakkige sameflansing is dryfsand.

Die *Dhammapada* bied ’n grootse leeservaring. Die 423 verse daarvan is soos sterre in ’n donker nag: elke vers-ster is pragtig in eie reg en deel van groter konstellasies, elke een en almal saam helder en tog onpeilbaar, ’n vrede- en rigtinggewende konstellasie skoonheid. Dit is waarskynlik die bekendste en mees gelese boek uit die tydperk van die vroeë Boeddhisme soos in die Pāli-kanon weergegee en minstens in Theravāda-lande die mees geliefde samevatting van die leer van die legendariese figuur bekend as ‘die Boeddha’ (die Verligte). Wat omvang betref, is dit vergelykbaar met kanonieke geskrifte uit ander religieë, veral die wysheidsboeke in die Hebreeuse kanon. Dit is ook vergelykbaar met die Nuwe Testament in die Christendom, die Koran in die Islam, die *Bhagavadgītā* in die Hindoeïsme en die *Tao-te-ching* in die Taoïsme. Ook wat status betref, is dit in Theravāda-lande ekwivalent aan die boeke wat so pas genoem is. Tallose monnike, nonne en leke in Suidoos-Asië (Myanmar, Laos, Thailand en Sri Lanka, waar Theravāda hoofsaaklik posgevat het) het die *Dhammapada* as geheel oor die afgelope 20 eeue en meer gememoriseer, en dele daaruit word daagliks deur miljoene volgelinge van die Boeddha mediterend dreunsingend geresiteer.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Voorwoord’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. xi–xvi, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.0v

Hoeveel en watter verse oorspronklik woordeliks uit die mond van die Boeddha afkomstig is, kan met die stand van vandag se historiese kennis nie bepaal word nie. Die leser daarvan kan egter aanvaar dat die *Dhammapada* ten spyte van te verwagte aanpassings wat met verloop van tyd plaasgevind het 'n merkwaardige toegang tot die oorspronklikste leer gee en dat dit 'n indrukwekkende en geloofwaardige samevatting van die vroeë, vóór-denominasionele kern van die Boeddhisme is. Die Boeddha verskyn as 'n religiekantelend mistikus en heilbrengende figuur, uniek in 'n breër groep soortgelykes van alle tye en verskeie religieë, teruggaande op die vroegste menslike bestaan. Hy blyk ook 'n diepsinnige teoretiese denker te wees en 'n vaardige leermeester wat die kuns verstaan het om nie slegs die gewone mens op 'n eenvoudige en doeltreffende wyse te bereik nie, maar ook die meer ervare kenner tot dieper insig te lei, tot en met die bereiking van die hoogste dimensie van menswees.

Die *Dhammapada* 'n is bloemlesing kernagtige verse wat nie noodwendig van voor af soos 'n aaneenlopende verhaal gelees hoef te word nie. Dit is 'n samevattende bundeling wat die kernleer van die vroeë Theravāda Boeddhisme in poëtiese vorm bevat, in duidelike taal vol beelde aan die alledaagse lewe ontleen. Die wysheid van die *Dhammapada* is nie uitsluitlik Theravāda of selfs Boeddhisties nie, maar bevat veel wat die algemene leef- en denkwyse van die destydse Indië weerspieël. Dit bevat ook algemeen menslike wysheid en transenderende mistiek wat oor alle religieuse en kulturele grense heen strek. Soos gesê, om laasgenoemde na vore te bring, is deel van die vertolking van die klassieke geskrif wat hier gebied word.

Die lesers van die *Dhammapada* is as't ware leerlinge in 'n skool vir *arahante,* met die Boeddha en van sy naaste leerlinge as onderwysers en die bundel as begeleidende boek. Natuurlik is dit nie 'n leerplangebaseerde handboek in 'n moderne, wetenskaplik akademiese sin nie, maar 'n beknopte handleiding in 'n omvattende mistieke sin en in digterlike vorm, onderlê deur 'n besondere diepte en sistematiek van denke. Dit verduidelik wat 'n *arahant,* 'n ware edel mens, is, hoe mens een word en wat die stadia op weg daarheen is. Ek neem hierdie strekking van die *Dhammapada* ernstig op en neem die breër *Abhidhamma*-konteks matig in ag. Tog praat die verse oorwegend nie abstrakte taal nie, maar spreek elke soekende mens konkreet aan. Dit kan egter nie ontken word dat dit uit 'n epog stam wat heel anders as ons eie huidige een is nie en dat die oorbrugging van hierdie kloof ons voor aansienlike uitdagings stel nie. Ons moet dit eers in al sy verre vreemdheid op ons laat inwerk en dit dan as relatief afsonderlike stap as relevant vir vandag vertolk. Wat in hierdie vertaling-verklaring-verstaan-vertolking voorgelê word, is 'n ontsluiting van 'n groot religieuse geskrif. Vandaar die soms gedetailleerde verduidelikings en die mate van terugverwysings en herhalings. Die bedoeling is dat die leser-denker aan die einde van die leesproses oer-Theravāda as't ware van binne-uit sal verstaan en as relevant vir vandag sal bedink. Die outeur(s)-kompileerder(s) van die *Dhammapada,* sistematiseerders van die lering van die Boeddha, het waarskynlik die verlange gekoester dat die hoorder-leser as enkeling aan die einde van die deurlewing en verinnerliking van die boodskap van hierdie teks self 'n edel mens sou wees.

Die bundel is nie so eenvoudig, vroom individualisties en moralisties as wat lesers miskien aanvanklik van so 'n teks sou verwag nie. Waarvan die *arahant*-in-wording moet vrykom, sê ons bundel, is veral begeerte en wrewel en die gebrek aan insig in die lewe. Die aanname is dat begeerte en wrewel nie net periferiese, insidentele, individuele sondetjies – 'n klein menslike begeertetjie hier en daar, 'n humeurtjie af en toe – is nie. Dit kom ook nie net tot uiting in heel erge dinge soos korrupsie en diefstal op staatskaal nie. Dit is egter, so kom dit voor, die basiese stramien van die lewe self, en elke mens, ook en miskien veral in die huidige kultuur en samelewing, is per definisie daarin ingevleg. Berus die ganse ekonomie, van ekstreme vryemark tot ekstreme sosialisme en alles tussenin, nie op hierdie tweeling nie? Dieselfde geld van die politiek, die hele staatsbestel: Nie net die totalitarisme nie, maar die demokrasie self blyk, ten spyte van al die romantiserende en triomfantlike self-verheerliking, in sy struktuur deur begeerte (na mag, rykdom, wat ook al) en wrewel (minstens as geïnstitusionaliseerde magstryd met wenners en verloorders) gedrewe te wees. Dieselfde geld van ander baie belangrike instellings: Die sportindustrie word daardeur aangevuur; die regstelsel weerspieël dit; die media parasiteer daarop en spoor dit aan; die akademie het grotendeels 'n ekonomiese faktor in die politieke magspel geword; ensovoorts. En vergeet die georganiseerde godsdiens nie. Kan die beoefening van 'n teks soos hierdie self 'n franchise word, deel van die huidige verbruikerskultuur (word so kalm as moontlik, dan kan jy des te gouer die finansiële en ander objekte van jou begeerte kry)? Ongelukkig wel.

Is dit hoegenaamd moontlik dat 'n gewone mens in die gewone lewe met onsentimentele insig in die gang van menslike saamleef anderkant naïwiteit werklik sonder begeerte en wrewel kan lewe? Word 'n huisbewoner, 'n gewone burger, daarsonder nie dalk totaal ontmagtig nie? Of word so 'n mens juis werklik 'n faktor van betekenis? Moet 'n mens wat hierdie weg wil bewandel 'n monnik word of onder 'n boom gaan bly? Laat ons ons distansieer van enige teenoormekaarstelling van Mahāyāna met sy ideaal en norm van 'n altruïstiese *bodhisattva* en 'kleinlike' 'Hīnayāna' met 'n selfsugtige *arahant* as ideaal en norm. Histories beskou, was 'Mahāyāna' in elk geval nie noodwendig 'n skool apart van die 'Hīnayāna'-skole nie, maar 'n verspreide teenwoordigheid in die vroeë Boeddhisme as sodanig. Enkeling en mens vir mense is nie twee afsonderlike ideale nie, maar twee aspekte wat mekaar impliseer van dieselfde model van menswees, wat op verskillende wyses in verskillende individue in verskillende situasies gestalte vind. Ons vind albei aksente in hierdie bundel verse, maar tog met die klem op *arahant*-wording.

Die leser sal telkens te doen kry met die probleme van goedkoop, bagatelliserende relevansie en totale irrelevansie in vandag se wêreld. Hoe leef 'n mens 'edel' in hierdie lewe? Kan dit hoegenaamd? Nog 'n vraag is: Kan die *Dhammapada* op die langer duur strukturele implikasies hê? Sê dit iets in 'n tyd van groot krisis? So beskou, is die vertaling van hierdie ou teks in Afrikaans miskien nie 'n blote (op sy beste onskadelike en op sy slegste nuttelose) kuriositeit nie, maar 'n daad van betekenis, 'n potensiële merker van 'n vars blik: 'n nuwe metafisika, 'n nuwe mistiek, 'n nuwe moraliteit in hierdie getraumatiseerde kulturele

konteks. Die omvang van hierdie werk laat nie toe dat sulke vraagstukke diepgaande bespreek word nie, maar ek vertrou dat hulle voldoende aan die orde gestel word.

Die *Dhammapada* is stellig een van die mees vertaalde Boeddhistiese tekste in die wêreld. Wat Westerse, dus Afrikaansverwante tale betref, is daar inderdaad ’n sterk vertaaltradisie van die teks (vgl. Friedlander 2009). In hierdie taalfamilie is die eerste (maar onvolledige) vertaling in 1840 in Engels deur Daniel Gogerly gedoen, en dit is in 1860 gevolg deur ’n volledige vertaling in Duits deur Albrecht Weber. Hierdie eerste vertalings is deur ’n onoorsigtelike aantal verdere vertalings gevolg (selfs ’n vertaling in Latyn deur Fausbøll in 1855). Dit is die eerste keer dat hierdie klassieke teks in Afrikaans, trouens in enige taal van Afrika, oorgesit word. Is daar enige behoefte aan ’n Afrikaanse vertaling? Inderdaad. In hierdie vertaling-vertolking volg ’n poging om verbindinge oor ’n verdelende diepte te soek, of om ’n brug daaroor te bou. Ek hoop dat hierdie poging ’n ou juweel uit die skat van die mensdom se wysheidsgeskrifte die geleentheid sal bied om ook in Afrika, soos telkens in die verlede in ander kulturele verbande, sy veredelende invloed uit te oefen.

Wat Afrikaans betref, is die stand van navorsing oor die Boeddhisme, met inbegrip van die klassieke tale waarin dit oorspronklik oorgelewer en opgeskryf is, nog in sy kinderskoene. Die volgende inligting behoort dit in perspektief te plaas. Reeds teen die einde van die agttiende eeu (1786, dus ruim meer as twee eeue gelede) het die Britse digter en taalkundige William Jones in Bengale die noue verwantskap tussen Sanskrit, Grieks en Latyn onthul. In die konteks van die tyd het dit geweldige implikasies vir die verstaan van die grondslae van die Westerse kultuur gehad. Kort daarna, vroeg in die negentiende eeu, het Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1808) ’n era van hoogbloei in die Europese filologie met ’n studie oor die Indiese tale en wysheid ingelui. Tot in daardie stadium is in Europa aangeneem dat Hebreeus die oertaal was. Sy bydrae het ook ’n groot invloed op skeppende religieuse denkers soos Schleiermacher, Schelling, Schiller, Novalis, Goethe en Schopenhauer gehad. Die Indiese denke in die vorm van die Boeddhisme en Hindoeïsme het in die Europese kultuurlewe ’n merkwaardige nuwe perspektief op die menslike bestaan na vore gebring. Hierdie ontwikkelinge het die Afrikaanse intellektuele en akademiese wêreld grotendeels ontgaan.

Die mate van invloed van die Boeddhisme via die klassieke bronne daarvan op die Euro-Afrikaanse teologiese en akademiese toneel is steeds gering. Ek is van oordeel dat ’n deeglike kennisname van die Boeddhisme nou, in hierdie tyd van krisis vol skuld wat die verlede betref en vol vrees wat die toekoms betref, van groot waarde sal wees. Afrikaans is ’n marginale minderheidstaal in die groot wêreld – juis daarom in beginsel ’n mooi medium vir mistiek en ’n ontvanklike bodem vir ’n waardering van die ou Boeddhisme en sy boodskap, wat onder mense in ’n dergelike sosiale, kulturele en religieuse konteks van snelle verandering en veel onsekerheid ontstaan het.

Mag hierdie boek ’n bydrae lewer dat Afrikaans loskom uit die verwyt dat dit die taal van die verdrukker is, asook van die aggressiewe uitsluitendheid waarin sommige van haar sprekers religieuse uitsprake gemaak het. Mag dit in inhoud en klank en toon die

taal van kalm, universele welwillendheid word, wat van die begin af in Afrikaans aangelê was. Met die brugsoek of bou wat ek hierbo genoem het, bedoel ek nie net dat Afrikaanstaliges die verwantskap van hul taal met 'n veel groter taalfamilie sal waardeer nie, maar dat hulle hul taal sal beskou as 'n verbindingskakel met 'n veel groter kulturele en religieuse wêreld as Afrika en die Weste. Asië (in die gestalte van Nederlands Oos-Indië) was trouens van die begin af taalkundig en algemeen kultureel 'n belangrike faktor in die ontstaan en ontwikkeling van die Afrikaanse taal en kultuur. Hierdie boek is 'n verlenging van daardie verbandlegging. Nou word Indië en Suidoos-Asië, Pāli en Boeddhisme as deel van hierdie breë kulturele aaneengeskakeldheid beskou. Afrikaans was van sy ontstaan af in sy wese brugtaal.

Die Boeddhisme en die Christendom is dus vanuit die gesigshoek van hierdie werk nie vyandige of wantrouige konkurrente oor 'n lang afstand of miskien darem hoflike gespreksgenote met veilige spasies tussen hulle nie, maar is verwant met veel wat ooreenkom. Die Christendom word hier by naam genoem omdat dit stellig die agtergrond is waaruit my waarskynlike leser afkomstig is. Die Nuwe Testament (bv. die Bergrede) en die *Dhammapada*, die woorde en sentimente van Jesus en Siddattha, stem in talle opsigte merkwaardig ooreen. Tog is daar ook betekenisvolle verskille tussen Theravāda (om vir die oomblik by hierdie vertakking te bly) en die Christendom. 'n Groot deel hiervan (maar beslis nie alles nie) kan stellig toegeskryf word aan die verskillende leerstellige weë wat in die *Abhidamma* (vroeg-Boeddhistiese sistematiserende denke) en die Christelike teologie (reeds beginnende in die Nuwe Testament) gebaan is. In hierdie boek word nie uitgebreid op ooreenkomste en verskille in sentiment en segging tussen die twee religieë ingegaan nie. Wat ek wel voorop wil stel, is dat albei hier waardeer word as uitinge van dieselfde universele religieuse hunkering wat in die laaste instansie in die wye ruimte van die mistiek afspeel. Wat hier gebied word, is nie punt-vir-punt-vergelykings tussen die twee nie. Ek veronderstel hier eerder 'n omvattender projek, naamlik die soeke na samehang en sintese, met volle inagneming van die werklike verskille, binne die raamwerk van die ou Boeddhisme.

Hierdie studie is deel van 'n ligte taak op my gewillige skouers oor 'n aantal dekades om klassieke mistieke tekste afkomstig uit 'n verskeidenheid tye en plekke deel van die Afrikaanse diskoers te maak, en die Afrikaanse religieuse diskoers in 'n breër konteks te plaas as wat tans die geval is. Vorige Afrikaanse vertalings het gehandel oor die vroeg-Boeddhistiese (*Mahā-*) *Satipaṭṭhāna Sutta* (1988) en *Sutta-Nipāta* (1999), Middeleeus Christelike Dante Alighieri se *Inferno* (2013) en Jan van Ruusbroec se *Geestelike brulocht* (2003) en Giordano Bruno se vroegmoderne *De la causa, principio e uno* (2004). Hierdie pogings tot historiese verstaan is aangevul met twee algemene teoretiese ontwerpe in Engels, naamlik *Sounding unsound* (2006) en *Horizon* (2017).

Die opbou van hierdie boek

Die inleiding bied 'n algemene agtergrond tot die vertaal en verstaan van die *Dhammapada* wat die huidige stand van navorsing weergee, met toespitsing op die

hermeneutiek van hierdie vertaling-vertolking. Daarna volg 'n vertaling, verklaring en vertolking van die teks, hoofstuk vir hoofstuk, vers vir vers, dus in 'n vorm van kommentaar wat vandag nie algemeen is nie. Sommige aantekeninge is van 'n taamlik tegniese aard, en ander is pogings om die strekking van die teks vir vandag te deurdink. Alhoewel alle verse stellig 'n algemeen menslike relevansie het, kan hulle tog nie direk, onhistories op vandag se situasie oorgedra word nie en is versigtige vertolking nodig. Die numeriese verwysings na reëls in die verklarende dele, byvoorbeeld (76.4) verwys nie na die reëls van die Pāli-teks nie, maar van die Afrikaanse vertaling. Ten einde verwarrende kruisverwysings te voorkom, het ek eerder 'n mate van herhaling in die aantekeninge by verse verkies.

Aanvanklik het ek in 1998 en 1999 aan die vertaling gewerk, maar kon die taak weens ander verpligtinge nie voltooi nie. Na 'n onderbreking van 11 jaar is die reeds vertaalde deel toe vanaf 2010 grondig hersien, eintlik weer van voor af vertaal, en is die res voltooi. By terugskoue was die pouse waardevol, en die grootse eenvoud en strak skoonheid van ou Theravāda het my opnuut getref. Met groot erkentlikheid noem ek die name van 'n groepie 'edel vriende' (*kalyāṇa mitta*) wat vanaf 2010 tot die voltooiing van die werk in 2016 een maal per week bymekaar gekom het en saam deur die hele Pāli-teks gewerk het. Dit was vir my 'n lewensveranderende leesondervinding. Hul krities konstruktiewe inset en wenke word met groot dankbaarheid erken. Die foute en leemtes wat nog aan hierdie vertaling-vertolking kleef, is geheel aan my te wyte. Sommige van hierdie pioniersgroep het dwarsdeur die hele tydperk saamgewerk, ander weens omstandighede vir korter of langer periodes, soms as gaste vir 'n enkele of 'n paar keer. Ek noem alfabeties die name van diegene wat die hele tyd of vir 'n lang tydperk ('n paar jaar) saamgewerk en saam ervaar het hoe 'n ou-ou land onder ons oë nuut word en hoe wat aanvanklik na 'n vreemde nuwe land gelyk het, geblyk het 'n ou, vertroude vaderland te wees: Hildegard Behrens, Johannes de Villiers, Pieter Erasmus, Johan en Sherral Herholdt, Johan Kleynhans, Christina Krüger, Piet Muller, Willie en Gerda Potgieter en Helen Terre Blanche.

Die Pāli-teks wat vir hierdie vertaling gebruik is, is die *Dhammapada* wat deur O. von Hinüber en K.R. Norman geredigeer is en in 1994 in Oxford deur The Pāli Text Society uitgegee is. In slegs enkele gevalle is voorkeur gegee aan alternatiewe lesings, soos in die kritiese apparaat by elke vers van die gebruikte uitgawe aangedui. Omdat die verklaring sterk by die Pāli-teks aansluit, het ek dit oorweeg om dit saam met die vertaling in te sluit, maar het oorwegings van omvang en koste my daarteen laat besluit. Die teks word hier veronderstel en is geredelik bekombaar.

Prof. J.S. Krüger
Navorsingsgenoot, Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria
Suid-Afrika

Outeursbiografie

J.S. (Kobus) Krüger is navorsingsgenoot in die Fakulteit Teologie en Religie aan die Universiteit van Pretoria. Sy werk is gesentreer in die mistiek soos dit in die mistieke tradisies van verskillende religieë en skeppende persone in hierdie verband tot uiting kom. Hy beklemtoon die ontmoeting van hierdie tradisies en ondersoek die moontlikheid om hulle te versoen in ’n omvattende, insluitende ruimte wat nogtans die uniekheid van elke stelsel tot sy reg laat kom. In hierdie konteks neem die ontmoeting van die Christendom en die Boeddhisme ’n besondere plek in. Hy het ’n aantal klassieke mistieke tekste uit albei tradisies in Afrikaans vertaal en in die ruimte hierbo genoem, vertolk. Afgesien van die klassieke dokument wat hier aan die Afrikaanse leser voorgelê word, is onder andere die volgende vroeg-Boeddhistiese tekste uit die oorspronklike Pāli vertaal en vertolk: *Aandag, kalmte en insig. ’n Uiteensetting van Theravada Boeddhistiese meditasie aan die hand van die (Maha-) Satipatthana-Sutta* (1979) en *Skep die skip leeg en ander vroeë Boeddhistiese gedigte. ’n Vertaling, uit Pali, van die Sutta Nipata* (1999).

Deel 1

Inleiding

Inleiding

Titel

Die woord *Dhammapada* word uitgespreek met relatief meer aksent op die eerste lettergreep. Die laaste 'a' is nie 'n sterk klank nie, maar onderbeklemtoon.

Die woord kan op verskeie maniere vertaal word. 'Waarheidsweg', wat hier aangebied word, is 'n heel letterlike vertaling, maar vat die essensie van waarmee die bundel besig is, tog goed saam. Die woord *dhamma* hou verband met 'n werkwoord *dhāreti* wat onder andere 'dra' of 'ondersteun' beteken. As naamwoord het dit 'n breë betekenisveld, onder andere 'fondasie', 'ondersteuning' en die 'konstitusie' of 'struktuur' van dinge. Dan word dit uitgebrei tot 'wetmatigheid', 'waarheid', 'rasionaliteit' en 'deug'. Vervolgens kan dit 'leer' of 'religieuse diskoers', spesifiek die 'Boeddhistiese leer', beteken. Nog verder word dit gebruik vir denkmatige 'voorstelling', 'geestesobjek' en selfs 'begrip', 'bewussynsinhoud' of 'fenomeen'. In laasgenoemde sin slaan dit nie soseer op die 'dat' en 'wat' van dinge nie, maar op die 'hoe beleef'/'hoe lyk'/'hoe verskyn' van dinge in die menslike kenproses. In laasgenoemde sin neem dit 'n filosofiese posisie in tussen nihilisme en substansialisme/essensialisme aan die een kant en realisme en idealisme aan die ander kant. Waarskynlik druk die woord 'fenomenalisme' die vroeg-Boeddhistiese kenteoretiese standpunt die beste uit. In die titel van die *Dhammapada* slaan die woord ten beste op begrippe soos 'struktuur', 'waarheid', 'deug' of '(Boeddhistiese) leer'.

Die woord *pada* het ook 'n interessante en wye betekenisveld. Heel letterlik beteken dit 'voet', dan 'voetstap' en 'spoor'. Vervolgens het dit 'weg' geword. Verder uitgebreid, beteken dit 'woord', asook (in 'n poëtiese konteks wat hier natuurlik glad nie onvanpas is nie), 'versvoet', 'versreël' of 'vers'. Verder kan dit ook 'afdeling' beteken. Meerdere betekenisse kan hier oorweeg word, met 'weg' die mees voor die hand liggende keuse vir die titel.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Inleiding', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 3–34, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.0i

Moontlike vertalings van die finale titel sou Woord van waarheid, Weg van waarheid, Waarheidsweg, Weg van deug, ensovoorts kon wees. Die keuse het hier op Waarheidsweg geval.

Pāli en Pāli-poësie

Die weergawe van die *Dhammapada* wat hier vertaal word, is in Pāli oorgelewer. Pāli was een van meerdere Middel-Indo-Ariese Prakrit tale, dit wil sê, tale afgelei van of na verwant aan argaïese Vediese Sanskrit (die Sanskrit van die Vedas) asook klassieke Sanskrit. Laasgenoemde het in die eeue VAJ (voor die Algemene Jaartelling) toenemend die Indiese literêre prestigetaal van die tyd geword, hoofsaaklik danksy die grammatikale finalisering daarvan deur Pānini in die vyfde eeu VAJ. Pāli was waarskynlik nie direk uit Vediese Sanskrit afkomstig nie, maar het via een of meer ander Prakrit-dialekte ontstaan. Die huidige stand van kennis laat nie 'n vaste standpunt toe nie. Miskien het die Boeddha self oorspronklik hoofsaaklik in Magadhi (nog 'n Prakrit-taal en miskien sy moedertaal) onderrig gegee, wat sou kon beteken dat Pāli na verwant was aan die taalmedium waarin die Meester homself uitgedruk het. Pāli was in Sri Lanka en Suidoos-Asië waarskynlik nooit 'n omgangstaal, 'n gesproke volkstaal nie, maar van die begin af 'n literêre taal in geleerde kringe, met die gevolg dat slegs monnike waarskynlik die oorspronklike teks kon lees. Dit is ook belangrik om daarvan bewus te bly dat die Boeddha geen taal as normatiewe medium vir sy leer gestel het nie. Daar was dus geen enkele oorspronklike Boeddhistiese taal met 'n status gelyk aan dié van Hebreeus in die Israelitiese religie of Grieks in die geval van die vroeë Christendom nie.

Teen die vierde en vyfde eeue VAJ het Pāli relatief agteruitgegaan weens die sterk opkoms van klassieke Sanskrit as taal van hoër beskawing. Sanskrit het ook toenemend die Boeddhistiese literêre taal geword. Nogtans is die tot dusver mondeling oorgelewerde Pāli-kanon teen die eerste eeu VAJ in Sri Lanka op skrif gestel. In die vierde en vyfde eeue AJ (Algemene Jaartelling) het die groot geleerde, Buddhaghosa, deur sy vertalings en kommentare in Sri Lanka 'n groot herlewing van Pāli bewerkstellig, en dit het die liturgiese en geleerdheidstaal in Boeddhistiese Suidoos-Asië geword.

Taalhistories is Afrikaans verlangs maar duidelik aanwysbaar familie van Pāli. Dit maak die lees en vertaal van Pāli 'n besonder interessante onderneming. Een van die doeleindes van hierdie boek is trouens om die merkwaardige historiese taalkundige, kulturele en selfs religieuse verbondenhede van die Afrikaanse wêreld met die Indiese wêreld onder die lesers se aandag te bring. Afrikaans het sy wortels in Afrika en Europa en kosmopolitiese Moslem-Maleisië en Indonesië van die sewentiende en vroeg-agttiende eeue, maar verder terug is dit ook vervleg met die klassieke tale (Sanskrit en Pāli) en selfs moderne tale (bv. Hindi en Sinhalees) in die Indiese sfeer.

Die Pāli-kanon bevat verskeie letterkundige genres soos verhalende dele, leerredes, skolastiese sistematiserings, organisatoriese voorskrifte en poësie. Wat

inhoud betref, is dit natuurlik moontlik om abstrakte denke in poëtiese vorm weer te gee. 'n Voorbeeld hiervan uit die Westerse milieu is Dante, in eie reg 'n groot sistematiese denker. Die vroeë denker-volgelinge van die Boeddha het nie primêr belang gestel in die voortbring van eie oorspronklike literêre skeppings nie. Hulle wou slegs die Boeddha-woorde getrou oorlewer, en poësie was 'n middel om dit te vergemaklik. Toegegee, die oorlewering sou deur 'n lang proses van redaksionele geskiedenis gegaan het, met die implikasie van weglatings en byvoegings. Ons werk in hierdie boek op die veronderstellings dat die wese en die meerderheid formuleringe na die Boeddha self teruggaan, dat daar met verloop van tyd 'n onbekende mate van redaksie deur onbekende ander plaasgevind het, dat elemente van die ontwikkelende, sistematiserende, kommentariële tradisie in die ou gegewe kon ingesluip het en dat die hele proses teen die eerste eeu VAJ gefinaliseer was.

Pāli-poësie is 'n komplekse studieveld waarop ons vir ons huidige behoeftes nie in besonderhede hoef in te gaan nie. Vir agtergrond sou die leser 'n gespesialiseerde werk soos *Pāli metre* (1967) van A.K. Warder kon raadpleeg. Die kanon as geheel bevat ongeveer 15 000–20 000 verse, meestal in versversamelings, maar ook deur prosa-gedeeltes versprei. Vir ons doel is dit nuttig om te weet dat verse gekenmerk word deur 'n veel groter mate van grammatikale vryheid as wat die prosaboeke hulleself veroorloof en deur die gebruik van argaïese taalvorme wat in onbruik verval het. Natuurlik is klankassosiasies en metrum, soos in alle poësie, wesenlik. In Pāli is die lengte van lettergrepe belangrik, maar klem op lettergrepe speel 'n heel ondergeskikte rol. Vryheid in woordorde is aan die orde van die dag. Dit skep egter geen groot probleem nie omdat in Pāli (soos byvoorbeeld in Grieks en Latyn, maar anders as in Afrikaans) naamwoorde en werkwoorde almal met behulp van uitgange verbuig en vervoeg. Om die betekenis van 'n sin te bepaal, is die volgorde van woorde dus nie juis relevant nie. 'n Implikasie is dat woorde wat besonder beklemtoon word, gewoonlik heel eerste of heel laaste in 'n vers geplaas word, soos die leser dikwels in die Pāli-teks van die *Dhammapada* sal opmerk. Onder die druk van metrumvereistes word soms heel ongewone woorde gebruik. Om dieselfde rede word lettergrepe soms verleng of verkort. Ook word die verbinding tussen lettergrepe (*sandhi* genoem, kyk onder die hofie 'Uitspraak van Pāli-woorde'), nie noodwendig op dieselfde wyse as in prosawerke toegepas nie, weer eens vanweë die vereistes van versmaat.

Uitspraak van Pāli-woorde

By woorde wat uit twee lettergrepe bestaan en waar die tweedelaaste lettergreep lank is, val die klem op daardie tweedelaaste lettergreep. Indien die tweedelaaste lettergreep kort is, val die klem op die derdelaaste een indien dit lank is. Indien die derdelaaste lettergreep egter kort is, verskuif die klem na die vierdelaaste een. 'n

Lettergreep is lank as dit ’n lang klinker het of as dit ’n kort klinker het maar deur twee medeklinkers gevolg word.

Die klinkers ‘a’, ‘i’ en ‘u’ is kort, tensy aangedui as ‘ā’, ‘ī’ en ‘ū’.

Die klinkers ‘e’ en ‘o’ is lank, maar indien hulle deur twee medeklinkers gevolg word, is hulle kort.

Sandhi (Sanskrit, Pāli vir ‘saamvoeging’, ‘vereniging’) verwys na die verandering wat ’n woord kan ondergaan as dit met ’n ander verbind word. ’n Voorbeeld in Afrikaans sou wees dat baie min mense die frase ‘sy kom met die sekelmaan’ sou uitspreek soos dit daar staan. Die meeste mense sou iets sê soos ‘sy kommeddie sekelmaan’. Dieselfde gebeur in Pāli. Die verskil is dat sulke klankveranderende verbindings nie in die skryfwyse van Afrikaans aangedui word nie, maar in Pāli wel.

Vervolgens word die uitspraak van elke klank aan die hand van taamlik naby Afrikaanse ekwivalente klanke aangedui (Diagram 1).

Plek van die *Dhammapada* in die Pāli-kanon

Die omvangryke Pāli-kanon (primêr normatiewe geskrifte) het uit ’n aanvanklik mondelinge versameling verhale en gedigte oor die Boeddha en sy leer gegroei tot die omvangryke en filosofies en letterkundig verfynde versameling wat in ongeveer die twee eeue VAJ as die *Tipiṭaka* (‘drie mandjies’) taamlik finaal vorm aangeneem het en uiteindelik in die eerste eeu VAJ in Sri Lanka vir die eerste keer op skrif gestel is. Die *Dhammapada*, waarvan die ontstaan nog nie finaal histories uitgeklaar is nie, is deel daarvan.

Die *Tipiṭaka* bestaan uit drie hoofversamelings:

1. *Sutta Piṭaka* (die mandjie van leringe)
2. *Vinaya Piṭaka* (mandjie van dissipline vir die kloosterorde van monnike [*bhikkhus*] en nonne [*bhikkhunis*])
3. *Abhidhamma Piṭaka* (mandjie van die ‘hoër leer’, dit wil sê, van gesistematiseerde, teoretiese uiteensettings van die leer).

Die *Sutta Piṭaka* self bestaan uit vyf onderdele:

1.1. *Digha Nikāya* (‘lang versameling’, dit wil sê, van langer leerredes deur die Boeddha) (34 *suttas*)
1.2. *Majjhima Nikāya* (‘mediumlengte versameling’, met korter leerredes deur die Meester) (152 *suttas*)
1.3. *Saṃyutta Nikāya* (‘gegroepeerde’ versameling, dit wil sê, rondom bepaalde temas gegroepeer)

a	—	p*a*d
ā	—	v*a*der
i	—	p*i*t
ī	—	m*ie*r
u	—	sp*oe*d
ū	—	l*oe*r
e	—	l*ê*(lank, behalwe as deur twee medeklinkers gevolg)
o	—	m*ô*re (lank, behalwe as deur twee medeklinkers gevolg)
ṃ	—	m*en*s (nie medeklinker nie; dui aan dat voorafgaande klinker genalaseer word)
k	—	k*a*t
g	—	ber*g*e
c	—	*tj*okker
j	—	*j*ellie
kg gh ch jh	—	boe*kh*ou, *gh*oen, ens. (dui sterk aspirasie aan)
ñ	—	ma*nje*fiek
t	—	*t*ee
d	—	*d*oen
n	—	*n*ee
th dh	—	na*th*ou, ens. (dui sterk aspirasie aan)
ṭ ḍ ṇ	—	be*d*ank, ens. (tong word agtertoe opgelig)
ṭd ḍh	—	*d*agha, ens. (dui sterk aspirasie aan)
p	—	*p*ot
b	—	*b*ot
m	—	*m*ot
ph bh	—	do*ph*ou, ens. (dui sterk aspirasie aan)
y	—	*ja*ptrap
r	—	rol
l/ḷ	—	*l*ank
v	—	*w*il
s	—	*s*on
h	—	*h*oogte

Bron: Uittreksel geneem uit J.S. Krüger (1988) se *Aandag, kalmte en insig. 'n Uiteensetting van Theravāda Boeddhistiese meditasie aan die hand van die (Mahā-) Satipaṭṭhāna-Sutta*.

DIAGRAM 1: Uitspraak van Pāli-klanke.

1.4. *Aṇguttara Nikāya* ('genommerde' leerredes: 'n versameling suttas volgens stygende getalle, beginnende by uiteensettinge waarin die nommer 'een' sentraal staan en eindigende met uiteensettinge waarin 'elf' sentraal staan)
1.5. *Khuddaka Nikāya* ('versameling kleiner tekste').

Op sy beurt bestaan die *Khuddaka-Nikāya* uit 15 boeke, waarvan die *Dhammapada* die tweede is. Ander bekende en geliefde werke in hierdie versameling sluit die *Sutta-Nipāta*, *Theragāthā* (verse van die monnike), *Therīgāthā* (verse van die nonne) en die *Jātaka*'s (verhale oor die vorige lewens van die Boeddha) in.

Historiese agtergrond: Ou Indië

Die beweging wat deur die Boeddha van stapel gestuur is, moet teen die agtergrond van die sosiale en lewensbeskoulike konteks van die tyd verstaan word. Uiteraard kan ons nie hier in besonderhede ingaan nie, maar volstaan met 'n algemene karakterisering wat op die algemene stand van historiese insig steun. Die belangstellende kan hier inleidende oorsigte soos dié van byvoorbeeld Gombrich (1988), Krüger (1991) en Klostermaier (1999) raadpleeg.

Vir ons is die *Dhammada* 'n ou teks, dus vreemd, anders, ver. Ons moet dit in al sy vreemdheid leer ken en nie die afstand tussen toe en nou wegwerk nie. Die bundel het 'n universele strekking, maar dit beteken nie dat dit 'n plat teks is waaruit allerlei tydlose sedeboodskappies maklik soos aparte mieliepitte opgepik kan word nie. Dit is 'n historiese dokument, trillend in die spanningsveld tussen verskillende historiese tydvakke. 'n Dokument soos hierdie is histories geënkultureer, en elke verstaan vir elke nuwe tydvak moet eweneens geënkultureer word. Die ou teks moet dus histories relativerend verstaan word en dan in en vir 'n nuwe konteks geherkultureer word. Ons as lesers kom altyd self histories geënkultureer na die teks toe en moet dit eweneens self-relativerend besef. 'n Boodskap is nie bloot in historiese konteks verpak nie, maar het organies daarmee saamgegroei, soos pêrel en oester, skilpad en dop.

Wat die oorspronklike historiese konteks van die teks betref, kan die volgende twee breë dimensies vir ons doel onderskei word, naamlik die sosiale en die kosmologies mitologiese konteks.

Sosiale konteks

Die historiese werklikheid ten tyde van die ontstaan en ontwikkeling van die *Dhammapada* is die agtergrond en nie die substansie van hierdie studie nie. Dit moet ook erken word dat die *Dhammapada* self ook nie as 'n handboek insake historiese omstandighede ten tyde van die Boeddha gebruik moet word nie. Dit is waarskynlik in 'n mate self die produk van 'n sekere historiese ontwikkelingsgang en kyk vanuit

’n later perspektief geskiedenisskeppend op ’n ouer verlede terug. Ons bly in hierdie studie hoofsaaklik teksimmanent. Met hierdie voorbehoude is ’n kort agtegrondprofilering soos breedweg aanvaar, nie oorbodig nie, maar nuttig. Wat die sosiale konteks betref was die kastestelsel wat die samelewing in vier strak geskeide horisontale klasse verdeel het, die oorheersende kenmerk van die Vediese beskawing. Hierdie reëling was sedert die tweede millennium VAJ, toe sprekers van ’n Indo-Ariese taal Indië vanuit die noorde binnegestroom het, toenemend in swang. ’n Duisend jaar later was die vroeë Boeddhisme een van die simptome van ’n geleidelike ondermyning van daardie ou stelsel al sou dit die eeue bly deurstaan en selfs vandag nog in ’n groot mate in Indië van krag wees. Relevant vir die sosiale konteks van die vroeë Boeddhisme was dus steeds die tradisionele verdeling van die samelewing in vier klasse: die brahmaanse priesterklas, die regerende adel of krygersklas, die werkersklas en die heel ondergeskiktes of knegte. Dit is ook ’n onbetwisbare feit dat vroue hulle in daardie sisteem in ’n erg ondergeskikte posisie bevind het.

Ten tye van die Boeddha het ’n aantal komplekse faktore reeds tot die ondermyning van hierdie stelsel bygedra:

- veral tegnologiese ontwikkelinge (bv. metaalploeë)
- daarmee samehangend, beter voedselproduksie en dus groot bevolkingsgroei
- toenemende verstedeliking
- die ontstaan van groter politieke eenhede (state)
- die opkoms van handel en die begin van ‘n ekonomie waarin geld ruilhandel vervang het
- waarskynlik die opkoms van skrif, aanvanklik vir boekhoudoeleindes.

Hierdie ontwikkelinge moes ’n uitwerking op sosiale verhoudings gehad het, en ’n meer onafhanklike, individueel georiënteerde amptenary en handelaarsubgroep het waarskynlik na vore gekom. In die *Dhammapada* sal die leser oor die algemeen ’n weerspieëling van die heersende toestande van die tyd vind, asook ’n soms heel uitgesproke kritiek op die tradisionele samelewingstelsel. Die nuwe opkomende maar steeds sosiaal en ideologies onderdrukte klasse was immers die mees ontvanklike vir die radikale boodskap van die Boeddha wat ware adel in die innerlike karakter van ’n mens geplaas het, onafhanklik van sosiale klas.

Nog ’n gevolg van ’n algemene sosiale onrus was die opkoms van ’n breë teenkulturele beweging. Dit het ook saamgehang met die verval in sosiale samehang en ’n toenemende verindividualisering wat met die sosiale veranderinge gepaard gegaan het. Aansienlike getalle mense het die samelewing in al sy variasies verlaat en as huis- en haardloses buite die bestaande strukture, dikwels in die wilde natuur, na heil gesoek, soms as alleenlopers, soms in los groepies. Sulke figure het afskeid geneem van die gevestigde instellings en ’n situasie van argaïese anargie opgesoek. Die sosiale onttrekking uit die godsdienstige stelsel van offerandes en die verwerping van die hele stelsel van sosiale

diskriminering en die vervanging van daardie twee met ’n dissipline van liggaam en gees en die kultivering van meditatiewe ervaring het een doel gehad, naamlik om ’n radikale wyse (*muni*) te word.

Wat sinvol en reg was, was immers nie meer godgegewe en sosiaal gesanksioneerde vanselfsprekendhede nie. Daar was ’n taamlik algemene twyfel en onsekerheid aangaande die uiteindelike sin van dinge. Groter individuele vryheid het as keersy ’n groter besef van eksistensiële krisis tot gevolg gehad. ’n Intense besef van lyding was ’n gevolg van die veranderende pakket van sosiale faktore. Hierdie ontwikkelinge was deel van die sosiale konteks waarin die Boeddha geleef en geleer het en kan in die geskrif waarmee ons ons gaan bemoei, waargeneem word.

Die voornemende leser sal nou die ore spits. Daar is immers, so wil dit voorkom, ’n merkwaardige ooreenkoms tussen die snel veranderende samelewing van die Boeddha se tyd en die een waarin hierdie geskrif nou vertaal word. Ons neem met intense belangstelling daarvan kennis, maar vermaan onsself ook dat die oorbrugging van die gapings tussen verskillende tydvakke en kulture nie ’n eenvoudige saak is nie en slegs met groot omsigtigheid kan geskied. Dit sou byvoorbeeld verkeerd wees om die Boeddha voor te stel as ’n moderne soort sosiale hervormer of ’n rewolusionêr in outydse gewaad wat die Indiese samelewing wou verander. So ’n voorstelling sou anachronisties hedendaagse kategorieë aan ’n heel ander situasie opdwing. Die Boeddha het die samelewing verlaat en sy volgelinge uitgenooi om dieselfde te doen. In die proses van sy onvermydelike betrokkenheid by die samelewing van die tyd het hy gewoon sommige dinge wat ons vandag hoegenaamd nie sou aanvaar nie, laat begaan. Hy het byvoorbeeld slawerny in die samelewing en die kastestelsel nie polities profeties in die moderne sin of rewolusionêr gesensureer nie, maar dit in die *sangha* opgehef. Nog ’n voorbeeld is die volgende: Die patriargaat was oor eeue heen ’n deel van die Theravāda-tradisie en is vandag nog steeds nie heeltemal uitgesuiwer nie (vgl. Dharmasiri 1996). Tog kan daar geen twyfel bestaan dat hy deur voorbeeld en leer en die vormgewing van sy *sangha* ’n groot invloed op die algemene publieke moraliteit gehad het nie. Dit blyk duidelik uit die edikte van Asoka wat ’n eeu of wat later (sy bewind was van 322 tot 185 VAJ) ’n streng Boeddhistiese publieke kode voorgeskryf het. Vir vandag het sy boodskap groot sosiale, ekonomiese en politieke relevansie, maar dit lê nie bo-op die teks van die *Dhammapada* nie.

Kosmologiese en mitologiese konteks

’n Skets van die kosmologiese en mitologiese konteks wat in hierdie ou teks ’n groot rol speel, sal ook nuttig wees. ’n Vraag waarvoor die leser van die *Dhammapada* meermale te staan kom, is in watter mate die Boeddha self sulke opvattings aktief onderskryf het, in watter mate hy dit as mitologiese hulp-konstrukte sou gebruik het sonder om enige

finale status daaraan toe te ken en in watter mate hy dit selfs meer of minder diplomaties gerelativeer en ondermyn het. Die boodskap van die *Dhammapada* moet histories gesitueer word. In watter mate is dit epoggebonde, in watter mate epog-oorskrydend? In elke geval moet ons van die ou mitologies kosmologiese konteks kennis neem, en van die afstand van die huidige wêreldbeeld. Hier volg dus nou ’n opsomming daarvan.

Volgens die destydse protowetenskaplike kosmologie het die heelal ruimtelik bestaan uit ’n oneindige aantal wêreldstelsels, waarvan ons s’n een is. Elke wêreldstelsel dryf in ’n oneindige ruimte op lug en water. In die sentrum van ons wêreldstelsel staan die berg Meru, die *axis mundi* (‘as van die wêreld’). Horisontaal om Meru staan sewe konsentriese reekse goue berge, met ’n oseaan tussen elke twee reekse. Heel aan die einde is ’n muur van ysterberge. Tussen die sewende goue reeks en die laaste muur is ’n groot oseaan met vier groot kontinente in die vier hoofrigtings, waar mense woon. Die suidelike een is wat tans as Indië bekend staan.

Die wêreld bestaan uit drie vlakke, vertikaal gerangskik, naamlik sintuiglikheid en begeerte, dan materiële vorm (ook ‘fyn-materiële’ vorm genoem) en dan (nie-materiële) nie-vorm. Lewende wesens het ses hoofverblyfplekke, twee goed en vier sleg, in hierdie stelsel van ruimtelike verdiepings.

Die vier slegte bestaanswyses is hoofsaaklik dié van diere (insluitende visse, insekte, ensovoorts), titane (*asuras*: vorige, oorwonne gode, jaloers en magsugtig, wat van tyd tot tyd met die gode hoër op teen Meru veg), honger spoke (geeste sonder liggame, suiwer begeerte) en, heel onder en nog erger, ’n bestaanswyse in verskeie warm en koue helle waar die allerverskriklikste folteringe plaasvind (maar dit kan wel tot ’n einde kom).

Die twee goeie bestaanswyses is om as mense of as (half-) goddelike wesens (*devas*) te bestaan. Op die piek van Meru woon sulke bomenslike wesens in ’n oord vol paleise en parke, edelstene, plesiere en ander luukses. Die gode leef baie lank (1000 jaar, waarvan elke dag 100 menslike jare is). Dan begin hulle liggame slegte reuke afgee, sterf hulle en word hulle in die groot stelsel gehersirkuleer. Daar is ses sulke *deva*-state. Die vlak van ‘begeerte’ strek van heel onder in die helle af tot by, en met insluiting van, hierdie ses. Die sfere van ‘vorm’ (sestien state) en ‘nie-vorm’ (vier state) strek nog verder boontoe. Verblyf hier kan ook baie lank wees, maar is eindig. Altesaam dus 26 verhewe, goeie state.

Wat tyd betref, gaan elke wêreldsisteem deur siklusse, word van tyd tot tyd deur vuur, wind en water vernietig en verskyn dan weer. Sulke denkbeelde is stellig histories verwant aan soortgelyke opvattings in antieke Griekeland. In die menslike sfeer is daar ook periodes (*kalpas*) van voor- en agteruitgang, van meer en minder deugsaamheid, met ’n individuele lewensverwagting wat ontsaglik na gelang van sulke periodes wissel – van baie lank tot uiters kort. Daar is talle Boeddhas. Elkeen herontdek en

verkondig die een ware weg wat dan vir 500, 1000 of 5000 jaar begaan word voordat dit verval en deur ’n donker tydperk gevolg word wanneer die waarheid volkome verdwyn. Dan verskyn ’n nuwe Boeddha. Ons leef tans in die *Bhadra Kalpa*, en Sākyamuni is in ons huidige tydsgewrig die Boeddha. Ons bevind ons egter in ’n tydperk van agteruitgang en verval, en die volgende Boeddha sal Maitreya wees.

Bogenoemde was die kosmologie waarbinne ’n mitologiese lewensbeskouing gesetel was. Die verbysterende dimensies van ruimte en tyd was amper almal van lyding en leed deurtrek. ’n Mens word in ’n kringloop van eindelose hergeboorte gebore. Al die bene van een mens se vorige liggame opgestapel, is hoër as Aasvoëlkop, al die trane meer as die waters van die oseane, die gevolg van slegte karma. Selfs gelukkige bestane op die goddelike vlakke kom tot ’n einde.

Tog is daar uitkomkans, soos die Boeddha op ’n sekere volmaannag in Mei onder die *bodhi*-boom ontdek het. Daardie uitkoms is slegs vanuit die sfeer van menslike lewe moontlik. Die uitkoms uit die maling van lyding is *nibbāna*. Dan bereik ’n mens uiteindelike vrede, blom sy moontlikheid ten volle. ’n Menselewe, hoe leeddeurtrek ook al, is dus kosbaar. ’n Ou beeld beskryf dit soos volg: ’n Goue juk dryf op ’n oseaan, en ’n eenoogskilpad kom een keer ’n eeu op om asem te skep. Om as mens gebore te word as jy eers onder beland het, is statisties minder waarskynlik as dat die skilpad met ’n opkomslag sy kop deur die juk gaan steek.

Dit is die kosmologies mitologiese en lewensbeskoulike konteks waarin die Boeddha sy vier edel waarhede onderrig het en waarin byvoorbeeld die leer van die hergeboorte gefunksioneer het. Die idee van siklusse van leed en hergeboorte oor oneindige tydperke vind vandag by baie mense aanklank. Dit is verstaanbaar as neerslag van ons almal se evolusionêre voorgeskiedenis oor miljoene jare. Ons gene dra die spore van al die stryd en lyding van visse wat op droë land probeer kom het en van dinosourusse, van die roofdier en prooi in ons en van die stryd van menswording. Lewensgeluk is deurspek van verlies, siekte, verraad, ontnugtering, ensovoorts. Daar is ‘hel’ en ook ‘hemel’, maar nie een hou vir ewig stand nie. Die punt wat ek wil maak, is dat ons die leer van die *Dhammapada* vir vandag in die konteks van vandag moet aktualiseer.

Die era waarin die Boeddha geleef het, het saamgeval met die Griekse Aufklärung vanaf die sesde eeu VAJ. ’n Dergelike proses het in Indië afgespeel. Die Boeddha se ‘verligting’ kan dus in ’n dubbele sin verstaan word. Aan die een kant was dit ’n persoonlike deurbraak tot insig, emosionele kalmering en gedragsmatige loutering. Aan die ander kant was dit deel van ’n breër proses van deurbraak uit ’n ou mitologiese wêreldbeeld. Die Boeddhisme en die denke wat in die Oepanishads in die rigting van ’n monisme ontwikkel het en waarvan die boodskap van die Boeddha baie duidelik onderskei moet word, was twee uiteenlopende rigtings in die nuwe denkbedeling. Rasionaliteit het toenemend ’n groter rol gespeel, maar dit was steeds bemiddel deur ’n intuïtief meditatiewe moment, soos trouens in Griekeland ook by Pythagoras en Plato

die geval was. Ons lees van die *Dhammapada* neem aan dat die Boeddha ’n steeds heersende kosmologie nie summier verwerp het nie, maar dit tot op sekere hoogte verdraagsaam getransendeer het. Die heilsleer van die Boeddha staan nie totaal los van die kosmologie van die tyd nie, maar is ook nie totaal afhanklik daarvan nie. Wesenlik, tendensioneel, het hy nie kosmologie geleer nie, maar sinvolle eksistensie. Die kosmologie van die *Dhammapada* is ook psigologie.

Hierdie eksistensialiserende, psigologiserende siening wat ons by die Boeddha vind, verstaan die wêreld in die rigting van drie vlakke van eksistensie. Tog bly dit vermeng met mitologiese konsepte van die tyd. Op die onderste vlak, die vlak van ‘begeerte’, verkeer die mens saam met allerlei ander soorte wesens. Op die middelste vlak, die vlak van ‘vorm’, word tipies menslike, psigologies eksistensiële state van diep meditasie bereik. Op die boonste vlak, die vlak van ‘nie-vorm’, word nog hoër meditatief eksistensiële state bereik. Al drie state is steeds deel van die maling van bestaan binne ’n sekere kosmologiese raam. In aansluiting by daardie siening durf ook ons vandag die *Dhammapada* ontmitologiserend eksistensialiserend in en vir ons eie kulturele milieu verstaan aan, en dit is ’n uiters delikate onderneming.

Siddhattha Gotama Buddha

Siddhārtha Gautama (Pāli: Siddhattha Gotama) is volgens een berekening ongeveer 566 VAJ gebore. Hy het in 531 sy verligtingservaring beleef en in 486 heengegaan. ’n Ander berekening plaas sy lewe ongeveer ’n eeu later. In die konteks van hierdie boek is die kwessie van die presiese historiese feite aangaande die Boeddha se lewe en woorde (soos ook in die geval van werklike of legendariese figure soos Lao-tzu of Moses) nie van wesenlike belang nie. Die stand van kennis is in elk geval sterk verdeeld daaroor. In hierdie boek word geen sterk standpunt ingeneem aangaande die historisiteit van hierdie figuur nie. Dat daar so ’n figuur was, word veronderstel, maar geen beslissende keuse word gemaak aangaande die graad van legendariese en anekdotiese verdigsel in die oorlewering nie.

Volgens oorlewering is hy as Indiese prins gebore en het hy deur weelde omring, grootgeword. In sy 30ste jaar het hy diep onder die indruk van menslike lyding gekom en die paleislewe verlaat. Lesers bekend met die geskiedenis van die Christendom sal die ooreenkoms met ’n vergelykbare optrede deur die kerkvader Augustinus (354–430 AJ) opmerk. Siddhattha het hom by ’n breë, losse beweging van haardlose, swerwende heilsoekendes, wat onder die mag van die Vediese offergodsdiens uitbeweeg het, aangesluit en hom ses jaar lank in meditasie en die soeke na sin verdiep, so veeleisend dat sy liggaam ineengestort het. Hy het ’n meer gematigde lewenstyl begin volg, sy gesondheid herwin en een volmaannag onder ’n vyeboom tot die deurbraak gekom waarna hy gestreef het en die staat van nirvana (Pāli: *nibbāna*) bereik: Dit is die vlak van menswees waarin die besoedelinge van begeerte, weersin en verblinding oorwin is – en, in die sterwensoomblik, die ontkoming aan die fisiek geestelike proses van geboorte

en dood. Laasgenoemde is in die ou Boeddhisme as die finale verlossing gesien. Hy het ’n Boeddha (’n ‘Verligte’) geword, ’n universele mens wat die verlore en vergete waarheid opnuut ontdek het, in sy eie eksistensie waargemaak het en aan die wêreld verkondig het. Die Boeddha is dus nie as (’n) g(G)od of die inkarnasie van ’n god gesien nie, ook nie as ’n profeet nie as daarmee bedoel word iemand wat ’n goddelike boodskap dra en verkondig. Hy is minstens aanvanklik, miskien vir ongeveer ’n eeu, as ’n wyse mens, siener, leermeester beskou. Teen die derde eeu VAJ, toe die Boeddhisme onder die groot keiser Asoka ’n tydperk van ongekende sosiale aansien betree het, was die Boeddha reeds ’n besondere, transmenslike figuur.

Volgens die vroeë oorlewering het hierdie man, uit watter oogpunt ook al bekyk (op die veronderstelling dat hy ’n historiese persoon was), een van die grootste geeste wat die menslike spesie voortgebring het, 45 jaar lank, omring deur ’n stadig groeiende aantal volgelinge, sy boodskap gebring aan wie ook al bereid was om dit te ontvang. In sy tagtigste jaar het hy heengegaan. Met sy heengaan was sy beweging monnike klein maar gevestig en aktief om sy boodskap te versprei. Soos gesê, weet ons egter nie vandag hoeveel van die oorgelewerde verhaal historiese feite is, hoeveel kerngetroue legende en hoeveel vroom fiksie is nie.

Wat wel taamlik seker is, is dat daar onder die vroeë swerflinge mettertyd vaster groepe om besondere figure ontstaan het, byvoorbeeld die vroeë Jaïnisme om die persoon van Mahāvīra en die vroeë Boeddhistiese *sangha* om die Boeddha. Mettertyd het daar waarskynlik ook ’n behoefte by sulke groepe ontstaan om hulle eie uniekheid te beklemtoon en volgelinge te werf en by ’n struktuur en gepaardgaande dissipline in te lyf. Ook die charismatiese leierskap van die Boeddhisme is geleidelik, natuurlik noodgedwonge na die dood van die stigter, geroetiniseer. So het die Boeddhisme dan waarskynlik begin.

Ek bied hier ’n klein uitloper oor die ontwikkeling van die begrip ‘Boeddha’. Aanvanklik is die Boeddha as ’n uiters buitengewone, wyse mens beskou. Geleidelik het die denkbeeld van ’n besondere wese gegroei. Hy het ’n status hoër as dié van gode bereik. Hy het ’n verlossingsfiguur geword, want hy het immers die weg tot verlossing ontdek waarop geen god kon aanspraak maak nie. Gode het van die hemele af neergedaal om na sy lering te luister en sy dissipels geword. Die lys wonderwerke waartoe hy as bogoddelike wese in staat was, het langer geword. Die Boeddha sou egter nooit, wou egter nooit, kon inderdaad nooit die natuurorde ‘bonatuurlike’ deurbreek nie. In die ontwikkelende Mahāyāna is die begrip ‘Boeddha’ wel breër gebruik: Daar is op enige gegewe stadium ’n groot aantal Boeddhas. Deur die toevoeging van ’n ontelbare skare *bodhisattvas* (Boeddhas-in-wording), ook van goddelike en selfs bogoddelike status, is die oorspronklikste strekking van die woord gewysig. In die vroegste Boeddhisme is dit waarskynlik slegs gebruik vir die een wese wat die volgende enkele Boeddha sou word (daar is net een Boeddha op ’n keer in elke heils-epog). Die hele ontwikkeling kan as ’n grootskaalse mitologiseringsproses

verstaan word. Die *Avatamsaka Sutra* bied byvoorbeeld 'n heel ander leeservaring as die *Dhammapada.* Die vertolking wat in hierdie boek aan die begrip 'Boeddha' geheg word, wil na aan die meer beperkte betekenis bly. Hy word hier as voorbeeld vir 'n ontwikkelde mens beskou, 'n model waarna elke mens kan streef – nie as 'n bonatuurlike wese nie. Dit is nie slegs 'n histories en hermeneutiese keuse nie, maar ook 'n teoretiese keuse.

Om 'n sydelingse (en, gegewe die beperkte ruimte, uiters beknopte en ongenoegsame) vergelyking met die Christendom te tref, die volgende: Mettertyd is aan die 'Boeddha' sowel as die 'Christus' in effek op twee heel verskillende maniere as't ware twee 'nature' toegeskryf, naamlik 'n 'menslike' sowel as 'transmenslike' dimensie. In die Boeddhisme is die Boeddha egter nie as God of as goddelik beskou nie, maar as 'n mens wat die moontlikhede van menswees ten volle verwerklik het. Hierdie boek benader albei figure as historiese, buitengewoon ontwikkelde en voorbeeldige mense en relativeer dus die verbomensliking, in watter sin ook al, van albei as mitologisering. Wat gebeur het, word nie negatief afgeskryf nie, maar begrypend gerelativeer. Hierdie boek het geen polemiese of apologetiese strekking nie.

Dit is asof albei religieë die goedheid en wysheid van hulle onderskeie primêre verwysingsfigure (Jesus en Siddhatha Gotama) nie anders kon verstaan of verduidelik nie as dat hierdie twee figure hulle menslike eksistensie getransendeer het. In die Christendom word geredeneer: So 'n mens móét God wees. In die Boeddhisme word geredeneer: So 'n mens móét progressief oor ontelbare hergeboortes gekom het. Hierdie boek bly by die mens Siddhattha Gotama, die Verligte. Verskille tussen die Christendom en die (Theravāda) Boeddhisme (albei breed ideëel-tipies opgeneem) is duidelik en kan kortliks soos volg opgesom word (hier word slegs hoofstroomdenke in ag geneem).

Die Christendom hou 'n ewige lewe voor; radikale nie-permanensie is 'n grondwaarheid van die Boeddhisme. Die Christendom beskou die substansialiteit en ewigheid van God en siel as ononderhandelbaar; vir die Boeddhisme is nie-substansialiteit in alle opsigte uiteindelike waarheid. Die Boeddha het byvoorbeeld nooit daarop aanspraak gemaak dat hy dooies wou of kon opwek nie: Dit sou teen 'n grondreël van die werklikheid, naamlik nie-blywendheid, ingegaan het. Van die Boeddha self is ook nie gesê dat hy uit die dood opgestaan het nie, en hy het nie 'n ewige substansiële voortbestaan vir die siel na die dood verkondig nie. Albei sou wesenlik on-Boeddhisties wees. Die mees fundamentele verskil tussen die historiese tradisies van die Christendom aan die een kant en die Boeddhisme aan die ander kant is dit: Die Christendom leer dat God-en-siel onvatbaar is vir 'n radikale einde (toegespits in die dood), en in die Christendom verteenwoordig Christus in homself die finale oorwinning oor die dood. Die Boeddhisme leer dat verlossing bestaan in die aanvaarding van nie-blywendheid (met inbegrip van die dood). Die Boeddha verteenwoordig daardie aanvaarding.

Die Christendom leer ook ’n ewige verdoemenis; in die Boeddhisme (dit is die strekking van die leer van karma) is daar geen finale verdoemende lot nie. Die Christendom gaan daarvan uit dat die mens inherent sondig en onbekwaam tot die goeie is; die veronderstelling van die Boeddhisme is dat die mens inherent goed is en hom- of haarself progressief tot en met ’n ver gevorderde staat kan suiwer. Die Christendom aanvaar die oordraagbaarheid van sonde en skuld (van Adam en Eva op die mensdom as geheel) en ook van die reiniging van sonde (van Christus, plaasvervangend, uit genade, op die gelowige mens); die Boeddhisme leer die onvervreembare verantwoordelikheid wat elke mens vir hulself dra. Selfs die Boeddha red nie in daardie sin nie (die naaste wat die Boeddhisme daaraan sou kom, is in die Suiwerland-skool). Die Christendom stel geloof, gehoorsaamheid en dankbaarheid as die hoogste waardes; die grondtoon van die Boeddhisme, soos dit in die *Dhammapada* na vore kom, is nugter kennis en verbetering van jouself in die konteks van die natuurorde. Daardie verbetering van jouself behels die neutralisering en uitskakeling van alle passie, in die eerste plek begeerte en haat. Die *Dhammapada* met sy ideaal van ’n volkome onafhanklike, gestilde, gelykmatige, passielose heilige beweeg in ’n heel ander dampkring as Dante se *Purgatorio* waar begeerte en woede gelouter word om in *Paradiso* as volmaak gelouterd voor God te skyn. Dit is ook anders as Luther se beeld van die gelowige heilige as wesenlik gelyktydig geregverdig en sondaar, en dit is anders as Calvyn se terugval op die bonatuurlike, soewerein van buite komende gesag van die Skrif alleen, die genade alleen en die geloof alleen.

Sit ons met twee onversoenbare blokke langs mekaar? Nee. Ek leen by Fichte om dit soos volg te formuleer: Die soort religie of metafisiese mistiek wat ’n mens aanhang – of stig – hang af van die soort mens wat jy is. Net soos verskillende mense verskillende temperamente het en steeds as lede van dieselfde spesie menswees deel, so het verskillende stelsels van uiteindelike singewing verskillende temperamente en is tog steeds verwant, uitdrukkinge van dieselfde soeke. Of hulle in vriendskap of vyandskap leef, verander niks aan hierdie basiese feit nie. In elk geval (steeds aan Fichte ontlenend) is religie en metafisiese mistiek, soos filosofie, nie soos huisraad nie. Dit is ‘n veel intiemer deel van die beoefenaar se persoonlikheid, en neem die vorm en kleur daarvan aan. Siddhattha Gotama en Jesus van Nasaret sou mekaar stellig goed verstaan en waardeer het, veel beter as die meeste van die ondersteuners wat met mekaar stry binne-in elk van die twee religieë wat mettertyd soms ontwikkel het.

Deels as gevolg van eeue lange kulturele en religieuse kondisionering beskou talle waarskynlik die verhouding tussen die Christendom en ander religieë as een van uitsluitende vyandskap, of op sy beste as een van verbandloosheid soos met parallelle universums. Sulke houdings sou ’n sterk sendingywer of selfs ’n sekere verdraagsaamheid kon legitimeer, maar nie in staat wees om sulke groothede positief teoreties te integreer nie. Ek soek ’n versoening in ’n gedeelde horison van

uiteindelike stilte en swye. In plaas daarvan om twee blokke kontrasterend, apart langs, of op mekaar neer te sit, word ’n verskeidenheid vlakke horisontaal gesien, met deurlaatbare membrane tussen-in. Die diepste dimensie van die mistieke strewe van die mens word vervul in die diepte van leë nie-substansialiteit, wat kennis betref en wat syn betref. Van alle formele religieë kom dit waarskynlik op die mees konsekwente manier in die Boeddhisme en Taoïsme voor. In die mate dat daar in die Boeddhisme vorms van swaar institusionalisering en (in effek) teoretiese dogmatisering plaasvind, dryf dit weg uit die wesenlike intensie en tendensie van die Boeddhisme. Nāgārjuna het in die tweede en derde eeue AJ aangevoer dat dit wel in die Abhidhamma plaasgevind het. Omgekeerd is daar in die Christendom voorbeelde van mense wat gewéét het van die diepste dimensie (Meester Eckhart, om een voorbeeld te noem). In sy wese neig die Christendom daarheen, al is dit nie sy histories dominante intensie nie. Tog moet ons ruimskoots begrypende, aanvaardende ruimte laat vir allerlei aksentverskille, soos byvoorbeeld tussen afhanklike liefde as grondtoon van die Christendom en onafhanklike gelykmatigheid as grondtoon van Theravāda-Boeddhisme.

Geskiedenis van Theravāda

Vir ons doel is dit nie nodig om ’n oorsig oor die Theravāda-leerstelsel te gee nie. Ons beperk ons hoofsaaklik tot wat in die *Dhammapada* self duidelik na vore kom of duidelik veronderstel word. Ons volstaan hier met ’n inleidende oorsig wat die heersende stand van denke oor die geskiedenis van die Theravāda-vertakking van die Boeddhisme weerspieël waarin die *Dhammapada* oor 2000 jaar heen ’n groot rol gespeel het. Die *Dhammapada* het oor ’n aantal verbindingslyne en breuklyne ontstaan en ontwikkel. Eers was daar ’n voor-Boeddhistiese swerwersbeweging, daarna ’n vroegste vorm van geïnstitusionaliseerde Boeddhisme voordat dit in meerdere strominge begin vertak het en vervolgens die tyd toe die bundel ’n integrale deel van die Theravāda-stroom was.

Taamlik spoedig het daar klemverskille, wat mettertyd tot aansienlike gapings verwyd het, in die vroeë Boeddhisme ontstaan. Theravāda was een van nie minder nie as 18 skole wat in die vroeë Boeddhisme ontwikkel het. Kollektief het die ouer skole as ‘Hinayāna’ (‘klein voertuig’) bekend geword, ’n naam wat taamlik neerbuigend deur die ‘Mahāyāna’ (‘groot voertuig’) aan hulle toegeken is. Nietemin was ook die Mahāyāna waarskynlik afkomstig uit ’n verlenging van wat van die begin af in die ou skole teenwoordig was. Teen die middel van die vierde eeu VAJ (dus byna ’n eeu en ’n half na die dood van die Boeddha) was ’n skeuring tussen ’n meer konserwatiewe rigting (die Sthaviravāda) en ’n meer liberale rigting (die Mahāsamghika) ’n voldonge feit. ’n Belangrike verskilpunt was waarskynlik die status van die *sangha* en die leke relatief tot mekaar. Dwarsdeur die geskiedenis van die Boeddhisme is die verhouding tussen hierdie twee groepe breedweg as twee konsentriese sirkels beskou, ’n bedienende,

onderwysende *sangha* (die orde van monnike en nonne), omring deur 'n versorgende leke-orde. Die konserwatiewes was meer monnikgeoriënteerd, terwyl die liberales sterker vir die waarde van lekevolgeling sterk voorgestaan het. Alhoewel aangeneem kan word dat die *Dhammapada,* wat sy kern betref, uit die voorsektariese periode (die periode voor enige leerstellige verdeling) dateer, weerspieël dit tog ook 'n sekere bewussyn van latere ontwikkelinge, byvoorbeeld in die vermaning teen 'n elitistiese selfverheffing van monnike. Dit is egter belangrik dat die mate van spanning wat die verhouding tussen monnike en leke betref, nie oorbeklemtoon word nie. In geen stadium en in geen skool is hulle teenoor mekaar gestel nie. Langs 'n historiese weg wat nie in die verband van hierdie inleiding wesenlik is nie, het die liberaler rigting uiteindelik teen ongeveer die tweede eeu VAJ 'n duidelike gestalte gehad wat vandag as die 'Mahāyāna' bekend staan. 'n Kernklem in hierdie skool val op die *bodhisattva*, 'n wese wat bestem is om 'n Boeddha te wees. Elke mens (ook 'n leek) is in wese en bestemming 'n Boeddha.

Soos gesê, is die Boeddha aanvanklik as 'n verligte mens en leermeester geëer. Mettertyd, oor die volgende eeu of wat, is algaande en toenemend 'n bomenslike status (hoër as die van gode) aan hom toegeken en is allerlei legendariese wonderdade rondom sy persoon geweef en al sy vorige geboortes beskryf. Naas hom het nog Boeddhas en *bodhisattvas* ontwikkel, en oor die daaropvolgende eeue is sulke wesens verbeeldingryk uitgebou tot 'n baie groot aantal, met individuele name en persoonlikhede, in 'n groot mate losgemaak van die Boeddha-figuur waarmee hierdie religie begin het. Dit het saamgeval met die ontwikkeling van Mahāyāna.

In Theravāda het mettertyd 'n besondere omvangryke eksegetiese en kommentariële tradisie ontstaan. Die invloedrykste figuur in hierdie tradisie was stellig Buddhaghosa, wat in die vierde en vyfde eeue AJ van Suid-Indië na Sri Lanka migreer het en afgesien van 'n groot aantal ander werke die klassieke *Visuddhimagga* [Pad van suiwerheid] geskryf het. Origens het Theravāda met verloop van tyd deur verskeie tydperke van agteruitgang en opbloei beweeg.

Van belang in ons eie tyd is die verskynsel wat veral sedert die Britse oorname van die eiland in 1796 ontwikkel het en as 'Protestantse Boeddhisme' (Gombrich 1988:174 e.vv.) bekend geword het. Soos met die ontstaan van die Boeddhisme was religieuse ontwikkelinge met algemene sosiale en kulturele ontwikkelinge verstrengel. Die term slaan nie net op die rol wat Protestantse sendelinge in hierdie verband gespeel het nie, maar ook op die modernisering wat soos 'n golf oor die eiland gespoel het en 'n nuwe self-bewuste middelklas van hoogs geletterde professionele mense en burokrate tot gevolg gehad het, baie soos met die opkoms van die Protestantisme in Europa die geval was. Die tradisionele verdeling tussen die eenvoudige, dorpsbewonende leke en die *sangha* is aangetas. Leke het 'n veel sterker rol in die samelewing begin speel. Dit het hulle gedoen in hulle hoedanigheid as mondige Boeddhistiese leke en nie as monnike

nie. Om nie as monnike nie maar juis as leke midde-in die wêreld met al sy probleme en gevare te bestaan, is as 'n besondere uitdaging beskou en het 'n nuwe rol tussen en benewens dié van monnik en leek in die ou bedeling tot gevolg gehad. Godwin Sararatne, geliefde Sinhalese meditasiemeester wat Suid-Afrika verskeie male in die 1980's besoek het, was so 'n figuur.

Ook ons tydgenootlike leser van hierdie ou teks gaan bewustelik of onbewustelik deur 'n proses waarin 'n ou politieke, sosiale en religieuse bestel tot in die fondamente van menslike saamleef en religieuse nadenke geskud is. Terugkeer tot die oue is onmoontlik. Aftakeling, in allerlei opsigte, van outoritêre magsaansprake uit die era voor 1994 is aan die orde van die dag. Soos die Boeddha en sy vroegste swerwer-volgelinge is menige denkende huidige leser aangetrokke tot 'n radikale stilte op 'n leë horison waar alle sosiale en religieuse konstruksies tot nie-permanente, nie-substansiële kontingensie ontledig word. Eers van daar af kan dan na die wêreld in nood omgedraai word en in opbouende liefde vir nuwe vormgewing daarheen teruggekeer word – 'n vormgewing waarvan die radikale relatiwiteit volledig erken word.

Op hierdie punt sal die hedendaagse Protestantse Boeddhisme ook die Afrikaanse leser boei. 'n Blote aanvaarding en toepassing van 'n eeue oue *sangha*-sentriese opset op die veronderstellings van 'n dramaties ander kulturele en sosiale konteks is in hedendaagse Suid-Afrika nie vanselfsprekend nie. Daarmee word die moontlike totstandkoming van 'n inheemse kloosterorde nie by voorbaat uitgesluit nie. Ek voeg by dat hierdie vertaling-vertolking gedra word deur 'n 'konserwatiewe' waardering vir klassieke Boeddhisme, soos in die verskillende bestaande skole, onder andere Theravāda, in hul ordes geïnstitusionaliseer. Om in beginsel en praktyk daarvan af te wyk, sou inderdaad goed gemotiveer moes word.

Aard van die *Dhammapada*

Die *Dhammapada* bestaan uit 423 verse, oor 26 *vagga's* versprei. *Vagga* beteken 'groep', 'afdeling' en dan 'hoofstuk' (van 'n kanoniese boek). Hierdie inleiding en die boek as geheel kan nie begin om die rykdom aan akademiese literatuur oor die *Dhammapada* te reflekteer nie. Slegs 'n breë oorsig is moontlik. Al gaan hierdie teks waarskynlik nie as geheel en in alle onderdele na die Boeddha self terug nie, vorm dit tog 'n integrale geheel. Die segging van die *Dhammapada* is deurgaans lig en eenvoudig en tog waardig, kernagtig aforisties en vol sprekende vergelykings en beelde uit die hoorders en lesers se alledaagse lewe. Die meeste verse handel oor die etiek, maar die *Dhammapada* is nie oppervlakkige sedeprekery nie. Inteendeel, dit is 'n wysheidsboek, gedra deur oer-Boeddhistiese oortuigings aangaande 'n goeie, verantwoordelike menslike lewe en die motivering vir so 'n lewe. As wysheidsboek is dit verwant aan die wysheidsliteratuur wat 'n mens in die Bybelboeke *Spreuke van Salomo* en *Prediker* kry.

Die bundel handel oor die agtergronde en gevolge van vry, verantwoordelike, menslike handeling, waarin afgesien word van denkbeelde van 'n ewige substansie of persoon as noodsaaklike veronderstelling (soos wel in byvoorbeeld *Job, Spreuke* en *Prediker* die geval is). Die volle fokus val op die menslike bewussyn as die beslissende faktor in die konteks van *kamma* en *punabbhava*. *Kamma* is verantwoordelike handeling, met inagneming van menslike keuse- en handelingsvryheid en die gevolge van menslike handeling. *Punabbhava* is die proses van voortgesette lewe na die dood in die vorm van hergeboorte wat plaasvind in die geval van 'n lewe wat deur begeerte (*taṇhā*) gedra word.

Bogenoemde klassieke temas wat sonder twyfel deur die Boeddha geformuleer is, is die raamwerk waarin die wysheid van die *Dhammapada* funksioneer. Dit word dus nie gedra deur denkbeelde van 'n uitverkiesende God wat in 'n verhouding van skenkende genade tot 'n gevalle mensdom staan en wat gehoorsame onderdanigheid aan sy ewige geopenbaarde wet vereis nie. Sulke denkbeelde vorm tipies die agtergrond van die klassieke teïstiese godsdienste; dit bepaal ook hulle etiese stelsels en algemene lewensgevoel en wysheidsliteratuur. In die *Dhammapada* is dit heel anders gesteld: Die vry verantwoordelike mens word tot goeie, sterk, selflose handeling aangespoor sonder verwysing na Goddelike hulp, straf en beloning. So 'n mens streef nóg na eenwording met 'n ewige substansie of persoon in hierdie lewe nóg na 'n ewige geluksalige individuele voortbestaan na die dood. Die 'beloning' vir 'n goeie, verantwoordelike lewe is die oorkoming van boosheid en dit is sy eie beloning. Dit is sonder meer inherent goed sonder enige behoefte aan eksterne regverdiging, werklike geluk of 'n goeie nalatenskap, en dit loop uit op 'n uiteindelik rustige heengaan, taak gedaan, in die groot kondisionalistiese werklikheid. Karma in hierdie, die vorige en volgende lewens is deel van hierdie Boeddhistiese denkwyse, en dit stel weer ander intellektuele uitdagings aan die (post-)moderne mens.

Die *Dhammapada* is soos 'n ysbreker wat versigtig 'n pad na die Suidpool van radikale stilte oopbreek. Dit is wysheidsliteratuur in die hoogste sin van die woord en daag die leser uit tot 'n diepgaande gesprek met 'n allesinsluitende en radikale lewensbeskouing met ingrypende implikasies oor 'n breë front.

Ontwikkeling van die *Dhammapada*

Die tradisionele siening is dat die verse van die *Dhammapada* na aanleiding van sekere historiese gebeurtenisse deur die Boeddha uitgespreek is. Tradisionele vertellings wat die ontstaanskonteks van die verse verhaal, kan geraadpleeg word in die drie volumes vertaling van die *Dhammapada*-kommentaar (1921) van Burlingame (1876–1932). Hulle werp 'n interessante en dikwels amusante lig op die sosiale omstandighede van die vroeë Boeddhisme asook op die menslike, alte menslike kwaliteite van die vroeë situasie, maar word nie hier gebruik as historiese materiaal nie en speel 'n heel

ondergeskikte rol in ons vertaling-vertolking. Wat die *Dhammapada* self betref, kan ons aanneem dat die bundel, ten minste wat 'n groot kern daarvan betref, teruggaan na woorde van die Boeddha self oor verloop van tyd in diverse situasies uitgespreek. Ons kan aanneem dat sekere wysigings en aanpassings stellig met verloop van tyd plaasgevind het en dat die *Dhammapada* in sy voltooide vorm ook die latere sistematiserende ontwikkelinge in die vroeë Boeddhisme weerspieël, en ons kan aanneem dat die bundel wat inhoud en intensie betref inderdaad 'n betroubare samevatting van die Boeddha-leer is. Mettertyd het die interpreterende tradisie rondom die *Dhammapada* tot 'n aansienlike aantal kommentare gegroei, waarvan die omvangrykste van die hand van 'n onbekende Sri Lankaanse monnik van die vyfde en sesde AJ afkomstig is. Hierdie kommentaar het 'n massa materiaal in Sinhalees georden en in Pāli vertaal (vgl. Klostermaier 1999:71–74). Laat my onmiddellik sê dat ek in hierdie vertaling met enorme respek van bogenoemde tradisie kennis neem, maar nie in enige diepte daarop ingaan nie.

Tradisioneel legendaries is aanvaar dat die teks as geheel saam met die res van die kanon drie maande na die heengaan (*parinibbāna*) van die Boeddha tydens die Eerste Konvensie te Rājagaha deur die vergadering van *arahante* onder leiding van Kāsyapa geresiteer en georden is. Die bundel is in elk geval mettertyd mondeling oorgelewer, nie noodwendig omdat mense nie kon skryf nie, maar omdat skryf beskou is as van minder waarde as onthou. Wat die *Dhammapada* betref, is daar 'n verskeidenheid Pāli-tekste. Ons gaan nie op daardie probleemveld in nie en volstaan met die uitgawe van die Pāli Text Society (Von Hinüber & Norman 1994).

Afgesien van die Pāli-weergawe bestaan daar ook weergawes van die *Dhammapada* in onder andere die Indiese tale Ghāndārī en Sanskrit, asook in Chinees en Tibetaans. Miskien gaan hulle almal terug na 'n oorspronklike 'oer-teks' wat nie noodwendig die Pāli-teks is nie, maar is tog nie identies aan mekaar nie. Die Tibetaanse *Dhammapada* bevat byvoorbeeld meer verse as die Pāli-weergawe.

Die tekskritiese bestudering van die *Dhammapada* (soos van ander klassieke Boeddhistiese tekste) is in volle swang, maar die finale woord in hierdie verband is nog nie geskryf nie. Ons aanvaar dat hierdie bundel 'n klassieke formulering is van die Boeddha se wesenlike boodskap soos tydens 'n betreklike vroeë stadium van daardie beweging verstaan. Ofskoon die teks subtiele poësie is, was dit nie as belletrie bedoel nie, maar as 'n kondensaat van die etiese, filosofiese en meditatief mistieke wese van die Boeddhisme, in poëtiese vorm ter wille van makliker memorisering. Dit verteenwoordig die klassieke, outentieke Boeddhistiese soeke na persoonlike verligting.

Volgens oorlewering is Theravāda-Boeddhisme en die Pāli-kanon teen die derde eeu VAJ deur afgevaardigdes van Keiser Asoka na die eiland Sri Lanka geneem. Daar is dit (met inbegrip van die Pāli-*Dhammapada*) as mondelinge oorlewering getrou deur die konserwatiewe Theravadin-eilandbewoners, geïsoleer van ontwikkelinge oorsee,

bewaar en in die eerste eeu VAJ aldaar op skrif gestel. As hierdie opvatting gehandhaaf word, kan die teks wat hier vertaal word, beskou word as in 'n groot mate ongekontamineerd oorgelewer. Dan is dit, ofskoon dalk nie kronologies die oudste weergawe nie, inhoudelik tog wel besonder na aan wat die eerste mondelinge versameling gedigte kon gewees het. Die *Dhammapada* kan gelees word as waarskynlik die oudste bloemlesing van didaktiese en leerstellige aforismes van vroeë Theravāda, met elemente van latere byvoeging en verwerking. Meer as die helfte van die spreukvormige aforismes kom ook elders in die Pāli-kanon voor, vele ook in variante vorme in ou Indiese religieuse literatuur buite die Boeddhisme om, en het nie noodwendig 'n uitsluitlik Boeddhistiese strekking nie.

Al kan ons aanneem dat dit grootliks op uitsprake van die Boeddha teruggaan na, is die bundel as sodanig waarskynlik die produk van die arbeid van meerdere digters, kompilators en redaktors oor verskeie dekades, selfs eeue, heen sonder dat hulle noodwendig van mekaar geweet het en sonder dat die nageslag van hulle identiteit bewus gemaak is. Hierdie anonimiteit moet in samehang met die sentrale filosofie van die Boeddhisme verstaan word. Hier behels dit eerbied vir die Boeddha en 'n radikale ontlediging van die 'self'. Anders as wat die geval met moderne Westerse kunstenaars is, sou dit nie by hierdie mense opgekom het om hulle eie naam onderaan 'n gedig te verewig nie. Om die verhouding tussen Boeddhisme en Christendom, wat ons nog deeglik sal besig hou, vooruit te loop, is die volgende opmerking van belang: Hierdie Boeddhistiese kunsskeppers en die groot skilders in die ikonografiese tradisie van die Ortodokse Christendom het in so 'n mate in hulle roeping en hulle kuns opgegaan en was in so 'n mate verdiep in die groot Stilte dat hulle nie slegs tevrede was met anonimiteit nie, maar dat hulle dit verkies het. Hulle het poseerdery vermy, wou van hulleself bevry word en het hulleself as middel beskou, nie as doel nie. Self-bemarking was glad nie op hul agenda nie.

David J. Kalupahana (1986) het die hipotese opgestel dat die *Dhammapada* as bundel tot stand gekom het as respons op die klassieke Hindoegeskrif, die *Bhagavadgītā*. Die *Gītā* het dan êrens tussen die vyfde en tweede eeue VAJ die lig gesien as 'n kompendium van die Oepanishadiese denke soos in 'n groot verskeidenheid tekste versprei. Die *Dhammapada* het volgens hom waarskynlik rondom die derde eeu VAJ beslag gekry met dieselfde oorhoofse doel, maar nou Boeddhisties, voor oë. Kalupahana betoog dat die bundel inderdaad teen die agtergrond van die konflik tussen Brahmaanse (substansialiserende *ātmavāda*) en Boeddhistiese (nie-substansialiserende *anātmavāda*) denke gelees kan word. Die verskil is dat waar die Brahmanisme in die gedaante van die Oepanishads (later verder ontwikkel in Advaita-Vedanta) agter die veelvoud van veranderende fenomene een onveranderlike substansie gepostuleer het, die Boeddhisme dit pertinent ontken het – beter gestel, dit in 'n verdere dimensie, naamlik allesbeëindigende leegheid (*nirodha, suññatā*) getransendeer het. Hierdie meningsverskil verteenwoordig inderdaad 'n belangrike waterskeiding op die hoë pieke van die gees wat vandag nog nie sy relevansie verloor het nie. 'n Ontologie soortgelyk aan die

Oepanishads-Advaita Vedanta is inderdaad oor eeue in die Neoplatonisme van Plotinus, Proclus en ander en in die apofatiese ('ontkennende', 'negatiewe') teologie in vorms van die Jodedom, Christendom en Islam gehuldig. Kortom, die poësie van die *Dhammapada* het 'n ryk geestelik intellektuele inhoud wat in diens van 'n heel bewuste opvoedkundige en apologetiese taak gestaan het. Dit wou 'n groot omvang leringe en die gees van die vroeë Boeddhisme in kort didakties poëtiese bestek saamvat. Daarin het dit uitstekend geslaag, en so word hierdie klassieke teks hier verstaan en vertaal.

Vertaling

Die *Dhammapada* is, soos vermeld, in talle tale vertaal. 'n Verskeidenheid sulke vertalings is hier met vreugde geraadpleeg, maar weens ruimte tree ek nie hier in gesprek met sulke vertalings nie en volstaan deur enkeles in die literatuurlys te noem. Ek ag my ook nie gebonde aan enige bestaande vertaling of vertaalstrategie nie, maar laat my lei deur die behoeftes en moontlikhede van Afrikaans. Daarmee saam was die volgende oorwegings deurslaggewend: Primêr wil die vertaling aan die grammatikaal taalkundige gegewe van die verre ou teks reg laat geskied en beoog dit om die gees van die vroeë Boeddhisme tot spreke te bring. Tog wil dit ook 'n ruimte na 'n breër, algemeen menslike, mistieke raamwerk ooplaat, die teks as relevant vir die huidige sosiale en kulturele situasie begin ontsluit en die tweespalt tussen pedanties akademiese en oorpopulariserende wyses van omgang met Boeddhistiese tekste en spesifiek met die *Dhammapada* oorkom. Baie vertalings gly oor in een van hierdie twee uiterstes.

Geen taalkundige agtergrond wat Pāli betref, word hier veronderstel nie. In die verduidelikende aantekeninge by verse word wel sommige oorspronklike woorde uit die betrokke vers uitgelig. Waar dit gebeur, word so 'n woord meestal in die vorm waarin dit in die Pāli-teks voorkom, aangegee, dus sonder om die verbuigings van naamvalle en die vervoegings van werkwoorde (tye, ensovoorts) te verduidelik of op wortels en stamme van woorde in te gaan. Hier word dus geen grammatikale analises gegee nie, slegs onverduidelikte verwysings na oorspronklike woorde of frases. Tog kan sulke heenwysings, vertrou ek, as handreiking nuttig wees vir belangstellendes wat aansluiting by die Pāli-teks soek en in die Pāli-woordeskat belang stel. Hierdie teksontsluiting sou dus ten beste in samehang met 'n studie van Pāli-grammatika en 'n taalkundige analise van die oorspronklike teks gelees kon word – maar dit sou iets anders wees as wat hier gebied word. Die werkswyse van die leesgroep was om te begin met 'n grammatikale analise van 'n vers, in die veronderstelling dat die vertaling aanwysbaar taalkundig begrond en gemotiveer moet wees. 'n Mens kan sê dit was die ekwivalent van wat in die Christelike Middeleeue as *lectio* (lees en die Latyn reg verstaan) bekend gestaan het en vandag nog deel is van die eksegetiese praktyk.

Die volgende stap was dat die Pāli-teks as sodanig, dus nie sekondêr en via die Afrikaanse of enige ander vertaling nie, vir die leser verstaanbaar en deursigtig sou wees. Dit moes in Pāli met ons as Afrikaanstalige lesers kommunikeer. Solank dit nog

vreemd is, kyk ’n mens van buite af in die woord in, soos deur ’n dowwe venster en ’n spieël in ’n vreemde kamer in. Dit is wel vol misterieuse betekenis, maar jy kyk van buite af. Dan, op ’n dag, sien ’n mens die kamer, die woord, van binne, haal jy daarin asem. Dit is met ’n vreemde ou Boeddhistiese teks soos hierdie ’n besondere ervaring, soos die leesgroep kan getuig.

Dan is daarna gestreef dat die Afrikaanse vertaling op sy eie bene kan staan en sonder die Pāli-agtergrond die wesenlike boodskap van ’n vers sal kommunikeer; ideaal gesproke, dat die vers as’t ware in Afrikaans nuut gebore word. Ons is gelei deur die vreugde om in die skoonheid van Afrikaans ’n aanvoeling vir waarheid, goedheid en rustigheid uit ’n ander religieuse oord as waaraan die meeste waarskynlike lesers gewoond sal wees, oor te dra.

Die vertaling beoog dus om aan die oorspronklike teks getrou te wees sonder om dit slaafs literalisties weer te gee. ’n Vertaling kan formeel naby ’n oorspronklike teks bly en tog nog die werklike betekenis mis. Dit kan ook formeel soms heel vry van die teks beweeg en tog nog aan die oorspronklike getrou bly. Hierdie vertaling poog om ’n verantwoordelike, vrugbare middeweg tussen twee uiterstes te vind. Dit wil naby genoeg aan die oorspronklike konteks bly, maar ook direk met die hedendaagse leser wat nie noodwendig veel van die Boeddhisme af weet nie, kommunikeer. Die vertaler wat na daardie balans strewe, loop op ’n gespanne koord. Ek noem een voorbeeld: Waar die teks in die konteks van ou Indië persoonlik mitologies na ’n figuur soos ‘Māra’ verwys, is in die algemeen daarby gehou. Dit wil sê, die term ‘Māra’ (’n eienaam) is nie vanselfsprekend en altyd met ’n ontmitologiseerde omskrywing in ’n hedendaagse kulturele konteks (bv. ‘die Dood’) vervang nie.

Of ’n mens dit wil weet of nie, is vertaling reeds vertolking, maar dit is nie ’n vrypas tot willekeur nie. Om Afrikaanse ekwivalente vir die Pāli te vind, was dus ’n uitdaging, ’n besonder aangename een. Hierdie vertaling wil so naby as moontlik aan die taal en styl van die oorspronklike beweeg, maar in duidelike, idiomaties effektiewe Afrikaans. ’n Meganiese reël-vir-reël-vertaling was dus byvoorbeeld onaanvaarbaar. Nóg stywe slaafsheid nóg populêre parafrases laat reg geskied aan die kommunikasiegebeure wat vertaling is. Laasgenoemde kan beteken om jou eie teks te versin, lossies na aanleiding van die oorspronklike. Dit was ’n onaanvaarbare weg. Wat die saak nog interessanter maak, is dat die oorspronklike teks self op verskeie taalvlakke beweeg, soms gerig op heel eenvoudige mense, ook kinders, soms op die geleerdes en intellektuele van destyds. Die verse munt uit in subtiele kompleksiteit, nóg pedanties nóg simplisties. Om dit in Afrikaans te benader, was ’n besondere uitnodiging. Die vertaalkeuses wat gemaak is, word soms gemotiveer. Ek het in die weergawe van Pāli-terminologie nie ’n blindelings konsekwente benadering gevolg waarin ’n bepaalde Pāli-woord regdeur met een en net een en dieselfde Afrikaanse woord vertaal word nie, maar ’n soepeler benadering, afhangende van die konteks, sonder finale terminologiese afsluiting.

Daar is vir hedendaagse Afrikaanssprekendes ’n interessante verskil tussen die vertaling van Pāli en die Ou en Nuwe Testamente. Die huidige Afrikaanse taalskat, begripswêreld en gevoelsveld is oor talle eeue, met Nederlands van besondere belang, grotendeels reeds deur die Bybel gevorm. ’n Nuwe vertaling van die Bybel sal dus nie so vreemd op die Afrikaanse oor val as wat met Pāli en die ou Boeddhisme die geval sal wees nie. Wat die Bybel betref, bestaan daar reeds ’n historiese en inhoudelike verbinding; wat die *Dhammapada* betref, moet dit geskep word. ’n Vertaling van Pāli in Afrikaans moet ’n goeie middeweg vind tussen die valse denkbeeld van vertroudheid wat ou bekende Afrikaanse woorde kan skep en die ander uiterste van niksseggende verbandloosheid as die vertaling iets te ver van ’n Afrikaanse woordeskat, segging en gedagte-inhoud af wegbeweeg. Die *Dhammapada* moet Afrikaans praat, al klink sy boodskap aanvanklik bietjie vreemd.

Die vertaling het nie poëtiese pretensies en bedoelings soos die groot Chinese vertaler Kumārajīva (vierde en vyfde eeue AJ) met sy eie poëtiese vertaling van Nāgārjuna se poëtiese teks, die *Mūlamādhyamika-kārikā,* gehad het nie. Wat getrouheid aan die oorspronklike betref, sou sodanige vertaling van die *Dhammapada* nie volhoubaar wees nie en sou dit die fokus van die oorspronklike teks weglei. Die vertaling van ’n klassiek mistieke teks moet tweede viool speel. En, sou die outeur(s) van die *Dhammapada* my stellig vermaan het, dit sou maklik ’n oefening in persoonlike ydelheid wees. In die *Dhammapada* en ander poëtiese tekste het die klem nie geval op ’n verering van die skoonheid nie. Anders as die Grieke, het die ou Boeddhiste nie lourierkranse vir skone lettere toegeken nie, en die trots op sy eie digterskap wat Dante homself in sy Inferno canto IV veroorloof het, was nie vir ’n ou Boeddhistiese digter in Pāli beskore nie. Die poësie was in die eerste plek bedoel as doeltreffende vormgewing ter wille van memorisering. Tog tref ’n buitengewone sin vir rustige, skone proporsie en balans die leser. Skoonheid is dit wel, met ’n oorweldigende besef van die verganklikheid van dinge. Die bundel spreek van ’n besondere estetiese sin, opkomend uit ’n besef van nie-ewigheid.

Ek het gestreef na ’n vertaling in idiomatiese Afrikaans, duidelik en nie kompleks of slim nie. Die bedoeling was om die Pāli-teks in ritmies aanvaarbare, bondige en duidelike praattaal weer te gee, nie poësie nie en nie doods-akademiese prosa nie. Die sinskonstruksie is eenvoudig, met gewoonlik ’n gedagte per reël in kwatryne ter wille van duidelikheid en memorisering, en om gekonsentreerde nadenke te bevorder.

Gendertaal bly ’n ontsaglike probleem, en ek is verleë daarmee. As poging tot insluiting het ek meestal in aansluiting by die ou teks die manlike vorm gebruik en in die vertolkende dele soms van ‘sy’ en soms van ‘hy of sy’ gepraat. Ek dink dat as ek deurgaans van ‘sy’ en ‘haar’ sou praat, dit ook nie werklik sou help nie. Laat my sê dat die manlike voornaamwoord, oorwegend gebruik, in elke geval bedoel was om volkome insluitend te wees.

Die aanduiding van versreëls in die verklarings, byvoorbeeld 197(1), slaan op reëls in die Afrikaanse vertaling, nie op reëls in die Pāli-teks nie. In sommige gevalle word verse wat duidelike eenhede vorm, in die vertaling saamgevoeg.

Verklaring, intensionele verstaan, tendensionele vertolking

Verklaring

Met 'verklaar' bedoel ek dat 'n teks (ons is hier veral geïnteresseerd in ou metafisies mistieke tekste) begryp en verduidelik word met verwysing na die kondisionalistiese konteks waarin dit voorkom. Dit is natuurlik 'n vanselfsprekendheid in die huidige hermeneutiek, byvoorbeeld die histories kritiese begrip van die Bybelse bronne van die Christelike geloof. Bygesê, hierdie boek gee nie voor om 'n nuwe bydrae te maak tot die komplekse terrein van historiese navorsing in Boeddhisme nie. Dit stel meer belang in 'n metafisies mistieke vertolking van die ou boodskap soos dit in die ou teks voor ons lê. Nietemin, 'n adekwate historiese kontekstualisering van die ou teks is ononderhandelbaar. Hieragter sit die Boeddhistiesgeïnspireerde aanname dat elke enkele ding as 'n vervlegting van 'n aantal konstituerende faktore beskou kan word en selfs ook as 'n faktor in groter vervlegtingsnetwerke. Hierdie perspektief sluit 'n histories kritiese verstaan van 'n teks in, dit wil sê, 'n verstaan wat reg laat geskied aan die ingebed wees van 'n teks in 'n stel historiese omstandighede. In die taal van die Middeleeuse Christelike uitlegkunde sou dit miskien die soek na die *sensus* (die uiterlike betekenis) genoem kan word. By implikasie sal so 'n verstaan van die *Dhammapada* ook die historiese afstand tussen toe en nou in ag neem. 'n Sinvolle vertaling en verklaring van die *Dhammapada* moet kontekstueel na albei kante ingelig wees en dit verantwoordbaar reflekteer.

Die epogale afstand tussen die ou Boeddhisme en die hedendaagse leser moet dus erken word. Simplistiese toepassings van die ou Boeddhisme in die hedendaagse wêreld is misleidend. Die waarmaak van die relevansie van die ou Boeddhisme in die huidige tyd verg 'n versoening van 'ver' en 'naby', en dit is nie altyd 'n eenvoudige saak nie. Byvoorbeeld, wat sou die implikasies van die *Dhammapada* ten opsigte van die huidige probleem van menseregte wees? Hoe sou 'n *arahant* ('n destydse monnik-'heilige') in vandag se andersoortige sosiale wêreld sekulêr leef (in die veronderstelling dat die begrip *arahant* hoegenaamd sin sou maak in so 'n ander konteks). Hoe sou so 'n persoon in die huwelik tree, 'n professie beoefen, voluit aan die burgerlike lewe deelneem, politiek beoefen? Sou dit hoegenaamd haalbaar wees? Is dit die leek slegs beskore om bewonderende toeskouer te wees van die heldestryd van die monnik, ontvanger van die krummels wat van so 'n held se tafel val?

Dit is merkwaardig hoe negentiende- en twintigste-eeuse Theravāda-volgelinge in byvoorbeeld Sri Lanka voor dieselfde probleem te staan gekom het. 'n Leidende figuur in 'Protestantse Boeddhisme' (kyk 'Geskiedenis van die Theravāda' hierbo), Anagarika

Dharmapala (1864–1933), het as leek – juis as leek en nie monnik nie – self leer mediteer uit 'n ou teks wat hy in 'n ou tempel ontdek het, en hy het 'n nuwe status halfpad tussen monnik en leek tot stand gebring. Hierin is hy deur talle middelklas-Boeddhiste gevolg. Dit was 'n skeppende innovasie, nie getrou aan die letter nie, maar bedoel as getrou aan die gees van die ou lering. Ons moet egter onthou dat die oorweldigende meerderheid mense wat die heilsweg in die vroeë tyd ernstig opgeneem het bykans vanselfsprekend monnike en nonne geword het. Tog het die klassieke Theravāda altyd ook die leke aangespreek, soos Asoka ons met sy edikte in rots gekerf, herinner. Om die ou teks op 'n simplistiese manier 'naby' die huidige wêreld te bring deur werklike verskille te minimaliseer, sou onbedoeld juis 'n verlies aan relevansie kan beteken. Aan die ander kant, as die ou teks te 'ver' gehou word, bly dit niksseggend, betekenisloos, irrelevant. Inderdaad, afhangende van 'n mens se perspektief op 'n gegewe oomblik, is 'n vertaling 'n lieflike uitnodiging of 'n gevaarlike mynveld, gewoonlik albei, en in elk geval 'n uitdaging. Die vraagstuk hoe om juis as leek vandag die boodskap van die *Dhammapada* ernstig op te neem en toe te pas, kan nie ontwyk word nie. Immers, sou die huidige leek die ou dokument bloot uit historiese nuuskierigheid lees?

Laat my nou 'n voorbeeld neem uit die kosmologiese konteks (kyk 'Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks' hierbo) waarmee die Boeddhistiese heilsweg (dit wil sê psigologie, etiek, metafisika, mistiek) geïntegreer is. Vandag leef ons in terme van oerknal, relatiwiteitsteorie, kwantumteorie, evolusie, ensovoorts. Wat sou die 'boodskap' van die ou leer vir vandag met sy dramaties ander kosmologie wees? Wat byvoorbeeld van hergeboorte, wat in terme van daardie kosmologie bedink is? Sowel 'n onkritiese oorname van die ou kosmologie as isolasie van heilsleer en kosmologie sou foutief wees. Kosmologie en heilsleer kan onderskei maar nie geskei word nie. Ou Boeddhistiese opvattinge is waarskynlik makliker met die hedendaagse wêreldbeeld versoenbaar as byvoorbeeld die Ou Testament, maar die onderliggende interpretasieprobleem is dieselfde.

Ek vertrou dat hierdie boek die spanningsvolle dinamiek tussen die konteksvervlegte Boeddhisme van destyds en die konteksvervlegte behoefte van vandag voldoende respekteer en met integriteit na albei kante 'n sinvolle verbinding ondersoek. Die *Dhammapada* bly 'n teks wat die menslike kondisie oor alle epogge heen betekenisvol aanspreek.

Intensionele verstaan

Tweedens beoog die boek om die *Dhammapada* intensioneel, as u wil, verstanend te vertolk. 'Verstaan' wil reg laat geskied aan wat die outeurs(s), in die voetspoor van die Boeddha, toe in en vir sy (hulle) eie tyd religieus misties en filosofies kon bedoel het. Dit wil min of meer doen wat die Middeleeuse Christelike hermeneutiek met *sententia* (die innerlike betekenis) bedoel het. In ons taal gesê, veronderstel dit kondisionalistiese kontekstualisering maar is tog iets meer. Dit wil die bewuste

intensie van die outeur(s) van hierdie klassieke ou boek eerbiedig en so ver moontlik tot sy reg laat kom. Dit wil hulle intensies lees, hulle harte hoor klop. Dit sou ook ’n eksistensiële interpretasie genoem kan word, bedoelende: In die *Dhammapada* spreek ’n enkele mens as enkeling (waarskynlik meer sulke enkeles) ander enkelmense van die tyd aan en kommunikeer oor alle sosiaal kulturele situasies met enkelinge vandag – met klem bygesê, in ’n edel vriendskap van enkelinge waar die betekenis van dinge intens persoonlike beleef word. Dit behels die erkenning dat daar in die teks areas en betekenisskakerings verskuil is wat nie direk op die oppervlak lê nie of vandag moeilik toeganklik is. Die oorspronklike kompileerders en die Boeddha agter hulle kan immers nie uitgevra word oor wat hulle presies bedoel het nie, en hulle het immers nie een-en-twintigste-eeuse lesers as hulle gehoor in die oog gehad nie. Die *Dhammapada* durf nie bloot ahistories geresiteer word nie, maar moet geïnterpreteer word, en dit behels die maak van subjektiewe, feilbare insette deur die leser in ’n vorm van gespreksituasie. Dit is soos ’n langafstandgesprek oor ’n outydse telefoon. Hoewel dit die skyn dra dat dit alle subjektiewe faktore uitskakel, is die blote resitasie van enige klassieke teks (met insluiting van die Bybel of die Koran, soos deur fundamentaliste gedoen) in elk geval ook hoogs subjektief en ontkom dit nie aan die risiko’s van misverstand en willekeur nie.

Tendensionele vertolking

Derdens wil die boek die *Dhammapada* tendensioneel vertolk. Dit vra na meer as wat histories ‘objektief’ die geval was en wat histories ‘subjektief’ bedoel kon gewees het. Dit span nie begrippe en teorieë uit dissiplines soos die sielkunde, sosiologie of kulturele antropologie in om sin te maak van die ou teks nie, hoe waardevol sulke perspektiewe ook al is. Dit beweeg buite die raam van die teologie. Dit neem met belangstelling kennis van religieuse objekte, rituele en instellings en sistematiese religieuse denke omdat en in sover dat sulke items figureer op die horison van metafisiese mistiek. Dit oorweeg waarheen die bundel op weg is in die groot raamwerk van die ‘mistiek’: die menslike heimwee neigend na en opkomend op, uiteindelik, die uiterste horison van alle menslike spreke en denke en swye. Met ‘metafisika’ bedoel ek tastende menslike denke en spreke aangaande die ontstaan, bestaan en vergaan van alles wat is, op daardie laaste horison, en die sin van dinge, van die lewe, van menswees in daardie alles-insluitende, allesrelativerende horison van stilte. Alle religie word hier verstaan as neigend daarheen. Met ‘tendensioneel’ bedoel ek nie ’n ‘tendensieuse’ afdwing van my eie of iemand anders se sienswyses op hierdie en ander ou tekste nie, ook nie ’n flouerige middeposisie tussen religieë nie, maar die vermoede dat hulle almal bo hulleself uitwys en in breedweg dieselfde rigting na ’n laaste horison op reis is.

Hierdie vertolking wil die ruimtes vir innovasie in die teks self ondersoek en ontgin met die oog op ’n kosmologiese, sosiale en kulturele situasie heel anders as dié van die

Boeddha en sy vroeë volgelinge. Nou benader ons wat in die Middeleeuse Christelike uitlegkunde as *disputatio* bekend gestaan het, naamlik gesprek, soms uitlopend op heel ernstige meningsverskille tussen meester en leerlinge, leerlinge onderling en meesters onderling. In die vertolking wat hier nagestreef word, word die *Dhammapada* op ’n markplein van openlike, kritiese diskoers, oop vir almal – ook alle religieë – voorgestel. Ek het dus nie slegs probeer verstaan wat reeds intensioneel in die teks is nie, maar het ook die vrymoedigheid geneem om sekere gedagtes na en na aanleiding van die teks te opper, maar dit tog nie willekeurig aan die teks opgedring nie. Met ‘krities’ in ‘kritiese diskoers’ bedoel ek ook nie ‘foutvinderig’ nie, maar ‘funderend’ in ’n meer Kantiaanse sin van die woord: Nodig in die veelvoud van dikwels botsende religieuse stelsels is die soeke na ’n moontlike gemeenskaplike tendens ‘onder’ of ‘agter’ hulle almal – ’n ‘kritiek’ nie van die teoretiese of praktiese (etiese) of estetiese rede nie, maar van die mistieke wete. Ek lees die *Dhammapada* as uitdagend en wesenlik insiggewend in hierdie verband.

Die verklaring, verstaan en vertolking wat hier aangebied word, staan buite die valse teëstelling tussen perspektiewe van binne- en buitestaanders, tussen die oriënterings van ingewyde en oningewyde. Ek glo dat ’n posisie waarin ’n mens tegelyk buite en binne verskillende religieë staan, relatief waarderend teenoor meer as een maar sonder om absolute, eksklusiewe waarde aan enige een toe te ken, die weg van radikale mistiek is.

Die *Dhammapada* kan, soos ook die ander vroeg-Boeddhistiese tekste, benader word soos uitvoerende kunstenaars vandag ’n komposisie van ’n komponis uit die verlede sal benader. Trouens, dit geld vir die grondliggende gedagtes en die formulerings van sulke gedagtes in alle religieë. Groot Boeddhistiese metafisiese mistiek en groot musiek deel ’n besondere eienskap: Albei is wesenlik *anicca*, tyd-bepaald, tydelik, tyd. Die Boeddhisme praat nie slegs baie *oor* tydelikheid en nie-permanensie nie, maar weet goed dat dit self daardeur gekonstitueer word. In musiek is daar oorspronklike komposisies, maar die musiek self gebeur telkens opnuut as skeppende vertolkings in die samesyn van dirigent en medeorkeslede en waarderende gehoor en, natuurlik, in die agtergrond, die komponis en die musiektradisie van destyds, en dan is dit verby. Die ideaal is versoening van ’n aansluiting by toe en ’n aansluiting by nou. Soos in musiek is ook religieuse en metafisies mistieke ontwerpe komposisies, geïmproviseerde samestellings in die letterlike sin van die woord, wat geen afbreuk doen aan hulle skoonheid en waarheid nie, al is hulle waarheid nie empiries kontroleerbaar soos die geval met wetenskap is nie. Bygesê, religie bedoel ook om positief met die empiriese werklikheid, soos deur die wetenskap ontsluit, kontak te maak. Om by die punt te bly: In ’n Afrikaanse vertaling-vertolking ‘gebeur’ die ou Boeddhisme weer oor. Durf ’n mens vermoed, hoop, dat ook Afrikaans as taal-en-kultuur in ’n uitvoering soos hierdie kan ‘gebeur’, nuut kan ‘begin’, die gees van hierdie ou leer kan uitdruk?

Die vraag 'wat is 'Boeddhisme?' kan op verskeie maniere beantwoord word. 'n Mens kan byvoorbeeld teruggaan na die oudste rekonstrueerbare vorm daarvan as die skeppende en dus normatiewe moment. Nog 'n werkswyse sou wees om gewoon na die historiese som van alles wat sigself as 'Boeddhisme' aanbied, te kyk. 'Boeddhisme' 'is' dan wat sigself ook al so wil noem, soos Theravāda, Mahāyāna en nog meer. As alternatief sou 'n mens 'n intern kritiese maatstaf in die historiese oorvloed kon aanlê om 'ware', 'eintlike' 'Boeddhisme' van afwykinge te onderskei. Die begrip 'leegheid' sou so 'n doel kon dien. Al drie hierdie perspektiewe is waardevol en sal hieronder 'n rol speel. Daarby word in hierdie boek nog 'n perspektief ontwikkel: 'Boeddhisme' word beskou as kondisionalisties gekonstitueer, as organies vervleg met 'n hele aantal soortgelyke pogings in ander tye en kulture tot uiteindelike singewing, omsluit deur 'n groot gemeenskaplike horison. Die feit dat verskeie (uiteindelik, alle) religieë interverwant is, is nie, glo ek, 'n nagedagte wat gehuldig kan word of ook maar gelos kan word nie, maar 'n werklikheid wat elke een van hulle wesenlik in elkeen se oorsprong en dwarsdeur elkeen se geskiedenis konstitueer. Om dit deeglik te bedink, is vandag 'n onontwykbare en sentrale taak.

Die Boeddhisme (en Taoïsme) het meer as alle ander religieë hierdie kondisionalistiese totaliteit binne 'n laaste horison op 'n radikale wyse bedink. Die Boeddhisme self word by implikasie dus deur die Boeddhisme self gerelativeer, ontledig. Dit word in ons lees van die teks veronderstel. Hierdie stap is meer as historiese kontekstualisering en subjektief intensionele interpretasie. So 'metafisies misties' beskou, kan die verskillende religieë met 'n pizza vergelyk word. Hoe die pizza verdeel en opgesny word, is taamlik arbitrêr. Selfs apart uitgelig, is elke sny steeds, en wesenlik, uit dieselfde totaliteit afkomstig. Op die buitenste rand is die kors die hardste en is die afstande die grootste. Al die snye tendeer na dieselfde middelpunt, maar besef dit nie altyd nie, bedoel dit nie altyd nie en bereik dit nie altyd nie. Direkter gestel: In hulle uiterlike, sosiale, institusionele vormgewings en teoretiese formules lê religieë ver van mekaar, maar almal tendeer na die gemeenskaplike middelpunt: radikale swye, leegte anderkant alles. Die Boeddhisme het dit meer as enige ander religie besef.

Hierdie tendensionele interpretasie is deel van wat ek hierbo brug-vind of -bou genoem het – in hierdie boek, tussen die Christendom en die Boeddhisme en tussen toe en nou. In so 'n uitgesproke sintesesoekende strewe word enige óf-óf-denke wat betref die Christendom en die Boeddhisme, Jesus en Siddhattha, oorskry. Hier moet 'n mens in staat wees om nie deur kontraste ontstel te word nie en selfs sterk kontraste sáám in 'n oorkoepelende, insluitende verband te beskou. In die tas na verbande tussen religieë sou 'n mens 'n skaal kon opstel wat loop van radikale verskillendheid, oor parallellie, vergelykbaarheid, die vasstel van klein of groot ooreenkomste tot selfs by identiteit. Hierdie ontvangs van die vreemde ou teks vermy die twee uiterstes van radikale verskillendheid en identiteit en beweeg op 'n derde weg anderkant albei, maar 'n weg

wat albei, verskille en ooreenkomste en al, in ’n groter verband inbind. Daardie groter verband is basies Boeddhisties geïnspireer: Wat intensioneel in die Boeddhisme (en Taoïsme) uitgespel word, word as ook tendensioneel in die Christendom teenwoordig beskou. Soos familielede verskillende temperamente het en ten opsigte van dieselfde sake verskillende emosionele en intellektuele aksente lê, so is dit ook met religieë, byvoorbeeld die Boeddhisme en die Christendom, gesteld. Dit kan verfyn word om verskillende vertakkinge binne hierdie twee religieë te verstaan, byvoorbeeld Theravāda en Mahāyāna in die Boeddhisme en die Middeleeuse en die moderne Christelike lewensgevoel in die Christendom. Die deemoedige innigheid van die Middeleeuse Christelike mistiek (bv. van ’n Hadewich en ’n Jan van Ruusbroec) is iets heel anders as die saaklikheid van die *Dhammadapada.* Hulle is egter familie en praat uiteindelik oor dieselfde sake. Hulle praat ook met mekaar; ons hoor dit as ons fyn luister. Al gebeur dit nie op groot skaal uitgesproke in hierdie boek nie, word hier ’n ruimte veronderstel waarin die Boeddha, Plotinus, Meester Eckhart en Rumi saam gehoor kan word.

Ek vertrou dat hierdie vertaling-vertolking ’n bydrae sal lewer tot metafisies mistieke denke. Hierdie mistieke belangstelling behels nie dat vroom voorkeure en onkontroleerbare willekeure van die vertolker botvier nie. Dit is ’n gedissiplineerde poging om die teks in ’n teoreties verantwoordbare insluitende verband te plaas en te verstaan. Die teoretiese verbande word weliswaar nie in hierdie boek breed uitgewerk nie, maar vorm nogtans die konteks waarin hierdie pragtige ou teks verstaan en waardeer word. Dit is waar die eintlike swaartepunt van hierdie boek lê. Dit soek aansluiting by die idee van ’n algemeen menslike wysheid, nie as ’n voldonge feit nie, maar as die moontlikheid van ’n redelike gesprek en selfs konvergensie oor kulturele en religieuse grense heen, as ’n utopie vir die huidige tyd op die kulturele en wetenskaplike veronderstellings van die huidige tyd. Dit is ’n oop gesprek met die *Dhammapada* soos dié wat ’n ondersoekende leerling met ’n indrukwekkende gesaghebbende, maar nie maghebbende leermeester voer – in die situasie van die tweede dekade van die een-en-twintigste eeu.

Hier word die Boeddha nie as ’n bonatuurlike wese met bonatuurlike attribute beskou nie. Hy word ontmitologiseerd hoog aangeslaan as ’n mens met unieke kwaliteite en inderdaad as een van die klein aantal werklik groot kultuur- en religieskeppende geeste in die mensegeskiedenis, een wie se boodskap vandag nog van die hoogste waarde is. Hy was ’n mens met ’n ontsagwekkende intellek; ’n universele liefde wat alle grense oorskry het; ’n ongeëwenaarde insig in die menslike natuur en hulle alte menslike situasies; ’n universele onderwyser, inderdaad ’n mensetemmer van die hoogste orde; en ’n leier met indrukwekkende praktiese bekwaamheid om dinge tot stand te bring wat die millennia sou oorleef. Hy was wat enige mens in oortreffende en ongeëwenaarde trap sou kon nastrewe; uniek in die geskiedenis van die wêreld, maar nie bonatuurlik anders nie.

Die boek is geskryf deur ’n institusioneel onverbonde liefhebber van die mistiek vir alle Afrikaanse belangstellendes wat hierdie belangstelling deel, hetsy Boeddhisties, Christelik of sonder enige religieuse affiliasie. Dit is nie vanuit enige sektariese hoek met apologetiese of polemiese doeleindes geskryf nie. Dit het ontstaan uit groot waardering vir sowel die Christendom as die Boeddhisme, dat geen leer of instituut absoluut is nie. Wat die Boeddhisme betref, val dit nie uitsluitlik in by enige skool soos hedendaagse Theravāda, Zen of Tibetaanse Boeddhisme nie. Ek prys ook nie sinkretisme aan nie. Ek glo dat wat hier aangeraak word, ryk aan belofte is vir die soort toekoms wat vandag onder dieperdenkendes gesoek word. Daarmee word nie ’n esoteriese nuwe godsdiens bedoel nie, maar die universele heimwee wat alle religieuse institusionalisering onderlê en oorskry. Hierdie vertaling-vertolking wil akademies geanker wees en aan menslike intensies alle reg laat geskied – maar het ook ’n metafisies mistieke strekking. Inter- en multireligieus word trans- en metareligieus.

Laat my die opmerking toevoeg dat ’n oppervlakkige eklektisisme en gelykmaking van werklike verskille meer skade as goed doen. Vermy versmorende woorde soos ‘dieselfde’. Hoe fyner ’n mens kyk, hoe belangriker word die onderskeide en verskille. Opmerkings soos ‘die Christendom en die Boeddhisme is tog maar dieselfde’, ‘Jesus en die Boeddha leer tog maar dieselfde’ of ‘alle godsdienste kom tog maar op dieselfde neer’ belemmer werklike verstaan eerder as om dit te bevorder. ’n Hermeneutiek wat oorwoë op hierdie terrein beweeg, sal:

- Die eenmalige uniekheid van elke enkele religie in sy unieke individualiteit erken en ernstig opneem.
- Die werklike andersheid van ’n pluraliteit van sulke stelsels erken en ernstig opneem.
- Die wisselwerking tussen hulle erken en ernstig opneem.
- Na ’n kontekstualisering van die individuele en die pluraliteit in ’n saambindende totaliteit streef.
- Almal as neigend na ’n laaste ontledigende leegte lees.

Die uitdaging is om al vyf gelyktydig te hanteer en aan al vyf gelyktydig reg te laat geskied. Ek beskou die ‘grense’ tussen menslike groepe (ook religieë) as vloeibaar en nooit dig nie, en ek soek die unieke en gerespekteerde individuele juis in die konteks van die totale mensheid, in ’n laaste, onbereikbare horison.

Die punt in hierdie boek is nie of ’n mens formeel ’n ‘Boeddhis’ is of nie, ook nie of ’n mens ’n godsdienshistorikus is nie, maar of ’n mens jou in die groot verband van die mistieke verlange oopstel na die waarheidsvraag soos dit in ’n ‘Boeddhistiese’ teks voorkom, en of jy ernstig daarop ingaan. Filologies, histories of psigologies lees is nie voldoende nie. In hierdie verband het ons ou teks ’n besondere waarde juis vir Afrikaanstaliges in ’n Christelike tradisie wat erg geproblematiseer is, deels as gevolg van apartheid, deels as gevolg van ’n skeefgetrekte, harde Calvinisme, deels as gevolg

van ontwikkelinge wat reeds in die Middeleeue begin het. Dit is ’n teks deurdring van die besef van nie-permanensie en nie-substansie, van afskeid van alle gewaande absoluuthede. Dit is nie ’n triomfantlike teks nie, maar een geskryf in die religieuse, sosiale en kulturele marge van destyds, in ’n diep besef van die relatiwiteit van dinge. Afrikaanstaliges, nou geskok bewus van nie-permanensie en verganklikheid, kan met vrug hierna luister.

In die *Dhammapada* sal die leser veel oor tegniese begrippe en teoretiese skematiserings uit die Theravāda en heelwat oor vroeg-Boeddhistiese geïnstitusionaliseerheid vind. Wat, vertolk vir vandag in vandag se denkraam, is die eenvoudigste essensie van die ou Boeddhisme soos in hierdie teks verwoord? Dat die werklikheid – ook ek en jy as individue en alle menslike kollektiwiteite, integraal as deeltjies in die werklikheid ingevleg – ’n samestelling is van ragfyn, yl verskynend-verdwynende, kortstondige en immer veranderende konstellasies faktore in ’n uiteindelike ruimte waarin alle menslike taal- en denkmoontlikhede verdwyn. Om dit te besef en te beleef is die hoogste, diepste ervaring wat ’n mens beskore is. Leef só dat jou gedagtes, woorde en handelinge, gestroop van alle metafisiese en morele ‘self’-beheptheid, jou in daardie geheel in en tot daardie uiterste horison lei, en leef outentiek en gelukkig uit daardie ervaring. Miskien sal so ’n visie in ons situasie deur omstandigheidsfaktore tot skynbaar irrelevante randstandigheid beperk word – maar miskien kan dit die begin wees van iets werklik nuut en mooi, soos ’n blom in die woestyn.

Die wesenlike is reeds gesê, maar laat my nog ’n enkele spyker omklink. Hierdie boek volstaan nie as ’n oefening in vergelykende hermeneutiek in die veronderstelling van aparte religieë nie, maar neem die moment van vergelyking op in die strewe na ’n groter sintese (nie sameflansing nie). Dit is nie ’n volgehoue een-tot-een-vergelyking van byvoorbeeld die Boeddhisme en die Christendom nie. Uit wat reeds gesê is, blyk duidelik dat hierdie bundel verse met klem gelees word as ’n Boeddhistiese teks, neergeskryf en oorgelewer deur Boeddhiste vir Boeddhiste. Net so het ek elders probeer om volledig reg te laat geskied aan die integriteit van Christelike tekste as Christelike tekste. Pogings om die *Dhammapada* Christelik te lees, loop die risiko om dit as ’n pseudo- of kwasi-Christelike teks te hanteer. Die omgekeerde kan ook gedoen word: Christelike basistekste kan Boeddhisties gelees word. ’n Voorbeeld van ’n Christelike kommentaar op die *Dhammapada* is Lefebure en Feldmeier (2011), en ’n voorbeeld van ’n Boeddhistiese kommentaar op ’n Christelike teks is Keenan (1995). Terwyl eersgenoemde boek volstaan deur opvallende parallelle tussen die Boeddhisme en die Christendom uit te wys sonder om werklik ’n teoretiese integrasie tot stand te bring, gaan laasgenoemde verder deur die Markus-evangelie in ’n Mahāyāna-raam te plaas en te lees. Die vertaling-vertolking wat hier aangebied word, interpreteer nie vanuit, gebonde aan enige institusionele raamwerk nie, maar vanuit ’n gerigtheid op die laaste, allesomsluitende en -relativerende radikale swye. Hierdie gerigtheid word

verstaan as in die mistiek van sowel die Christendom as die Boeddhisme aanwesig – maar in die geval van die Christendom meer implisiet, in die geval van die Boeddhisme as eksplisiete en volledig uitgewerkte uitgangspunt en som van alle ware metafisies mistieke denke. Op hierdie wyse, glo ek, word ook die diepste gerigtheid van die Christelike geloof ten beste vertolk.

Deel 2

Vertaling, verklaring, verstaan, vertolking

Hoofstuk 1

Pare (*Yamakavagga*)

Hoofstuk 1 (*Yamakavagga*) gee die toon vir die res van die bundel aan en dui reeds die hooftemas van die geheel aan. Die tema van hierdie eerste hoofstuk word as *yamaka* ['n paar, twee, tweeling] aangegee. Die hoofstuk plaas die oorspronklike hoorders en die lesers daarvan in die eeue daarna voor 11 basiese lewenskeuses. Tien daarvan word in parallelle pare verse uitgedruk, en vers 6 bevat in eie reg ook 'n fundamentele alternatief. As dit bygereken word, is daar in totaal 11 keuse-pare. Hierdie elftal moet deur elke mens in die soeke na sin en geluk in ag geneem word – kan inderdaad nie ontwyk word nie. In elke teëstellende paar is die eerste keuse die maklike en skynbaar voor die hand liggende optrede, maar met slegte gevolge. Die tweede een is die moeilike maar edel weg met goeie gevolge.

1 *Denke lei, bepaal en vorm ervarings:*
as 'n mens uit troebel dink praat of doen
volg verdriet jou
soos 'n wiel die poot van 'n trekos.
2 *Denke lei, bepaal en vorm ervarings:*
as 'n mens uit helder dink praat of doen
volg geluk jou
soos 'n skadu wat altyd by jou bly.

Die woord wat hier met 'denke' (1.1) vertaal word (*mano* [of *manas*]), het 'n taamlik algemene betekenis en is breedweg 'n sinoniem van *citta* (hier gewoonlik as 'gemoed' vertaal), *nāma* [naam] en *viññāṇa* (hier gewoonlik as 'bewussyn' vertaal). Almal verwys oorvleuelend na aspekte van die menslike gees in 'n breë sin opgeneem. *Mano* sou inderdaad ook as 'gees' vertaal kon word. Dit is onnodig om sterk verskille tussen

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Pare (*Yamakavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 37–51, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.01

hierdie terme aan te bring, al kan daar ’n mate van aksentverskille voorkom. In sekere kontekste word voorkeur aan sekere van hierdie terme gegee.

Wat hulle almal gemeen het, is dat die werklikheid waarna hulle verwys nie ’n blywende, selfgenoegsame substansie is nie. Die gees is ’n gebeurde, dan ’n aaneengeskakelde proses van gebeure, al het dit ook ’n besturende bewussynsfunksie te midde van en in wisselwerking met ander bewussynsfunksies. *Mano* druk veral die rasionele funksionering van die gees uit.

Volgens die oorhoofse model van die vroeë Sthaviravāda Boeddhisme (in die Theravāda voortgesit) is die mens ’n samestelling van vyf aggregate (*khandā*), naamlik materiële vorm (*rūpa*), sensasie (*vedana*), persepsie (*saññā*), emosionele en wilsfaktore (*saṃkhāra*) en bewussyn (*viññāṇa*). ’n Ander skema stel dat die mens uit ses elemente (*dhātu*) saamgestel is, naamlik aarde (*pathavi*), water (*āpo*), hitte (*tejo*), lug (*vāyo*), ruimte (*ākāsa*) en bewussyn (*viññāṇa*).

Die mens beskik oor ses sintuie (fakulteite, organe, funksies, of vermoëns). Die ses sintuie is oog (*cakkhu*), oor (*sota*), neus (*ghāna*), tong (*jivhā*), liggaam (*kāya*) en gees (*mano*). Hiervolgens is ‘gees’ die sesde sintuig. Met hierdie ses sintuie korreleer ses (tipes) ‘objekte’ van die ses sintuie. Dit gee ’n som van twaalf sintuiglike ‘sfere’ (*āyatana*). Die twaalftal is oog – materiële vorm (*rūpa*), oor – klank (*sadda*), neus – reuk (*gandha*), tong – smaak (*rasa*), liggaam – tasobjek (*phoṭṭhabba*), gees – geesobjek (begrip, begrip, konsep, *dhamma*). Daar is dus twaalf ‘basisse’ of ‘bronne’ van die menslike eksistensie.

Die begrip ‘bewussyn’ word gebruik vir die ervaring wat plaasvind as ’n sintuig en ’n objek uit sy ooreenstemmende veld bymekaar kom, byvoorbeeld, ’n vloeistof (sê ‘water’) plus die sintuig ‘tong’ gee ’n sekere proe-ervaring. Daar is dus ses vorms van bewussyn (*viññāṇa*), naamlik oog-vorm-bewussyn, oor-klank-bewussyn, neus-reuk-bewussyn, tong-smaak-bewussyn en gees-konsep-bewussyn. Saam word na hierdie 18 verwys as ‘elemente’ (*dhātu*; Diagram 2).

Volgens die vroeë Boeddhisme bestaan hierdie drie reekse in ’n onlosmaaklike interafhanklikheid. In die skema word die terme *mano* en *viññāṇa* dus verskillend aangewend.

A: Sintuig	B: Sintuiglike objek	C: Bewussyn
oog	vorm	visuele bewussyn
oor	klank	ouditiewe bewussyn
neus	reuk	reukbewussyn
tong	smaak	proebewussyn
liggaam	tasobjek	tasbewussyn
gees	geesobjek, begrip	geestesbewussyn

DIAGRAM 2: Elemente (*dhātu*).

'Gees', met die uitgebreide vermoë van konseptualisering soos in die skema hierbo, verwys in die breë sin na denke, refleksie (dink – oor): Dit is *mano*. Daardeur oefen dit groot invloed uit op die menslike kennis en gedrag in sy totaliteit. Wat in die 'denke' afspeel, is lewensbepalend. 'Gees' (*mano*) is nie 'n onafhanklike substansie nie, maar 'n funksie, interafhanklik van die ander vyf. Dit is soos die kaptein van 'n skip. Op sy beurt moet hierdie fakulteit natuurlik ook beheer, in toom gehou word. Die Boeddha het nie die uitskakeling van 'gees' of 'denke' aanbeveel nie, maar, soos altyd, 'n gebalanseerde, gematigde middeweg tussen uiterstes aanbeveel.

As bogenoemde in ag geneem word, is 'denke' en 'dink' goeie weergawes van *mano*. 'Verstand' (verstaan, dinkvermoë) (let wel nie die 'brein' as orgaan nie) is ander moontlikhede. Terloops en sonder om die saak te veel te beklemtoon, kan 'dink' inderdaad die Boeddhistiese bedoeling besonder goed uitdruk. Grammatikaal gesproke is dit naamlik 'n gerundium, weliswaar 'n naamwoord, maar een waarin die werkwoord steeds opvallend aanwesig is. Dit is nie 'n substansiële 'entiteit' nie, maar 'n 'funksie'. Die woord 'dink' bly ook in die buurt van 'proses' en behou dus 'n dinamiese assosiasie.

Die vertaling 'lei, bepaal en vorm' in reël 1.1 wil 'n stygende orde in die daarstelling van die wêreldervaring deur die menslike denke suggereer.

'Ervarings' (*dhammā*) verwys na die wêreld soos deur die mens ervaar en sou dus ook as 'fenomene' weergegee kon word. Met hierdie uitgangspunt neem die Boeddhisme by implikasie stelling in teen 'n materialistiese opvatting wat die menslike 'denke' as bloot die gevolg van materie sou sien, of as blote produk van sosiale faktore, of as sou dit bloot die objektiewe werklikheid registreer. Materialisme was inderdaad 'n sterk denkskool in destydse Indië. Die Boeddhisme leer egter ook nie idealisties dat die wêreld as sodanig deur die gees of denke voortgebring word nie. Ons uitkyk, denke, *weerspieël* nie bloot (stem nie bloot ooreen met) die werklikheid nie en *skep* dit ook nie, maar bepaal tog wel hoe die bestaande wêreld vir ons lyk, hoe ons dit beleef en ervaar. Dit gaan nie hier oor die 'dat' en die 'wat' van die lewe nie, maar oor die 'hoe' daarvan. Hierdie standpunt sou 'fenomenalisme' genoem kon word.

Die *Dhammapada* begin nie met 'n geloofsbelydenis – vergelykbaar met byvoorbeeld die Israelitiese belydenis van 'n 'enige Here' (Deut 6:4), die Christelike Twaalf Artikels of die Moslembelydenis dat daar geen God behalwe Allah is en dat Mohammed sy profeet is nie. Dit begin met 'n stelling dat 'denke' die sentraal koördinerende faktor van die menslike eksistensie is.

Let daarop dat ons teks in reël 1.2 nie van 'negatiewe' of 'positiewe' denke praat nie, maar van 'troebel' en 'helder' denke. Daar is 'n verskil. Die onvermydelike slegte gevolge van sleg dink, praat en doen, kom stadig maar seker soos 'n geduldige trekos agter 'n mens aan – al het jy dit self al vergeet. Die goeie gevolge van goed dink, praat en doen, volg vinnig en onmiddellik soos 'n mens se eie skaduwee jou volg – al verwag jy dit nie.

Hierdie eerste twee verse vat drie fundamentele uitgangspunte van die vroeë Boeddhisme saam:

- Die menslike waardigheid, vermoë en verantwoordelikheid word voorop gestel. Die verantwoordelikheid vir wat verkeerd is, word nie op die voorgeslagte, op die eerste mense, op ’n mitologiese Adam of Eva, op ’n verpersoonlikte Bose of op God afgeskuif nie. ‘Ek’ aanvaar nou volle verantwoordelikheid.
- Die menslike denke word voorop gestel as primêr bepalende faktor in die menslike lewe.
- Alle dinge is kondisionalisties aan mekaar gekoppel: Niks is of tree geïsoleerd op nie, maar altyd as ’n faktor in ’n omvattende netwerk van faktore. Dit werk volgens die volgende logika: As ‘A’, dan ‘B’. Die lewe word bepaal deur ’n natuurwetmatige oorsaaklikheid. Daar word nie teruggegryp na 'n wet wat deur 'n bonatuurlike wese geopenbaar is nie.

Neem in hierdie verband van die volgende Pāli-terme kennis:

- *paṭicca-sam-uppāda* (van die werkwoord *pacceti* [teruggaan na] + ‘saam’ + totstandkoming), letterlik dus ‘afhanklike medetotstandkoming', dit wil sê, die kondisionaliteit, die wedersydse (kousale) verbondenheid van alle fisiese en geestelike dinge
- *paccaya* (voorwaarde)
- *kamma* (handeling[en die gevolge daarvan]).

Op ’n populêre vlak kan karma misverstaan word as werksaam in ’n nimmer-eindigende kringloop van bestaan waarin ’n nimmereindigende, selfs ewige individu van een geboorte na ’n ander opgeneem is. Op ’n dieper vlak beskou, is daar nie so ’n blywende wese nie, maar slegs prosesse van faktore met kortstondige, verganklike, telkens gekonstitueerde, relatiewe identiteite. Misverstaan, kan die denkbeeld van karma ook op ’n subtiele manier selfsug dien: Handel goed, sodat jy goed kan ontvang.

Volgens legende sou die Atheense staatsman Solon (638–588 VAJ, ’n eeu voor die Boeddha) gesê het dat geen mens gelukkig geag moet word voordat hy op sy sterfbed lê nie. Dit sou aangepas kon word om op ’n verantwoordelikheidsetiek, soos in die vroeë Boeddhisme bevat, betrekking te hê: Slegs aan die einde van ’n lewe kan die goeie en slegte gerypte gevolge en nog ongerypte implikasies van daardie lewe geweeg word. Die uitkringende reperkussies eindig egter selfs nie dan nie. Die mitologiese tema van die laaste oordeel in die teïstiese religieë kan geïnterpreteer word om onintensioneel maar tog wel tendensioneel (sien die Inleiding vir hierdie onderskeid) te sê dat eers aan die einde van tyd en geskiedenis ’n finale oordeel, ’n uiteindelike slotsom, ’n laaste balansering van goed en kwaad moontlik is en dat die rimpeleffekte van elke daad, elke lewe, van die geskiedenis as geheel, dan eers tot ’n einde kom. Die implikasie van die mitologiese denkbeeld van ’n laaste oordeel is egter finale beloning en finale straf, finale insluiting of finale uitsluiting – in elk geval, finale afsluiting.

Die Boeddhisme het nie daardie tendens nie, maar intendeel 'n al-saligheidsleer. Die gevolgtrekking is dus: Dink helder en doen goed, sodat goed – uiteindelik universeel bedoel – kumulatief kan volg. Die volgende verse ontwikkel hierdie tema, met verwysing na die individuele menslike lewe, maar ook met breër implikasies.

3 *'Hy het my beledig, aangerand, oorrompel, beroof!'*
Wie 'n wrok teenoor so 'n mens koester
se haat bedaar nie.
4 *'Hy het my beledig, aangerand, oorrompel, beroof!'*
Wie nie 'n wrok teenoor so 'n mens koester nie
se haat bedaar.

Hier word geen morele imperatief van elders afkomstig voorgelê nie, maar word 'n natuurwet gestel. Konflik word nie deur konflik – 'n proses van wen of verloor – opgelos nie. Implisiet is daar die veronderstelling dat konflik en 'haat' (*veraṃ*) liefs in wysheid en insig voorsien en sodoende voorkom kan word. Geweldloosheid (*avihiṃsā*) was 'n kernelement van die sosiale beweging wat daarop gemik was dat 'n mens jou aan die magsrelasies van die tyd onttrek, waaruit die Boeddhisme rondom die persoon van Siddhattha gekristaliseer het. Hulle het nie die weg van geweld in enige vorm (gesindheid, woord of handeling) gevolg nie.

Met die oog op die huidige situasie met sy sosiale institusies word regspraak, restitusie, ensovoorts nie uitgesluit nie, maar sulke noodsaaklike institusionele optrede kan slegs optimaal effektief wees as dit uit 'n skoon hart en kop sonder gekoesterde wrok en haat kom. Geen ressentiment word op omstandighede, die verlede, ander mense of God geprojekteer nie.

Wat saak maak, is nie wat my oorkom deur omstandighede of deur die toedoen van ander buite my beheer nie, maar my eie ervaring daarvan, my eie reaksie en optrede. Tog is daar 'n wesenlike verband tussen verse 1–2 en 3–4. Die moontlikheid word oopgehou dat ander se optrede jeens my, oënskynlik so uit die bloute afkomstig, tog wel op die een of ander manier die gevolg is van my eie voorafgaande dink, praat en doen. Anders as in die tradisionele Christendom word die bose nie mitologies teruggevoer op die sonde van die eerste man en sy vrou op 'n spesifieke tydstip (met Satan daaragter) nie. Die *Dhammapada* begin deur die hoorder of leser volle verantwoordelikheid te laat aanvaar, naamlik vir homself of haarself en vir die uitkringende gevolge van sy of haar eie dink, praat en doen. Dit omspan verlede, hede en toekoms.

Waarom nie nou in woede reageer nie? Eerstens, omdat my woedeuitbarsting stellig slegte gevolge vir myself en ander sal hê. En tweedens, omdat die haat wat nou skynbaar so onverdiend op my neerreën, tog wel die gevolg kan wees van vorige optrede deur myself of van optrede in 'n groter netwerk van handeling waarvan ek deel

is. 'n Wesenlike dimensie van die lering was 'kondisionalisme' (*paccaya*): Die werklikheid is 'n vlegwerk van bogrondse en ondergrondse, direk- en indirekwerkende oorsake en gevolge. Karma, die vervlegting van dade en hul gevolge, is 'n uitdrukking van hierdie vervlegting. Dit is 'n besonder subtiele gedagtegang wat die grens tussen determinisme en vryheid, daad en lot en skuld, op 'n unieke manier ondersoek. Tot simplistiese formules behoort dit stellig nie herlei te word nie, en daar is 'n onderskeid tussen brute boosheid en tragiese, goedbedoelde optrede met onvoorsiene en onbedoelde gevolge. In elk geval, hoe word die siklus van haat en geweld deurbreek? Dit word gedoen deur die enkeling wat nou hier onverwags anders en skeppend reageer, woedeloos en wrokloos – so goed as moontlik bedoel en met 'n so goed as moontlik vooruitsig van gevolge – met 'n uitkringende karmiese effek in kleiner en groter kringe.

Verse 3–4 bevestig in nog 'n opsig wat in verse 1–2 voorop gestel word: Dink gaan voel (emosie) vooraf. Die persepsie, gedagtegang, kognitiewe vasstelling dat iemand my benadeel, lei (as mens nie oppas nie) tot gevoelens van wrok en haat. Tussen reëls 1 en 2–3 in verse 3 en 4 lê 'n geweldige stuk vryheid, keuse, beslissingsmoontlikheid. Wat kies jy om te doen na die ervaring wat in reël 1 genoem word? Die verse laat hulle nie uit oor wat tussen die eerste moment (denke) en die volgende tweede moment (emosionele reaksie) gebeur nie, laat dit as't ware in die lug hang. Juis hier kom die menslike verantwoordelikheid egter in al sy aangrypende grootheid na vore. Jy het die moontlikheid van 'n skeppende keuse.

In die eerste vier verse hierbo word die faktor 'denke' (ervaring, opvatting, ensovoorts) voorop gestel. Tog, gegewe die kondisionalistiese aard van die Boeddhistiese denke, word denke nie boaan 'n rigiede hiërargie verhard nie. Die Boeddhistiese denkwyse is soepel, met groot klem op die wedersydse immanensie van alle dinge. Alle elemente is in groot samehangende gehele in alle elemente teenwoordig, ook wat die leer betref. Byvoorbeeld, in die vier edel waarhede verwys die eerste waarheid nie na denke nie, maar na die eksistensiële belewing van lyding as grondtrek van die menslike bestaan. Die tweede waarheid stel die eksistensiële instelling (emosie) van begeerte as oorsaak van alle lyding en die derde dat van die subjektiewe, persoonlike ervaring van lyding ontslae geraak kan word (naamlik deur die uitskakeling van begeerte as emosie). Bogenoemde drie waarhede beweeg in die dimensie van menslike emosie, gevoel. Met die vierde waarheid word in die dimensie van leersistematiek inbeweeg. Nou word denke, in die vorm van 'regte insig', weer heel eerste voorop gestel, gevolg deur die meer emosionele instellings van nie-begeerte, nie-haat en nie-wreedheid, soos wat in verse 1–4 hierbo die geval is. Dit is 'n geval van verskillende, aanvullende perspektiewe op een en dieselfde bergreeks. Verse 1–4 verwys ook implisiet na die drie onheilsame 'wortels' (*mūla*) van 'n ongelukkige menslike bestaan, naamlik begeerte, haat en verblinding (onkunde). Hulle bepaal mekaar wedersyds.

Wat hier aangesny is, het ook 'n implikasie vir die verhouding met die verlede, wat hierbo te berde gebring is. 'n Mens se emosie of eksistensiële instelling kleur

jou persepsie, kennis en interpretasie van en jou kognitiewe omgang met alle dinge – ook die verlede. Die emosionele faktore 'begeerte' en 'haat' (en wrok) lê aan die basis van die kognitiewe faktor 'onkunde', en omgekeerd. Alle ideologiese denke met sy pseudo- en kwasi-objektiewe pretensie ontspruit uit sulke konneksies. Wrok en haat skep 'n verlede. Met oë van liefde word anders na die verlede gekyk – dit 'is' 'n ander verlede. Dit op sy beurt skep weer die moontlikheid van nuwe, andersoortige, skeppende emosies van nie-wrok en nie-haat wat die hede en die toekoms betref. Minstens in hierdie sin skep jy karmaties die verlede en skep die verlede jou.

Hierdie gedagtegang is nie slegs op individue en hulle interpersoonlike individuele etiek van toepassing nie, maar kan ook uitgebrei word tot breër sosiale groothede en intergroepsverhoudinge en die kompleksiteit van sosiale etiek. Ek stel dit dat verse 1–4 vir Suid-Afrika in sy huidige sosiale krisis relevant is.

5 *Want in hierdie wêreld bedaar haat nooit deur haat nie;*
haat bedaar deur nie-haat –
dit is 'n tydlose wet.

Hierdie vers gee nadere verduideliking en motivering vir nie-haat. 'Wet' (*dhammo*) is hier nie godgegewe nie, maar 'n beginsel, 'n natuurwet wat in die wese van dinge lê. Die vertaling 'tydloos' (vir *sanantano*) word hier verkies bo 'oud' of 'ewig'. Eersgenoemde sê te min, laasgenoemde te veel (die woord 'ewig' moet liefs nie in 'n Boeddhistiese konteks gebruik word nie). Ook vind die leser die bykomende gedagte dat 'n siklus van haat slegs deur die bewuste, aktiewe teendeel daarvan, naamlik nie-haat oorwin kan word. Die ooreenkoms met die woorde van Jesus in Mattheüs 5:43–48 en verder is duidelik. Haat wat op haat volg, verskil nie wesenlik van die eerste haat nie, maar is 'n spieëlbeeld daarvan, herhaal dit net, teer daarop, sit dit voort, al omhul dit hulle met 'n kleed van verstaanbaarheid en geregverdigdheid. Die slot van Jesus se vermaning (die vermaning om volmaak te wees soos die Vader in die hemele, Matt 5:48) dui egter ook die verskil tussen die leringe van Siddhatta die Boeddha en Jesus die Christus aan. Die Boeddha se vermaning word vanuit 'n ander metafisies mistieke raamwerk gemotiveer. Vers 6 roer dit aan: Die Boeddha val nie terug op 'n Goddelike persoon as wetgewer of model nie, maar redeneer vanuit die besef van radikale nie-substansie, nie-permanensie.

6 *Party mense besef nie dat ons almal hier tot 'n einde kom nie,*
maar wie dit besef
se twiste kom tot 'n einde.

Vers 6.1 bevat in kort bestek die eerste element van die agtvoudige pad, naamlik regte insig (*sammā-diṭṭhi*) en reël 6.3 die tweede element, naamlik regte denke (*sammā-saṃkappa*), dit is denke gestroop van begeerte, haat en wreedheid. Dit is wesenlike Boeddhisme. 'Party mense' (*pare*) het dus meer as 'n sweem van 'n

insinuasie na buitestaanders, nie-volgelinge van die Boeddha. Hulle het geen insig nie.

Ontevredenheid op grond van werklike of gewaande benadeling is nie ’n rede om ander in gedagte, woord of daad te dood nie. Inteendeel, die besef van die onafwendbaarheid van universele doodgaan is ’n rede om niemand dood te maak nie: Ons is almal immers reeds sterwensgenote. Min mense besef dit; wie dit besef, het vrede. Die herinnering aan die spoedige dood wat op elke mens wag, wil die dringendheid van ’n twislose lewe beklemtoon. ’n Moraliteit van geweldloosheid (*avihiṃsā*) is ’n korrelaat van die insig in nie-blywendheid (*anicca*) en nie-self (*anattā*). Op die groter tafereel van sosiale konflik, oorloë en revolusies geld dieselfde: Op die langer duur, na eeue of dekades, het alles tot ’n einde gekom, geskiedenis geword, al bly ’n nawerking nog. Hergeboorte word nie ontken nie, maar daar is geen suggestie dat ’n verkeerde lewe of optrede nou aanvaarbaar is en wel met die ‘tweede kans’ van ’n volgende lewe goedgemaak kan word nie.

7 *Soos die wind ’n swak boom, so oorwin Māra*
’n mens wat op die uitkyk na plesier leef,
sintuiglik onbeheers, onmatig in voedsel, ledig en lui.
8 *So min as die wind ’n berg van klip, so min oorwin Māra*
’n mens wat op die uitkyk na onplesier leef,
sintuiglik beheers, matig in voedsel, getrou en vasberade.

Verse 7 en 8 verwys letterlik na ‘Māra’ [dood, doder, vernietiger], eienaam van ’n mitologiese, verpersoonlikte bose, soos ‘duiwel’ of ‘satan’. Dit was deel van die antieke Indiese kosmologie. Die Boeddhisme stel sulke opvattinge nie as verpligtend op nie en het nie wesenlike probleme met die relativering en ontmitologisering van sulke voorkritiese denkbeelde nie. Hier kan ‘Māra’ slaan op ’n mens se eie lewensvernietigende onsuiwerhede, gesentreer in ’n mens se valse denkbeeld van ‘self’. In die nag van sy verligting, voordat hy die ‘Boeddha’ [verligte] sou word, is Siddhattha deur Māra met sintuiglike versoekings en terreur getoets.

Hier word nie gesê dat die teendeel van ‘op die uitkyk na plesier’ (*subha-anupassiṃ*) die ‘nie op die uitkyk wees na plesier’ nie, maar die bewus wees van die meditatiewe ‘op die uitkyk wees na onplesier’ (a-*subha-anupassiṃ*), na wat onaangenaam in die lewe is. Die vers volstaan nie met ’n strategie van die blote vermyding van begeerlike dinge nie, maar beveel die vreeslose konfrontering aan van wat onbegeerlik en onplesierig is. In aansluiting by vers 6 het die ou Boeddhisme verskeie meditasies oor fisiese onaangenaamhede, onder andere lyke in verskillende stadia van ontbinding, voorgeskryf. Die mens wat werklik hiermee kontak gemaak het, sal beheers (*su-saṃvutaṃ*), matig (*mataññuṃ*), getrou (*saddhaṃ*) en vasberade (*āraddha-vīriyaṃ*) leef.

Die vers skryf nie voor wat geëet of nie geëet moet word nie, net dat dit matig sal geskied. Mettertyd het daar in die vroeë Boeddhisme meer presiese verwagtinge of voorskrifte gekom, soos byvoorbeeld 'n vegetariese dieet. Die Boeddhisme het nie 'n lewens- en wêreldvyandige houding voorgestaan, soos byvoorbeeld die Gnostiek met hulle dualisme van liggaam en siel en hulle geloof in twee gode ('n goeie God en dan daarnaas die bose skepper van die wêreld) nie. Wat die Weste betref, is die Boeddhisme nader verwant aan die naturalistiese Stoïsynse etiek met laasgenoemde se klem op individuele outonomie en vryheid, op *apatheia*, wat ook in die Nuwe Testament en die vroeg-Christelike Vaders weerklink. Die vergelykings wat hier gebruik word (berg van klip [7.1], swak boom [8.1]) dui aan dat dit hier om onafhanklikheid van sintuiglike behae of onbehae en om krag van karakter gaan. Dit was 'n tipiese aksent in die vroeë Boeddhisme. Voor die geweld van sterk storms kan selfs 'n sterk boom met 'n sterk wortelstelsel 'swak' wees en ontwortel word, maar 'n berg is in 'n ander kategorie.

9 *'n Mens wat die geel kleed omhang*
al is hy nie sonder smet nie
en van selfbeheer en waarheid ontdaan
is die geel kleed nie werd nie.

10 *Maar 'n mens wat van smette gereinig*
in deugde gevestig
en met selfbeheer en waarheid beklee is,
só een is die geel kleed werd.

Die Pāli (*kasāva*) verwys na 'n aftreksel wat uit plante gemaak is, waarvan die kleur van geel en rooi-geel tot oranje tot bruin kon varieer en waarmee gewade gekleur is – eintlik doelbewus gevlek is as simbool van 'n eenvoudige, nie-swierige leefstyl. Dan is dit ook, soos in 'n woordspeling soos hier (sonder smet, v. 9.2) die geval kan wees, oorgedra om na morele vlekke soos begeerte, haat en wreedheid te verwys. 'n Mens wat moreel bevlek is, verdien dit dus nie om die geelgevlekte kleed te dra nie, en 'n mens wat moreel onbevlek is, verdien die gevlekte kleed wel. 'Werd' wees (*arahati*) is die basis waarvan die woord *arahant* ["n verdienstelike een' wat die hoogste goed, naamlik *nibbāna*, bereik het] afkomstig is. Tog – so wil ons die vers na vandag verleng – gaan dit nie net om die lewenstyl van geïnstitusionaliseerde monnike of nonne met hulle spesifieke voorskrifte nie, maar dit spreek ook die leek, die huisbewoner, in die gewone lewe aan: Leef die leer, gee met integriteit vorm aan die basiese lewenskode.

11 *Wie dink dat onwesenlik wesenlik is*
en wesenlik vir onwesenlik aansien,
wei in verkeerde voornemens
en bereik nie wat wesenlik is nie.

12 *Wie wesenlik as wesenlik ken*
en onwesenlik as onwesenlik,
wei in regte voornemens
en bereik wat wesenlik is.

Die persoon wat bloot (en waarskynlik self-misleidend en hunkerend) 'dink' (-*matino*) en dinge 'aansien' (-*dassino*) word gekontrasteer met die persoon wat werklik 'ken' (*ñatvā*).

Die sleutelwoord hier is 'wesenlik' (*sāram*), wat op die kern, die diepste wese van 'n saak dui. Dit gaan nie in die algemeen oor die vermoë om hoofsaak van bysaak te onderskei nie (al word dit nie uitgesluit nie), maar oor die onderskeidingsvermoë om wat werklik in die lewe saak maak, te kan raaksien en daarvolgens te leef. Hoe 'dringend' belangrik dinge soos roem en rykdom dalk kan voorkom en dinge soos kos en klere inderdaad is, is sulke dinge tog nie in laaste instansie die wesenlike kern van die lewe, waarom dit uiteindelik gaan nie. Daar moet ook onthou word dat 'wesenlik' in 'n Boeddhistiese konteks iets anders as 'essensie' beteken. 'Essensie' het gewoonlik die betekenis van 'n ewige, onveranderlike substansie. Die Boeddhisme het altyd die gedagte van so 'n blywende essensie (*attā*) van die hand gewys. 'Wesenlik' slaan hier op wat uit 'n praktiese oogpunt lewensbelangrik en -relevant is.

In reël 11.3 berus die Pāli (–*gocarā*) op die beeld van 'n bees wat wei. 'Voornemens' (*saṃkappa*) verwys na 'gedagtes', met die bybetekenis van 'voornemens' ingesluit. 'Voornemens' is gekoppel aan die gedagte dat begeerte, geneigdheid, aan die wortel van die menslike bestaan lê. Dit is die tweede lid van die agtvoudige pad, voorafgegaan deur die eerste lid, 'regte wete' (*sammā-diṭṭhi*), en gevolg deur regte spreke (*sammā-vācā*), regte handeling (*sammā-kammanta*) en regte lewensonderhoud (*sammā-ājīva*), wat op die praktiese lewe slaan. Die klem van die Boeddhisme, soos dit ook in 1.1 en 2.1 voorop gestel is, kom weer aan die lig: Eers kom denke (11.1–2, 12.1–2), dan volg emosionele en wilsgerigtheid (11.3, 12.3) en dan (11.4, 12.4) kom die praktiese, geskikte, doelbereikende handeling.

13 *Soos reën in 'n sleg bedekte huis inlek*
so lek in 'n swak ontwikkelde gemoed
begeerte in.
14 *Soos reën nie in 'n goed bedekte huis inlek nie*
so lek in 'n sterk ontwikkelde gemoed
begeerte nie in nie.

'Huis' (*agāraṃ*) het, in 'n ander konteks, in die vroeë Boeddhisme ook die assosiasie van die huislike lewe met al sy voorregte en verbintenisse gehad. 'n Lekevolgeling van die Boeddha het as 'n 'huisbewoner' (*agārin*) bekend gestaan. Die staat van 'huisloosheid' (*anāgāra*) daarenteen, die swerwersbestaan van die vroeë volgeling van die Boeddha,

het nie net ’n fisiese betekenis nie, maar ook ’n ‘metafisiese’ betekenis gehad: Hierdie mens het van alle sekuriteit afskeid geneem en as swerwer die oop ruimte betree.

Die beeld van die lekkende dak bring dit tuis dat klein karakterfoute waarop nie betyds ag geslaan word nie, mettertyd tot groot skade kan lei. Dit is waarom dit so belangrik is om in meditasie te leer aandag gee.

‘(Swak) ontwikkeld’, ‘(sterk) ontwikkeld’: Die Pāli-woord *-bhāvitaṃ* (van die werkwoord *bhāveti* [ontwikkel]) slaan op die ontwikkeling van die menslike gees, onder andere deur meditasie. Die naamwoord *bhāvanā* [ontwikkeling] sluit inderdaad meditasie as betekenismoontlikheid in.

Die fundamentele rol van die denke is reeds vasgestel (1.2), en nou kom die rol van begeerte aan die orde. Die woord ‘gemoed’ (*cittaṃ*; 13.2, 14.2) dui sterk op die gevoels- en wilskant van die persoonlikheid, maar steeds met ’n sterk intellektuele aspek. ‘Begeerte’ (*rāga*; 13.3, 14.3) dui op onbeheersde opgewondenheid, begeerte, hartstog na bestaan, die vasklou aan bestaan en die drang om dit te maksimaliseer, lewensdrif. Alle ander begeertes is uiteindelik daarvan afkomstig. Twee sinonieme vir *rāga* is *lobha* en *tanhā*.

Rāga kom selde alleen voor, gewoonlik saam met *dosa* [haat] en *moha* [verblinding]. Die gewone lewensuitkyk is soos ’n koeksister. Hierdie soet, stroperige lekkerny is ’n vervlegting van drie stroke. So word ’n pasgebore baba aangedryf deur die vervlegting van drie faktore. Die baba het eerstens ’n drang van honger en dors na melk. Dit slaan tweedens maklik om in woede as die melk te lank uitbly, en oorhoofs is daar derdens ’n gebrek aan insig in sy eie situasie in die groter konteks. Hierdie vervlegting, so dierbaar vir ouers, kenmerk egter steeds die meeste mense se lewensuitkyk al is hulle hoe suksesvol ook al en al beklee hulle ook watter hoë poste later in hulle lewens. Mense word ouer en slimmer, maar nie noodwendig wyser nie, en hulle selfgesentreerdheid en wrewel as daar nie aan hul begeertes voldoen word nie, neem nie af nie. Die Boeddhisme van die *Dhammapada* wil mense help om die soet, stroperige koeksisterbestaan as sodanig van enige gewaande ewigheidswaarde te stroop. Dit wil die baba lei om ’n werklik volwasse mens te word en begeerte, haat en onkunde te transendeer. Uit ’n Boeddhistiese oogpunt is die maksimalisering van die lewe nie dieselfde as optimalisering van die lewe nie. Die optimalisering van die lewe sluit wel in om die kosbaarheid van die oomblik te waardeer sonder om daaraan vas te klou in die besef – en met die aanvaarding – van die kortstondigheid, die verganklikheid, die nie-substansialiteit van alle dinge.

15 *Hy is hier ongelukkig en hy is hierna ongelukkig;*
die boosdoener is in albei ongelukkig –
is ongelukkig en kry swaar
as hy die vlek van sy eie handeling sien.

16 *Hy is hier gelukkig en hy is hierna gelukkig;*
die weldoener is in albei gelukkig –
is gelukkig, intens gelukkig
as hy die suiwerheid van sy eie handeling sien.

'Hier' (*idha*) en 'hierna' (*pecca*) slaan op hierdie lewe en die lewe hiernamaals. Die vroeë Boeddhisme het twee opvattinge in duidelike taal van die hand gewys:

- 'n volslae tot niet gaan met die dood, soos die materialisme van die tyd geleer het
- die reïnkarnasie van 'n onverganklike substansie (*attā*) in die mens na die dood.

By implikasie verskil dit ook van die klassiek Christelike leer van die opstanding van die liggaam en 'n voortgesette lewe van dieselfde individu in die ewigheid. Die leer van die Boeddha het egter nie die werklikheid van die lewe na die dood verwerp nie en het die hergeboorte (*punabbhava*) van 'n mens geleer, maar sonder die aanname van 'n onsterflike siel. Die bestaan van 'n *arahant* word inderdaad juis na sy fisiese sterwe nie voortgesit nie; dit was vanselfsprekend ook met die Boeddha die geval. Dit is 'n fundamentele verskil met die klassiek Christelike boodskap aangaande Jesus, wat nie slegs tot in ewigheid leef nie, maar ook regeer.

Voortgaande lewe na die dood word deur die kwaliteit van 'n mens se lewe hier en nou bepaal. Hierdie verse het egter nie slegs op hierdie en die hiernamaalse lewe betrekking nie. Dit het ook op die opeenvolging van situasies in hierdie lewe betrekking: Wat 'n mens nou doen, goed of sleg, het 'n kumulatiewe voortwerking van geluk of ongeluk in die dader se huidige lewe. So word die self-verantwoordelikheid van die dader weer beklemtoon. Dit gaan om elkeen se 'eie' (*attano*) lewenskwaliteit. Hier is nie sprake van kollektiewe (erf-)sonde of kollektiewe verlossing nie. Die posisie van hierdie woord aan die einde van elke Pāli-vers plaas 'n besondere aksent daarop.

Die Afrikaanse vertalings 'boosdoener' (vir *pāpa-kārī*) en 'weldoener' (vir *kata-puñño*) wil sê dat dit nie hier om kwaad- of goeddoen in die algemeen of om die tegniese oortreding van reëls en regulasies gaan nie. Die terme plaas klem op die kwaliteit van handeling ten opsigte van alle mense en alle ander vorms van lewe. 'n Mens is 'n 'weldoener' as jou handelinge uit welwillendheid gemotiveer word en vir jouself en ander goeie resultate oplewer, en jy is 'n 'boosdoener' as dit nie die geval is nie. Die woord vir 'boos' of 'sleg' (*pāpa*) het inderdaad die assosiasie van onvrugbaarheid, soos by onvrugbare grond: Dit lewer niks goeds op nie. In Mahāyāna was die begrip 'weldoener', soos uitgedruk in die *bodhisattva*-ideaal, sentraal: Hierdie mens leef vir ander wesens, stel sy eie verligting uit medelye met die lydende mensdom uit, maar wil tog 'n Boeddha word ter wille van ander en is intussen bereid om hom in die vuil slykpoel van die wêreld onder te dompel om ander te help. Dit is nie heeltemal Theravāda soos dit histories gestalte gevind het nie.

Vervolgens word (na denke en gemoed) die aspek van handeling en die gevolge van handeling (*kamma* dek al twee betekenisse) na vore gebring.

17 *Hy ly hier en hy ly hierna;*
die boosdoener ly in albei –
hy ly as hy besef:
'ek het boos gedoen'
en hy ly nog meer
as hy die bestemming van onheil bereik het.
18 *Hy is hier bly en hy is hierna bly;*
die weldoener is in albei bly –
hy is bly as hy besef:
'ek het goed gedoen'
en hy is nog blyer
as hy die bestemming van heil bereik het.

Die Pāli *tappati* ['ly'] verwys ook na religieuse straf, pyniging, boete en self-kastyding. Sulke praktyke is deur die Boeddha van die hand gewys. *Tappati* kan egter ook na 'n sekere self-dissipline en matige onthouding ter wille van 'n hoër geestelike doel verwys. Laasgenoemde is deur die Boeddha aangeprys. In die teenswoordige leke-Boeddhisme kan dit beteken om jou van tyd tot tyd op 'n meer formele, georganiseerde manier of op 'n meer informele, persoonlike manier vir 'n korter of langer periode aan die gewone gang van dinge te onttrek. Dit het stellig ook die implikasie dat die leke-Boeddhis (die huisbewoner) in die gewone lewe 'n sekere dissipline, soberheid en eenvoud van lewenstyl sal handhaaf.

Vir 'n bespreking oor 'hier' en 'hierna', kyk na verse 15 en 16. Verse 17.3–4 en 18.3–4 verwys na die ervaring 'hier', in hierdie lewe; 17.5–6 en 18.5–6 verwys na die ervaring 'hierna'.

'Bestemming van onheil', 'bestemming van heil': In die populêre, gemitologiseerde Boeddhisme word eersgenoemde voorgestel as die al hoe erger wordende wêrelde van diere, geeste (spoke), demone en helle (kyk die Inleiding, 'Historiese agtergrond: Ou Indië). Selfs die verblyf in die helle kan nie vir ewig duur nie, want alle dinge is verganklik en gaan verby. Na die uitputting van die vorige karma volg 'n nuwe geboorte, op grond van daardie opgegaarde karma. Dieselfde geld van 'n verblyf in een van die hemelse gewestes. In 'n ontmitologiserend eksistensiële interpretasie kan die 'hierna' opgeneem word om nie na 'n nadoodse lewe te verwys nie, maar na 'n vlak van dieper besef in hierdie lewe. Die vertaling laat ruimte vir so 'n ontmitologiserende interpretasie. In die huidige Boeddhisme het die Thai-denker Bhikkhu Buddhadasa ruimte vir 'n eksistensiële interpretasie geskep.

Hier is nie sprake van God of 'n ander wese wat boosdoeners straf of van 'n uitverkiesing of verwerping afgesien van jou eie handelinge nie. Wat hier ter sprake is, is die onafwendbare uitwerking, gevolge, van 'n mens se dade op grond van die natuurlike wetmatige orde van dinge. 'n Implikasie van hierdie leer is ook dat geen situasie onomkeerbaar sleg is nie. Deur jou eie toedoen bevind jy jou in 'n staat van ongeluk; deur jou eie toedoen kan jy jou daaruit bevry.

19 *As iemand groot dele van die geskrifte opsê en voorsê*
maar nie ’n doener daarvan is nie,
is hy ’n nalatige mens;
soos ’n beeswagter wat ander se beeste tel
deel hy nie in die swerwersbestaan nie.

20 *As iemand min uit die geskrifte opsê*
maar volgens die waarheid leef:
ontslae van begeerte, weersin en verblinding,
noulettend, met bevryde gees, aan niks hier of daar verkleef nie,
deel hy in die swerwersbestaan.

Die Pāli-woord *bhāsati* [praat] wil hier waarskynlik sowel ‘opsê as voorsê’ impliseer. Dit gaan hier nie slegs oor ’n mens met ’n goeie geheue nie, maar ook oor ’n geleerde mens wat baie kennis van die geskrifte het en verder oor ’n mens wat miskien graag ‘preek’, ‘voorsê’, ’n veelweter en waarskynlik ook ’n beterweter, daarbenewens ook ’n huigelaar. In ’n ander religieuse idioom uitgedruk: Hy is ’n skrifgeleerde en Fariseër.

Die resiteerder is nie noodwendig ’n doener (*takkaro*) van die leer nie. Die *-karo* val terug op die wortel *kar* [doen, maak, werk]. Let weer eens op die sentrale plek van *kamma* in die Boeddhisme, naamlik die daad en die onvermydelike gevolg(e) van elke daad.

So ’n mens is ‘nalatig’ (*pamatto*). Hy is nie die ware Jakob nie. Sy dade strook nie met sy woorde nie. Die ware Jakob is die ‘swerwer’ of ‘askeet’ (*samaṇo*) wat die ware swerwersbestaan (*sāmañña*) voer. Dikwels word dit as monnik wees opgeneem. In die heel vroegste Boeddhisme sou dit egter nie ’n monnik in enige geïnstitusionaliseerde sin gewees het nie, maar iemand wat buite die geykte sosiale en religieuse grense van die tyd getree het. Dit het wel sosiale implikasies gehad. So ’n mens is uitgesluit, maar het ook vrywillig uitgetree. Dit het ook filosofiese, religieuse implikasies gehad. So ’n mens het die sekerhede van die dag verlaat. Hy (in die vroeë Boeddhisme sou so ’n swerwer wel ’n manlike persoon gewees het) was in materiële opsig arm. Hy was nie noodwendig geleerd nie, het nie noodwendig ’n geoefende geheue gehad nie en was beslis nie ’n veelweter wat voorskriftelik met sy geleerdheid te koop geloop het nie. Tog was so ’n mens – paradoksaal – ryk. In die Boeddhisme is die winste, die vrugte, van so ’n bestaan mettertyd in vier vlakke geskematiseer, maar dit kom in latere verse, en ons hoef dit nie nou hier in te dra nie. Hier gaan dit slegs om die rykdom van so ’n mens se lewenskwaliteit. Hy ‘het’ wat saak maak, is innerlik ryk, leef primêr in en uit sy eie ervaring. Hy konsentreer op ‘wat wesenlik is’ (vgl. vv. 11–12) en hou hom nie op met ‘wat onwesenlik is’ nie, laat staan nog spog daaroor.

Die een wat net ‘opsê en voorsê’, leef sekondêr, parasiteer, leef op geleende gedagtes en opinies, tel ander se beeste, ploeg met ander se kalwers, strooi aanhalings rond, noem name. Die ‘weg’ van die waarheidsweg (*dhamma-pada*) is

nie blote teorie nie, maar praktiese lewenswyse. Hierdie kwaliteit, kan ons in ons tyd sterk beklemtoon, is nie slegs op swerwers in die letterlike sin of monnike (en nonne) van toepassing nie, maar ook op mense wat in die gewone lewe leef.

Die Boeddha het die kriterium van egtheid en integriteit gestel. Dit gaan nie oor die napraat van leermeesters of gesaghebbendes of die uitvoer van geykte rituele en konvensies nie, maar oor die ontdekking van die waarheid in ’n mens se eie ervaring en die uitleef daarvan. Dit gaan oor ‘jou’ waarheidsweg, en die eerlike loop daarvan. Kultuurkantelaars en -skeppers soos die Boeddha is yl gesaai, en alle mense daarna leef in die skadu van sulke groot bome en pluk die vrugte van hulle gedagtes en voorbeeld. Tog geld die uitdaging om primêr, oorsprong-lik, te leef onverminderd. Soek jou eie soek, dink – dankbaar – jou eie dink, wandel jou eie waarheid.

In reël 20:4 is ‘begeerte’, ‘weersin’ en ‘verblinding’ die drie mees fundamentele karakterfoute.

‘Noulettend’ (*sammappajāno*; 20.5) dui daarop om deeglik van iets bewus te wees of iets te weet. Dit is die teenoorgestelde van ‘nalatig’ (*pamatto*, in v. 19). *Sampajañña* [noulettendheid] word dikwels in verband met meditasie as ’n tegniese term in die Pāli-tekste gebruik. Dit lê in betekenis naby aan *sati* [aandag], en die twee terme word dikwels saam gebruik.

Die werklik bevryde gees kleef aan niks – selfs nie aan die te wagte goeie resultate van sy of haar lewenswyse nie. So ’n mens handel nie in ooreenstemming met die dieper reg (waarheid) om iets daaruit te wen nie – nóg hier (in hierdie lewe), nóg daar (in ’n hiernamaalse lewe). As dit die geval sou wees, sou dit maar net op ’n subtiele soort begeerte en verblinding neerkom. ’n Bevryde mens ‘begeer’ niks meer nie. ‘Waarom blom die blom?’ kan ’n mens saam met Angelus Silesius vra. Sommer net – dit is haar natuur, in ooreenstemming met die groot natuurorde, sê die *Dhammapada*. Die onderskeid tussen ‘begeerte’ en ‘verlange’ wat deurgaans in ons Afrikaanse vertaling gemaak word, wil die onderskeid tussen sintuiglik gebaseerde drif om te hê en sintuiglik transenderende heimwee na die dieper dimensie duidelik maak. Verlange soos hier bedoel, is die transformasie van begeerte in ’n kontinue maar radikale, kwalitatiewe groeiproses.

Met hierdie laaste twee verse sluit hoofstuk oor die fundamentele lewenskeuses op ’n hoogtepunt af: Dit gaan oor die uitleef van die waarheid. Pretensieuse skyngoedheid is sleg. Met die afwysing van nalatigheid is dit ook ’n brug na Hoofstuk 2, wat in sy geheel oor agsaamheid handel.

Hoofstuk 2

Agsaamheid (*Appamādavagga*)

Volgend op die vorige hoofstuk waarin die problematiek van die menslike lewe en sekere basiese lewenskeuses uiteengesit word, begin Hoofstuk 2 met 'n verduideliking van die weg na heil. Dit begin met onwrikbaar vasberade aandag gee aan die taak wat voorlê en voortdurend noulettend bewus wees van die immer veranderende werklikheid waarin mens jou gedurig bevind.

21 *Agsaamheid is die pad van nie-dood,*
onagsaamheid die pad van dood;
agsames sterf nie,
onagsames is soos dood.
22 *Wie hierdie onderskeid ken,*
vind, in agsaamheid geskoold,
vreugde in die agsaamheid
en geluk in die edeles se domein.

'Agsaamheid' (*appamādo*; 21.1) is 'n sinoniem vir 'aandag(-tigheid)' (*sati*) en 'noulettendheid' (*sampajañña*), met 'n kognitiewe sowel as karakterassosiasie: Bly by, in die sin van volhard met en bewus bly van iets. In die klassieke samevatting van die Boeddhistiese heilsweg, die agtvoudige pad (*aṭṭhangika-magga*), word 'regte aandag' (*sammā-sati*) as die sewende wesenlike element gelys. Aangesien elkeen van die agt elemente al agt organies impliseer, is dit begryplik dat agsaamheid hier so vroeg in die bundel behandel word, net na regte insig en regte denke (kyk Hoofstuk 1 daarvoor).

In 'n sin begin alles met agsaamheid in elke oomblik, vry van sintuiglike gehegtheid. In sekere opsigte toon hierdie dissipline groot ooreenkoms met byvoorbeeld die dissiplines en

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Agsaamheid (*Appamādavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 52–62, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.02

ervarings van die Hesychastiese Oosters-Ortodokse Christelike monnike wat hulle in die vroeë eeu AJ in die woestyne van die Nabye Ooste teruggetrek het om hulle aan mistieke meditasie te wy. Hierdie vaders is miskien, selfs waarskynlik, direk of indirek deur die Boeddhisme beïnvloed. Sonder twyfel is hulle direk deur die Griekse Stoïsisme beïnvloed, wat self waarskynlik indirek en miskien selfs direk deur die Boeddhisme beïnvloed is. In elk geval was daar sterk wedersydse gee en neem tussen Ooste en Weste.

Anders as in die Semitiesgeïnspireerde teïsmes (onder andere die Judaïsme, die Christendom en Islam) word aandag hier nie aanbiddend op 'n ewige transendente en tog immanente God gerig nie, maar op die hoogs veranderlike empiriese werklikheidsproses – juis met opskorting, inderdaad transendering, van enige goddelike dimensie. Met inagneming van alle verskille kan Boeddhistiese meditasie met sy drie aspekte, naamlik regte instelling (*sammā-vāyāma*), regte aandag (*sammā-sati*) en regte konsentrasie (*sammā-samādhi*), as die funksionele ekwivalent van Christelike gebed beskou word. Hierdie meditasie behels die elemente van toewyding (*vāyāma*) aan wat werklik saak maak, die losmaak van sintuiglike verknegting en volhardende bly by wat werklik saak maak (*sati*), asook die volkome verdieping en toewyding aan in wat werklik saak maak (*samādhi*). Hierdie modus van meditasie kan midde-in die gewone gang van die lewe beoefen word. In 'n sin kan dit as 'n funksionele ekwivalent van die opdrag van Paulus aan die Christelike gemeente van Korinthe (1 Kor 10:31) beskou word: 'Of julle dan eet of drink of enigiets doen, doen alles tot verheerliking van God'. Die Boeddhistiese gerigtheid is egter soekend na verdere horisonne: Of julle dan eet of drink of enigiets doen, doen dit met volle aandag, op weg na 'n volle besef van die nie-permanensie en nie-substansie van alle dinge en 'n lewensoriëntering wat daarmee strook. Die groot verskil is dat die ou Boeddhisme 'wat werklik saak maak' beskou het as 'n ervaring op 'n hoër weg wat verpersoonlikte godsbegrippe en godservarings agterlaat. Die eerste groot belemmering op die heilsweg wat 'n mens aan die wiel van frustrasie vasbind, was volgens die ou Boeddhisme inderdaad die geloof in 'n ewige identiteit of persoon (kyk v. 31 hieronder). By implikasie sluit dit nie slegs die postulaat van 'n ewige menslike persoonlikheid in nie, maar ook die aanvaarding van 'n ewige bomenslike p(P)ersoon. Dit het groot implikasies vir die dialoog tussen die Christendom en die Boeddhisme. Godsbewyse (bv. Thomas van Aquino se 'vyf weë') sou, Boeddhisties gesproke, geen finale bewyskrag hê nie. Godsbegrippe word getransendeer. Ek gebruik 'transendeer' (oorskry, te bowe gaan) met groot omsigtigheid. Dit veronderstel 'n organiese groeimodel van metafisies mistieke insig waarin die diepste tendensie van ernstig bedoelde godsbegrippe juis tot hulle reg kom. Dit is iets volkome anders as minagtende verwerping.

'Pad van nie-dood' (*amata-padaṃ*) sinspeel nie op onsterflikheid in hierdie lewe of op 'n oneindige nadoodse, hiernamaalse lewe nie. Op die lewensweg wat hier voorgehou word, sterf 'n mens wel fisies. 'Nie-dood' slaan op nirvana (*nibbāna*). Nirvana is die bestemming van die heilsweg en behels die blus van begeerte, weersin en verblinding. Dit behels ook die verlossing van lyding gekoppel aan ouderdom, siekte en dood. Dit behels dan inderdaad ook, uiteindelik, die beëindiging van die fisiek-mentale bestaansproses (*punabbhava*, *paṭisandhi*), dit wil sê, verlossing uit die nimmereindigende proses van gebore word en sterf, wat in ou Indië in een of ander variant die algemeen aanvaarde opvatting was (uitgesonder die materialisme, wat geen voortleef na die dood erken het nie). Die vertaling 'nie-dood' sluit

direk by die Pāli *a-mata* aan en vermy ook die substansialistiese suggestie wat aan 'n woord soos 'doodloos(-heid)' sou kleef, veral as dit met 'n hoofletter gespel word en, nog erger, as dit deur die bepaalde lidwoord 'die' (die Doodlose of die Doodloosheid) voorafgegaan word.

Dood (*maccu*), ook god van die dood, is 'n sinoniem vir Māra (die verpersoonlikte boosheid). In die Pāli-teks bedoel 'dood' en 'nie-dood' nie slegs twee bestemmings wat ná die pad kom nie, al is daardie betekenis ook ingesluit. Die pad 'ís' reeds een van die twee, naamlik dood of nie-dood. Daarom verkies die vertaling 'pad van nie-dood' met die veronderstelling dat dit 'pad na nie-dood' omvat. Afgesien daarvan of agsames biologies nog leef of nie, is hulle onder die ban van boosheid-doodsheid uit. Hulle 'sterf nie' (*na mīyanti*), dit wil nie sê dat hulle nie biologies tot sterwe kom nie, maar dat hulle lewenseinde nie gekoppel is aan al die negatiewe aspekte wat gewoonlik met 'sterf' vereenselwig word nie. Die groot model van die soort lewenseinde wat hier voorgehou word, is die heengaan van die Boeddha. Onagsames is biologies lewend, maar – kwalitatief gesproke – is hulle in die ban van boosheid, lewend dood. Om werklik te lewe, is om agsaam te wees; om agsaam te wees, is om werklik te lewe. Hoër kan die kwaliteit van agsaamheid, aandagtigheid, noulettendheid nie aangeslaan word nie.

Vir die belangrike onderwerp wat in hierdie vers behandel word, kyk ook onder andere na verse 114, 225, 374, 410 en 411.

Vers 22 sluit by vers 21 aan. 'Edeles' (22.4): Die Pāli-woord *ariya* (waarvan die woord 'Ariër' afgelei is) verwys eerstens en aanvanklik na 'n sosiale posisie in die Vediese kastestelsel van die tyd. Van daar af is dit in die Boeddhisme tot 'n verhewe morele kwaliteit getransformeer. Dieselfde kan trouens met die Dietse woorde 'edel' of 'adel' gebeur: Magsrang kan moreel mistieke gesag word, van sosiale mag gestroop. Die aristokrasie van geboorte en afkoms is met die aristokrasie van gees vervang. Die weg tot adel, dit wil sê *arahant*-skap en *nibbāna,* is vir elke mens oop. Hierdie ideaal is beskou as primêr in die *sangha* verwesenlikbaar, maar dit het ook breër sosiale implikasies gehad. Die oop geleentheid tot minstens geestelike uitnemendheid vir almal, ongeag biologiese afkoms en heersende sosiale, ekonomiese en politieke bevoorregting, het in beginsel ook 'n sosiaal-demokratiese impuls gehad. Die denkpatroon van die tyd kan as twee konsentriese sirkels voorgestel word. Die binneste sirkel was die *sangha*: Daar is die konvensies van die samelewing van die tyd verbreek (maar, moet ons erken, nie wat die verhouding tussen vroue en mans, nonne en monnike betref nie). Indirek, met verloop van tyd, sou die model tog 'n langtermynuitwerking op die breër samelewing (ideaal gesproke, 'n samelewing van Boeddhistiese 'huisbewoners') hê. In die Boeddhistiese oorlewering en geskiedskrywing het die bewind van Keiser Asoka (derde eeu VAJ) die model van 'n ideale sosiale bestel geword.

'Edeles se domein' (22.4) verwys na die vier stadiums van geestelike ontwikkeling op weg na *nibbāna* en die vrugte (*phala*) wat met elke stadium geassosieer word. Die vrugte wat bereik word, is die bevryding van tien 'belemmeringe' (*saññojanam, samyojanam*). Ons sal hierdie skematiserings later in besonderhede teëkom. Ja, mettertyd lei die beoefening van aandag tot buitengewone transformasie van die gees, soos die volgende vers aansny.

23 *Wie bestendig mediteer,*
deurlopend volhardend inspannend,
ervaar nibbāna:
die allervryste losmaak uit gebondenheid.

Die byvoeglike naamwoord *jhāyino* [mediterend] (23.1) wat hier gebruik word, kom (net soos *jhāna*: meditatiewe versinking) van die werkwoord *jhāyati*, naamlik mediteer, kontempleer, nadink oor in 'n breë sin. In die Theravāda-geskrifte word dit spesifiek as tegniese term vir gekonsentreerde *jhāna*-beoefening gebruik. In laasgenoemde sin is dit die agtste faktor van die agtvoudige pad, naamlik regte konsentrasie (*sammā-samādhi*), wat volgens die Theravāda-skolastiek op verskillende trappe (agt of nege, daar is variasie in die skematisering) verwerklik kan word. Ons sal dit nog dikwels teëkom en verduidelik dit dus nie nou in enige besonderhede nie. Hierdie gevorderde konsentrasie is die voorwaarde vir uiteindelike metafisies mistieke insig (dit is die eerste faktor van die agtvoudige pad).

In 'n letterlike sin bevat die werkwoord *jhāyati* die betekenisse van 'soek na', selfs 'jag'. Dit illustreer die aard van meditasie: Soos by 'n jagter is opperste noulettendheid belangrik. Dit behels die vermoë om tegelyk sterk op een ding te fokus, asook uiterste oplettendheid ten opsigte van wat in die omgewing aangaan. In die vroeg-Boeddhistiese meditasie word konsentrasie (*samādhi*) en die aandagtige waarneming (*sati*) van wat ook al in die aandagsveld verskyn, gekombineer. Die voorwaarde van hierdie dissipline, net soos by die luiperd op jag, is die uitskakeling van elke oorbodigheid wat net belemmerend is. Die tot die uiterste toe ontspanne-gespanne luiperd versteur nie 'n blaar nie en is van niks anders bewus nie as die spoor hier voor en wat aan die einde daarvan wag en tog ook van wat periferies gebeur. Eweneens is die mediteerder intens gerig op die spoor van die waarheid van sy bestaan, die waarheid van haar verstaan. Die gevolg is, ook weer vergelykbaar met die jagter, volledige stilwees, gefokuste kalmte, insig in die situasie en die bereiking van waarom die soektog gaan.

Hierdie vers beklemtoon die volharding wat met ernstige meditasie gepaard gaan (23.1–2). Dan kom die beloning (23.3). Die vers kulmineer in die uitspreek van die onuitspreeklike vryheid wat *nibbāna* behels. Dit druk die dramatiese ontwikkeling van sterk inspanning tot volledige ontspanning uit. *Nibbāna* is in die vroeë Boeddhisme die hoogste piek van mistieke ervaring, insig en morele suiwering, anderkant verknegting van enige aard. Dit manifesteer in twee stadiums. In hierdie lewe kan, eerstens, die staat van *arahant*-skap (volkome uitskakeling van alle morele 'besoedelinge' [*kilesa*]) bereik word. Met die fisieke dood van die *arahant* kom, tweedens, ook die fisiek psigiese proses van hergeboorte as sodanig tot 'n einde.

Die woord wat as 'gebondenheid' (*yoga*) vertaal is, is afkomstig van *yuga*, wat in die eerste plek letterlik die juk van 'n ploeg of wa beteken en dan oordragtelik betekenisse soos 'assosiasie met', 'verbondenheid met', 'onderneming', 'beoefening', 'inspanning' en 'dissipline' kan dra. Die ooreenstemmende werkwoord is *yuñjati* [saamvoeg, verenig, inspan]. In 23.4

slaan dit op die 'gebondenheid' aan die besoedelinge van sintuiglike verknegting (*kāma*), begeerte na bestaan (*bhava*), waandenkbeelde (*diṭṭhi*) en onkunde (*avijjā*).

24 *Ontsag vir een wat agsaam is, neem toe –*
een wat vasberade en aandagtig
in helder en oorwoë daad
beheers is en die waarheid leef.

Yaso [ontsag] sluit die betekenisse van 'roem', 'glorie', 'sukses', 'reputasie', 'faam', 'populariteit' en '(goeie) naam' ensovoorts in. Dit word dikwels vir konings en ander hoë lui gebruik en behels 'n groot gevolg, baie bediendes en volgelinge, sosiale mag, ensovoorts. In die vroeg-Boeddhistiese sin sou die begrip egter met omsigtigheid bedink moet word. Om onder alle omstandighede agsaam te wees, waarborg hoegenaamd nie beroemdheid nie. Dit bring wel mee dat so 'n merkwaardige mens mettertyd erken en waardeer word en ontsag afdwing, al is die sosiale kring waarin so 'n mens bekend is, miskien klein. Hier word nie bygedra tot die kultus van 'n hoë publieke profiel en sosiale sukses (ikone, idole, legendes, BBP's, glanspersoonlikhede) nie. Dit gaan hier oor die subtiele glans van innerlike integriteit. Uiterlike roem en glorie is irrelevant. Mag sit luid buite-aan, morele gesag kom stil van binne uit. Die woord 'ontsag' wil daaraan reg laat geskied.

'n Mens se innerlike instelling is wesenlik. Wat nodig is vir die glans van innerlike integriteit wat tot hoë agting lei, is 'vasberadenheid' (*uṭṭhāna*), naamlik bestendigheid van karakter, rigtingvastheid, energieke onwrikbaarheid ten opsigte van wat saak maak. 'Aandagtigheid' (*sati*) is in die eerste plek op 'n mens self gerig. So 'n mens sal onder alle omstandighede – gunstig of ongunstig – waaksaam en noulettend bewus wees van *wat* in jouself gebeur, *hoe* dit gebeur en *waarom* dit gebeur. Vasberadenheid het betrekking op die emosioneel-voluntatiewe dimensie van die persoonlikheid, aandagtigheid op die kognitiewe dimensie.

Dan kom die optrede ('regte handeling', *sammā-kammanta*), sinspelend op die vierde van die agt dimensies van die agtvoudige pad. Hoe moeilik en provoserend omstandighede ook al mag wees, die daad sal helder, suiwer (*suci-kamma*) en versigtig, oorwoë (*nisamma-kārino*) wees. Weer eens kom die sentrale klem van die *Dhammapada* en die vroeë Boeddhisme as geheel op die belangrikheid van die vrye, verantwoordelike, gevolgdraende menslike daad (*kamma*) na vore. Die daad kan innerlik of uiterlik, persoonlik gering of van openbare belang wees.

Nou kom die algehele lewenskwaliteit en lewenswyse (sinspelend op die vyfde dimensie van die pad, naamlik regte lewenswyse [*sammā-ājīva*]). Sulke mense is te alle tye in volle beheer (*saññata*) van hulself, selfs al sou die uiterlike omstandighede buite jou beheer wees. Dit beteken nie 'n tandeknersende hou by beteuelende reëls van buite nie, maar 'n innerlike balans, 'n soewereine self-beheer. So 'n mens ken nie bloot die *dhamma* verstandelik nie, maar lééf dit, verpersoonlik dit.

Hierdie vers word, soos dikwels die geval is, stelselmatig na ’n klimaks opgebou. In die oorspronklike Pāli-vers kom reël (24.1) vierde en vorm die klimaks. Dit dui die gevolg, die sosiale erkenning, van ’n agsame mens aan. Ter wille van ’n effektiewe segging in Afrikaans word die laaste reël van die oorspronklike in die vertaling eerste gestel. Dan blyk ook hoe die volgende drie reëls as ’n definisie van wat ‘agsaamheid’ behels en ’n beskrywing van die seldsame agsame mens gelees kan word. Eers kom die innerlike ingesteldheid (24.2), dan (24.3) kom optrede, vervolgens (24.4) is daar die algemene lewenskwaliteit, die samevatting en bekroning van die innerlike ingesteldheid en die daad.

Aan die persoonlikheid van die agsame mens word drie dimensies, drie vlakke van binne na buite, onderskei, naamlik instelling, daad en algehele kwaliteit van karakter en lewe. Dit gaan nie hier oor wat (rykdom, mag, gesondheid, skoonheid, status, invloed of roem) ’n mens ‘het’ nie, maar wie ’n mens in jouself ‘is’.

25 *Met vasberadenheid en agsaamheid*
beheersdheid en matigheid
sal ’n wyse mens ’n eiland bou
wat geen vloed sal kan oorstroom nie.

‘Bou’ kom van die Pāli-woord *karoti* [maak, doen] waarvan *kamma* afkomstig is. Weer eens word klem geplaas op die menslike vryheid en verantwoordelikheid en die gevolge van handelinge wat daaruit voortkom.

Hier is twee verstaansmoontlikhede, wat albei waar sou wees. Die vertaling behou die dubbelsinnigheid. Eerstens bou die wyse mens ’n eiland waarop hy of sy self veilige toevlug kan neem. Tweedens ontwikkel so ’n onverstoorbare mens haarself tot ’n eiland wat aan ander mense en ander lewende wesens toevlug bied.

Ogho [vloed, letterlik ’n watervloed] slaan op *saṃsāra*: Die vloed van bestaan met sy eindelose kringloop geboortes waarin mense uitsigloos spartel. Dit word ook gebruik as ’n metafoor vir die vloed van onkunde, verkeerde begeertes, ensovoorts. ’n Mens sou voorts kon dink aan allerlei uiterlike en innerlike probleme en rampe. ’n Wyse mens soos hier beskryf word, het ’n onverstoorbare karakter gebou wat deur niks verswelg kan word nie.

26 *Onvolwasse dwase*
gee hulle oor aan agloosheid
maar ’n wyse mens koester agsaamheid
as die grootste rykdom.

‘Onvolwasse dwase’ (*bālā du-m-medhino*) in die meervoud en ‘’n wyse mens’ (*medhāvī*) in die enkelvoud suggereer dat oorgee aan agtelosigheid by die meerderheid voorkom, maar dat werklik wyse mense in die enkelvoud getel moet word.

27 *Gee julle nie oor aan agloosheid*
en die ervaring van plesiergenot;
wie agsaam mediteer
verkry oorvloedige geluk.

'Plesiergenot' wil die intensiverende verdubbeling in die Pāli (*kāma-rati-*) weergee.

Reëls 27.1–27.2 gaan oor wat vermy behoort te word, 27.3–27.4 oor wat nagestreef behoort te word. Agsaamheid word teenoor agloosheid gestel, geluk (*sukhaṃ*) teenoor plesiergenot en kennis deur meditasie verkry (*jhāyanto*) teenoor kennis deur sintuiglike ervaring verkry (-*santhavaṃ*). Soos in die vorige vers (26), spreek 27.1–2 mense in die meervoud aan, en 27.3–4 beskryf wat met die enkeling gebeur. Die suggestie is dat eersgenoemde tipe gedrag by die meerderheid voorkom, laasgenoemde by die enkeling in die minderheid. Die meerderheid, die massa, ken die wêreld deur die sintuie, ervaar wel plesiergenot, maar mis (is agloos ten opsigte van) wat wesenlik is. Die minderheid, die volwasse, ontwikkelde enkelinge, ken die dieper sin van die wêreld deur meditasie, verkry geluk (*pappoti*) oorvloedig (*vipulaṃ*) en vind, agsaam, wat wesenlik is.

Daar was wel sedert die vroeë Boeddhisme 'n neiging by sommige om die twee lewenswyses onverbiddelik as aparte, alternatiewe lewenswyses vertikaal sterk teenoor mekaar te stel. Ekstreem opgeneem, word dit 'n dualisme van goed langs en teenoor boos, waar 'goed' vereenselwig word met streng asketisme, soos in verskeie religieë (onder andere Manicheïsme) voorgekom het en steeds voorkom. Aan die ander kant was daar ook die meer getroue Boeddhistiese aksent om die twee wyses van oriëntering in die lewe horisontaal voor te stel, met die een 'hoër' as die ander, asook nie-eksklusief, met gradasies tussenin. 'Onder' is 'n oriëntering wat, as 'n mens jou daaraan oorgee, slegte gevolge het. 'Bo', op die mees verhewe vlak wat 'n mens kan bereik, is 'n oriëntering wat goeie gevolge vir jouself en ander lewende wesens het. Oorwegend intensioneel en hier tendensioneel geïnterpreteer, wil die Boeddhisme nie 'n lewensvyandige, lewensontvlugtende houding en lewenspraktyk bevorder nie, maar 'n werklik wyse, lewensbeamende, lewenskoesterende houding en lewenswyse in 'n goeie sin van die woord. Dit wil dat mense gelukkig saam met mekaar en saam met alle wesens solidêr met en voorbeeldig vir alle mense in die wêreld lewe. Dan is sintuiglike ervaring wel minder as die hoër kennis en geluk, maar dit word nie as sleg verwerp nie. Die monnikorde het die beste lewenskode vir hulleself met 'n groot aantal reëls gereguleer. Daar was ook 'n makliker volgbare kode vir leke. Presies hoe die leek dit in komplekse hedendaagse situasies sou vergestalt, is 'n saak van eie verantwoordelikheid in solidariteit met die tradisie. Tendensioneel beskou, sou gesê kan word dat wie die hoogste insig bereik het, weet om die lewe positief te waardeer en die sintuiglike belewing daarvan te veredel en die aglose oorgee aan plesiergenot te transendeer. Dan het die individu die vryheid en verantwoordelikheid om met wysheid en liefde te lewe. Wie die hoër kennis bereik het, keer met liefde terug na die wêreld deur sintuiglike ervaring geken.

28 *Wanneer 'n wyse mens agloosheid met agsaamheid verdryf*
bestyg hy leedloos die burg van insig

en neem as sterk-wyse die lydende mensdom waar
soos een wat op 'n berg staan, die onwetende mensdom daaronder.

Hoe word van agloosheid ontslae geraak? Deur agsaamheid.

Pāsādaṃ [burg] (28.3) kan ook 'n platform op pilare, 'n toring, 'n hoë gebou of 'n terras (oor eeue noukeurig teen berghange vir die verbouing van rys uitgekap) beteken – in elke geval verwys dit na 'n mensgemaakte konstruksie. Dit suggereer (soos telkens die geval is) *kamma*, naamlik die vryheid, vermoë en verantwoordelikheid van die mens om jou karakter en lot te bepaal. So bou 'n mens 'n vesting. *Dhīro* verbind die twee betekenisse van 'sterk' en 'wys', wat in Pāli op verskillende etimologieë teruggaan. Die vertaling 'sterk-wyse' (28.3) maak nie 'n keuse tussen die twee betekenisse nie, maar behou albei as samehangende nuanses. Dit sit die gedagtegang van 'burg van insig' (*paññā-pāsādaṃ*) voort: Die agsame, wyse mens verwerf soewereiniteit van gees, is 'leedloos' (*a-soko*).

Weer eens word die wyse mens in die enkelvoud genoem (*paṇḍito*), die lydende meerderheid mense in die kollektiewe meervoud (*pajaṃ*: mensdom). Daar is 'n duidelike onderskeid in lewenskwaliteit, insig en innerlike krag. Die eerste weg is miskien nie vir almal beskore nie, maar ook nie uitsluitlik vir monnike gereserveer nie.

Die *tertium comparationis* (punt van vergelyking) is hier die verskil in 'lewenshoogte' en wat daarmee saamhang, naamlik wysheid teenoor dwaasheid, leedloosheid teenoor leed en lyding. Hoe neem die wyse mens die lydende mensdom waar? Dit is nie deel van die vergelyking soos hier bedoel nie. Tog, tendensioneel beskou in die lig van die houding van die Boeddhisme as geheel, sou 'n mens kon sê: 'n Mens neem nie 'uit die hoogte', minagtend en wegstotend waar nie, maar liefdevol en met die doel om te help. Tendensioneel beskou, beteken dit om weer van die berg af te klim en in die vlakte met die mense te verkeer. Die sterk-wyse mens is ook liefdevol, en kan vryelik die burg van insig op die berg van afsondering en eensaamheid bestyg en weer verlaat.

29 *Agsaam onder onagsames*
onder slapendes helder wakker –
soos 'n gewillige perd 'n steeks perd agterlaat
gaan 'n waarlik wyse mens vooruit.

Let weer eens op die teëstelling van die meervoud (die talle onagsames en 'slapendes' [*suttesu*]) en die enkelvoud (die agsame, 'helder wakker' [*bahu-jāgaro*] enkeling) (29.1–2). Hier word bloot die teëstelling uitgewys. Die verhouding van die één tot die véél is in 29.1–2 nie 'n tema nie, nie deel van die punt van vergelyking nie. In (29.3) word die wyse teenoor 'n stadige, sukkelende enkeling gestel. Nou word die verhouding tussen die twee 'n probleem: Die wyse het die dwaas 'agtergelaat' (*hitvā*), soos 'n flukse perd 'n steekse. 'n Wyse mens is agsaam en wakker en gaan steeds, in vergelyking met die onagsame meerderheid en die onagsame enkeling, vooruit in kennis en insig.

By die verstaan van hierdie vergelyking is balans nodig.

Eerstens word die verskille in ware lewenskwaliteit tussen die vinnige perd en die stadige een nie weggewerk nie: Die wakker, flukse perd steek die stadige een verby, laat hom agter en snel vooruit.

Tweedens is die weg van wysheid aan die ander kant nie ’n kompetisie, ’n resies teen ander nie. Sulke gedrewenheid en wedywering, so ’n hiërargie van baas-bo-baas, is deel van die gewone wêreld van dwaasheid en speel ’n rol in geïnstitusionaliseerde religie (dikwels met ’n kwota huigelary en geveinsdheid daarby), maar dit het geen plek op die wysheidsweg nie. Dit is nie die bedoeling van die wyse, gewillige mens om by die traes verby te skiet nie. Dit gebeur maar net onvermydelik.

Ofskoon dit streng gesproke nie deel van die punt van vergelyking is nie, sou ons derdens – tendensioneel gesproke, met inagneming van die gees van die Boeddhisme as geheel – kon dink dat die wyse mens ’n mens van minder insig kan help, behoort te help, deur woord en voorbeeld. Die vinnige perd kan egter nie die steeks perd saamsleep nie en behoort nie aan die steeks perd vasgemaak te word nie. Dit sal die trae perd niks vinniger laat beweeg nie en sal die vinnige perd van sy visie en vaart ontneem, afrem, selfs tot stilstand bring. Dit word nie hier verwag nie. Die groot kuns, soos dit byvoorbeeld in die lewe en onderrig van die Boeddha waargeneem kan word, is dat die meer volwasse persoon (‘volwasse’ in enige opsig, hier veral geestelik bedoel) die minder volwasse persoon op laasgenoemde se vlak kan ontmoet en, sonder om hulself te laat vertraag, die onvolwassene kan help. Dit sal sonder neerbuigendheid geskied en miskien so subtiel dat die steekse dit nie eens agterkom nie. Die steeks perd sal in elke geval op eie krag die paal moet haal.

Die Pāli-woord *a-bala-assaṃ* beteken vierdens letterlik ‘nie-sterk perd’ en laat dus ruimte vir interpretasie. Die *Dhammapada* plaas deurgaans ’n sterk aksent op die eie vermoë van die mens om op die waarheidsweg tot wysheid te kom. ‘Steeks’ sou aansluit by die aspek van moedswillige traagheid wat by die onagsames en slapendendes in (29.1–2) gesuggereer word.

30 *Deur agsaamheid*
het Maghavā voorrang onder die gode verkry;
hulle prys agsaamheid,
onagsaamheid word altyd afgekeur.

Maghavā is ’n naam van Indra, die hoofgod, god van oorlog en donderstorms, wie se wapen die weerligstraal is. In die vroeg-Boeddhistiese konteks is Maghavā ook ’n naam van Sakka, hoofgod in die tweede van ses hemele. In die *Dhammapada* met sy klem op die vryheid en verantwoordelikheid van die mens (*kamma*), word nou gesinspeel op ’n storie in die *Jātakas* waarin vertel word van ’n man, Magha, wat ’n lewe van mededeelsaamheid geleef het en as gevolg daarvan as Sakka gebore is. Die tema van vers 29 (die gewillige perd) word dus weer opgeneem en aan die hand van ’n konkrete voorbeeld verder ontwikkel.

Tog word die mitologiese voorstellings hier gerelativeer: Aan die een kant word dit nie sonder meer aanvaar nie, en aan die ander kant verwerp die Boeddha nie die mitologie met hul godsvoorstellings geheel en al nie. Soos gewoonlik betree hy 'n derde weg, nie in die sin van 'n swak kompromis, halfpad tussen die twee uiterstes nie, maar in die sin van 'n skeppende alternatief wat bo albei uitgaan. Indirek word die meerwaarde van die Boeddhisme bo die Vediese godsdiens met sy panteon gode gesuggereer. Die Boeddha maak vir sy eie doeleindes van die mitologie gebruik. Om in 'n hemel weer gebore te word, selfs as Maghavā, is nie die hoogste nie. Dit is ondergeskik aan, 'n heenwysing na, die bereiking van *nibbāna*. *Nibbāna*, die staat van menslike volkomenheid, is in die Boeddhistiese raamwerk die hoogste goed, hoër as om selfs die hoofgod te wees. 'n Opgeklaarde, verligte mens is die hoogste wese wat daar is. Tussen die reëls word die betekenisveld van agsaamheid ook duideliker deur die verband met die aardse bestaan van Maghavā verder toe te lig: Agsaamheid impliseer ook bedagsaamheid, wat uitdrukking vind in 'n praktiese lewenstyl van mededeelsame liefde.

Wie is 'hulle' (30.3)? Die onderwerp van die sin word nie gespesifiseer nie. Dit slaan stellig op almal wat werklik insig het, gode sowel as mense en Boeddhas.

31 *Die monnik wat in agsaamheid vreugde vind*
en in onagsaamheid gevaar sien,
beweeg soos vuur,
verbrand elke belemmering, gering en grof.

'Monnik' (*bhikkhu*) verwys na 'n bedelmonnik, geordende volgeling van die Boeddha. Dit geskied nie met 'n gelofte aan 'n bonatuurlike wese (God) met lewenslange binding nie, maar is 'n self-verpligting in 'n institusionele konteks wat opgesê kan word. Die monnik bemiddel ook nie tussen die mens en God ('n funksie wat soms met priesterskap geassosieer word) nie. Die bedoeling is ook nie dat die vinnige vordering (soos veldbrand) wat hier geskilder word uitsluitlik aan monnik-wees gekoppel is nie. Die veronderstelling is wel dat monnik-wees 'n optimale geleentheid bied om so vinnig te vorder.

Vuur (31.3; *aggī*) het die assosiasie van suiwering in 'n breë sin. Hier word klem op twee aspekte geplaas. Eerstens is die klem op vinnige beweging, soos 'n veldbrand, bosbrand. Tweedens is die klem op die verbranding van enige negatiewe binding. Die vertaling 'belemmering' vir *saññojanaṃ* (*saṃyojanaṃ*; letterlik: saam-binding, boei) wil in die semantiese veld van 'n veldbrand, bosbrand bly: Die aandagtige monnik verbrand struikgewas en rankers wat hom as reisiger op die geestelike pad pootjie en vashou, dus terughou. Van die werkwoord *yuñjati* [bind] is ook die naamwoord *yoga* [binding, juk, dissipline] afgelei. 'n Verskil is dat *yoga* op 'n goeie, positiewe, gewilde self-binding (dissipline) kan dui, *saññojanaṃ* slegs op 'n verkeerde, negatiewe, onwillekeurige binding. Agsaamheid is die vuur wat sulke belemmeringe verbrand en uit die weg ruim. Die agsame monnik is soos 'n vrolik (vreugdevindend: *-rato*) knetterende vuur

wat belemmeringe 'gering en grof' (*anu-m-thūlam*) skoonmaak en opruim; onagsaamheid bevestig vrees in 'n gevaarlike, donker bos vol dorings en hake.

In Theravāda word die volgende tien boeie, belemmeringe wat 'n mens aan die wiel van lyding bind, gelys:

- die geloof in 'n ewige identiteit of persoon (*sakkāya-diṭṭhi*)
- skeptisisme (*vicikicchā*) aangaande die Boeddha, die leer en die gemeenskap
- die verknogtheid aan reëls en regulasies (*sīlabbata-parāmāsa*)
- sintuiglike smagting (*kāma-rāga*)
- vyandskap (*vyāpāda*)
- die smagting na fyn-materiële (*rūpa-rāga*) bestaan
- die smagting na nie-materiële (*a-rūpa-rāga*) bestaan
- ydelheid, self-gesentreerde trots (*māna*)
- rusteloosheid (*uddhacca*)
- onkunde (*avijjā*).

Die 10 bindinge word ook gekoppel aan die beeld van iemand wat 'n stroom wil oorsteek en deur sulke bindinge teruggehou word, maar hulle agtereenvolgens in stadia kan oorwin (kyk v. 45).

32 *Die monnik wat in agsaamheid vreugde vind*
en in onagsaamheid gevaar sien,
sal nie val nie,
is naby nibbāna.

Die vertaling 'val' (32.3) wil naby die beeldspraak van (31) bly: So 'n monnik, so 'n mens, word nie gepootjie nie, struikel nie, val nie.

Verse 31 en 32 word parallel opgebou. Die eerste twee reëls van elkeen is eenders. Net soos 31.3 roep 32.3 'n dramatiese visuele beeld voor oë. Net soos 31.4 word die kern van hierdie vers ook in terme van die lering van die Boeddhisme saamgevat (32.4): So 'n monnik is naby *nibbāna.* Daaruit sou 'n mens ook tereg kon aflei dat die staat wat in 31.4 bereik is, baie naby aan *nibbāna* is – maar dit is nog nie *nibbāna* nie. So 'n mens is nog 'n leerling, nog nie 'n meester nie. In Theravāda verwys die begrip *nibbāna* eerstens na die volle opruiming van die onsuiwerhede in die menslike gees in hierdie lewe. Tweedens verwys dit na die beëindiging van die proses van hergeboorte. Laasgenoemde vind plaas by die fisieke dood van die *arahant.* Die eerste betekenis sluit inderdaad treffend aan by die beeld van die skoon brand van jou gees, maar dit is nog nie die finale stadium van *nibbāna* nie.

Hoofstuk 3

Gemoed (*Cittavagga*)

Net ingeval die leser sou dink dat om volhardend aandag te gee, maklik is, word ’n mens nou gekonfronteer met ’n hoofstuk wat presies die teendeel leer. Die woord *citta* (hier as ‘gemoed’ vertaal), het ’n wye betekenisveld. In die algemeen word dit as die sentrum van die mens se emosionele, kognatiewe en intellektuele lewe beskou. Soos met *mano* (Hoofstuk 1) die geval is, verwys ook *citta* nie na ’n immerblywende substansie (siel) nie. Dit is ’n funksie, ’n gebeure, sonder ’n ewige ‘iets’ of ‘wese’ in of agter die gebeure.

33 *Sy onseker trillende gemoed*
moeilik om te hanteer en beheer
buig ’n wyse mens reguit
soos ’n pylmaker ’n steel.

Om mens se gemoed reguit, gebalanseerd, doel-treffend te kry, is jou eie vrye verantwoordelikheid. Dit behels die ontslae raak van lewensonsuiwerhede soos bas van hout afgestroop word en die soepel maak en reguit buig van ’n harde, krom en skewe karakter in die hitte van meditasie. Dan word dit ’n bruikbare instrument soos ’n reguit pyl, anders is dit onooglik, ’n verleentheid en gevaarlik.

34 *Soos ’n vis uit sy watertuiste geruk*
en op droë grond gegooi,
sidder die gemoed;
ontsnap uit Māra se domein.

Hierdie vers kan op twee maniere verstaan word:

- Die gemoed is gewoonlik in ’n onnatuurlike staat, soos ’n vis op droë grond. Dan verkeer dit in die domein van die bose; daar lê en sidder dit. Die oplossing is om

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Gemoed (*Cittavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 63–68, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.03

terug te keer na sy ware, natuurlike tuiste, die water. Gewoonlik besef die mens nie in watter slegte situasie hy hom in der waarheid bevind nie. Om aan die droë grond van die bose te ontkom (soos 'n vis terug te spartel in die water in), is die mens se eie verantwoordelikheid en verg toewyding en inspanning. Vandaar die aanmoediging in 34.4.

- Die gemoed is gewoonlik tuis in die domein van die bose, soos 'n vis in die water – dit is waaraan dit gewoond is. Wanneer dit deur geestelike oefening (meditasie) kragtig daaruit gepluk word, sidder dit aanvanklik soos 'n vis op droë grond, bied weerstand, verlang terug na die watertuiste van sintuiglike verslaafdheid, weersin en verdwaasdheid. Dit is 'n bekende ervaring van ernstige mediteerders. Inderdaad, meditasie is nie 'n ontspanningsoefening nie. Die vis kan nie terug nie, net vorentoe, in 'n nuwe dimensie in evolueer, as't ware 'n landdier word. Laasgenoemde lê egter buite die direkte verwysingsveld van die vers.

Hier word die vers volgens die eerste vertolking vertaal. Watter een van die twee vertolkings ook al gevolg word, is die ontkoming van die domein van die bose wel die individu se verantwoordelikheid, en tog is daar ook behoefte aan ondersteunende strukture, vaste dissipline en geestelike vriendskap. Hulle is nie slegs nuttig nie, maar nodig.

35 *Dit is moeilik om die gemoed te beheer*
want dit fladder vinnig na hartelus rond;
om dit te tem, is goed –
'n getemde gemoed gee geluk.

Die punt van hierdie en die volgende vers is dat dit baie moeilik is om tred te hou met die flitsend 'vinnige' (*lahuno*) gemoedsmomente wat onophoudelik op soek is na lekker ervarings (-*kāmani*-), om nie te praat van dit beheer nie. Die onwillekeurige, nie-diskriminerende gefladder agter al wat 'n afleiding is aan soos 'n skoenlapper of voël of lastige, gulsige vlieg bring geen geluk nie. Slegs 'n getemde, bewaakte gemoed bring geluk (*sukha*). Hier word die dissipline van Hoofstuk 2 veronderstel.

Die agtergrond van die verse wat nou volg, soos in die Theravāda-*Abhidhamma* (filosofiese sistematiek) verstaan, kan toegelig word met 'n ander beeld as die een wat hier in vers 34 gevind word. Die menslike bewussyn is (soos) 'n stroom, oftewel die *bhavanga-sota* (*bhavanga*-: lewens-faktor; *sota*-: stroom). Hierdie stroom word deur karma gedra: Alle aktiwiteit en ervaring word voortdurend daarin gedeponeer. Omgekeerd kom alle menslike aktiwiteit en ervaring uit hierdie karmiese stroom voort. Hierdie bewussyn of gemoedstroom manifesteer as blitssnel opeenvolgende momente, een op 'n keer, elkeen met 'n begin en 'n einde. Die stroom is dus nie vir twee opeenvolgende breuksekondes dieselfde nie. Die konteks van hierdie gedagte is dat dit die Boeddhistiese sistematici 'n uitweg uit die skynbare dilemma van 'substansie' en 'niks' gegee het: Die bewussyn of

gemoed is ’n gedurig veranderende kontinuum, nie ’n onveranderlike substansie nie, en die bewussyn word ook nie ontken, soos in die materialisme die geval was nie. Dit is bewussyn in ’n staat waarin daar geen denke en geen sintuiglike indrukke is nie. Hierdie stroom word egter gereeld en dikwels deur die een of ander ‘objek’, hetsy innerlik, hetsy uiterlik, via die een of ander van die ses sintuie onderbreek. Andersins, as sodanig, is die *bhavanga* bloot ’n objeklose stroom. Trouens, sulke objek-leë momente maak die grootste deel van die mense se wakker lewe uit. Die *bhavanga* word net telkens deur sintuiglik waargenome objekte verdring. Dit is nie deur die vroeë Boeddhisme as ’n ‘onderbewuste’ of ‘onbewuste’ beskou in die sin dat daar twee gelyklopende bewussyne en bewussynsprosesse (’n ‘bewuste’ een en, daaronder, ’n ‘onbewuste’ een) is nie. In ’n droomlose slaaptoestand is die *bhavanga* meer oorwegend as in ’n wakker toestand ’n kontinue, nie-aktiewe bewussynstroom. Hierdie opvatting vertoon ’n sekere verwantskap met die Westerse opvatting van die bewussynstroom soos dit in die twintigste eeu in die filosofie en psigologie (bv. William James) en die letterkunde (bv. James Joyce) na vore gekom het.

36 *Dit is moeilik om die gemoed waar te neem*
want dit fladder vlugtig na hartelus rond;
laat die wyse mens dit bewaak –
’n bewaakte gemoed gee geluk.

Hierdie vers bring ’n verdere dimensie na vore: die probleem om die vlugtige (*su-nipuṇaṃ*), onophoudelik bewegende gemoed op heterdaad te betrap. Om die gemoed te tem en te bewaak, veronderstel dat dit in sy vinnige, vlugtige fladdering waargeneem word. Agsaamheid deur ’n ‘wyse mens’ (*medhāvī*) is moeilik maar nodig.

37 *Sonder lyf loop die gemoed ver,*
dwaal alleen, skuil in ’n grot –
van die bande van die Bose sal julle loskom
as julle die gemoed in toom kan hou.

Die Boeddha het die gemoed nie in soveel woorde fisiek gelokaliseer nie. In sy tyd is die hart gewoonlik as die setel van die gemoed beskou. In die algemeen moet sy leer van die interafhanklikheid van die vyf aggregate van verknogtheid (die fisieke, sintuiglike, perseptuele, emosionele en wilsfaktore, asook bewussyn) hier in gedagte gehou word. As’t ware lyfloos (*a-sarīraṃ*), dit wil sê onderskeie van, maar nie geskeie van die fisieke faktor nie, skuil die gemoed in die menslike persoon soos in ’n grot as blyplek (*guhāsayaṃ*) en kom te voorskyn as een gemoedstoestand op ’n keer (kyk hierbo na v. 35 en 36). ’n Mens kan dink aan ’n skilpad in sy dop: Sy sintuiglike en lewensfunksies is organies met die dop verbind, maar is tog van die dop onderskeie; die skilpad se hart ‘is’ en ‘is nie’ die dop. So dwaal die gemoed ‘alleen’ (*ekacaraṃ*), een moment op ’n slag, ver (*dūra- ṅ -gamaṃ*) rond op verbeeldings- en ander vlugte. Die volgorde van die aksies van die gemoed in die vers suggereer ook dat die gemoed weer

in sy grot terugkruip, selfs dat dit al dolend verborge bly. Dit kruip weg. Wie daarin slaag om die gemoed op heterdaad te betrap en te beheer, kom daardeur los van die 'bande van die Bose' (*Māra-bandhanā*), soos begeerte en weersin.

38 *'n Mens met onstandvastige gemoed*
wat die goeie waarheid nie deeglik ken nie
en net weifelend vertrou
se wysheid bly onvolmaak.

Hierdie vers suggereer 'n stygende orde van drie negatiewe veronderstellings, gevolg deur 'n onontkombare resultaat. Die drie veronderstellings is, eerstens, 'n 'onstandvastige gemoed' (*an-avaṭṭhita-cittassa*), wat nie bevorderlik vir kennis van die waarheid is nie, wat op sy beurt tot, tweedens, 'weifelende vertroue' (*pariplava-pasādassa*) lei. Alles bly aarselend. Die gevolg van dit alles is dat 'n mens se wysheid (*paññā*), derdens, nie volmaak word nie (*na paripūrati*), maar gebrekkig bly. In ooreenstemming met die strekking van hierdie hoofstuk word 'n eienskap van die gemoed voorop gestel. Onder die vervolmaking van die wysheid kan twee dinge verstaan word, naamlik eerstens die volledige verdieping van die wysheid self en tweedens die voltooiing van die wysheid in die praktiese lewe.

39 *'n Ontwaakte mens*
wie se gemoed nie deurweek is en nie getreiter word nie
en goed en boos agtergelaat het
is vreesloos.

Hier word verwys na 'n ten volle verligte mens, 'n *arahant*. So iemand is nie net waaksaam nie, maar ten volle 'wakker', 'ontwaak' (*jāgarato*). Die vers (39.2) verwys nie openlik na begeerte en haat nie, maar dit is die waarskynlike bedoeling en word gewoonlik so opgevat. Die nog nie ontwaakte mens se gemoed is 'deurweek' (-*avasutta*-) van begeerte en word 'getreiter' (-*anvāhata*-) deur haat. Dit is as't ware soos 'n spons, deurtrek van begeerte; wie haat, word self deur die haat getreiter.

'n Ontwaakte mens het anderkant die wet van *kamma* met sy goeie en slegte konsekwensies uit beweeg. Soos gewoonlik wou die leer van die Boeddha anderkant absolute dualistiese teenoorgesteldes, selfs van 'goed en kwaad' (*puñña- pāpa*-), uit beweeg. Die vers het geen amoralistiese of immoralistiese bedoeling nie. Dit wil ook nie sê dat so 'n mens sommer net handel sonder om hom aan die gevolge te steur nie. Presies die teendeel is die geval. 'n Ontwaakte mens se selflose optrede hoef nie meer deur sanksie afgedwing te word nie. Dit kom vanself, spontaan. Daar is nie meer 'n berekende konformering aan een of ander kode nie. Sulke mense neem altyd die gevolge wat hulle handelinge vir ander inhou, in ag. Hulle leef selfloos vir ander en hulle dade het goeie gevolge vir ander, maar sulke persone se optrede hou geen nuwe karmiese gevolge, hetsy goed of sleg, vir hulle-'self' in nie. Sulke mense doen nie meer boos nie, en daar is geen 'self' waaraan selfs goeie gevolge kan kleef nie.

Sulke 'karma-vrye' handelinge word *kiriya* (ook, nes '*kamma*', van *karoti* afgelei) genoem. Bevry uit die ketting van *kamma*, bestaan daar geen karakterfoute (besoedelinge) meer nie. Daar is ook geen begeerte na goeie gevolge of 'vrees' (*bhayaṃ*) vir slegte gevolge van so 'n ontwaakte se dade meer nie. Sulke mense kan die goeie gevolge van hulle optrede as't ware verniet vir ander weggee. Beloning op aarde of in 'n hemel word nie meer begeer nie, en straf op aarde of in 'n hel word nie meer gevrees nie.

Ook in 'n breër sin verstaan, het so 'n mens geen vrees meer nie. Vrees is gekoppel aan onvolmaaktheid, onvolwassenheid van karakter, terwyl vreesloosheid aan volmaaktheid en volwassenheid gekoppel is. Vrees word geassosieer met die negatiewe eienskappe van afhanklikheid van enigiets, weersin in enigiets en gebrekkige insig in enigiets in al hulle vorms. Waar daar geen afhanklikheid, weersin en onkunde (onsekerheid) is nie, is geen vrees nie. 'n Ontwaakte mens, een wat dwarsdeur alles sien en van alle bande bevry is, is vreesloos. Dit is klassieke Boeddhisme.

40 *Weet dat die liggaam soos 'n kleipot is*
maar laat die gemoed soos 'n vesting staan;
beveg die Bose met die wapen van wysheid
en beskerm jou buit – maar bly onverknog.

Hierdie vers verloop in drie trappe. Die eerste trap is om te besef dat die menslike liggaam so swak en eindig soos 'n 'kleipot' (*kumbhī-*) is. Daar is egter 'n tweede trap: Die gemoed kan so sterk soos 'n vesting (*nagara-*) staan. Met 'n sterk vesting word ook veg (*yodetha*), oorwinning (*jitañ*) en beskerming (*rakkhe*) van wat gewen is, geassosieer. Die swaard in hierdie geveg is 'wysheid' (*paññā-*). Dan kom daar egter 'n derde trap: Die klimaks van die vers (40.4) is dat die oorwinnaar nie aan sy oorwinning en buit verknog is nie. Die oorwinnaar bly onafhanklik, onverknog (*a-nivesano*), spog nie, klou nie vas nie. Dit is weer eens kern-Boeddhisme, naamlik 'weet' (40.1: *viditvā*) en wysheid (40.3), asook inspanning (40.3 en 40.4) en onverknogtheid (40.4).

41 *Ja, hierdie lyf sal gou*
bewusloos verlate
soos 'n verrottende stomp
op die grond gaan lê.

Merkwaardig kom die sleutelwoord 'gemoed' (*citta*) vir die enigste keer in hierdie hoofstuk, wat aan 'gemoed' gewy is, nie in 'n vers voor nie. Die aansluiting is die verganklikheid van die liggaam, soos in die vorige vers verduidelik. Die woord 'lyf', 'liggaam' (*kāyo*) beteken letterlik 'hoop', 'ophoping', vandaar ook 'versameling', 'groep', 'aggregaat', 'organisme', 'verbinding', ensovoorts. Ontbinding is per definisie wesenlik daarin ingebed.

Die Pāli-woord '*vata*' sou met 'helaas!' vertaal kon word. Dan sou die vers as 'n swaarmoedige klag verstaan word. Dit kan egter ook met 'inderdaad' of 'n ekwivalent

daarvan, soos ’n sober ‘ja’, vertaal word. Dan word die vers as die nugter vasstelling van ’n feit gelees: Binnekort is dit verby. Hierdie vasstelling druk die klassieke ou Boeddhistiese insig van veranderlikheid, verganklikheid, kortstondigheid (*anicca*) uit. Jou liggaam lê gou ‘bewusloos’ (*apeta-viññāno*) soos ’n dooie stomp (*kaliṇgaraṃ*) op die aarde.

Tog word hier ook ’n verborge positiewe assosiasie, tendensioneel geïmpliseer, in hierdie vers ontdek. Die Pāli-woord *adhiseti* beteken ‘lê op’, ‘slaap op of in’ en, nog verder uitgebrei, ‘in ’n toestand wees’, ‘woon in’. So uitgebreid en bo die teks uitgaande verstaan, is ‘grond’ (*paṭhaviṃ*) nie bloot die oppervlak van die aarde waarop die dooie stomp lê nie, maar die element waarin nuwe groei kan plaasvind, self lewe-gewend. Die organisme ‘fisiese liggaam’ word deel van die organisme ‘aarde’. As die lyf sterf, word dit as’t ware kompos; dit kan ’n nut hê, iets goeds nalaat. So beskou, het ons hier ’n subtiele suggestie van karma, goeie uitwerking, wat so sentraal in die *Dhammapada* staan. Alles gaan verby, en tog ook nie. Dan word die vers ook nie as net die nugter vasstelling van ’n feit gelees nie, maar as ’n positiewe beaming. Die lot van die liggaam word lighartig aanvaar . Die vertaling ‘gaan lê’ (vir *adhisessati*), wil sê dat die dood nie passief ondergaan hoef te word nie, maar dat dit ’n aktiewe daad kan wees. Die implikasie van hierdie vers, so opgeneem, is nie minagting van die liggaam nie. Inteendeel, dit is organies deel van ’n groot interaktiewe ekologiese proses.

42 *Jou eie verkeerd-gerigte gemoed*
doen jouself veel meer kwaad
as die kwaad wat vyand aan vyand
of hater aan hater sou kon doen.

43 *Jou eie wel-gerigte gemoed*
doen jouself veel meer goed
as die goed wat moeder of vader
of ander familie sou kon doen.

Vers 43 word vir die effek as heeltemal parallel aan vers 42 vertaal – meer as wat in Pāli die geval is.

’n Verkeerd gerigte (*micchā-paṇihitaṃ*) gemoed (bv. een wat haat) doen veel meer skade aan die hater self as aan die gehate vyand. Met die toepaslike verandering geld dieselfde van liefde: Die liefde wat ’n mens gee, baat jouself meer as die liefde wat ander, selfs ouers, jou kan gee. Ouers en ander versorgers kan baie aan hulle kinders en familie gee, insluitend fisiese, emosionele en sosiale veiligheid. Bo alles kan hulle ’n ruimte skep vir die verwesenliking van die hoogste goed. Hulle kan egter daardie verwesenliking self nie gee nie. Dit is iets wat ’n mens net aan jouself kan gee – met ’n ‘wel-gerigte gemoed’ (*sammā-paṇihitaṃ cittaṃ*). Die slotsom van hierdie hoofstuk is dat die gemoed die uitgangspunt van alle goed en kwaad in ’n mens se lewe is.

Hoofstuk 4

Blomme (*Pupphavagga*)

Die lewensuitkyk en lewensweg wat deur die Boeddha voorgehou is, word hier met blomme geïllustreer. Dit beklemtoon die aspekte van spontane, organiese groei en skoonheid in die natuur en in ’n goeie menslike lewe, maar ook die verganklikheid en nie-absoluutheid van alle dinge en die hoër orde wat in ’n goeie menslike lewe teenwoordig gestel word.

44 *Wie sal hierdie aarde bemeester*
en die domeine van Yama en die gode?
Wie sal die wel-onderwese waarheidsweg kies
soos ’n kenner ’n blom?
45 *’n Leerling sal hierdie aarde bemeester*
en die domeine van Yama en die gode.
’n Leerling sal die wel-onderwese waarheidsweg kies
soos ’n kenner ’n blom.

Die bedoeling van ‘hierdie aarde’ is nie dat die wêreld daarbuite in politieke of ander opsig oorwin sou word nie, maar dat die ‘self’ bemeester sal word. Die ‘self’ is in ’n sin ’n hele wêreld, ‘die wêreld’ is in ’n sin ‘my wêreld’. In aansluiting by die vorige verse (42, 43) beteken dit die uiterlike wêreld en wat ’n mens daar ook al mag oorkom, is rou ervarings wat deur elke mens tot ’n persoonlike wêreld verwerk word, selfs gekonstitueer word. Wie die ‘self’ bemeester het, het alles in sy wêreld, ook alle omstandighede wat hom sou kon oorkom, bemeester. Al waaroor ’n mens in die finale instansie beheer kan hê – en daaroor kan ’n mens volkome beheer hê – is jouself.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Blomme (*Pupphavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 69–80, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.04

Kennis, insig, is wesenlik deel van hierdie bemeestering. Die Pāli-woord *vijayati* [bemeester] is dubbelsinnig: Dit kan 'ken' sowel as 'oorwin' beteken. Gewoonlik word een van die twee betekenisse gekies. Die vertaling 'bemeester' wil die twee nuanses saamvat, naamlik 'ten volle ken' en in daardie sin 'baasraak', 'oorwin'. Die eerste is die kognitiewe kant van die weg na geluk, die tweede die etiese kant. Werklike insig in die werklikheid van jouself en 'n outentieke eksistensie hang saam, is twee kante van dieselfde saak.

'Yama' verwys na die mitologiese heerser oor die ryk van die dood. Die 'domein' (*lokam*) van Yama verwys na die benedewêreld van die ongelukkige state (kyk die Inleiding, Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks), wat die dierewêreld en die demonewêreld (bose geeste) insluit. Anders as in die teïstiese religieë, waar die hel as 'n ewigdurende situasie verstaan word, het die antieke Boeddhisme mitologies gedink in terme van 'n aantal helle waar wesens boet omrede boosheid wat hulle tevore begaan het. Dit is egter nooit 'n onveranderlik blywende situasie nie. Sulke wesens kan hulle uit hulle ellendige situasies opwerk. 'Gode' (*devas*) is wesens wat hulle op grond van hulle vorige goeie optrede in een van die hemelse sfere, state van groot geluk (*sugati*), bevind. Eksistensieel verstaan, is die toestande van onheil (Yama) en heil (gode) menslike eksistensiële toestande. Hel is die menslike ervaring van onheil, godewêreld (hemel) die menslike ervaring van heil, hier en nou.

Met 'waarheidsweg' (*dhammapada*; 44.3, 45.3) word volgens die tradisie nie hierdie bundel verse as sodanig bedoel nie, maar die hele heilsweg, met insluiting van die agtvoudige pad (regte siening, denke, spreke, handeling, lewensonderhoud, instelling, aandag en konsentrasie). Tog word ook gesuggereer dat hierdie bundel verse inderdaad die samevatting van die heilsweg is, dit bevat. Dit is 'wel-onderwese' (*su-desitaṃ*) deur die groot onderwyser, die Boeddha.

Die waarheidsweg is soos 'n pragtige, welriekende blom wat deur 'n kenner te midde van 'n massa ander blomme waargeneem, uitgekies, waardeer en gepluk word. Wie is daartoe in staat, en hoe word die pragtige blom gepluk? Die volgende vers gee 'n antwoord hierop: ''n Leerling' sal dit doen.

'Leerling' (*sekho*) verwys na iemand wat in 'n staat van leerlingskap (opleiding) is en nog nie die volkome en blywende insig van *arahant*-skap bereik het nie. In hierdie stadium kan dit goed wees om terug te blaai na die begrip 'binding', 'boei', 'belemmering'(*saññojanaṃ, samyojanaṃ*) en na die tradisionele lys van tien bindinge of belemmeringe (by v. 31 genoem) te kyk. Hulle word in die proses van leerlingskap progressief oorwin. Kom ons neem hier volledigheidshalwe kennis van die hele proses van leerlingskap (belemmering-verbranding, stroom-oorsteking, binding-oorwinning). Let daarop dat die vordering tradisioneel in terme van die oorwinning oor die proses van fisiese hergeboorte uitgedruk is. Hieronder word dit veral in eksistensiële terme verstaan as verwysend na wat nou, in hierdie lewe, hierdie oomblik, in die lewensgang van 'n persoon kan afspeel. Die tien dimensies en vier stadia kan dus elke dag dikwels in 'n persoon flits, telkens met 'n begin en 'n voleinding. Dit doen nie afbreuk daaraan dat 'n persoon met verloop van jare geestelik progressief en algeheel kan groei en van beginner tot meester kan ontwikkel nie.

Die eerste stadium in die oorsteek van die stroom word deur die leerling as nuweling, 'stroombetreder' (*sotāpanna*), betree. Hierdie persoon word van die eerste drie 'belemmeringe' (bindinge) bevry. Hierdie bindende belemmeringe is:

- die geloof in 'n immer-blywende persoonlikheid
- skeptisisme aangaande die Boeddha, die leer en die gemeenskap
- die verknogtheid aan uiterlike reëls en regulasies.

Die aanvanklike stap van bevryding word voleindig as die vrug (*phala*) hiervan gesmaak word. Byvoorbeeld, elke keer wanneer ek in die besef van my eie nie-blywendheid en nie-substansialiteit en dus nie 'self'-'sugtig' dink of handel nie, betree ek die stroom na die eksistensiële toestand van heil en kan ek die vrug daarvan smaak, as beginnerleerling.

Die tweede stadium is waar die 'eenmaal-terugkeerder' (*sakad-āgāmin*) hom bevind. So 'n persoon word telkens byna geheel en al van die vierde en vyfde bindinge bevry, naamlik sintuiglike smagting en vyandskap. Om hier te slaag, is inderdaad 'n groter prestasie as wat in stap een bereik word en verg veel toewyding en inspanning. Hier is die leerling byna vry van begeerte en weersin.

Die derde stadium word deur die 'nie-terugkeerder' (*an-āgāmin*) deurloop en verwesenlik. Hierdie persoon word geheel en al van bogenoemde vyf bindinge bevry, tot en met die smaak van die volryp vrug van hierdie stadium. Die leerling dink, praat en handel nou volkome vry van die bogenoemde vyf belemmeringe.

Dan volg, volgens die ou Boeddhistiese siening, die stadium van die 'heilige' (*arahant*). Die reeds ver gevorderde *arahant*-wordende is nog steeds 'n leerling, en word van die vyf moeiliker, subtieler bindinge bevry, naamlik:

- die smagting na fyn-materiële bestaan
- die smagting na nie-materiële bestaan
- ydelheid, selfgesentreerdheid
- rusteloosheid
- onkunde.

Die moment dat dit bereik word, is so 'n mens nie *sekho* (leerling) nie, maar *a-sekho* (meester): Hy of sy het die oorkantste oewer bereik, smaak die vrug van volle verligting, is waarlik *arahant*. Eksistensieel gesproke, word hierdie stadium metteryd deurlopende karakter, natuur. So een het waarlik die transendente oewer van menslike bestaan, oop vir almal, bereik.

Dit is dan, in die beeldspraak van verse 44 en 45, die proses van die kies en pluk van die volmaakte blom.

46 *Weet dat hierdie liggaam soos skuim is,*
besef dat waan sy wese is;
breek Māra se blompuntpyle
en jy sal buite sig van die Doodsvors beweeg.

Die liggaam (*kāyam*) is verganklik (die waarheid van *anicca*) soos 'skuim' (*pheṇa-*), nie-substansieël (die waarheid van *anattā*) soos 'n lugspieëling-waan (*marīci-*), en 'n mens ondergaan lyding (die waarheid van *dukkha*) as jy hierdie waarhede nie besef nie. Hierdie vers sinspeel dus op die drie basiswaarhede van die ou Boeddhisme, naamlik die *ti-lakkhaṇa* (drie kenmerke) van bestaan. Van ver af gesien, kan die liggaam solied voorkom, maar by nader ervaring word die uiterste broosheid daarvan onthul.

Wat verhinder 'n mens om hierdie waarhede te besef? Jy word verhinder deur die blinde lewensdrif wat nie kan of wil weet van verganklikheid en nie-substansialiteit nie en wat as blinde (onkundige) smagting en wegstoting manifesteer. 'n Pasgebore baba is 'n voorbeeld hiervan. Die res van die lewe is 'n voortsetting en uitbreiding daarvan, 'n nimmer versadigbare sug na mag, plesier, roem, populariteit, rykdom, ensovoorts. Die sintuie is die kanale waardeur die lewensdrif van binne af buitentoe vloei en van buite af binnetoe gevoed word. Die mens het 'n skynbaar onstuitbare drang om die nie-permanente vloei van dinge as permanent te wil fikseer. Die besef van verganklikheid en nie-substansialiteit maak die verbreking van sintuiglike verslawing moontlik. Omgekeerd maak die verbreking van sintuiglike verslawing die besef van verganklikheid en nie-substansialiteit moontlik. Die Boeddhisme was egter nie slegs van die lewensdrif bewus nie. Die doodsdrif, die begeerte na die diep rivier, die donker stroom van nie-bestaan is eweneens as aanleidend tot lyding beskou.

Die woord wat hier met 'besef' vertaal word (*abhisambudhāno*; 46.2), is afkomstig van 'n werkwoord (*sambujjhati*) wat 'goed verstaan' of 'verlig wees', beteken. Die woord 'Boeddha' [die verligte, die verstaner] is daaraan verwant. Die mens wat verganklikheid en nie-substansialiteit werklik begryp, is op die pad van die Boeddha.

In 46.3 word die skoonheid van blomme met die aantreklikhede van sintuiglike ervaring vergelyk. Die Boeddhisme het sigself van die begin af as middeweg tussen en anderkant die eensydige uiterstes van negatiewe wêreldontvlugting en siniese of naïewe hedonistiese wêreldbeaming aangebied. *Papupphakāni* (letterlik: met blomme vooraan) verwys na Māra se pyle van lyding: Dit het aantreklike blomme vooraan. Dit vat die vroeg-Boeddhistiese siening saam. Uiteindelike lyding word deur blomme vooraf gegaan; die mooi blomme van die lewe kamoefleer en versier lyding. Die les is: Wees agsaam. Dit is die weg van realisme en die groei na hoër geluk.

Verbreek sintuiglike verslawing en 'n mens ontkom aan die dood. In die eerste plek verloor so 'n mens die vrees vir die dood, ontkom aan die verskrikking vir die dood (beweeg buite sig van die Doodsvors [*maccu-rājassa*]): Die blinde lewensdrif word oorwin, en verganklikheid en nie-substansialiteit word geken en aanvaar. In die tweede plek, het die vroeë Boeddhisme geleer, ontkom 'n verligte persoon aan die kringloop van dood en hergeboorte. Dit is *nibbāna*.

Die gevolg van insig in die 'wese' (*dhamma*; 46.2) van die liggaam is nie noodwendig dat die brose skoonheid van die wêreld en die lewe nie waardeer word nie (soos wel in

die geskiedenis van die Boeddhisme plaasgevind het). Inteendeel (so word hierdie verse tendensioneel geïnterpreteer), dit word nou werklik raakgesien en waardeer.

Soos Nāgārjuna in die tweede eeu AJ die Boeddhisme herinner het, kan selfs die ware insig in juiste formule en korrekte sisteem noodlottig gefikseer word, en dan gaan die wese van ware insig verlore. Ook die goeie leer, die weg van waarheid (*dhammapada*) in al sy skoonheid, kan 'n voorwerp van verknogtheid en verslawing, 'n instrument van magsug word – dus, 'n blompuntpyl van die dood.

47 *Mens, as jy met begerende gees*
blomme pluk
sleur die dood jou mee
soos 'n groot vloed 'n slapende dorp.

Anders as in verse 44 en 45 en soos in vers 46, word die beeld van blomme hier met sintuiglike genieting geassosieer. Sintuiglike genieting is so aantreklik en so verganglik soos blomme. Met 'dood' (*maccu*) word meer as net die fisiese dood bedoel. Eksistensieel beskou, is die onversadigbare sug na sintuiglike genieting 'n mens se einde, die vernietiging van 'n werklike sinvolle lewe. Dit lei ook na werklike dood. Wat anders as die 'begerende gees' (*vyāsatta-manasaṃ*) (47.1), die sug na mag, rykdom, ongebreidelde lewensgenieting is dit wat tot oorloë en lewensvernietiging lei? Dit lê ook aan die wortel van die huidige ekologiese krisis, wat inderdaad vandag soos 'n groot vloed die slapende dorp van die moderne verbruikerskultuur meesleur.

Hierdie vers impliseer nie 'n verkleinering, 'n minagting, van die sintuie en hulle ervarings nie. Inteendeel, eers as die blomme van die lewe nie meer in verblinding en nimmer versadigbare verstrooiing nagejaag en vasgegryp word nie, kan hulle regtig in hulle verganklike skoonheid waardeer word. Tendensioneel gelees, wil hierdie verse nie 'n weersin in die mooihede, soethede, lieflikhede van huis en kroos, speel en lag, eet en drink, blom en vlinder, son en maan opwek nie. Vir die agsame mens is elke vlietende oomblik 'n bron van helder insig in die verganklikheid en nie-substansialiteit van dinge, onsentimentele vreugde en onbaatsugtige diens aan die wêreld – anderkant lyding.

48 *Mens, as jy met begerende gees*
wat nooit genoeg geniet nie
blomme pluk
oorweldig die Beëindiger jou.

Vers 48 sê dieselfde as vers 47 en voeg net die element van onversadigbaarheid (*atittaṃ*) by. Tensy hierdie proses gestuit word, doen 'die Beëindiger' (*anta-*[einde]-*ko* [maker]) van ware lewe sy vernietigingswerk.

49 *Soos 'n by nektar opneem*
en van die blom af wegvlieg
sonder om kleur of geur te skaad
so beweeg 'n wyse mens in die dorp.

Hier word die lewenswyse van ’n heuningby gebruik om die lewenswyse van ’n wyse mens (*munī*) te beskryf. Verskeie assosiasies kan rondom wyse mense onderskei word:

- Op die mees letterlike vlak sinspeel die vers konkreet op die daaglike bedelrondes van die monnik in die vroeë Boeddhisme. Hy ontvang elke dag voedsel indien dit vryelik gegee word en in die mate dat dit gegee word, sonder om iets af te dwing of te begeer, enigeen te benadeel of enige aanspraak te maak. En dan beweeg hy aan, sy eie vryheid en die vryheid van die gewer ongeskonde. Die by beskadig nie eens die kleur en geur van die blom nie, laat staan nog die blom self.
- In ’n meer algemene sin dui die vers op die bestaanwyse van die monnik of die *sangha* in die wêreld. Die monnik leef van die materiële ondersteuning van die gemeenskap in ’n breë sin, en omgekeerd gee die monnik ’n voorbeeld van ’n goeie lewe, asook die goeie leer (*dhamma*) en die geleentheid om met vrygewigheid goeie *kamma* te verwerf, aan die dorpelinge. Die Boeddhistiese *sangha* bestaan in die wêreld danksy die ondersteuning van die breë samelewing en bied sy eie unieke diens aan die wêreld. Die by ontvang nektar van die blom en dra van sy kant af by tot die bestuiwingsproses en sodoende tot die voortbestaan van die plant.
- Die klem val hier nie slegs op die finansiële en materiële aspekte van die monnik se bestaan in die wêreld nie, maar op die geestelike kwaliteit van die ‘wyse mens’ in ’n breë sin, ook die nie-monnik, en sy rol in die wêreld. Dit is ’n verhouding van gemaklike, wederkerige simbiose, van erkentlik ontvang en vryelik gee, so spontaan en ongedwonge soos die by op sy ronde beweeg. Sulke mense leef lig en vry, ‘ekonomies’ in ’n breë sin opgeneem: Hulle is aktief soos die by, vra min soos die by en gee soos die by. Hulle is nie misbruikers, gebruikers of manipuleerders nie, leef nie ten koste van hulle omgewing nie, maar maak hulle bydrae – waarmee in hierdie konteks nie finansiële bydrae nie, maar geestelike bydrae bedoel word. Die soort bydrae wat hulle maak, is soos die by s’n, te wete bestuiwing, bevrugting, nuwe groei, hoop. En hulle maak heuning. Laasgenoemde is nie uitgesproke deel van die vergelyking nie, maar dit word geïmpliseer: Die by vlieg weg om heuning te gaan maak. Die uitgesproke klem val hier egter op ’n etiek van nie-skaad, nie-dwang in ’n algemene sin – van *ahimsā* (letterlik: nie-geweld).
- Hierdie vers impliseer dat ’n wyse mensespesie in die kosmos sou bestaan soos bye in die planteryk. ’n Etiek vir die toekoms sal besef watter dodelike skade hebsug in al sy variante aan die omgewing doen en sal ’n ligte, lewensbevorderende bestaan aanmoedig. Tans bestaan die mensheid nie soos bye in die natuur nie, maar soos ’n kankergewas in die liggaam. Hoe sou ’n proses van herstel kon begin? Stellig deur strukturele verbetering, maar ook deur individuele wyse mense wat deur voorbeeld en lering ’n opvoedkundige rol kan speel. Dit word in die volgende vers verder opgeneem.

50 *Laat ’n mens let*
nie op ander se oortredings

en hulle doen en nie-doen nie
maar alleenlik op jou eie.

Hierdie vers verwys weliswaar nie na blomme nie, maar kan as aansluitend by die vorige vers (49) beskou word. Dit gaan voort om die optrede van 'n wyse mens te beskryf. Die woord (*vilomāni*) wat hier met 'oortredings' vertaal is, beteken letterlik 'teen-die-hare-in', dus teen die draad van die natuur, aweregs, verkeerd, ongerymd, ensovoorts. Die verkeerde woorde en handelinge van ander mense – hetsy in die algemeen, of vyandig of onverskillig spesifiek teen jouself gerig – moet 'n mens laat verbygaan sonder om daarop te let (*avekkheyya*). 'n Mens moet 'n foutvinderige houding jeens ander (hulle doen en nie-doen) en alles wat met so 'n foutvinderige houding saamhang en daaruit voortkom (skinder, meerderwaardigheidsaansprake, minderwaardigheidsgevoelens, aggressie, kleinserig defensief wees, gedurige kompetering en vergelyking met ander, ensovoorts) laat vaar. Inteendeel, 'n mens moet uitsluitlik op die kwaliteit van jou eie lewe let, naamlik jou eie dade (*katāni*) en nie-dade (*a-katāni*). In hierdie twee woorde klink die sentrale rol van *kamma*-skeppende 'doen' (*karoti*) weer eens duidelik deur. Wêreldverbetering begin met selfverbetering.

51 *Soos 'n mooi blom*
vol kleur maar sonder geur
is 'n mooi woord vrugteloos
as doen dit nie volg nie.
52 *Soos 'n mooi blom*
vol kleur en vol geur
is 'n mooi woord vrugbaar
as doen dit volg.

Hierdie verse laat twee moontlikhede toe, naamlik dat 'mooi praat' (*subhāsitā vācā*) en 'nie-doen' (*a-kubbato*) of 'wel-doen' (*sa-kubbato*) by dieselfde mens voorkom of dat dit een mens is wat mooi praat en 'n ander een wat doen of nie doen nie. In die eerste geval is die betekenis soos volg: Soos kleur (*vaṇṇa-*) en geur (-*gandha*-) saam nodig is om 'n komplete blom te vorm, so is goed praat en ooreenstemmende goed doen saam nodig om 'n komplete goeie mens te vorm. Voorbeeldige doen moet by die woord gevoeg word, anders bly dit net mooi praatjies, onoortuigend en vrugteloos (*a-phalā*). In die tweede geval is die betekenis soos volg: Die onus rus op die hoorder (of leser) om uitvoering te gee aan wat hulle hoor (of lees) (bv. die goeie lering). Die luisteraar (leser, ensovoorts) moet nie net lees of luister nie, maar moet die goeie woorde in dade omskep.

In die konteks van die vergelyking met die blom is die eerste interpretasie stellig meer voor die hand liggend: Soos kleur en geur deel is van dieselfde blom, so is praat en doen deel van dieselfde mens. Dit sluit die tweede interpretasie egter nie heeltemal uit nie en kan bedoel: Luister na wat die *bhikkhu* oor die *dhamma* sê en voer dit uit. Die vertaling wat hier gebied word, wil albei moontlikhede insluit. Woorde, hoe goed ook

al (wat inhoud, ensovoorts betref), is nutteloos, vrugteloos, tensy dit inderdaad ook uitgevoer word – deur sowel die spreker as die hoorder. Die uitleef van die *dhamma* maak die lering van die *dhamma* kompleet as een vrugbare (*sa-phalā*) gebeure.

Breër beskou, is 'praat' sowel as 'doen', woorde sowel as dade, goed. Hulle hoort wesenlik saam en veronderstel mekaar. Vir goeie menslike saamleef is die voortbring van goeie woorde wat lei tot goeie optrede (ook goeie sosiale instellings, kan ons verder gaan) by individue wat sulke woorde hoor of lees, onontbeerlik. Omgekeerd sou 'n mens soos volg kon voortgaan (maar dit staan nie in die teks nie): Goeie woorde wat op gedane goeie dade volg (hulle begelei, verduidelik, interpreteer), is nodig. Goeie menslike saamleef het goeie praters (en skrywers) sowel as goeie daders (leiers en organiseerders) nodig.

Om vir 'n oomblik heeltemal buite die teks te tree: In die begin was die Woord (Johannes), en in die begin was die Daad (Goethe), maar dieper en fundamenteel Boeddhisties gehoor: In die begin was Stilte.

53 *Soos uit 'n massa blomme*
'n mens baie kranse kan vleg
sal 'n gebore sterfling
menige mooi daad kan vleg.

Die beeld van 'n blommekrans (*mālā-gune*) as 'n vervlegting van onderling afhanklike faktore druk 'n sentrale Boeddhistiese tema uit. Vergelyk die titel van die Mahāyāna-geskrif *Avatamsaka Sutra* (die 'blomkrans-sutra', waarskynlik in die eerste of tweede eeu AJ deur onbekende skrywer[s] saamgestel) wat 'n visie van die werklikheid as die inter-vervlegting van alle dinge bied. Dit is 'n voortsetting van die sentrale ou Boeddhistiese begrip *paṭicasamuppāda* (afhanklike medetotstandkoming): Alle fisiese en psigiese verskynsels is onderling wedersyds gekondisioneer.

'n Deurmekaar hoop blomme is vol pragtige moontlikhede: Uit die hoop (*-rāsimhā*) individuele blomme kan ruikers of sierkranse gerangskik of gevleg word. Die kortstondigheid en nie-substansialiteit van alles is soos 'n massa blomme. 'n Mens is 'n ambivalente mengsel moontlikhede. Die frase 'gebore sterfling' (*jātena maccena*; 53.3) suggereer dit. Lewe en dood, goed en kwaad, geluk en lyding, wysheid en dwaasheid is nie net 'n paradoksale gegewendheid nie, maar bied 'n moontlikheid. 'n Mens is 'n ambivalente mengsel van moontlikhede waaruit 'n groot aantal 'mooi' (*kusalaṃ*) dade kan voortkom, maar dit sal nie noodwendig gebeur nie. Weer eens word ons voor die belangrike rol van die mens se verantwoordelikheid, vryheid en keuse gestel: Letterlik, die ruikers moet 'gemaak' word (*kayirā*, van *karoti* [maak, doen]), die 'goeie' dade moet 'gedoen' (*kattabbam*, ook van *karoti*) word – dus weer eens karma.

Die Pāli-woord *kusalam* wat die 'doen' kwalifiseer (53.4), kan as 'goed' vertaal word, maar nie in die sin van 'gehoorsaam' aan 'n hoër, bonatuurlike mag nie. Dit bedoel eerder handeling wat eerstens situasie gepas, bekwaam en vaardig is en tweedens uit

welwillendheid en liefde gevoed word. Sulke dade is derdens natuurlik in ooreenstemming met die waarheid, die wese van die werklikheid. Die beeld van die krans kombineer die assosiasies van natuurlike skoonheid (blomme), vaardige inisiatief en menslike kunssinnigheid. ’n ‘Goeie’ daad is ’n kunswerk, suggereer ons vers. Die vertaling ‘mooi’ wil hierdie stel assosiasies beklemtoon. In ou Indië is mooi ruikers en sierkranse ook as simbole van eerbetoon, byvoorbeeld aan ’n besondere persoon, gemaak. ’n Goeie daad is ook ’n uitdrukking van respek vir die waarheid en die werklikheid in sy diepste dimensie (die *dhamma*). Dit kan ook verder gevoer word: ’n Goeie menslike lewe as geheel is ’n aaneengestrengelde kunswerk tussen geboorte en dood, uit ’n latente massa moontlikhede (van goed en kwaad) gevleg. Wat uit die ambivalente hoop moontlikhede voortkom, is ’n mens se eie vrye verantwoordelikheid. Maak die meeste van jou moontlikhede, sê die vers. Nog verder is die wêreld – dit wil sê die wêreld-soos-menslik-ervaar – ’n ambivalente plek van lyding en geluk. ’n Mens dit tot skoonheid maak. So beskou, is skoonheid – juis in die verganklikheid van dinge te vind – ’n sentrale kategorie in die Boeddhisme. Veral in die Oos-Asiatiese Boeddhisme (China, Japan, Korea) speel dit ’n groot rol.

54 *Die geur van blomme versprei nie windop nie*
selfs nie die geur van sandel of tagara of jasmyn nie;
maar die geur van deugsames versprei windop –
’n goeie mens geur in alle rigtings.
55 *Soeter as die geur*
van sandelhout en tagara
waterlelie en jasmyn
is die geur van deug.
56 *Gering is die geur*
van tagara en sandelhout
maar groots is die geur van deugsames –
dit sweef op tot by die gode.

Tagara (54.2, 55.2, 56.2) is ’n blomryke struik waaruit ’n welriekende poeier vervaardig is.

Hierdie drie verse toon ’n subtiele waardering vir die natuurskoon. Die geur van blomme word waardeer. Uitgebrei geld dit ook vir die blom van die jeug, die blom van die lewe, alle mooi dinge. Die verse toon ook ’n nugter aanvaarding van die beperkinge van die natuurorde: In die natuur waai geure nie teen die wind (*paṭi-vātam*) in nie. Dit is die orde van noodwendigheid. Daartoe hoort ook dat alle blomme verganklik is. Die natuurorde word gerelativeer: Die geur van blomme strek nie ver nie en word deur die wind weggewaai. Die natuurorde het nie ’n absolute waarde nie. Dit word in betekenis deur die morele orde – die orde van verantwoordelike vryheid – oortref. Die morele orde (deug) transendeer die natuurvlakke van dier, plant en mineraal en is nogtans ’n manifestasie van die natuurorde op die hoogste vlak.

Vers 54 suggereer ook, so wil ons dit hier verleng, dat die morele orde teen die heersende sosiale ordes kan indruis. Hierdie transendering van natuurlike en sosiale kragte deur die morele orde moet nie tot 'n teëstelling verhard word nie. Tog kan 'n sterk 'goeie mens' (*sa-p-puriso*) teen die draad van die heersende sosiale mode, konvensie en tradisie optree. So 'n mens word nie deur allerhande winde rondgewaai nie, maar geur windop. Dit hou nie in dat so 'n persoon gedurig dwars en stroomop is nie – wel dat hy of sy 'n hoër orde verteenwoordig, teenwoordig stel. Dit hou ook in dat die goeie mens, vervolmaak in 'n *arahant*, nie moralisties die wet en reël slaafs navolg nie. Dit behels nie willekeur nie, maar goedheid as spontane ongekunstelde egtheid wat van binne kom en met werklike insig verband hou. Ons vers sou, dink ek, die gesegde van Augustinus, naamlik *ama et fac quod vis* (hê lief en doen wat jy wil), Boeddhisties verstaan, kon onderskryf het.

Hierdie 'windop'- opposisie gebeur op 'n onverwagse manier, suggereer die verse. Die geur van 'n goeie mens 'sweef' (*vāti* [56.4]) maklik, sonder inspanning, teen die wind in, dryf boontoe tot op 'n goddelike vlak. Dit is die hoogste 'groots' (*uttamo* [56.3]). 'n Werklik sterk mens is 'n mens wat die geur van goedheid teen die wind in en tot op die hoogste vlak kan laat sweef.

Hierdie verse praat van persoonlike moraliteit in die enkelvoud ('n goeie mens) sowel as meervoud (deugsames) (54.3 [*satañ*], 56.3 [*sīlavataṃ*]), en dit het (kan in ons tyd beklemtoon word) sosiaal-etiese en ekologiese implikasies. Oor 'n verre afstand van tyd en omstandighede en tendensioneel gelees, oefen hierdie verse indirek kritiek uit op die hedendaagse verbruikersamelewing, gebaseer op natuuruitbuitende tegnokrasie en hedonisme. Die uitdaging vir vandag se 'deugsames' is om teen die wind van die heersende lewensuitkyk die geur van iets anders effektief te versprei, naamlik 'n nuwe waardering van die natuur (versimboliseer as blomme), maar sonder om die natuur (mineraal, plant en dier) te verabsoluteer, en dan die erkenning van 'n nog hoër dimensie – een wat die natuur in perspektief plaas en tot sy relatiewe reg laat kom; een wat die moed kan gee om sosiale konvensie te transendeer en te help verander – en die krag om dit maklik, sonder inspanning en konflik, te doen. Dit is die kuns van handelingsvaardigheid.

Vers 56 druk die vroeg-Boeddhistiese volgorde uit: Die primaat lê nie by die gode nie, maar by die mens. Die geur van deug sweef nie van bo af onder toe nie. Dit sweef van die deugsame mens af boontoe. In die sentrum van hierdie lewensbeskouing is nie die gode nie, maar die sterk, goeie mens.

57 *Māra vind nie die weg*
van hulle wat waarlik deugsaam is,
in agsaamheid woon en
deur die hoogste wete vry is nie.

Māra is die gemitologiseerde verpersoonliking van versoekende boosheid. In hierdie vers word gesuggereer dat Māra self verward is, nie die heilsweg bewandel nie. Māra kan tweedens ook nie 'n toegangsweg vind tot diegene wat hulle wel daarop bevind nie. So 'n

mens het buite die moontlikhede van die bose beweeg, doen geen kwaad nie, laat geen spoor na nie, is onvindbaar. In die vroeg-Boeddhistiese konteks het so 'n mens aan die kringloop van geboorte-en-dood, die magsfeer van Māra, ontkom.

Hierdie vers is 'n samevatting van die klassieke Boeddhistiese opleiding (*sikkhā*) met sy drie fasette, soos in die agtvoudige pad geleer:

- Moraliteit (regte denke, spreke, handeling, lewensonderhoud) (hulle wat waarlik deugsaam is: *sampanna-sīlānaṃ* [57.2]).
- Meditasie (regte instelling, regte aandag, regte konsentrasie) (wat in agsaamheid woon: *appamāda-vihārinaṃ* [57.3]).
- Wete (regte siening; deur die hoogste wete vry: *samma-d-aññā-vimuttānaṃ* [57.4]).

Dit is die weg, die groot natuurlike beginsels van 'n goeie lewe. Dit is nie te vereenselwig met die kleiner voorgeskrewe of konvensionele reëls en sedes vir monnike, nonne en leke soos in verskillende tye en samelewings verwag of met die feitekennis van 'n bepaalde tyd nie.

Die vers beskryf nie 'n mens wat nog aan die beginstadium van die reis is nie, maar iemand wat ver gevorder het of die weg tot die einde toe afgelê het.

Hoe pas hierdie vers in die hoofstuk wat oor blomme handel (die woord 'blom' kom nie voor nie)? Die aansluiting is met die onnaspeurbare subtiliteit van die reuk van 'n welriekende plant. 'n Goeie eksistensie is soos 'n soetgeurende plant in die aand wat 'n mens nie kan plaas nie, nie kan vind en sien nie – die Bose ook nie.

58 *Op 'n afvalhoop*
langs die grootpad verwerp
groei 'n lotus
welriekend geesverblydend.
59 *Te midde van vervalle wesens*
– 'n verblinde mensemassa –
skyn in helder wysheid
'n volgeling van die Volverligte.

In hierdie vers is sprake van 'n vullishoop (58.1: *saṃkāra-dhānasmiṃ*). Dit is nie maar net 'n hoop verrottende oorskot soos takke en blare en diereoorblyfsels wat heel natuurlik in die veld lê en vergaan nie. Die afvalhoop lê juis langs die grootpad (*mahā-pathe*) van die menslike samelewing en word as waardeloos en nutteloos 'verwerp' (58.2: *ujjhitasmiṃ*). Die menseverkeer beweeg nie-oplettend, minagtend, neusoptrekkend by die stank verby. Kyk, ruik, juis daar kom 'n lotus op (58.3). Dit verbly nie slegs die fisiese sintuie (welriekend: *suci-gandhaṃ*) nie, maar ook die gees (gees-verblydend, *mano-ramaṃ* [58.4]).

Vers 59 verloop parallel aan 58, lê die strekking van die beeld uit. In albei verse gaan dit oor die kontras tussen waardeloos en waardevol. Die beeld wat in 58 gebruik word,

is natuurlike dood en groei. In 59 gaan dit oor donkerte (blindheid) en skynende lig in die menslike geestelike domein.

Geestelike blindheid is nie die vanselfsprekende, natuurlike toestand van die mensheid nie. Hier is sprake van 'ver-blinding', 'blind-wording' (*andha-bhūte*). Dit is die toestand van afval, verval, van die mens se ware wese en bestemming. Hierdie toestand van vervreemding, waarin die meerderheid van die mensheid verkeer, word egter nie aan 'n mitologiese sonde-val toegeskryf nie.

Weer eens het ons hier 'n sterk onderskeid tussen die meerderheid (die vervalle, verblinde 'mensemassa' [*puthu-j-jane*]) en die unieke enkeling (die 'volgeling van die Volverligte', die Boeddha: *sammā-sambuddha-sāvako*). Tog word die massa nie verwerp nie. Soos die afvalhoop langs die grootpad die groeiplek, die kompos, van nuwe welriekende lewe kan wees, so bied die vervalle, verblinde mensemassa nie net die toneel en die konteks vir die lig van die enkeling nie, maar ook die moontlikheid waaruit ander ligtende enkelinge kan kom. Die leser vind 'n subtiele ewewig tussen 'n aristokrasie van die gees en 'n vereenselwiging met die lydende mensdom – tussen solitariteit en solidariteit. Die onderskeiding, selfs kontras, word nie 'n absolute teëstelling nie. Dit sien nooit neer op 'n mens wat, sosiaal gesproke, op die afvalhoop van die samelewing lê of daaruit afkomstig is nie. Die vroeë Boeddhisme het inderdaad die kastestelsel van die tyd deurbreek.

Die laaste reël (59.4) bevat nog 'n onderskeid van betekenis, eintlik twee. Eerstens beweeg die 'volgeling' (*sāvako*) baie naby aan die Volverligte (*sammā-sambuddha*). Hulle hoort saam, en tog is daar 'n belangrike onderskeid tussen die twee figure. Tweedens is die volgeling ook per definisie as *sāvako* nog nie 'n *arahant* nie. Die volgeling is 'n leerling van die Volverligte en het as sodanig 'n buitengewone waarde en waardigheid onder die massa mense: Hy of sy is nie 'n blinde naprater, weerkaatser nie, nóg van die massa, nóg van die Boeddha, maar skyn met 'n besondere eie lig. So 'n persoon skitter oortreffend helder (*atirocati*), al is hy nog nie 'n *arahant* nie.

Die kern van die besondere eksistensie van die volgeling van die Volverligte is wysheid (*paññā*). Dit is nie so 'n persoon se private ingeslote eiendom nie, maar skyn vanself verhelderend in die donker omgewing.

Hoofstuk 5

Dwase (*Bālavagga*)

Die woord *bāla* (dwaas) word hier in die breër konteks van 'onvolwassenheid' verstaan. Die onvolwassene het inherente vermoëns wat kan ontwikkel, maar dit gebeur nie altyd nie. 'n Dwaas is 'n onvolwassene wat dom optree. Hierdie hoofstuk onderskryf die noodsaaklikheid sowel as die moontlikheid dat wat in elke mens onontwikkeld en verborge teenwoordig is, kan ontwikkel en aan die lig kom. Daar is altyd hoop op verandering, verbetering, groei na volwassenheid.

60 *Lank is die nag vir 'n slaaplose*
lank is die skof vir 'n moeë
lank is die kringloop van bestaan vir dwase
wat die goeie waarheid nie ken nie.

Die Pāli-woord *saṃsāro* (hier as 'kringloop van bestaan' vertaal) verwys na die eindelose sirkelgang van lewe na lewe, van geboorte, dood en hergeboorte waaraan die mens volgens die vroeë Boeddhisme as gevolg van begeerte gebind is. Wat in 'n eindelose ketting voortgaan, is nie 'n ewige individuele identiteit (siel) wat telkens herbeliggaam word nie, maar die kontinue proses van herverbinding van die vyf groepe elemente (*khandha*), naamlik vorm (*rūpa*), gevoel of sensasie (*vedanā*), persepsie (*saññā*), emosionele en wilsfaktore (*saṃkhāra*) en bewussyn (*viññāṇa*). Die individuele mens se huidige lewe is 'n moment in hierdie eindelose, uitsiglose kringloop van bestaan. Hierdie denkbeeld het ou Indië met ontsetting vervul. Bykomend tot die betekenis van die sirkelgang het *saṃsāra* dus ook die konnotasie van sinloosheid, rigtingloosheid, betekenisloosheid. Dit is 'n maling in onkunde, van een lewe na 'n volgende. Slegs die volledig verligte persoon ontsnap uit hierdie sinlose sirkelgang. Volledige insig in die 'goeie waarheid' (*sa-d-dhammaṃ*) bied 'n uitweg. Die *Dhammapada* is 'n begeleiding op daardie weg.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Dwase (*Bālavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 81–95, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.05

61 *As jy op jou reis niemand ontmoet*
wat jou meerdere of gelyke is nie,
reis dan vasberade alleen
want 'n dwaas is geen metgesel nie.

In kontras met die doellose bestaan van die vorige vers veronderstel hierdie vers 'n bewuste lewensreis as onderweg wees in 'n ander rigting met 'n bestemming.

Hierdie gedagte sluit aan by die model wat in vorige hoofstukke deurlopend na vore gebring is, naamlik dat die wyse mens 'n sterk, onafhanklike enkeling sal wees. Liefdevolle mededeelsaamheid word egter nie uitgesluit nie, maar vloei uit daardie krag voort. Die moed tot alleen reis (*eka-cariyaṃ*) sluit nie uit dat die wyse wel met dwase sal omgaan ten einde hulle ten goede te beïnvloed nie, al kan dit nie werklik wederkerige gemeenskap op dieselfde vlak wees nie. Die vers laat dus ruimte vir 'n sinvolle verhouding tussen meer volwasse en minder volwasse persone. Die reisiger mag immers as reisgenoot by 'n 'meerdere' (*seyyaṃ*) of 'n 'gelyke' (*sadisa*) aansluit. Om die waarheid te sê, die veronderstelling van die vers (61.1) is dat die ernstige reisiger op hierdie pad 'n goeie gids en vriend, 'n 'meerdere' of 'gelyke' sal soek. So 'n reisiger skrik egter nie vir alleenheid nie.

Geestelike insig is nie 'n kwessie van natuurlike begaafdheid wat party mense het en ander nie, maar van die ontwikkeling van wat inherent in elke mens teenwoordig is. Sommige onvolwassenes is rustig op reis na volwassenheid, al neem dit tyd. Selfs die Boeddha het volgens die vroeë Boeddhisme sy absolute verligting na vele leeftye van voortgesette ontwikkeling bereik. Ander onvolwassenes vorder nie, maar bly by dwaasheid vassteek. Hier is 'n verskil tussen die Boeddhisme en vorme van die Christendom: Die Boeddhisme dink nie in terme van 'n sondeval van die eerste mense, erfsonde of 'n ewige predestinasie tot die ewige lewe of selfs die ewige dood nie.

62 *'Ek het seuns, ek het rykdom'*
dink die dwaas angstig;
hy het nie eens homself nie,
waar kom hy aan seuns en rykdom?

Die dwaas is gesteld daarop dat hy nie slegs materiële eiendom nie, maar ook mense besit. Teen die agtergrond van die woord *puttā* (seuns) staan hier die patriargale familie-opset waarin seuns bo dogters bevoorreg word en die familie as geheel onder vaderlike dominasie staan. Die vader het besitreg van die familie. In 'n breër sin word ook die welbekende situasie veronderstel waarin magsbeheptes ander mense as't ware 'besit'. Hierdie vers sinspeel ook op die element van angstigheid wat in sodanige denke verskuild is (*vihaññati*: kwel, bekommerd wees). Rykdom bring geen werklike geluk nie, maar is 'n aspek van die sinnelose, onbevredigende bestaan in *saṃsāra*. Dat hebsug as begeerte (*taṇhā*) tot lyding (*dukkha*) lei, is die tweede van die vier edel waarhede (*ariya-sacca*). 'n Mens kan veel mag en rykdom hê en nog steeds kinderagtig dwaas wees.

Hierdie vers sluit by die vorige vers (61) aan. Die individualisme van die vasberade enkeling op die waarheidsweg is iets heel anders as die soort selfsug wat byvoorbeeld in die populêre filosofie van 'n Ayn Rand gepropageer is. Veral as die beklemtoning van die onafhanklike individu aan die eg-Boeddhistiese beklemtoning van universele liefde gekoppel word, kom 'n implisiete kritiek op sowel die ekstreme moderne kapitalisme as die sosialisme waarin die individu as't ware 'besit' en beheer word, hetsy deur brute geweld of deur subtiele manipulasie (bv. deur die massamedia), aan die lig.

Dit is insiggewend dat vers 62 so eksplisiet aan materiële besit (rykdom: *dhanaṃ*) gekoppel word. Dit blyk dat hierdie koppeling van mag en rykdom van oudsher af ná die jagter-versamelaar-samelewing die menslike maatskappy gekenmerk het. In hierdie opset word die mens gedefinieer in terme van wat jy 'besit'. Dit gaan oor sosiale mag op grond van goed en geld, geleerdheid, ensovoorts. Die gedagte dat die vroeë Boeddhisme stimulus aan 'n polities ekonomiese etiek van minimum institusionele mag en kontrole en maksimum mededeelsaamheid sou gee, lyk voor die hand liggend. Minimum mag, opvoedkundig aangewend met die oog op 'n gesonde samelewing, lê in die verlengstuk van wat 'n vers soos hierdie suggereer. Die klem in die vers val daarop dat die besit- en magsbehepte mens selfs nie eens homself 'besit' nie. Dit moet bygevoeg word dat die edel, volwasse mens hoegenaamd nie op besitreg en mag ingestel is nie. Meer nog, so 'n persoon besef dat hy hoegenaamd nie 'n 'self' in enige substansiële sin 'besit' of 'is' nie.

Daar is 'n verskil tussen jouself 'wees' en jouself 'besit', soos vers 62 dit bedoel. Dit hang saam met die assosiasie van die woord 'jouself'. Indien dit verstaan word as verwysend na 'n mens se ware self, soos jy eintlik ten diepste is, sou die implikasie wees dat 'n mens 'jouself' (dit wil sê, jou ware wese) sal word en sal wees. Die 'ware self' of 'wese' sou twee assosiasies hê, naamlik nie-substansialiteit (*anattā*) en die potensiaal tot selflose liefde wat uit nie-substansialiteit opkom en verborge in die *ego* verskuil lê. As 'self' in die konteks van 'besit' (hebsug, ensovoorts) as verwysend na die klein, kleinlike *ego* verstaan word, sou die drang om 'jouself te wees' en 'uit te leef', onvolwasse (kinderagtig, dwaas) wees. Dit is nie 'n mens se 'ware' self nie, maar 'n 'valse', besitbehepte self.

'n Mens se *ego,* in die sin van die empiriese onverligte 'self', is nie jou 'ware self' nie. Die 'ware self' is die bestemming van die *ego*, waarheen die *ego* op weg behoort te wees en waarheen dit behoort te groei. Hoe verder 'n mens in die proses van selfontdekking (van die 'ware' self, naamlik jou potensiaal, ware wese) vorder, hoe meer sal so 'n mens ook wel besef wie en wat hy of sy in die lewe is en wat sy of haar plek en rol in die lewe is. Daar kan dus drie stappe onderskei word:

- 'n Mens se 'onvolwasse', besitgedrewe self of *ego.*
- Die ontdekking van jou 'ware self' as nie-self (*anattā*) in die proses van loutering en dus transendering van die *ego* – die dwaas het nie hierdie selfontdekking gemaak nie.

- Die ‘volwasse wees’ in die gewone werklikheid, wat ook insluit om met vertroue te weet wie jy in die gang van die gewone lewe is.

  So ontdek ’n mens ‘jouself’ as ’n unieke ‘selflose’ individu met ’n unieke bydrae.

63 *’n Dwaas wat sy dwaasheid besef,*
is dáárom wys
maar ’n dwaas wat hom verbeel hy is wys,
word tereg ’n dwaas genoem.

Die onvolwassene wat sy eie dwaasheid besef, is, alhoewel nog nie volledig wys nie, op die pad van volwassewording na volle wysheid. Die dwaas wat hom in ’n waan van wysheid toespin, sluit die pad na wysheid af, verwerklik nie sy inherente bestemming nie.

Wysheid en dwaasheid kom in grade voor. ’n Mens kan oorwegend dwaas wees met ’n mate van wysheid, en oorwegend wys met ’n mate van dwaasheid. ’n Dwaas wat sy dwaasheid besef, is nie volledig dwaas nie, maar ook nie volledig wys nie. In die mate waartoe hy sy dwaasheid besef, is hy wys. ’n Dwaas wat dit nie besef nie, is egter volledig dwaas.

64 *Al verkeer ’n dwaas lewenslank*
in die geselskap van ’n wyse mens
verstaan hy die waarheid net so min
as ’n lepel die smaak van sop.
65 *Al verkeer ’n oordeelkundige net ’n oomblik lank*
in die geselskap van ’n wyse mens
verstaan hy die waarheid net so gou
as ’n tong die smaak van sop.

Vijānāti beteken ‘onderskeidend’, ‘diskriminerend’, ‘krities’, ‘snap’ of ‘verstaan’ (64.3). Dit pas goed by die beeld van hierdie vers: Werklik verstaan beteken om ’n ontwikkelde, onderskeidende, kritiese smaak te hê, om goed te kan ‘proe’. Hierdie en die volgende vers (65) vereenselwig ‘verstaan’ en ‘proe’ (smaak) so sterk met mekaar dat dit nie nodig is om die vierde reël van elke vers, waar van die lepel en die tong gepraat word, van ’n werkwoord te voorsien nie. Die wyse mens ‘proe’ en die dwaas nie; die tong ‘verstaan’ en die lepel nie.

In hierdie beeld het die *Dhammapada* vooruitgeloop op wat in die moderne Europese filosofie na vore sou kom, naamlik dat hierdie primitiewe sintuiglike ervaring inderdaad in beginsel die geestelike beoordeling, onderskeiding, van dinge bevat (soos Hans-Georg Gadamer in sy teorie oor die hermeneutiek aangetoon het). ’n Teks of argument of lering ‘verstaan’, is nie bloot die inneem en afsluk daarvan nie, maar die ‘proe’ daarvan. ‘Proe’ suggereer ’n persoonlike, individuele, outentieke verwerking in jou eie mond. Die teoloog Dietrich Bonhoeffer het ’n verwante beeld gebruik toe hy

’n outoritêre denkstelsel beskryf het as ’n ‘vreet-voël-of-vrek’-stelsel: Moenie krities dink nie, sluk net.

Indien ‘smaak’ in die konteks van waarheid as ’n kategorie ingevoer word, beteken dit dan dat waarheid ’n saak van persoonlike willekeur word waarin alles en enige ding so reg of sleg soos enige ander ding is? Die Romeine het immers gesê dat dit geen sin het om oor smaak te twis nie? Nie noodwendig nie. Hierdie twee verse (64, 65) maak nie die deur vir relativisme oop nie. Oor ’n smaak kan nog steeds ’n ingeligte, welwillende, kritiese gesprek gevoer word, maar sonder enige aanspraak op absolute waarheid. Dit plaas ’n groot verantwoordelikheid op mense wat aan polemiek (die aanval op ander opvattinge) of apologetiek (die verdediging van eie opvattinge) deelneem. Die vroeë Boeddhistiese intellektuele het self aktief aan die debatte van hulle tyd deelgeneem. Die belangrikheid van oop, kritiese gesprekke durf nie ontken word nie, maar dit kan op verskeie vlakke en met verskeie grade van nuttigheid en skadelikheid gevoer word. Dwase sonder besef van hulle eie dwaasheid (v. 63) is baie lief vir sulke twiste.

Die vers maak nie ’n onderskeid tussen ’n soplepel en ’n sop-opskeplepel nie, maar dit kan tog aangeroer word sonder om die teks geweld aan te doen. Die soplepel beweeg van die sop tot by die mond van die individuele eter en terug. ’n Sop-opskeplepel kan gebruik word om die sop uit te deel, te versprei, maar dit proe ook niks nie. ’n Dwaas kan in sy of haar individuele dwaasheid verkeer, maar kan selfs die waarheid meganies uitdeel, versprei, maar sonder enige innerlike verband daarmee. So ’n leerder onderskei nie sout van bitter, soet van suur nie. So ’n houding kan die gevolg van gebrek aan belangstelling, sinisme, onderdanigheid of liggelowigheid wees, maar dit bly onryp dwaasheid. ’n Dwaas kan ’n partyman wees, ’n partyman ’n dwaas. Die lengte van die tydperk waarmee die dwaas met die waarheid te doen het, waarborg ook niks.

Vers 65 is formeel parallel aan die vorige een, maar bring betekenisvolle kontraste in. Die vertaling ‘oordeelkundige’ (vir *viññū*) wil reg laat geskied aan die skakering waarom dit hier gaan, naamlik kritiese oordeel. Die oordeelkundige staan teenoor die dwaas, ’n oomblik lank teenoor lewenslank en ’n meganiese lepel teenoor ’n lewende tong.

Net soos dwaasheid kom oordeelkundigheid (die bereidheid, die vermoë om te oordeel) in grade voor. ’n Onvolwassene kan reeds oor ’n mate van gesonde oordeel beskik, genoeg om die essensie van ’n saak onmiddellik te snap. Die smaak (oordeel, verstaan) van die onervarene is natuurlik nog nie volmaak nie, soos ’n tong wat sout, suur, bitter en sout kan onderskei, maar nog nie die fyner smake en nuanses nie.

Die oordeelkundige persoon op weg na geestelike volwassenheid besef sy relatiewe onvolwassenheid, maar neem niks op blote mag of gesag aan nie. Alles word geproe,

oorweeg. Die wyse mens sal niks op blote mag of gesag verkondig nie, maar die waarheid aanbied om krities geproe en oorweeg te word.

66 *Dwase dool dom rond*
en is hul eie vyand
terwyl hulle verkeerde dade doen
wat wrange vrugte dra.

Die woord *pāpakam* (hier as 'verkeerd' vertaal [66.3]) verwys nie na 'sonde' in die sin van die oortreding van 'n goddelike gebod of slegs na uiterste boosheid soos moord nie. *Pāpakam* verwys onder andere letterlik na onvrugbare grond. Hierdie landelike beeld wys in 'n bepaalde rigting wat die kern van die Boeddhistiese etiek treffend saamvat: 'Verkeerde' handeling is onvrugbaar, lewer niks goeds op nie, is situatief onvanpas, ongeskik (doen nie wat dit behoort te doen nie). Enige handeling, groot of klein, is vrugbaar (lewer goeie plante op) of onvrugbaar (lewer niks of onkruid op). 'Goeie' handeling is verantwoordelik: Dit antisipeer die uitkoms, die gevolge, van jou handeling.

Die probleem met die eerste interpretasie van *pāpakam* in die vorige paragraaf is dat dit moontlik is om in blinde gehoorsaamheid aan 'n abstrakte gebod of wet en sonder inagneming van die situasie groot skade aan te rig (soos die geskiedenis oorvloediglik bewys). 'n Kernaspek van die Boeddhistiese etiek as etiek vir volwassenes is: Wat bedoel jy? Die vraag is, met ander woorde: Watter doel het jou woorde of gedrag? Wat wil jy in 'n gegewe situasie bereik? Die volwasse mens handel nie impulsief nie en konformeer nie blindelings aan abstrakte gebooie nie, maar neem omstandighede in ag, dink vooruit, sien vooruit, loop vooruit op die konsekwensies van enige handeling in die groter prentjie. Uiteindelik is die lydende party van foutiewe handeling jyself. Jy is jou eie vyand.

Hierdie vers groepeer 'n aantal kernwaarhede van die vroeë Boeddhisme kompak saam:

- Dit bevat twee van die drie ongesonde wortels (wortel: *mūla*) van bestaan, naamlik onkunde (*moha, avijjā*; 66.1) en haat (*dosa, rāga*; 66.2; die derde wortel is begeerte [*tanhā, lobha*]).
- Dit verwys na *saṃsāra* (66.1), naamlik die sinlose, rigtinglose, eindelose rondmaal in bestaan.
- Dit verwys na *kamma*, naamlik die lotsbepalende handelingsbevoegdheid van die mens (66.3) en die vrugte (vrug: *phala*) van sodanige handeling, dit wil sê, die gevolge (goed of sleg) daarvan.
- Dit beklemtoon die feit dat die mens verantwoordelik is vir hulself en niks of niemand anders vir die toestand van hulle eie innerlike 'self' behoort te blameer nie. Oor uiterlike omstandighede het 'n mens nie noodwendig veel beheer nie,

maar vir jou eie houding te midde van sulke omstandighede sal die volwasse mens te alle tye volledige verantwoordelikheid neem. 'n Onvolwasse dwaas doen dit nie. Só 'n mens se 'self' bly aan onkunde (dwaasheid, domheid) (*du-m-medhā* [66.1]) gekoppel: Ander mense of omstandighede word geblameer, maar die een wat eintlik die spit afbyt, is jyself.

67 *'n Daad wat 'n mens berou*
en waarvan jy met trane op jou lippe
die vrugte pluk,
was nie 'n goeie daad nie.
68 *'n Daad wat 'n mens nie berou nie*
en waarvan jy gelukkig en tevrede
die vrugte pluk,
was 'n goeie daad.

Die etiek wat hier voorgehou word, bedoel nie egosentries dat die handelende mens se eie betraande gesig of geluk en tevredenheid die enigste of hoogste waarde is nie. Die bedoeling is dat 'n goeie handeling in 'n omvattende sin, situatief, die beste resultate oplewer vir ander mense en lewende wesens, vir die omstandighede en vir jouself. Kyk ook na die aantekening by vers 69.

69 *Voor 'n slegte daad vrugte dra,*
dink die dwaas dis heuningsoet,
maar as die vrugte ryp is,
stort hy in ellende neer.

Reël 69.1 sou ook vertaal kon word met 'voor 'n slegte daad ryp word' (die woord *paccati* beteken ook 'gis'). Die voor die hand liggende betekenis van die vers is dat die goedheid of boosheid van 'n optrede wesenlik aan die gevolge daarvan gekoppel is: 'n Daad, reeds sleg in sigself, bring noodwendig slegte gevolge voort. Die slegte uitwerking van 'n slegte daad is egter nie noodwendig dadelik duidelik nie. Dit kan eers mettertyd duidelik word.

'n Vraag is in watter mate hierdie vers ook toelaat dat die gevolge van 'n daad die uitgangspunt is van waaruit die daad beoordeel word? In watter mate konstitueer die uitkoms van 'n daad of gedragswyse die goedheid of slegtheid van 'n daad? Kan 'n daad as goed of sleg gekwalifiseer word voordat die uitkoms daarvan bekend is? Dit wil voorkom of verse 67 en 68 so 'n benadering vanuit die gevolge toelaat. Kan 'n goed bedoelde daad ongewenste, onwenslike, selfs slegte gevolge hê, en moet so 'n daad dan as sleg gekwalifiseer word? Bepaal die wet van karma net 'wat jy saai, sal jy maai' (goed lei tot goed; boos lei tot boos) op die korter of langer termyn, of is daar ook ander dimensies daarin verskuil? Is die begrip 'tragedie', byvoorbeeld, in die sin waarin Aristoteles en Hegel dit gebruik het, met die Boeddhistiese begrip 'karma' versoenbaar? Volgens Aristoteles is

mislukking (*hamartia*) met die beste menslike bedoelings vervleg en onthul dit die onontwykbare broosheid van die menslike eksistensie. Volgens Hegel is die essensie van tragedie die onvermoë van 'n mens om die groter prentjie te sien, die eensydige beklemtoning van 'n goedbedoelde, goeie deelperspektief. Die tendensionele lees van die *Dhammapada* wat hier getoets word, vermoed dat 'karma' wel die elemente van onbedoelde, onvoorsiene en onvoorsienbare slegte gevolge sou kon akkommodeer, al lê dit nie op die oppervlak nie. Dit is duidelik: 'n Daad wat moreel boos is, sal noodwendig en onafwendbaar slegte gevolge oplewer (dit is wat v. 69 sê) – indien nie dadelik nie, dan wel later. So 'n 'tragiese' interpretasie van karma sou egter ook die volgende impliseer: 'n Daad wat oënskynlik op die oomblik van handeling neutraal of selfs goed lyk, kan vanuit 'n latere perspektief, op grond van die uitwerking daarvan, as verkeerd beoordeel word. Niksdoen is ook 'n vorm van handeling en het ook gevolge. Dit alles kompliseer die begrip 'karma' en lig dit uit die sfeer van simplistiese moralisme uit. Hoeveel beheer het die goed bedoelende, goed handelende mens oor die gevolge van sy of haar handeling of oor veranderende kontekste waarin handelinge funksioneer? As arts A byvoorbeeld behandeling X uitvoer met die veronderstelling dat verpleër B daarna behandeling Y sou doen, maar Y doen dit nie en die pasiënt sterf, was A se handeling X dan boos? Kon, moes, A die optrede van B geantisipeer het? Tog is die intensie, dink ek, van die Boeddhisme om tragedie te oorwin: Die welwillende, wys denkende, goed handelende mens transendeer dit en leef kalm en onverstoord.

In hierdie verband is dit ook nodig om die onderskeid tussen die begrippe *kamma* aan die een kant en *idappaccayatā* en *paṭiccasamuppāda* aan die ander kant uit te lig. *Idappaccayatā* is 'n wyer begrip as *paṭiccasamuppāda,* terwyl *kamma* op bewuste, gewilde menslike handeling slaan. Die eersgenoemde twee het 'n breër verwysingsveld as laasgenoemde, met die implikasie dat mense se gewilde handelinge nie vir alles in die wêreld verantwoordelik gehou kan word nie. Daar is kontekste van oorsaak en gevolg buite 'n handelende mens se bedoeling en handeling om wat 'n invloed op die nawerking van 'n bewuste, gewilde daad het.

Hoofstuk 5 praat van 'dwase' onvolwassenes met 'n gebrek aan insig, nie van inherente slegte mense of boses nie. Nogtans, onbedoeld of nie, ly die doener van 'n daad met slegte gevolge daaronder, 'stort in ellende neer' (*dukkhaṃ ni-gacchati* [69.4]). Ongetwyfeld speel die twee 'wortels' van begeerte en haat, en die subjektiewe gesindheid en bedoeling ook 'n groot rol in die konstituering van 'n daad as goed of sleg, maar in hierdie vers is dit onkunde wat uitgelig word. Onkunde verwys stellig na die nie-begrip van die *dhamma,* maar ook na die nie-begrip van die situasie waarin gehandel word, na 'n gebrek aan insig in die objektiewe gevolge van 'n daad, na die gebrekkige antisipasie van die uitwerking van 'n daad. Om werklik in die volle sin van die woord 'goed' te handel, is dus waarskynlik die plig en voorreg van

die werklik 'volwassene', die gerypte persoon met veel insig, terugsig, omsig en vooruitsig.

So 'n benadering het implikasies vir die beoordeling van die geskiedenis. In die beoordeling van 'n optrede van sê maar vyf eeue gelede, sou die tydsgebonde, situasiegebonde aard van 'n heersende etiek in ag geneem moes word. Met 'etiek' word hier bedoel die heersende stelsel in 'n bepaalde tydperk wat bepaal wat as goeie of slegte handeling beskou word. Die punt is: Elke etiek is epog- en situasiebepaald. Wat vandag 'verkeerd' is (bv. slawerny), kon toe 'reg' en goed bedoeld gewees het. Dit is waarskynlik nie die hele waarheid nie, en die vraag sou tereg gevra kon word: Sou slawerny ook toe, in die etiese norme van toe, verkeerd gewees het, maar mense het dit nie ingesien nie omdat hulle 'n blindekol gehad vir wat duidelik moes en kon gewees het? Indien hulle toe 'n gevolgsetiek ('n verantwoordelikheidsetiek, soos wat die *Dhammapada* aanprys) in plaas van byvoorbeeld 'n openbaringsetiek (die ewige wet is bonatuurlik geopenbaar) gevolg het, sou hulle anders opgetree het? Met ander woorde, gestel hulle sou gevra het 'watter uitwerking het slawerny?' (of 'sal slawerny hê?') in plaas daarvan dat hulle geponeer het dat 'slawerny deur God in die Bybel voorgeskryf of ten minste geduld is'? Nog verder, kon die Europeërs van vyf eeue gelede 'n gevolgsetiek gevolg het? Kon hulle die Bybel anders geïnterpreteer het? Is selfs 'n gevolgsetiek teen foute en mislukkings gevrywaar? Wat sou uit 'n hedendaagse oogpunt oor die behandeling van vroue in ou Indië, met insluiting van die Boeddhisme, gesê kon word? Meer nog, wat kan die huidige leser doen met die Boeddha se teësinnigheid (volgens die oorlewering) om vroue tot die orde toe laat en sy antisipasie van so 'n revolusionêre gedragslyn, naamlik dat dit die voortduur van die orde drasties sou verkort – met ander woorde, dat dit slegte vrugte sal dra?

Die verlede kritiseer, is maklik, maar nou gepas optree, veel moeiliker.

Dit wil voorkom asof die faktor 'tragiek' in die beoordeling van nie slegs die geskiedenis nie, maar ook in die nadenke oor karma ingereken behoort te word. Hoeveel beheer het selfs 'n goed-bedoelende mens oor al die gevolge van sy of haar optrede? Dan is daar ook nog die aspek van die verskillende perspektiewe van waaruit mense (nie almal dwase nie) na dieselfde daad kan kyk en die verskillende persepsies wat verskillende mense, deel van verskillende kontekste en situasies, oor dade en hulle gevolge daarop nahou. Die implikasie van die interpretasie wat hier vermoed word, is: Laat vaar absolutisme, aanvaar die betreklikheid van alle dinge waarin alles kondisionalisties met alles gekoppel is, doen jou bes met liefde en volgens die insig wat jy nou het, aanvaar verantwoordelikheid selfs as dinge skeefloop en aanvaar jou tragiese beperktheid. Vroeg-Boeddhisties, mitologies gesproke, is niemand behalwe die uiterste grensgeval van 'n Boeddha al-wetend, al-wys, alles-vooruitskouend nie. Leef nogtans vry en so suiwer moontlik uit insig en liefde na alle kante.

Uit die perspektief van ’n verantwoordelikheidsetiek kan ’n mens volgens ’n absoluutheids- of gehoorsaamheidsetiek tegnies volgens reël en regulasie reg optree, maar dieper moreel verkeerd wees, situatief onvanpas en met slegte gevolge handel. ’n Mens kan ook in ’n gegewe situasie ’n voorskriftelike reël tegnies oortree, maar op ’n dieper vlak, op die langer termyn, in die groter konteks, goed handel. Die argument wat hier as interpretasie van die Boeddhistiese etiek ontwikkel, loop nie op ’n willekeurige, subjektivistiese etiek uit nie. Dit beteken ook nie dat reëls onnodig en verkeerd sou wees nie. Indien ’n ‘onvolwasse’ mens (in die sin waarin die woord hier gebruik word) in ’n oorrompelende, onoorsigtelike komplekse situasie beland, is die oriëntering aan tradisie, presedent, getoetste reël en voorskrif goed, soms die enigste kompas. Die ideaal bly egter steeds dat eie verantwoordelikheid en kritiese oorweging ontwikkel sal word. ’n Verantwoordelikheidsetiek, *so ver moontlik* bewus van konsekwensies en die algemene samehang (relatiwiteit, kondisionalisme) van dinge, is ’n alternatief (’n derde weg, nie ’n middeweg nie) anderkant absolutisme aan die een kant en relativisme aan die ander kant. Die twee behoort nie bloot teen mekaar afgespeel te word nie. ’n Hoër transendering van die swakhede in albei en verbintenis tussen die waarheidsmomente in albei behoort nagestreef te word.

70 *Al eet ’n dwaas maand na maand*
sy kos met die punt van ’n kusa-spriet
is hy nie ’n sestiende werd
van hulle wat die waarheid begryp nie.

Kusa is ’n soort gras wat volgens legende onder die *bodhi*-boom gegroei het waaronder die Boeddha verligting ervaar het en as besonder betekenisvol beskou word. Die verwysing hier is na die ekstreme asketisme wat in die tyd van die Boeddha beoefen is. Ekstreme askete het vir baie lang tydperke hulle kos in hoeveelhede geëet wat slegs deur die punt van ’n grasspriet bevat kan word en daarmee verseker dat hulle omtrent niks inkry nie. Die Boeddha het self voor sy verligting aan sulke praktyke meegedoen, maar die vrugteloosheid van sulke selfpyniging (selfs al word dit met ’n heilige grasstingel geëet) aan sy eie lyf en gees leer ken. Dit is waardeloos in vergelyking met die werklike begryp van die waarheid en dra niks daartoe by nie. Dit weeg nie op teen begrip van die waarheid nie. In sy lering het die Boeddha nie self-pyniging as ’n weg na saligheid aangeprys nie, maar deurgaans die middeweg van matigheid in alle opsigte geleer. Dit sluit nie uit dat in Boeddhistiese kringe matige vas soms as ’n nuttige dissipline beoefen is nie.

71 *Gedane kwaad is soos melk*
wat nie dadelik versuur nie;
dit volg en brand die dwaas
soos kole onder as bedek.

Die element van tydsduur verbind verse (70) (maand na maand) en (71) (nie dadelik nie). Dit neem vars melk ’n rukkie om te versuur. So vind die uitwerking van ’n slegte daad in slegte gevolge nie onmiddellik plaas nie. Soos vroeër in hierdie hoofstuk word die smaaksensasie ingespan om die werking van *kamma* te verduidelik.

Verbrande as kan afgekoel lyk, en tog kan gloeiende kole onsigbaar, maar versengend warm onder die as verborge lê en groot skade en pyn veroorsaak as ’n mens daarop trap. Dit het gevolge. Die vers stel dit konkreet: Dit ‘volg’ (*anveti*) ’n mens en haal jou in. So is die slegte uitwerking van slegte optrede nie onmiddellik sigbaar of voelbaar nie, maar word met verloop van tyd duidelik en rig skade aan. Vuur is nuttig, maar ook gevaarlik en ’n mens moet omsigtig en verantwoordelik daarmee omgaan. Dieselfde is met handeling die geval. ’n Dwaas moet nie met vuur speel nie.

Die dwaas kan op die oog af dink dat alles verby is en dat ’n slegte handeling glad nie sleg afgeloop het nie, maar die suur smaak en die pynlike brand kom wel vroeër of later in een of ander vorm.

72 *Slegs tot sy nadeel*
bekom ’n dwaas kennis;
dit vernietig sy geluk
en breek sy kop.

Dwaasheid plus kennis is ’n resep vir ongelukkigheid. *Ñatta* sluit behalwe ‘kennis’ die roem, mag of gesag in wat daarmee gepaard gaan. Die vers verwys na die ongelukkigheid wat dit vir die dwaas self inhou, maar impliseer stellig ook die slegte gevolge vir alle mense wat daardeur geraak word en vir die hele situasie waarin die mengsel dwaasheid-kennis werksaam is. ‘Geluk’ (*sukkaṃsa*) verwys na die hele pakket, naamlik die subjektiewe gevoel van geluk wat die dwaas dalk kan hê asook die goeie elemente wat in hom aanwesig is, naamlik sy hele helder ‘welsyn’ (sy ‘geluk’ in ’n objektiewe sin).

‘Kop’ (*muddha*) kan letterlik ook na ‘toppunt’ in ’n breë sin verwys; figuurlik kan dit hier as setel vir en selfs sinoniem vir ‘wysheid’ beskou word (Carter & Pālihawadana 1987:156). Tegniese kennis kan ’n dwaas se inherente wysheid en onskuld vernietig. Selfs ’n dwaas het immers ’n dimensie van wysheid in hom: Dwaasheid is naamlik ’n erge graad van onvolwassenheid (dit is die positiewe veronderstelling van die vertolking wat deurgaans in hierdie hoofstuk gevolg word). ’n Meer algemene, afgeleide implikasie sou wees dat opleiding en geleerdheid (kennis) ’n deel van opvoeding tot volwassenheid behoort te wees. Anders volg rampspoed. Iemand met baie kennis en vak-vaardigheid is nie noodwendig ’n opgevoede, volwasse mens nie, maar kan bloot ’n opgeleide dwaas wees. By implikasie bevat hierdie vers ’n waarskuwing aan die huidige tegnokratiese kultuur en samelewing: Tensy die mensdom sy inherente, maar onontwikkelde wysheid tot wasdom laat kom, kom groot ellende.

73 *Die dwaas soek*
'n onwesenlike reputasie,
voorrang onder monnike,
mag in kloosters
en eerbetoon by families.
74 *'Laat leke en monnike dink dat ék dit gedoen het,*
laat hulle in hul doen en late aan mý onderdanig wees';
dit is die dwaas se strewe
en sy ambisie en arrogansie groei.

Die Pāli sê nie ''n monnik' nie, maar dit is die implikasie. Hierdie vers (soos ook 74 en 75) handel spesifiek oor monnike. So 'n monnik kan die wens koester om die uiterlike reputasie van innerlike, persoonlike kwaliteite soos deugsaamheid, aandagtigheid, wysheid, geleerdheid, ensovoorts te hê, al is dit nie in die werklikheid gegrond nie. Die woord *bhāvana* beteken 'ontwikkeling'. In een sin word dit in die Pāli-literatuur as 'n samevatting van 'meditasie' gebruik. In hierdie vers word dit nie in daardie sin gebruik nie. Die monnik van vers 73 stel meer in die 'ontwikkeling' van sy uiterlike reputasie (sy loopbaan) as in die ontwikkeling van sy innerlike belang. So 'n reputasie is 'onwesenlik' (*a-sataṃ*), 'n masker, waaronder allerlei negatiewe kwaliteite kan skuil. So 'n reputasie sou selfs uiterlike, sosiale mag en aansien in die klooster meebring, asook eerbetoon en materiële geskenke deur die leke. 'Mag' (*issariyaṃ*) in die klooster (73.3) sou onder andere die administratiewe mag behels om te besluit wie woon in die beste kwartiere van die klooster. Die woord wat hier met 'families' vertaal word (*para-kulesu*), verwys letterlik na 'ander families'. Die bedoeling is dat so 'n monnik nie net eerbetoon (met insluiting van geskenke) van sy eie familie ontvang nie, maar ook van ander families, dus van leke in die algemeen.

Hierdie vers toon aan hoedat die wortel van onkunde (*moha*) aan die wortel van begeerte (*lobha*) gekoppel is, asook indirek aan afkeer (*dosa*), want so 'n magtige monnik diskrimineer waarskynlik in die klooster op grond van persoonlike voorkeure en afkere. Die begeerte na hoë sosiale aansien en mag is nie tot 'gewone' mense beperk nie, maar kom ook onder geestelikes voor en is dan dubbel so erg.

Die implikasie van die vers is dat die verstandige, volwasse mens (hier primêr maar nie uitsluitlik 'n monnik nie) in die ontwikkeling van goeie kwaliteite in homself sal belang stel. By so 'n mens val die klem op *bhāvana* as innerlike ontwikkeling wat spontaan in uiterlike handeling uiting vind. Uiterlike reputasie is hierby van ondergeskikte belang.

'Strewe' (74.3) is hier 'n vertaling van *saṃkappo*. In die heilsame agtvoudige pad is *sammā saṃkappo* die tweede item na regte siening (*sammā diṭṭhi*), en dit kom net voor uitlewing in die vorm van spreke (*vācā*), handeling (*kammanta*) en lewensonderhoud (ājīva). *Saṃkappo* verwys na 'denke' en sluit denke-as-bedoeling, voorneme, motief,

gerigtheid en wil in. Dit is die noodsaaklike brug tussen die meer teoretiese 'siening' en die praktiese uitlewing: 'Siening' word 'denkende voorneme' word praktiese uitlewing in 'woord', 'handeling' en 'lewensonderhoud'. Op weg na bevryding is *saṃkappo* dus 'n uiters belangrike komponent. In hierdie vers word dit in 'n negatiewe sin as verkeerde voorneme, strewe gebruik.

Weer eens word dwaasheid of onkunde (in die vorm van verkeerde denke) as een van die drie wortels van boosheid duidelik. Dit hou verband met begeerte, hier in die vorm van *icchā* (wens, begeerte, as 'ambisie' vertaal). Dit hou ook verband met haat, hier in die vorm van *māno* (trots, meerderwaardigheid, diskriminerende ydelheid).

Hier gaan dit nog steeds om die dwase monnik. 'n Groot ego kom helaas nie in die 'geestelike' sfeer minder as in die 'wêreldlike' sfeer voor nie. In eersgenoemde is dit dodeliker want onduideliker, subtieler. Die vers het ook wel duidelike relevansie vir wat in die publieke lekesfeer gebeur. Die so bekende sosiale magspel word deur oppervlakkige, onvolwasse dwase gespeel.

75 *'n Middel tot wins is een ding, die pad na nibbāna 'n ander;*
laat die monnik, leerling van die Boeddha, dit deur ervaring weet,
in roem nie vreugde vind nie
maar afgeskeidenheid koester.

Die woord *lābhūpanisā* (*lābha-*: wins plus *-upanisā*: middel [tot]; dus: *middel-tot-wins*) suggereer berekende doel-rasionele optrede, bedoel om persoonlike wins of voordeel te behaal. Dit gaan om die bevrediging wat roem, eerbetoon en hoë status met die bereiking van daardie doel bring. Die 'pad na *nibbāna*' (*nibbāna-gāminī*) val geheel en al buite hierdie sfeer van denke, suggereer die vers: Nou gaan dit om 'n weg wat bewandel moet word, 'n selflose dissipline wat beoefen moet word. Jy stel nie die doel en die middele op nie, maar volg die weg. Die weg sal jou bring waar jy dalk nie wil wees nie. Die beeld van 'n pad is 'n dikwels gebruikte simbool (vergelyk byvoorbeeld die agtvoudige pad) vir geestelike ontwikkeling. Dit gaan hier om twee geheel en al verskillende paaie, rigtings, uiteindes.

Soos die voorafgaande verse praat hierdie vers van monnike. Soos die godsdiensgeskiedenis bewys, is dit moontlik om die geestelike, mistieke dimensie vir persoonlike, doel-middel-rasionele redes (wat gaan ek hieruit kry?) te kaap. Die vers spreek hom nie direk oor doel-rasionele handelinge in die wêreld (bv. in die handel of landbou) uit nie. Dit is immers hoe die wêreld werk. Wat die vers wel direk en sterk van die hand wys, is die oordra van sulke rasionele doelmiddele-logika in die geestelike sfeer en in die institusionele vormgewing van die geestelike sfeer.

Wat sou die verband tussen die 'wêreldlike' en die 'geestelike' logika wees? Staan hulle onversoend, paradoksaal langs mekaar en moet die leek (dus nie 'n monnik nie) maar so in twee wêrelde probeer leef, of lê die wêreld as't ware konsentries rondom

die mistieke dimensie sodat daar ’n krities konstruktiewe verhouding tussen die twee sfere kan bestaan? Is daar ’n oorloop van die mistieke na die wêreldlike? Stel die mistieke dimensie (die pad na *nibbāna*) ’n voorbeeld wat in die wêreld ’n verskil kan maak? Sou die persoon wat in die wêreld ’n bestaan moet maak dus so goed as moontlik probeer om so ver as moontlik in die wêreld ‘die pad na *nibbāna*’ te bewandel? Die tweede siening druk die Boeddhistiese intensie waarskynlik veel beter uit. Ons moet egter erken dat dit waarskynlik nie oorwegend in die vroeë Boeddhisme die geval was nie en dat die leke in ’n groot mate bewonderende toeskouers van die *sangha* en skenkers van lewensmiddele aan die *sangha* was – wat die leke daaruit gewen het, was ‘verdienste’ (*puñña*). ’n Konstruktief konsentriese model sal wel ’n groot verskil in die sfere van byvoorbeeld die hedendaagse ekonomie en politiek maak. ’n Voorbeeld is die opdrag om nooit ’n mens as ’n middel in die logika wat op jou eie voordeel (soos ‘roem’ [*sakkāraṃ,* 75.3]) as doel gemik is, te gebruik nie.

Die woord *abhijānāti* (75.2) beteken meer as teoretiese kennis van buite. Dit beteken deeglike kennis op grond van eie, persoonlike ervaring, ‘deur ervaring weet’. Die woord *sāvako* (75.2) slaan op ’n leerling van die Boeddha. So ’n persoon is nog nie ’n *arahant* nie.

Wat sal die verstandige (deur ervaring wetende) monnik asook, indirek bedoeld, die verstandige leek doen? So ’n persoon sal in roem ‘nie vreugde vind nie’ (*na-abhinandeyya*; 75.3) en ‘afgeskeidenheid’ (*vivekam*) ‘koester’ (*anubrūhaye*; 75.4). Die vertaling ‘afgeskeidenheid’ vir *viveka* sluit bewustelik aan by die woord *Abgeschiedenheit* van die Christenmistikus, Meester Eckhardt (*c.* 1260–1327), om die verwantskap tussen alle mistiek te beklemtoon.

Sulke afgeskeidenheid beteken nie noodwendig ’n uiterlike afskeiding van die wêreld nie, maar met hierdie toepassing tree ons buite die primêre gerigtheid van die teks, wat monnike aanspreek. ‘Huisloos’ of ‘huisbewoner’ wees, interpreteer-ekstrapoleer ons, is nie ’n absolute keuse nie. Watter keuse die individu uitoefen en in watter graad so ’n uiterlike afskeiding sou plaasvind, is ’n saak van situasie en temperament. Wel kan ’n mens aanneem dat ’n sekere uiterlike afstand van die wêreld vir die bewandeling van die ‘pad na *nibbāna*’ bevorderlik sal wees, maar dit word nie in die Boeddhisme as absolute voorwaarde en in ’n sterk sin vereis nie. ’n Leek kan ’n volgeling van die Boeddha-weg wees. Wat die verstandige ‘leerling van die Boeddha’ in elk geval wel sal doen, is ’n beoefening van innerlike afgeskeidenheid. So ’n innerlik afgeskeide mens stel hulself nie innerlik op as afhanklik van die roem, status, ensovoorts, wat suksesvolle berekende optrede moontlik kan bring nie, maar beoefen inteendeel onafhanklikheid van sodanige uiterlike sukses en die middele wat daartoe kan lei. Sodanige afsondering as dissipline word dikwels, gereeld of deurgaans ‘beoefen’, ‘gekoester’ (*anubrūhaye*). Dit is duidelik dat sodanige

afgeskeidenheid des te meer op die geïnstitusionaliseerde religie van toepassing sal wees, aan wie die Boeddha sy waarskuwing direk rig.

Om by die hooftema van hierdie hoofstuk aan te sluit: Die sug na sukses is dwaasheid gekoppel aan begeerte. Die bewandeling van die weg is wysheid gekoppel aan nie-begeerte na en nie-afhanklikheid van roem in enige vorm.

Hoofstuk 6

Die wyse (*Paṇḍitavagga*)

’n ‘Wyse’ (*paṇḍita*) is ’n mens wat op ’n gevorderde stadium verkeer op ’n kontinuum wat van erge onvolwassenheid, selfs dwaasheid, aan die begin tot by *arahant*-wees aan die einde strek. Hierdie hoofstuk word tewens deur ’n Hoofstuk 5 oor dwase voorafgegaan en deur Hoofstuk 7 oor *arahante* gevolg. Wyse mense vorm ’n minderheid onder die mensekinders. Die hoofstuk moedig vriendskap met wyse mense aan en sit die eienskappe van sulke persone uiteen. ’n Sirkel word voltooi: ’n Mens begin die geestelike reis deur ’n goeie vriend of vriende te vind (v. 76) en word ’n liggewende vriend vir ander (v. 89).

76 *Gaan met ’n wyse mens om*
wat foute opmerk en verstandig teregwys
soos met iemand wat jou na ’n verborge skat toe lei;
om met so ’n mens om te gaan, hou geen nadeel in nie, net voordeel.
77 *Laat hom raadgee en onderrig*
en jou van kwaad weerhou;
by deugsames is hy geliefd,
by ondeugsames ongeliefd.

Hierdie verse behandel die verhouding tussen wyse mentor (*paṇḍitaṃ*) en leerling in die *sangha*. Die leermeester sal die foute van die leerling uitwys, en die leerling sal dit positief ontvang. In die konteks van destyds het die woord wat hier as ‘omgaan met’ (*bhaje*, van *bhajati*) vertaal word, breedweg ook ‘volg’, ‘geheg wees aan’, ‘lief wees vir’ en ‘dien’ ingesluit. In ’n wyer sin verwys dit na opbouende vriendskaplike verhoudings tussen mense in die algemeen, in ’n verskeidenheid verbande.

Die vers spreek diegene direk aan wat kritiek ontvang en indirek diegene wat kritiek uitspreek. Die ontvanger van teregwysing sal (behoort) dit positief ontvang

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Die wyse (*Paṇḍitavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 96–107, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.06

soos mens 'n aanwysing na 'n kosbare skat (*nidhīnaṃ*) sou ontvang van iemand wat weet waar dit verborge is. Die konteks waarin hierdie teregwysing plaasvind en ontvang word, is liefdevolle vriendskap of mentorskap. 'n Wyse mens is een wat weet hoe om ander wyslik, dit wil sê liefdevol en opbouend op tekortkominge te wys. So 'n mens is immers 'verstandig' (*medhāviṃ*). Dit is iets heel anders as om negatief foutvinderig en afbrekend te wees. In so 'n konstruktiewe konteks verwys verborge skat na deugde en insigte wat reeds by die leerling teenwoordig is, maar nog op 'n verborge wyse, soos 'n kosbare skat. Die gids weet egter watter struikgewas (foute: *vajja-*) uitgekap moet word om daar te kom. Om by so 'n wyse vriend of mentor betrokke te wees en so jou foute te leer ken, is verrykend en voordelig: Dit skep die moontlikheid van groei. Om 'n fout waarvan 'n mens onbewus was, te ontdek, is op sigself reeds kosbaar. 'n Goeie vriend is nie een wat alles goedpraat nie, maar een wat jou 'teregwys' (*niggayha-vādiṃ*), nie een wat toesmeer nie, maar oopmaak. Die ontvanger van wyse kritiek sal die kritiek wyslik ontvang: Dit verbreek nie, maar versterk die band tussen die gewer en die ontvanger.

In aansluiting by die kommentariële tradisie (Carter & Pālihawadana 1987:163) suggereer die vertaling 'raadgee' (*ovadeyya-*) hier 'n bestaande situasie waarin die mentor eenmalig, individueel en persoonlik advies gee. 'Onderrig' (*-anusāseyya*) suggereer 'n moontlike of waarskynlike of hipotetiese toekomstige gebeure, met verwysing waarna die mentor dalk meer indirek en herhaaldelik adviseer, dus 'n onderrigsituasie. Albei kan hier na die tradisionele verhoudings tussen senior en junior in die *sangha* verwys. Dit is ook van toepassing op die meer informele verhoudings van verskillende soorte tussen mense in die algemene, alledaagse lewe. Die voor die hand liggende gedagte is dat die aanwysings en afwysings verbaal geskied. Hier word waarskynlik nie noodwendig lang, uitgerekte diskoerse bedoel nie. 'n Kort, regte woord op die regte tyd is dikwels al wat nodig is. Raad gee en onderrig hoef egter nie tot verbale kommunikasie beperk te word nie. Die wyse mens kan ook nie-verbaal, deur voorbeeld in woord, handeling en gedragswyse 'n standaard wees wat ander in 'n sekere rigting kan beïnvloed.

Die bedoeling en uitwerking van 'raad gee' en 'onderrig' is dat die hoorder van 'kwaad' (*a-sabbhā*: verkeerde, onvanpaste, onhoflike optrede) weerhou sal word en reg, gepas sal optree.

Om die punt duidelik te maak, veronderstel die vers 'n duidelike onderskeid tussen nie slegs mentor en leerling nie, maar ook tussen 'deugsames' (*sataṃ*) en 'ondeugsames' (*a-sataṃ*), 'geliefd' (*piyo*), en 'ongeliefd' (*a-p-piyo*). Indien die betekenis van die vers na die hedendaagse werklike lewe verleng word, sou die situasie heel gekompliseerd kan wees, en 'n vertrouensverhouding van 'raad gee' en 'onderrig' sou van tyd tot tyd taamlik getoets kan word. Die 'geliefdheid' van die raadgewer is nie altyd vanselfsprekend nie, selfs nie by 'deugsames' nie. 'n Werklik wyse raadgewer sal bereid wees om ter wille van die beswil van die leerling die risiko van (hopelik tydelike) onbegrip en ongewildheid te loop.

78 *Gaan nie om met vriende*
gemeen en laag nie;
gaan om met vriende
goed en hoogstaande.

'Vriende' (*mitte*) word baie hoog geag. In die konteks van destyds het dit geslaan op sowel 'huisbewonende' vriende (leke) as 'huislose' vriende (monnike). Die kulminasie van vriendskap is saamgevat in die term *kalyāṇa-mitta* ('n 'edel' of 'goeie' vriend), in 'n geestelike sin opgeneem waarin die hoogste ware belang van die vriend belangeloos op die hart gedra word. In die hedendaagse sekulêre konteks sou dit eweseer op vriende in daardie geestelike sin slaan. Dit is iets anders as en sny bo-oor die kategorieë van professionele kollegialiteit, institusionele lidmaatskap, bloot sosiale vriendskap, ensovoorts, alhoewel dit sulke persone ook kan insluit. Wat hier vertaal word as 'gemeen' (*pāpake*) en 'laag' (*-adhame*), 'goed' (*kalyāṇe)* en 'hoogstaande' (*-uttame*) het niks met sosiale stand en status te doen nie, maar uitsluitlik met innerlike, morele kwaliteit.

Bogenoemde drie verse veronderstel in die historiese konteks van destyds 'n duidelike onderskeid tussen skenkende mentor en ontvangende leerling in die monnike-(nonne-)orde. Wat egter bygedink kan word, is dat die mentor selfs dan ook 'n ontvanger is en die leerling ook 'n skenker: 'n Goeie leermeester leer veel van leerlinge. Buite daardie geïnstitusionaliseerde orde sou die wederkerigheid van gee en neem nog sterker beklemtoon kan word. Vriende in sekulêre kontekste is mekaar se helpers in hierdie opsig. Vriende slyp mekaar welwillend en eerlik, is mekaar se leermeesters en leerlinge.

79 *Wie waarheid drink,*
leef rustig met helder gemoed;
aan waarheid deur edeles onderrig,
het 'n wyse immer vreugde.

Die waarheid of lering word '(in-)gedrink' (*-pīti*). Die assosiasies met drank is duidelik: 'n lewensnoodsaaklike voedingsmiddel, 'n ernstige dors wat geles moet word, onderskeidende proe en waardering van die drank en die rustige tevredenheid wat op die drink volg (vgl. ook vv. 64 en 65). So is dit met die studie van die *dhamma* gesteld. 'Leef' (*seti*) verwys na 'n lewe met die kalmte van 'n veilige, rustige slaap sonder nagmerries en angstige wakkerlê.

'Gemoed' (*cetasā*) dui veral op die wils- en gevoelsaspekte van die persoonlikheid, maar tog nog met 'n sterk intellektuele kant (vgl. vv. 13 en 14). 'Helder' (*vipasannena*) beteken dus meer as net emosionele kalmte. Dit verwys ook na die helderheid, klaarheid, wat deel is van en volg op innerlike visie, introspektiewe intuïsie, insig. In die konteks van Theravāda-meditasie word *vipassanā*-meditasie van konsentrasie- of kalmte-meditasie (*samādhi*) onderskei. In *vipassanā* gaan dit oor die intuïtiewe ontdekking van, die insig in, die aard van 'n mens self en die werklikheid as geheel as nie-blywend en nie-substansieel.

'Edel' (*ariya-*) het oorspronklik 'n sosiale (kaste-) en selfs rassekonnotasie gehad, naamlik 'van hoë afkoms'. In die Boeddhisme het dit 'n morele, geestelike betekenis gekry, naamlik 'edel van karakter'. Dit slaan dus primêr, maar nie uitsluitlik nie op Boeddhas en *arahante*.

80 *Ingenieurs lei water,*
pylmakers buig stele,
houtwerkers vorm hout,
wyses bemeester hulleself.

Wyse mense het goeie, hoogstaande vriende (dit het niks met sosiale klas te doene nie) en drink die waarheid in wat deur edeles onderrig word, maar hulle bly denkend, verstanend, self vir hulle eie karakter en lot verantwoordelik. Om 'n vakman (wateringenieur, pylmaker of houtwerker) te word, is deeglike opleiding en vakleerlingskap nodig. So 'n ambagsman ken die ideaal wat bereik moet word en die moontlikhede van sy materiaal en weet hoe om sy materiaal effektief te bewerk. Water moet oor groot afstande met so 'n geringe helling as moontlik beskikbaar gestel word. Die pyle moet reguit en gebalanseerd wees om so vinnig as moontlik deur die lug te klief en die mikpunt te tref (vgl. v. 33). Die krom en skewe houtstompe moet 'n elegante, bruikbare meubelstuk of 'n draaiende wiel word. Die wyse mens is ook 'n vakman wat sy eie innerlike en uiterlike lewe betref en ook daarvoor is kennis van die model, selfkennis, opleiding en intelligente werk nodig. Die klem van hierdie vers val op wysheid (wyse mense: *paṇḍitā*; vgl. met v. 145).

Op 'n afstand – en dalk is die afstand tussen Indiër en Griek tog nie so groot as wat ons dink nie – kan ons hier die vier oorsake van Aristoteles (384–322), tydgenoot van die *Dhammapada*, herken. Aristoteles se *causa materialis* (materiële oorsaak) sê waaruit iets ontstaan of veroorsaak word. Die *causa efficiens* (bewegende oorsaak) sê wat die bewegende krag in die proses van veroorsaking is. Die *causa formalis* (formele oorsaak) sê wat die bepalende plan, vorm of struktuur van iets is, en die *causa finalis* (finale oorsaak) sê waarvoor, om watter doel, iets veroorsaak word. Ons vers bevat eksplisiet die eerste oorsaak (water, hout) en die tweede oorsaak (ingenieurs, pylmakers, houtwerkers), en dit impliseer duidelik die derde (bv. die idee van die pyl) en die vierde oorsaak. Ons vers (trouens, die vroeë Boeddhisme as geheel) het nie naastenby so 'n sterk belangstelling in fisiese dinge as die Griekse meester gehad nie. Die hele struktuur word hier toegepas op die ontwikkeling van die mens vanaf sy latente moontlikheid tot die bereiking van sy finale doel. Die grondstof in die hele proses van veroorsaakte metamorfose waaroor die *Dhammapada* gaan, is die menslike natuur, en die agente van veroorsaakte verandering is wyse mense self. Die menslike natuur wat ontwikkel of veroorsaak moet word, het 'n inherente struktuur, en die ontwikkeling of veroorsaking het 'n bepaalde doel, naamlik menslike volmaaktheid soos in 'n *arahant* vergestalt.

'n Vergelyking van die *Dhammapada* met spesifiek die praktiese filosofie (etiek) van Aristoteles sou 'n lonende onderneming wees. Vir Aristoteles is die hoogste doel

vir die mens in geluksaligheid (*eudaimonia*) geleë. Die mens se volmaaktheid bestaan uit die vervolmaking van wat die tipies menslike lewensverrigting is, wat vir Aristoteles die rede is (die formele oorsaak). Die agent vir hierdie vervolmakingsproses is die mens self (die bewegende oorsaak). Die ekwivalent van die Griek Aristoteles se eudaimoniese mens sou dan die Boeddhistiese *arahant* wees. Bogenoemde bied tergende ooreenkomste met wat ons onder andere hier in vers 80 en in die bundel as geheel vind, maar genoeg hiervan.

Ons sou kon redeneer dat die ooreenkomste met Aristoteles bloot toevallig is en dat Aristoteles immers net waargeneem het wat in alle nadenke, waar en wanneer ook al, oor veroorsaking en verandering voorkom. Tog eggo hier iets in twee kulture wat heel betekenisvol en en verwant was. Of dit histories of struktureel die geval was of albei behels het, hoef ons nie nou uit te maak nie. Laat ons egter minstens die groot uitnodiging om Wes en Oos positief in verband met mekaar te bring, opmerk. Reken Afrika, ons tuis-vasteland, daarby in. Hierdie studie van die *Dhammapada* word deur daardie uitnodiging gedra.

81 *Soos 'n vaste rots*
voor geen wind wyk nie
so swig wyse mense nie
voor blaam of loflied nie.
82 *Soos 'n diep dam*
helder en kalm
word wyse mense stil:
hulle het die leringe gehoor.

Die gevolg van omgaan met goeie vriende, die indrink van die waarheid en selfbemeestering is dat so 'n wyse mens nie van die 'blaam' (*nindā-*) of 'lof' (*-pasaṃsāsu*) van mense, gewildheid of ongewildheid, afhanklik is nie en nie daardeur 'geskud word', daarvoor 'swig' (*samiñjanti*) nie. Die wyse mens bemeester homself: Oor die uiterlike, sosiale ontvangs met al die wisselvallighede daaraan verbonde wat hom te beurt val, hetsy gunstig of ongunstig, het hy weinig beheer, maar soewerein stel hy homself ook nie daarvan afhanklik nie, net so min as 'n 'vaste' (*eka-ghano*: enkel-massiewe) 'rots' (*selo*) aan die wispelturige 'wind' (*vātena*) wat vandag só waai en more weer uit 'n ander rigting. Blaam word nie in weersin verwerp nie en lof word nie begeer en beklou nie. So 'n houding is nie afgestompte sosiale onverskilligheid nie, maar kom uit innerlike wysheid, sekerheid en rustigheid voort.

'Leringe' (*dhammāni*) bedoel woorde van waarheid, onderrigte waarheid, leringe van waarheid. 'Hoor' (*sutvāna,* van *suṇāti*) verwys nie slegs na 'onderrig word' nie, maar kan ook die betekenis dra van 'geïnspireer word'. Mense wat die waarheid werklik gehóór het, 'word stil' (*vippasīdanti*), 'helder' (*vipasanno*) en 'kalm' (*an-āvilo*) soos 'n 'diep' (*gambhīro*) 'dam' (*rahado*), skoon van onsuiwerhede, onberoerd deur onstuimighede, met diepe insig.

83 *Deugsames laat alle dinge kom en gaan,*
goeies babbel nie smagtend na plesier nie;
wyses deur plesier en pyn geraak
vlieg nie hoog of sak in dieptes weg nie.

Wyse mense is 'deugsaam' (*sappurisā*) en 'goed' (*santo*): Hulle begeer niks en is aan niks verknog nie. Hulle is daarom ook onafhanklik en gelykmatig. Pyn en plesier versteur nie hulle innerlike ewewig nie en hulle slinger nie tussen uiterste gemoedstemmings van opgetoënheid en terneergedruktheid rond nie. Sulke mense is nie ongevoelig of onverskillig nie. Hulle word deur plesier en pyn (*sukhena ... dukhena*) 'geraak' (*phuṭṭhā*). Die werklikheid van die ervaring van fisieke en psigiese pyn word nie ontken nie, maar dit gooi nie die innerlike vrede van die wyse mens omver nie, net so min as wat voorspoed en teenspoed dit doen (vgl. vv. 81 en 82). 'n Innerlike gelykmatigheid sal stellig 'n effek op die uiterlike ervaring hê: Pyn word draaglik, selfs aanvaarbaar. Die diepsinnige, kalm, stil, wyse mens is ook liefdevol, het medelye met dié wat ly en medevreugde met dié wat bly is, en dit staan alles in die teken van gelykmatigheid wat uit werklike insig in dinge kom.

Hulle innerlike vryheid blyk uit waaroor hulle praat en hoe hulle praat. In aansluiting by die vorige vers: Mense wat stil geword het, smag en babbel nie in verwagting na lekkerte nie. Die bevrediging van sintuiglike begeerte na plesier bring nie werklike geluk nie. Werklike geluk is innerlike vryheid en onafhanklikheid. Hierdie vers impliseer radikale kritiek op die verheerliking van genot soos in die hedendaagse hedonistiese verbruikerskultuur onvermybaar deur die media aan mense opgedring word.

84 *'n Mens wat nie ter wille van homself of iemand anders*
nageslag of rykdom of koninkryk begeer
en wens vir eie voordeel onregmatig verkry nie,
is deugsaam, wys en waaragtig.

'n Wyse mens 'begeer' (*icche*), 'wens' (*iccheyya*) (grammatikaal is die twee vorme in Pāli presies dieselfde en druk moontlikheid uit) nie ''n nageslag' (*puttam*), 'rykdom' (*dhanaṃ*) of 'mag' (koninkryk: *raṭṭhaṃ*) nie. Sulke wense is selfsugtig in die mate dat dit in eiebelang begeer word. 'n Nageslag wat so begeer word, kan op fisiese nageslag (veral seuns) slaan, maar dit kan ook uitgebrei word om op die nawerking van 'n mens se invloed op 'n volgelingskap selfs na so 'n mens se dood te dui.

'n Nageslag, rykdom en mag is egter nie slegs individuele, persoonlike begeertes nie. Die individu kan hierdie drie dinge ook ter wille van 'n ander mens in die enkelvoud begeer, of ander mense in die meervoud, of 'n sosiale kollektiwiteit, of 'n sosiale instelling (nasie, party, godsdienstige instelling, ensovoorts). Die individu kan hom toewy aan, hom opoffer vir die kollektiewe belang en voordeel, naamlik invloed, rykdom, mag. Die vers suggereer dat selfs sulke altruïstiese, self-opofferende begeertes

nie deugsaam, wys en waaragtig is nie. Begeertes na invloed, rykdom en mag as sodanig in watter vorm ook al, word afgelê.

Vir kollektiwiteite en institute (bv. polities, ekonomies, religieus) is dit stellig veel moeiliker as vir individue, indien hoegenaamd denkbaar, om anders as uit kollektiewe eiebelang op te tree en selfsugtig te wees. Die vers word hier vertolk om te impliseer dat die wyse hom nie blindelings of passief konformisties daarby sal inlaat nie, hom nie deur groepsdruk sal laat meesleur nie.

Die probleem met die wens na invloed, rykdom en mag in enige opsig is dat selfs die wens (nog afgesien van die daad, nog vóór die daad) 'onregmatig', 'on-dhammies' (*a-dhammena*) is, naamlik individueel of kollektief selfsugtig (tot eie voordeel: *samiddhim attano*) en dus ten koste van ander. Die vertaling 'onregmatig' probeer om die elemente van 'n tekort aan waarheid, eerlikheid en regverdigheid, almal in *dhamma* vervat, met mekaar te verbind.

'n Groot vraag is of lewe, anders as in mededinging met ander lewe, anders as ten koste van ander lewe, denkbaar is. Die hele debat oor die evolusie van lewe en oor 'n lewenstyl vir vandag in die lig van die heersende en dreigende, noodlottige, ekologiese krisis, grotendeels as gevolg van menslike oorbevolking, gaan hier oop. Dit sny vraagstukke soos die beheer van menslike aanwas, selfdoding, eutanasie en vegetarisme aan. Hierdie vers gee nie 'n antwoord op sulke vrae nie, maar die lewenstyl wat hier gesuggereer word, kom tog op uit die metafisies-mistieke insig in die nie-substansialiteit van alle dinge. Die aflê van wens na nawerking, rykdom en mag kom op uit die wyse insig in die kortstondigheid en nie-wesenlikheid van die self. Die bodem onder die sug na nawerking, rykdom en mag, val weg. So 'n mens is 'deugsaam, wys en waaragtig' (*sīlavā paññavā dhammiko*).

85 *Min mensekinders kom anderkant uit,*
die meeste draf op die wal aan die duskant rond;
86 *maar mense wat in die waarheid*
en die goeie lering daarvan leef,
bereik die ander kant;
oorsteek van die doodsdomein is swaar.

Hierdie twee verse veronderstel die analogie van die rivier (die 'doodsdomein': *maccu-dheyyam* [86.4]) wat die edeles wil oorsteek. Dit sinspeel nie op die fisiese dood nie, maar op die doodsheid van die onverligte menslike eksistensie. Die menslike bestaan word meegesleur deur die voortstuwende, malende stroom van onkunde en sinloosheid, vasgevang in begeerte en die 'self'-konstruk. Die oorkantste wal verwys nie na 'n hiernamaalse, nadoodse lewe nie, maar is 'n analogie van *nibbāna,* oftewel 'n verligte eksistensie in hierdie lewe, bestaande in klaarheid van insig in jouself en die diepte van dinge, die geïntegreerdheid van emosie en wil, die goedheid van lewe.

Sommige mense het die meesleurende rivier moedig aangedurf om dit te oorwin en oor te steek. Sommige mense het al 'n ent gevorder, maar keer eenkeer terug. Sommige mense keer glad nie weer terug nie, en sommiges bereik inderdaad die oorkantste oewer. Die meeste mense het die rivier egter nog nie aangedurf nie en hardloop (*anudhāvati*) rigtingloos en gefrustreerd heen en weer op die duskantste oewer, miskien wetend van en hunkerend na die oorkant, miskien nie. Hulle kan groot afstande aflê en al skarrelend baie energie opgebruik, maar dit lei na nêrens nie.

Om die ander kant te bereik, is moeilik. Die waarheid moet nie net gehoor word nie, maar 'beleef' en 'geleef' (*dhamma-anuvattino*) word. Die woord *dhamma* kan in die algemeen (onder andere) verwys na die 'waarheid', asook na die 'goeie lering' (*samma-dakkhāte*) van die waarheid. Die vertaling wil albei akkommodeer, naamlik die waarheid sowel as die goeie onderrig of die verduideliking daarvan. Laasgenoemde is nodig, want dan sal mense die anderkant bereik. Aspekte van goeie lering is dat dit self-relativerend na 'n transenderende dimensie verwys en dat dit 'werk', mense effektief na die ander kant toe help. Die kwalifikasie 'goeie lering' waarsku teen 'lering' geyk en gereduseer tot barre formule, dogma, doktrine, ideologie wat groepsbelange dien.

Dit is goed om die stereotipiese Theravāda- en Mahāyāna-aksente (soos hulle binne die twee lewende tradisies beskou word, asook wat van buite af, tereg of ten onregte, aan hulle toegeskryf word) te harmoniseer. Hierdie ou Theravāda-dokument beklemtoon die onderskeid tussen die minderheid edel enkelinge en die massa. In standaard-Mahāyāna word die ideaal voorgehou van die mens wat liefdevol pro-eksisteer vir die meerderheid. Dit is ook die implisiete tendens van ons ou dokument. Met selfsugtige heilsug het die *Dhammapada* niks gemeen nie.

87 *Laat die wyse mens die donker weg verlaat*
en steeds verder op die helder weg beweeg
van huislikheid na afgeskeie huisloosheid,
so moeilik te geniet.

88 *Laat die wyse mens niks besit,*
sintuiglike genot oorskry,
hom van gemoedsonsuiwerhede reinig,
uitsien na genoeë dáár.

Die woord *dhamma* wat in 87.1 in die Pāli gebruik word, kan weer eens op verskeie maniere (bv. waarheid, leer, wet, weg, karakter, geestesverskynsel) vertaal word. Hier word 'weg' verkies. Dit val saam met die twee lewenswyses wat in 87.3 en 87.4 genoem word, naamlik die lewenswyses van 'huislikheid' en 'huisloosheid'. Die huisgebonde lewenstyl is 'donker' (*kaṇhaṃ*) in die sin van uitsigloos, maar die huislose staat is 'helder' (*sukkaṃ*), bied uitsig. 'Donker' suggereer nie slegs 'n gebrek aan insig nie, maar ook donkerte van gemoedstemming en donkerte van lewe. 'Helder' suggereer nie slegs helderheid van insig nie, maar ook sonnige vrolikheid van gemoedstemming en klaarheid van lewe.

'Huislikheid' (*okā*) en 'huisloosheid' (*an-okaṃ*) wil sê dat daar meer op die spel is as om fisies en sosiaal in 'n huis en familie, en met wat daarmee saamhang, te woon. Dit gaan om die aflegging van sekuriteit in alle opsigte: Onbetwisbare dogma, vaste instituut en dwingende tradisie word in beginsel prysgegee. Volgens hierdie interpretasie gaan dit om meer as formele monnik wees. Dit gaan om bevryding uit geestelike gebondenheid. 'Huislikheid' staan vir die oprig van forte, kastele en paleise van gearriveerdheid in enige opsig, die bestaan duskant die transendente oewer van oop, vry, ligte eksistensie. Die oorspronklike konteks van 'huisloosheid' was tewens die nie-geïnstitusionaliseerde, ongebonde swerwersbestaan. Huislikheid beteken om jou op die duskantse oewer in te grawe met al die individuele en kollektiewe selfgesentreerdheid, besitlikheid, aggressie, ensovoorts, wat daarmee gepaard gaan. Godsdienstige institute en hulle ampsdraers en akademiese institute met hulle jongste geleerdheid is nie gevrywaar teen die valsheid van die 'donker *dhamma*', eensydig aan die duskantse oewer gebind nie. Dit gaan oor helder, transenderende wysheid.

Vers 87 sluit by 85 en 86 aan. 'n Voorwaarde vir die aandurf van die diep rivier en die heimwee om die ander kant te bereik, is 'afgeskeidenheid' (*viveka*), bevryding uit sosiale, sintuiglike en enige ander vorm van verknegting. Iewers sal die oorgaan van huislikheid na huisloosheid 'n lewensbeslissing behels, miskien 'n reeks beslissings en keerpunte. Hierdie vers beklemtoon die proseskarakter, die geleidelikheid, van die oorgang. Dit is nie 'n kwessie van alles of niks op 'n enkele oomblik nie. Die wyse sal die reis op die helder weg deur nadenke en meditasie 'ontwikkel' (*bhāvetha*) (weergegee as 'steeds verder beweeg'). Vers 87 veronderstel 'n proses van oorgang. Nogtans antisipeer dit reeds die bereiking van *nibbāna* (die ander oewer) en beskryf dit as 'moeilik om te geniet' (*dū-ramaṃ*).

Waarom sou van vryheid gepraat word as 'so moeilik om te geniet'? Is dit omdat dit moed en moeite kos om by daardie vlak uit te kom? Is dit om die subtiliteit van die vreugde van afgeskeidenheid te beklemtoon? – dit is nie maklik, goedkoop, nie. Is dit omdat dit vanuit die oogpunt van die massamens (in vandag se situasie: die gedresseerde massamens, volgepomp met kunsmatig opgejaagde behoeftes) nie juis as genotvol beskou sal word nie? Miskien is dit 'n kombinasie van hierdie moontlikhede. Dit sluit egter nie die subtiele waardering van die lewe hier-en-nou uit nie. Die bereiking van transendente insig, die 'anderkant', beteken nie veragting van die sintuiglikheid en die natuurlike lewe nie. Die kleinste aspekte van die natuurlike lewe in hulle brose verganklikheid kan deur die huislose wyse waardeer word – juis omrede hulle brose, nie-substansiële verganklikheid. Die padda spring in die dam, sien die Zen-digter, Matsuo Basho (sewentiende eeu). Dit is al, en tog, hoe diep. Hierdie aksent is nie altyd in Theravāda gelê nie. In die Oos-Asiatiese Boeddhisme kom dit sterker na vore. Die *Dhammapada* word hier geïnterpreteer as sou dit sê: Die 'ander kant' beteken die ont-absolutering van alle dinge, wat die ruimte skep om selfloos, lig en vry te lewe. Dit is die helder waarheidsweg.

'Dáár' verwys na *nibbāna*, naamlik die oewer anderkant die stroom van begeerte, haat en verblinding wat *saṃsāra* kenmerk. 'n Wyse mens is een wat kan 'uitsien' (*iccheyya*) na die anderkant. Ten einde dit te bereik, word sintuiglike genietinge (*kāme*) 'oorskry' (agtergelaat: *hitvā*) en die gemoed (*citta-*) van onsuiwerhede (*-klesehi*) gereinig (*pariyodapeyya*). Die vertaling 'oorskry' wil die assosiasie met die waterstroom vashou: Sintuiglike genot word oorgesteek, getransendeer.

So 'n wyse mens word *akiñcano*, het niks meer oor nie – nóg uiterlike besittings, nóg sintuiglike verslaafdheid, nóg gemoedsversteurings. Hierdie volkome losmaking bied 'n uitsig op die bereiking van die staat van *nibbāna*, die ander oewer, met sy eie genoeë (*-abhiratim*), waarna uitgesien kan word.

Onder 'gemoedsonsuiwerhede' (*citta-klesehi*) word tradisioneel vyf belemmeringe (*nīvaraṇa*) verstaan, naamlik sintuiglike begeerte (*kāma-c-chanda*), afsku (*vyāpāda*), traagheid-en-botheid (*thīna-middha*), rusteloosheid-en-angstigheid (*uddhacca-kukkucca*) en onsekerheid (*vicikicchā*).

Die wyse mens reinig hulself (*attānaṃ*) van hul eie gemoedsonsuiwerhede. Dit is 'n individuele, persoonlike proses. Niemand anders doen dit vir hom of haar nie. Niemand doen dit vir iemand anders nie – nie moraliserend en voorskriftelik nie, nie plaasvervangend nie. Vriende kan mekaar bystaan in hierdie proses van vrywording.

Die vertaling 'genot' en 'genoeë' (vir *kāme* en *-abhiratim*) wil die verskil in die kontinuïteit, die kontinuïteit in die verskil, tussen die begeerte na sintuiglike plesier en die verlange na verligting handhaaf. Hoe sterk is die verskil en die kontinuïteit onderskeidelik? Kan die nastrewing van verligting net 'n variant op die najaag van plesier, materiële rykdom, mag, geleerdheid, ensovoorts, wees? Dit is moontlik, maar dit sou 'n misverstand wees. Die bereiking van verligting is eerder 'n vrug van die prysgee van alle strewe en begeerte (kyk v. 210). Dit kan ook nie afgedwing word nie. Dit is behoefte en hunkering na rus, verlangende heimwee na 'n mens se ware tuiste eerder as doelgerigte ambisie vir prestasie of die najaag van lus. Dit is eerder die ervaring van onuitspreeklik subtiele geluk (genoeë) as sintuiglike 'genot'.

Die *Dhammapada* is hier besig met 'n strukturele gegewe in alle mistiek, naamlik die verhouding tussen die gewone lewe en die transendente dimensie. In watter mate val hulle saam, en in watter mate verskil hulle? Die verhouding van verskil-in-kontinuïteit, kontinuïteit-in-verskil is subtiel en laat 'n groot verskeidenheid aksente toe. Om na 'n voorbeeld uit die vroeë Christendom te verwys, het die kerkvader Cyprianus (200–258 AJ) hierdie probleem in sy *Quis dives salvetur?* [*Watter ryke sal gered word?*] aangespreek: Het Jesus letterlik bedoel dat sy volgelinge al hulle besittings moet weggee? Franciscus van Assisi het dit letterlik opgeneem. Is dit die enigste moontlikheid? Wat beteken armoede presies? In die konteks van die *Dhammapada* kan 'n mens vra: Wat beteken 'niks-hebbend' (*akiñcano*), die sentrale kenmerk van die wyse mens? Kan die boodskap van Siddhattha Gotama net deur haardlose bedelaars uitgeleef word? Nee. Elke wyse, wys-wordende mens sal sy of haar eie balans vind.

Hierdie vertaling-vertolking interpreteer die vroeg-Boeddhistiese vers so ver as moontlik in die rigting van ’n kontinuïteit-in-transendering van die twee dimensies. Dus gaan dit nie oor ’n strak dualistiese teenoormekaarstelling van die twee dimensies nie, maar oor ’n organiese ontwikkeling van fisies-sintuiglike ‘genot’ tot die ervaring van geestelike ‘genoeë’. Dit gaan oor die opgaan van die eerste in die tweede, die oorgaan van die eerste tot die tweede, die uiteindelike transendering van die eerste deur die tweede. *Nibbāniese* genoeë groei uit die sintuiglike genieting van die natuur, skoonheid, ensovoorts, uit op, soos ’n blom uit kompos. So ’n opvatting lê in lyn met die model van groei, volwassewording, soos in Hoofstukke 5–7 veronderstel. Boeddhisme word nie hier as variant van dualistiese Gnostisisme opgeneem nie. ‘Duskant’ en ‘anderkant’, ‘hiér’ en ‘dáár’ is positief-korrelatiewe, paradoksaal-identiese begrippe.

89 *Mense van wie die gemoed goed ontwikkeld is*
in die faktore van verligting
en wat vreugde vind
in nie-vashou aan prysgee van vasgryp nie,
het van die gif ontslae geraak
en is helder-ligtendes:
bereik in die wêreld
nibbāna volledig.

‘Dáár’ (v. 88) is ‘hiér’, naamlik die ander kant van die stroom (*nibbāna*; v. 88) word ‘in die wêreld’ (*loke*; 89.7) bereik.

Nibbāna behels dat die ‘gemoed’ (*cittaṃ*) ‘goed ontwikkeld’ (*su-bhāvitaṃ*) sal wees wat die ‘faktore van verligting’ (*sambhodi-aṅgesu*) betref. Tradisioneel word sewe faktore van verligting (ook *bojjhanga* of *sambojjhanga* genoem) onderskei:

- aandagtigheid (*sati*)
- ondersoek na die waarheid (*dhamma-vicaya*)
- energie (*viriya*)
- vreugde (*pīti*)
- kalmte (*passaddhi*)
- konsentrasie (*samādhi*)
- gelykmatigheid (*upekkhā*).

Hierdie faktore is almal gelyktydig in die ervaring van *nibbāna* werksaam, maar vind ook by gewone mense in mindere of meerdere mate op verskillende tye plaas.

Sulke wyse mense ‘hou nie vas’ (*anupādāye*) aan selfs die ‘prysgee’ (*-paṭinissagge*) van ‘vasgryp’ (*ādāna-*) nie. Die opstapeling van woorde in 89.4 beklemtoon die sentrale belang van prysgawe, asook die skynbaar paradoksale aard daarvan. Die gewone mens sal die prysgee van prysgee van vasgryp as verwarrend ervaar. In die sfeer van *nibbāna* is dit egter anders gesteld: Selfs hulle prysgee word prysgegee, en die kwadrering van

prysgee bied vreugde. Die prysgawe van prysgawe van vasklem aan mag, besittings, sintuiglike plesier, ensovoorts, lei tot die ervaring van geluk. Sulke mense is gelukkig, vind vreugde (*ratā*).

Hulle het van die 'gif' (-*āsava*) ontslae geraak. Letterlik kan die woord verskeie assosiasies hê soos invloei, uitvloei, dwelm, gifstof of etter. Dit verwys na onsuiwerhede wat sluimerend in mense teenwoordig is en na die oppervlak kom. In die sistematiserende tradisie slaan dit gewoonlik op vier onsuiwerhede:

- sintuiglike begeerte (*kām-āsava*)
- die begeerte na ewige bestaan (*bhav-āsava*)
- verkeerde opvattings (*diṭṭh-āsava*)
- onkunde (*avijj-āsava*) wat betref die vier edel waarhede.

Hierdie vers en hoofstuk vind hulle klimaks in die begrip *nibbāna*. Dit is letterlik die laaste woord in die hoofstuk. Mense wat heeltemal van innerlike besoedelinge ontslae geraak het, het *volle-nibbāna* bereik, is *pari-nibbutā*. Die woord *pari-nibbutā* impliseer 'n tweede stap, bykomend tot die moreel psigiese suiwering van die gees. Die verdere stap is die verdwyning uit die fisiek psigiese bestaansproses as sodanig. Dit vind plaas met die fisiese heengaan van 'n *arahant*. Vers 89 bedoel albei dimensies. *Nibbāna* vind nêrens anders as 'in die wêreld' (*loke*) plaas nie.

Met hulle heengaan 'verdwyn' sulke mense sonder ophef, en die maan skyn deur die wolke net soos tevore. Die denkbeeld van 'n hiernamaalse bestaanswyse is nie van toepassing nie. Die eksistensie van die *arahant* anderkant die doodstroom (v. 88) is nie 'n voortgesette lewe hoe dan ook anderkant die fisiese dood nie. Tydens hulle lewe is sulke mense 'helder ligtendes' (*jutīmanto*), insig-uitstralendes, by implikasie mentors vir ander (v. 76 en 77) – miskien bewustelik, miskien onbewustelik, miskien by wyse van woorde, miskien by wyse van stil voorbeeldige optrede.

Hoofstuk 7

Die *arahant* (*Arahantavagga*)

Hierdie hoofstuk handel oor die *arahant*, naamlik ’n ‘verdienstelike’, ‘waardige’ mens in die hoogste sin van die woord (van ’n werkwoord *arahati*: waardig wees, verdien). Voor die Boeddhisme is dit as ’n titel vir hoë amptenare gebruik – vergelyk die Afrikaanse ‘hoogwaardigheidsbekleër’. Deur die vroeë Boeddhiste is dit as ’n tegniese term oorgeneem vir iemand wat die hoogste vlak van mistieke ervaring bereik het. Die *paṇḍita* (Hoofstuk 6) is nog nie die hoogste staat nie, maar die kontras tussen ’n wyse en ’n *arahant* is nie absoluut nie. Daar is ’n kontinue oorgang van ’n laer, meer algemene situasie tot ’n hoër, inderdaad die hoogste menslike situasie wat bereik kan word.

90 *Iemand wat die reis voltooi het,*
leedloos volkome vry is
en alle bande verbreek het
word nie deur koors gekwel nie.

’n *Arahant* is iemand wat in hierdie lewe ‘die reis voltooi het’ (*gata-addhino*). So ’n mens is selfs in hierdie lewe gelukkig, dit wil sê, ‘leedloos’ (*vi-sokassa*), ‘volkome vry’ (*vippamuttassa sabbadhi*), ’n vry mens in alle opsigte. Die ‘bande’ (-*gantha*-) van begeerte, weersin, verknogtheid aan rites en seremonies en verkeerde, onkritiese, fanatiese, dogmatiese opvattings is verbreek. ‘Reis voltooi’ sinspeel ook op die bereiking van die staat van *parinibbāna* met die fisiese dood: Die lewensafstand is voltooi en geen hergeboorte wag nie. ‘Koors’ (*pariḷāho*, ook ongemak en pyn) verwys nie na fisiese hitte of koue nie, maar na die kwelling van die verhitte gemoedstoestande van begeerte en haat in al hulle variante. So ’n mens het afgekoel. Fisiese pyn verdwyn nie, die emosionele wroeging wat daarmee gepaard kan gaan, wel, en dit maak ’n groot verskil. So ’n mens het deur selfloutering die staat van volkome geluk in ’n natuurlike, organiese groeiproses bereik.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Die *arahant* (*Arahantavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 108–114, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.07

91 *Aandagtiges vertrek,*
vind vreugde nie in 'n woning,
verlaat skuiling na skuiling
soos swane 'n dam.

Hier word van 'aandagtiges' (*satīmanto*) gepraat. Aandagtigheid (*sati*) is nie slegs 'n kenmerk van 'n *arahant* nie, maar van enige mens wat bewustelik onderweg is. Sulke mense span hulle in en 'vertrek' (*uyyuñjanti*), laat hulle nie ophou nie, kyk nie om nie, is nie afhanklik van die afleiding en geborgenheid wat 'n vaste woning bied nie, maar vry, soos swane wat nie besitlik en verknog aan 'n dam met sy lelies en vis is nie, maar die oop ruimte vorentoe opsoek. In die vroeë Boeddhisme het dit op die fisiese lewensomstandighede van die swerwer, later die monnik, geslaan, maar meer nog op die ingesteldheid van 'n werklike vry mens, naamlik onafhanklik van geykte, verpligte opvattings, van dwingende sosiale konvensies en institute. Die innerlike instelling is belangriker as die uiterlike situasie. Dit is immers 'n innerlike reis. Die uiterlike situasie waarborg nie die innerlike vryheid nie. Die innerlike vryheid kan in enige situasie bestaan, al is dit uiterlik ook hoe moeilik.

92 *Mense wat nie opgaar nie*
en wys is wat voedsel betref,
wie se element leegheid is
en vryheid sonder kenmerk
se weg is moeilik om te volg
soos dié van voëls in die lug.

Die uitsonderlike mense wat hier beskryf word, gaar nie op nie. Opgaar (*sannicayo*) slaan op twee dinge. Eerstens slaan dit op lewensnoodsaaklikhede. 'n Oorvloed daarvan kan 'n belemmering op die weg na vryheid wees, maar hierdie mense leef so vry soos voëls. Hulle het voedsel nodig, maar maak dit nie bymekaar nie en dra dit nie saam nie. Voedsel is 'n samevatting, 'n simbool, van sulke lewensnoodsaaklikhede. 'Wyses' (*pariññāta-*) verstaan die ware aard van 'voedsel' (*-bhojanā*) en wat daarmee saamhang en daar rondom lê, naamlik lewensonderhoud, sintuiglike ervaring, ensovoorts. Voedsel is lewensnoodsaaklik, maar is vir wyse mense nie alles-dominerend nie.

Tweedens slaan 'opgaar' op die opgaar van *kamma* in gedagte, houding, woord, handeling en lewensonderhoud. Verdienstelike mense doen dit nie. Soos voëls se vlug deur die wye, oop lug spoorloos is, so sweef die verdienstelikes in 'leegheid' (*suññato*) 'sonder kenmerk' (*animitto*) en 'in vryheid' (*vimokho*). Leegheid, vryheid en kenmerkloosheid bied saam 'n kernagtige beskrywing van *nibbāna*. Dit is as't ware die element (*gocaro*) waarin hulle waarlik tuis is, soos voëls in die lug. Daar is geen verknogtheid, verwerping en self-verblinding nie. Dit is die subjektiewe, psigologiese vlak, die vlak van menslike belewing. Sulke mense dra geen bagasie saam nie, het geen sleepsel nie. Hulle laat geen negatiewe karmiese spoor, geen besoedelende nawerking, geen problematiese gevolge na nie.

Die oop lug waarin die voëls beweeg en die leegheid van die *arahant* se ruimte sinspeel ook op die tipies Boeddhistiese opvatting van die uiteindelike substansieloosheid van dinge. Dit is 'sonder kenmerk' (*a-nimitto*), want 'leeg'. Dit is die ontologiese, metafisiese dimensie van dinge. Dit is die insig wat die *arahante* ontdek het en wat hulle ganse lewenstyl in hierdie lewe stempel. Hulle kom en gaan, sweef in vryheid en hou aan niks vas nie, want hulle weet daar is niks om aan vas te hou nie.

Soos dit met ryk beelde die geval is, is daar stellig ook hier grense wat betref onder- en oorinterpreteer kan die betekenis nie gefikseer word nie. Die beeld roep die leser tot eie nadenke en eie skeppende verwerking op. 'n Mens moet dus ruimte laat daarvoor dat die beeld van voëls in vrye vlug in die oop ruimte ook suggereer dat sulke vrye geeste in die oop ruimte en in dieselfde rigting gevolg kan word – maar in eie vryheid en inspanning (v. 91), met eie ontdekking. Durf die oop ruimte in vryheid aan, maar moenie dink dat hulle vrye vlug spore nagelaat het waarin jy kan trap nie. Hulle weg is immers 'moeilik om te volg' (*du-r-annayā*). Jy weet wat om te doen en waar en hoe om dit te doen. Doen dit nou self in eie krag en vryheid. In aansluiting by die kontinuïteitsmodel van volwassewording van onvolwasse tot *arahant*-wees, moet die voël in eie krag die oop lug invlieg en eie ontdekkings maak, maar eers (kan ons bydink) moet die kuiken uitbroei, die dop verlaat, voeding van volwasse voëls ontvang, sekere dinge leer en oefening in die nes kry voordat die vrye vlug aangedurf kan word. Daarsonder sou dit nie moontlik wees nie.

93 *'n Mens wat van smette skoon is*
en aan voedsel nie verslaaf nie,
wie se element leegheid is
en vryheid sonder kenmerk,
se pad is moeilik om te volg
soos dié van voëls in die lug.

Afgesien van die eerste reël is hierdie vers byna identies aan 92. 'n Verskil is dat die vers na die *arahant* in die enkelvoud verwys. Die verskil tussen 'weg' (*gati*) in 92 en 'pad' (*padam*) in 93 is nie wesenlik belangrik nie. Die verwysing na voedsel gaan 'n stappie verder as in vers 92. 'n Gevolg daarvan om wys te wees wat voedsel betref (v. 92), is om aan voedsel 'nie verslaaf' (*a-nissito*) te wees nie. Matigheid is die weg wat deur die Boeddha aangedui is. Reël 1 voeg 'n dimensie by, naamlik reiniging van 'smette' (*-āsavā*). Die smette waarvan so 'n mens skoon is, word tradisioneel aangegee as begeerte na sintuiglike plesier (*kāma*), begeerte na bestaan (*bhava*), verkeerde opvattinge en opinies (*diṭṭhi*) en onkunde, verblinding (*avijjā*). Deur meditatiewe oefening word hulle algaande verminder en met *arahant*-skap volledig verwyder.

94 *Selfs die gode beny 'n smetlose mens,*
een met ydelheid uitgeskakel
en sintuie gekalmeer
soos getemde perde.

Vir 'smetloos' (*an-āsavassa*), kyk vers 93. 'Ydelheid' (*-mānassa*) verwys daarna dat 'n mens jouself gedurig met andere as meerderes, gelykes of minderes vergelyk. Die 'kalmering van die sintuie' (*indriyāni samathaṃgatāni*) verwys na die beheer en gebruik van die sintuie, soos die rustige beheer wat 'n temmer of koetsier uitoefen oor perde wat hy makgemaak en afgerig het. Selfs die gode beny so 'n mens. Die vroeë Boeddhisme het nie die bestaan van bonatuurlike wesens (gode), wat magtiger is as mense, ontken nie, maar het nie 'n besondere betekenis aan hulle toegeken nie en het hulle nie aanbid nie. Die vroeë Boeddhisme het nie 'n opvatting gehuldig van God as 'n Gans Andere nie, as ontologies diskontinu met die kosmos, asook liefdevolle Heerser aan wie alle wesens onderworpe is en aan wie mense onderdanig behoort te wees. Ware religie, mistiek, het hier om iets anders gegaan, naamlik die bereiking van innerlike suiwerheid. Groter as gode is diegene wat van smette gereinig is, wie se sintuie onder beheer is en wat van ydelheid ontslae geraak het.

95 *Iemand onskokbaar soos die aarde,*
stewig soos 'n pilaar van Indra
helder soos 'n poel sonder slyk
dool nie rond in kringlope van bestaan nie.

Die mens waarna hier verwys word, sonder dat die woord gebruik word, is 'n *arahant.* So 'n mens, een wat die ander kant bereik het, 'n selflose mens, vertoon drie eienskappe.

Eerstens is 'n *arahant* soos die aarde wat alle soorte behandeling kan absorbeer en nie geskok of vernietig word nie (*no virujjhati*). In alle omstandighede – wins en verlies, beroemdheid en berugtheid, lof en blaam, genot en pyn – bly so 'n mens onskokbaar, onvernietigbaar geduldig.

Tweedens is 'n *arahant* soos 'n *indakhīla-* (pilaar van Indra). Dikwels is 'n suil van klip of hout stewig by die ingang van 'n dorp of stad ingeplant as versiering en simbool van krag. Voëls sit daarop, honde loop daarby verby, die dorpsbewoners steur hulle nie daaraan nie en gaan met hulle dinge aan asof die suil nie bestaan nie ensovoorts, maar die suil staan stewig. So 'n mens, bewaker van ware waardes, simbool van wat werklik saak maak, is 'stewig' (*subbato*), weet wat hy doen, soek nie populariteit nie. Die tema van die waarde van *arahante* bo gode wat in vers 94 geopper is, word nou by implikasie voortgesit. Indra was die oppergod in die panteon van die Vediese religie wat in die tyd dominant was. Hy het as't ware oor die dorp of stad gewaak. In hierdie vers word Indra en sy funksie met die *arahant* vervang. In die menslike gemeenskap, vroeg-Boeddhisties beskou, is die *arahant* simbool van transendente skoonheid, krag en waarheid – al word sy, haar, waarde nie ingesien nie, al word so 'n mens nie raakgesien nie.

Derdens is 'n *arahant* innerlik skoon, rustig en helder soos ''n poel sonder slyk' (*apeta-kaddamo*).

Die samevatting van bogenoemde drie eienskappe is dat die *arahant* nie meer onderworpe is aan die doelloosheid, uitsigloosheid, sinloosheid van die lewe as proses van lewe-en-dood nie. Die meervoud (*saṃsārā*) wat hier gebruik word, sinspeel op die

veelvuldigheid van hergeboortes van lewe na lewe. Vir die tradisionele Boeddhistiese opvatting hieroor, kyk vers 60. Die vertolking van ons huidige vers wil ’n alternatiewe opvatting ondersoek. In aansluiting daarby dat *arahant*skap nie ’n hiernamaalse saak is nie (kyk vv. 89 en 90), maar in hiérdie lewe bereik kan word, kan ’n vers soos hierdie ook eksistensieel gelees word. So opgevat, is hiérdie lewe nie meer ’n doellose gemaal, ’n sinlose opeenvolging van ‘ek’-gesentreerde situasies wat oor en oor begin en eindig nie. Die *arahant* word nie oor en oor gebore nie (as ‘ek’ gekonstitueer nie), sterf nie oor en oor nie, maar het die hele proses oorskry. So ’n opvatting sluit aan by die Thai Theravāda-meester, *bhikkhu* Buddhadasa (1906–1993).

96 *Stil die dink, stil die taal en stil die daad*
van ’n mens wat waarlik weet
en waarlik vry
bedaard is.

Die mens wat insig verkry het (waarlik weet: *samma-d-añña-*) en waarlik ‘vry is’ (*-vimuttassa*) van die smette van begeerte en haat, het ‘tot rus gekom’ (*upasantassa*). So ’n mens se gees of gedagtewêreld (*manaṃ*) het stil, kalm, rustig, vol vrede (*santaṃ*) geword – ook so ’n mens se taal (*vācā*) en optrede (*kamma*).

97 *’n Mens wat nie glo nie, maar die ongemaakte verstaan,*
elke band verbreek, elke moontlikheid afgesny
en elke begeerte uitgewerp het,
is waarlik die hoogste mens.

Hierdie vers is vol ironiese dubbelsinnighede.

Die ‘hoogste mens’ (*uttama-poriso*) is ’n mens wat ‘nie glo nie’ (*a-s-saddho*). Dit is ’n outentieke mens, naamlik iemand wat nie van die woorde van ander of van die tradisie afhanklik is nie, maar wat self, eerstehands, die wesenlike ervaring van insig beleef. Hierdie weet lê anderkant glo. So ’n mens is nie onkrities goedgelowig, naïef nie, maar toets dinge in hul eie ervaring. Hierdie ongeloof is ook iets anders as sinisme wat alle waarheid en waarde ontken. Inteendeel, dit gaan juis om die persoonlike ontdekking en belewing daarvan. Die toetsing geld ook van so ’n mens se eie opvattinge: In die groeiproses na volwassenheid word sulke opvattinge nie dogmaties gefikseer nie, maar gedurig hersien, verder oopgemaak, oorskry. Dit maak sulke mense wat ‘nie glo nie’, maar wil ‘weet’, betroubaar: Hulle weet waarvan hulle praat, praat opreg uit eie, egte ervaring. Dit word egter nie noodwendig deur ander op prys gestel nie, soos ons hieronder sal sien.

A-kata-ññū verwys na die ‘verstaan’ (*-ññū*) van die ‘ongemaakte’ (*a-kata-*), dit wil sê *nibbāna*. ‘Ongemaakte’ moet nie vereenselwig word met denkbeelde van ‘’n/die absolute’ wat in stelsels soos byvoorbeeld Advaita-Vedanta gehuldig word nie. Die Boeddhisme huldig nie die opvatting van ’n laaste, ewige substansie (self) nie. Die insigte in nie-blywendheid (*anicca*) en nie-self (*anattā*) sluit dit uit. ‘Ongemaak’ (*a-kata-*) verwys hier na ’n menslike staat wat nie die produk is van begeerte en weersin nie, maar

wat anderkant die domein lê van *kamma* (handeling, deur begeerte en weersin gedrewe, wat negatiewe gevolge 'maak'). Om dit met 'n hoofletter te spel ('Ongemaakte' of 'Ongeskapene'), kan 'n verkeerde substansialiserende suggestie hê.

Sandi-c-chedo beteken 'iemand wat die bande verbreek het', die bande wat 'n mens weerhou van die bereiking van die 'anderkant' (soos vv. 85–86 dit stel). *Hata-avakāso* is iemand wat die moontlikhede, aanleiding, oorsake vir negatiewe *kamma* tot niet gemaak het. *Vanta-āso* verwys na iemand wat elke 'begeerte' (*āsā*) 'uitgewerp het' (opgegooi het).

Die vers kan vertolk word as sou dit die nie-konvensionele, nie-konformistiese, onvoorspelbare, uitdagende kwaliteit van die vry mens in die samelewing aantoon. Hierdie vers speel met woorde om 'n dubbelsinnige, ironiese effek te verkry. Terwyl dit die verhewe kenmerke van die hoogste mens verduidelik (soos hier vertaal), suggereer dit terselfdertyd dat so 'n mens as't ware 'n spelbederwer, 'n oortreder, is. Dit is die implikasie, vlak onder die uitgesproke ortodokse intensie verborge. Die *arahant* oortree immers die reëls van die 'normale' menslike kudde-instink, van wat verwag word. Die hoogste mens staan aan die eindpunt van 'n organiese ontwikkelingsgang van volwassewording wat met dwaas wees begin. Dit is die strekking van Hoofstuk 7 en die vorige twee hoofstukke. Om so 'n mens te word, is dus heel natuurlik. Vanuit die oogpunt van dwaasheid lyk dit egter nie noodwendig so nie. Inteendeel, dit kan as asosiaal, onnatuurlik, beskou word.

Die Pāli-woorde het naamlik ook alternatiewe betekenisse. So kan *assaddho* ook 'onbetroubaar' of 'ontrou' beteken. Dit is hoe so 'n mens uit die oogpunt van die groep kan vertoon. Hy is nie voorspelbaar nie, daar kan nie op hom gereken word nie, want hy is immers 'n ongelowige. Saampraat, napraat, inval, lewer meer sosiale wins op as self-ervaar met die implikasie van wegstaan van groepsdruk. *Akataññū* beteken ook 'ondankbaar'. So 'n mens kan maklik daarvan beskuldig word dat hy al die investering wat met sy sosialisering tot onkritiese, volgsame gelowige gepaard gegaan het, ondankbaar en dislojaal misken. *Sandicchedo* beteken ook 'inbreker', 'dief'. Dit kan betrekking hê op 'n ver gevorderde persoon wat die digte traliewerk van geslote denk- en sosiale sisteme verbreek, oopbreek, maar wat dan deur die massa verstaan word as diefstal: Skatte word onteer, gesteel. *Hatāvakāso* sou letterlik ook opgeneem kon word as iemand wat sy kanse in allerhande opsigte verspeel, allerlei geleenthede (bv. tot die verkryging van meer mag en rykdom) laat verbygaan. *Vantāso* kan opgeneem word as iemand wat braaksel vir kos (*āsa*) eet, dus iemand wat uit die oogpunt van die massamens pervers is. Wat vir so 'n vreemde mens sin (voedsel) is, is vir die massamens onsin (braaksel). Die *arahant* is dus iemand wat ongelowig en sosiaal onbetroubaar en ondankbaar is, sekuriteite oopbreek en, sosiaal onambisieus, die heersende waardes omkeer.

Die vers bevat indirek 'n verwysing na die lewe van die massamens, die dwaas, in 'n erge graad. Die verblinde, hatende, begerende massamens is 'n opportunis, want die *dhamma* hoef nie vertrou of waardeer te word nie, eerlikheid is onnodig, die moontlikhede tot heil kan verwaarloos word en 'n mens hoef jouself nie met die waarheid te voed nie. In die geval van die *uttamaporiso* word hierdie waardes presies omgekeer.

98 *Lieflik is die plek*
waar arahante woon -
hetsy dorp of woud,
vlakte of berg.

Hierdie vers brei uit op die positiewe betekenis van die vorige vers en korrigeer die misvatting dat die bereiking van *arahant*skap sosiaal vernietigend is. Die *arahant* mag misverstaan en ongewild wees, maar oefen 'n verheffende invloed op hul omgewing uit. Die *arahant* is 'n gelukkige mens, ongeag hul omgewing. Elke plek is of word goed, lieflik, deur sulke oë gesien. Die *arahant* is ook 'n gelukbrengende mens. So 'n mens maak elke plek lieflik, gee betekenis aan elke plek. Dit maak nie saak of dit 'n situasie van veel sosiale interaksie (dorp: *gāme*) of 'n situasie van sosiale afsondering (woud: -*araññe*) is nie. Miskien sinspeel 'vlakte' (*ninne*) en 'berg' (*thale*) op laer en hoër sosiale stande. Die *arahant* is oral tuis, omskep elke situasie in 'n paradys.

99 *Wonderlik is wildernisse:*
waar ander behae nie vind nie,
sal hartstogloses gelukkig wees,
hulle wat plesier nie soek nie.

Daar is 'n onderskeid tussen gewone wêreldlinge en *arahante*. Eersgenoemdes se lewens draai om plesier. Laasgenoemdes soek nie hartstogtelik (-*rāga*: hartstog) na plesier nie, maar is op 'n dieper vlak gelukkig. In aansluiting by die ontwikkelingsmodel is dit nie 'n teenstelling nie, maar 'n horisontale, oorbrugbare verskil, 'n verdieping, verhoging, sublimering. Plesiersug word organies in verlange na groter geluk oorskry. Die rivier is oorsteekbaar. Die vers gebruik immers dieselfde Pāli-woord (*ramaṇīyāni*, wat hier as 'wonderlik' vertaal is; *ramatī*, wat as 'behae vind' vertaal is en *ramissanti*, wat as 'gelukkig wees' vertaal is) om die kontinuïteit uit te druk.

Dit word met die beeld van 'n wildernisgebied geïllustreer. Wildernisse, die plekke waar wêreldlinge geen behae vind nie, is juis plekke waar *arahante* geluk vind. Die woord 'wildernis' of 'woud' (*arañña*) het ook 'n sosiale dimensie: Dit is 'n plek van sosiale onttrekking, anders as 'n dorp. Fisies kan dit 'n plek van tydelike onttrekking of permanente verblyf wees. Effens uitgebrei, is dit ook nie noodwendig 'n fisiese verblyf nie, want so 'n mens kan binne-in 'n sosiale konteks nogtans vry, in 'n 'wildernis', leef.

Hierdie vers het by implikasie ook 'n ekologiese implikasie. Vir wêreldlinge is die natuur, die veld, nie plesierig nie, maar gevaarlik, bedreigend, vyandig. Hulle is afhanklik van die sosiale lewe met sy oormatige en oppervlakkige stimulasie. Vir die mens wat dieper sien, is die wildernis, die natuur, 'n plek vol subtiele skoonheid en betekenis. Die skoonheid van die natuur is nie 'n tema wat dikwels in die ou Boeddhistiese literatuur na vore kom nie. In die Oos-Asiatiese Boeddhisme sou dit wel gebeur. Tog kan dit hier opgetel word. Dit het vir ons tyd, midde-in 'n ekologiese krisis van onvoorstelbare proporsies, 'n boodskap oor die kosbaarheid van die natuur: Geestelik ontwikkelde mense waardeer die natuur-wildernis, is daar gelukkig. Inderdaad, die gemeenskap van edel vriende sluit nie net monnike en nonne of besondere ander mense in nie, maar ook mossies en hadidas.

Hoofstuk 8

Duisende (*Sahassavagga*)

In aansluiting by die vorige drie hoofstukke beklemtoon hierdie hoofstuk kwaliteit as van veel hoër waarde as kwantiteit.

100 *Beter as ʼn duisend*
nuttelose woorde saamgestring,
is één nuttige woord
hoor en rustig word.

Die getal 'duisend' (*sahassa)* staan vir enige baie groot getal. Hier word op spreker sowel as hoorder gesinspeel. Die spreker is die een wat duisend 'nuttelose' (*an-attha-*) woorde saamstring of één sinvolle woord sê. Die hoorder is die een wat dit aanhoor, soms onwillekeurig, maar soms uit eie keuse. Die spreker het die verantwoordelikheid om min maar 'nuttige' (*attha-*) woorde te sê: Tel jou woorde, een vir een. Die hoorder het die verantwoordelikheid om te kies waarna hulle luister en om te hóór wat goed is. Één enkele woord op die regte tyd kan lewensveranderend wees.

Die vers bevat ʼn kriterium vir 'nuttigheid': Dit is woorde wat tot rustigheid, uiteindelik tot *nibbāna,* lei. Die 'nuttelose' woorde is nie noodwendig ʼn sinnelose gebabbel nie. Hulle is 'saamgestring' (*-saṃhitā*). Hulle kan dus kunssinnig, vermaaklik, opswepend, ensovoorts, wees. Hulle kan selfs in indrukwekkende argumente in drama, poësie, prosa, wetenskap, filosofie en teologie voorkom. Hulle kan nuttig wees vir allerlei doeleindes. Hulle is egter nie noodwendig, in ʼn uiteindelike sin, 'nuttig' in die sin waarin hierdie vers dit bedoel nie: Hulle bring nie noodwendig uiteindelike rustigheid nie. Die teks stel, weer eens, die twee tipes praat nie as absolute teenstellings langs mekaar nie. Die een is 'beter' (*seyyo*) as die ander. Tussen die twee is ʼn deurlaatbare membraan. Tendensioneel geïnterpreteer: In alle woorde,

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Duisende (*Sahassavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 115–125, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.08

ook van wetenskap en kuns en filosofie en teologie, tas die mens verlangend na die groot kalmte, wil 'rustig word' (*upasammati*).

101 *Beter as 'n duisend*
nuttelose verse saamgestring,
is één nuttige versreël
hoor en rustig word.

'Nuttig' kom nie weer in hierdie vers (101.3) voor nie, maar word tog ingevoeg om die simmetrie met vers 100 te behou. Dit is in elk geval die strekking van die vers. *Gāthā* ('verse') slaan op versreëls.

102 *Beter as 'n honderd*
saamgestringde nuttelose verse opsê,
is één waarheidswoord hoor
en rustig word.

Die antieke mens was tot verbysterende geheueprestasies in staat, maar, sê ons vers, die prestasie van groot aantalle verse onthou, is nie belangrik nie. Wat wel belangrik is, is die luister na, die werklik hoor, die inneem van slegs 'n enkele woord van waarheid. 'Waarheid' (*dhamma-*) het dieselfde strekking as 'nuttigheid' in verse 100 en 101, naamlik heilsaamheid.

103 *In 'n veldslag kan één man*
'n duisend maal duisend ander oorwin;
'n ander oorwin één: homself –
en is die grootste oorwinnaar.

Soos in ander religieuse literatuur (bv. die Nuwe Testament en die *Bhagavadgītā*) word militêre stryd ook hier as analogie van die stryd tot innerlike suiwering gebruik. Die oorwinning oor 'n mens self is meer heldhaftig en het 'n beter uitkoms as die oorwinning oor 'n miljoen vyande in 'n veldslag of oorlog waar een teen die oormag van 'n miljoen te staan kom. 'n Mens wat die innerlike vyande soos begeerte en haat oorwin, is groter as Caesar en ander oorwinnaars in religieuse, politieke, ekonomiese, ideologiese, akademiese, sport- en ander soorte konflik.

Die wapens in die tweede stryd is nie uiterlike dinge soos tegniek, finansies of fisieke krag nie, maar innerlike krag, deur volgehoue oefening ontwikkel. In uiterlike stryd kan die uitslag omgekeer word: Vandag se wenner is môre se verloorder. Die innerlike oorwinning is onomkeerbaar, al is die oorsteek 'n proses en al verg dit volgehoue inspanning. In ander beeldspraak, in die proses om uiteindelik aan die ander kant van die rivier te kom, word die 'eenmaal-terugkeerder' (*sakadāgāmin*) 'n 'nie-terugkeerder' (*anāgāmin*). Die oorwinning kan dan nie meer ongedaan gemaak word nie.

Weer eens val die diskontinuïteit in die kontinuïteit, die kontinuïteit in die diskontinuïteit op: Die ander veldslae word nie noodwendig as verkeerd beoordeel

nie, maar hulle is nie die mees betekenisvolle veldslae nie. Dit is ’n geval van laer en hoër, kleiner en groter – en die ‘grootste’. Tog is kwaliteit nie bloot ‘meer’ as kwantiteit nie, maar iets ‘anders’. Die ‘grootste in ’n veldslag’ (*saṅgāma-j-uttamo*), naamlik die innerlike, kan ook – so kan die vers na die lekebestaan, ook vandag, verleng word – as leek deelneem aan die uiterlike veldslae van die lewe, kan dit as sy of haar verantwoordelikheid beskou. Dit is goed. So ’n persoon veg beter, want hy of sy is selfloos, kan beter sien. Die innerlike oorwinning oor jouself kan van so ’n mens ’n beter deelnemer aan die lewe met sy onvermydelike verskille maak – maar geen waarborg kan gegee word dat so ’n mens noodwendig daar die oorwinnaar sal wees nie. Daar sal ook in so ’n mens ’n innerlike voorbehoud wees, ’n dieper wete van wat werklik saak maak. Dit is moontlik om ’n uiterlike veldslag of oorlog te verloor en die innerlike oorwinnaar te wees, en die uiterlike oorwinnaar in militêre, politieke en ander stryde kan die innerlike stryd verloor, naamlik die stryd om innerlike integriteit. Die geskiedenis rig monumente op vir die uiterlike oorwinnaars, maar nie juis vir die innerlike oorwinnaars nie. Hulle stryd en oorwinning vang nie die publieke oog nie. Hulle sou in elk geval nie in uiterlike monumente belangstel nie.

104 *Beter is dit om jouself te oorwin*
as om ander te oorwin.
105 *Selfs nie god of halfgod of Māra of Brahmā*
omskep oorwinning in nederlaag
in ’n wese wat homself getem het
en immer geïntegreerd leef nie.

Hierdie buitengewoon saamgedronge vers-paar sit die tekening van ’n soewereine, innerlik gesuiwerde, sterk, onafhanklike, edel mens voort. So ’n mens het sigself oorwin en soek nie oorwinning oor ander nie. Om ander te oorwin, is nie noodwendig edel nie, maar om jouself te oorwin, is altyd edel. So ’n mens het sigself getem en ‘leef geïntegreerd’ (*saññata-cārino*). *Saññata* (*saṃyata*) moet nie met *saññā* (persepsie) verwar word nie, maar is afkomstig van ’n werkwoord *saṃyamati*, wat beteken om saam te trek, te fokus, te verenig, te beheers. ‘Self-beheersd’ kan egter ’n bybetekenis van ysere self-dwang, selfs rolspeel, hê. Dit gaan hier eerder oor innerlike fokus, eenheid, heelheid, volledigheid, volwassenheid, integriteit, ’n morele statuur anderkant haat en begeerte, ook uiterlike dwang.

So ’n edel persoon is nie afhanklik van die mag van gode of halfgode nie. ’n ‘Halfgod’ (*gandhabbo*) was in ou Indië ’n musikant, sanger, ook (mitologies) ’n musiserende halfgod. So ’n edel persoon is ook nie onderhewig aan die nog groter mag van die bose (as ‘Māra’ vermitologiseer) of die goeie (as ‘Brahmā’, die Skepper, vermitologiseer en vergoddelik) nie. Selfs hulle kan die vordering wat gemaak is, nie ongedaan maak nie. Net voor die verligtingservaring van Siddhattha het Māra hom tevergeefs van stryk probeer bring.

Die Boeddha het nie die gode van die Vediese religie van die tyd rebels militant ateïsties 'verwerp' nie, maar heel vriendelik radikaal gerelativeer. In die raam van hierdie vers het hy nie teen die gode of die godsdiens wat in die gode geglo het, geveg nie. Dit was nie nodig nie. Die groot klemverskuiwing na innerlike oorwinning wat hy teweeg gebring het, het so 'n geveg onnodig gemaak. Hy het sulke denkbeelde egter wel dramaties getransendeer. Die hedendaagse mens leef in 'n tyd waarin mensgemaakte, tegnologies geprojekteerde 'halfgode' (ikone, idole, ensovoorts) die toonaangewende verwysingsfigure is. Hulle is deur die bank suksesvol, ryk en dus invloedryk. Selfs al sou hulle werklik persone van buitengewone aantreklikheid en vermoë wees (wat nie noodwendig die geval is nie), sou dit geen relevansie vir die getemde, geïntegreerde mens hê nie. So 'n mens leef geheel en al onafhanklik van daardie verwysingsveld. Dit is 'n kwalitatief ander domein.

Terwyl so 'n mens nog in die proses van volwassewording verkeer, is hy of sy nog in die proses van self-temming. Dit is inspanning. 'n 'Nie-terugkeerder' is egter klaar getem, rustig.

106 *Beter as om 'n honderd jaar lank maand na maand duisendmaal*
offerandes uit te voer,
is dit om vir 'n enkele oomblik lank
aan 'n enkele persoon van ontwikkelde gees eer te betoon.

107 *Beter as om 'n honderd jaar lank*
die heilige vuur in die woud te bedien,
is dit om vir 'n enkele oomblik lank
aan 'n enkele persoon van ontwikkelde gees eer te betoon.

Die eerste vers spesifiseer nie aan wie sulke offers gebring word nie. Die vertaling hierbo interpreteer dit as offerandes in 'n religieus rituele verband. Hierdie vers kom dan neer op 'n vernietigende relativering van die religieuse praktyke van die Vediese religie, wat om 'n uitgebreide en ingewikkelde stelsel van rituele offerandes (gesuiwerde botter, graan en diere soos bokke, koeie en perde) gewentel het. Die Boeddha was op sy eie manier deel van die groot beweging van soekers wat hulle van die heersende samelewing afgekeer het en in wildernisgebiede onttrek het om daar na binne in te keer. Hierdie era met 'n nuwe klem op askese en kontemplasie en die afwending van uitwendige ritualisme het in ongeveer die sewende eeu VAJ 'n aanvang geneem en het onder andere die Oepanishads opgelewer. Die vroeë Boeddhisme was 'n heterodokse groepering in daardie breë beweging.

Op die betekenis van offerande in die Aries-Vediese wêreld hoef ons nie nou in te gaan nie, maar enkele terloopse opmerkings is nie onvanpas nie. Om dit as blote bloeddorstigheid af te maak, is nie voldoende nie. Dit kon met die organiese aard van 'n natuurreligie verband gehou het: Vuur word rook word reën word plantsap. Die prysgawe van die enkeling of groep se kosbaarhede kon as versoenende, vredemakende

gawe aan die gode of kosmiese magte bedoel gewees het, naamlik prysgawe, oorgawe. Die offer kon ’n sosiale funksie gehad het in die sin dat die offer van die dier ’n afleier van die sosiale spanning en konflik in die sosiale groep met sy steeds sluimerende krygerskultuur was, eerder dier as mens. Geleidelik is uiterlike ritueel in Indië egter tot innerlike mistiek getransformeer.

Hoofsaak in verband met hierdie vers is dat die Boeddha in daardie proses unieke aksente gelê het. Dit gaan uitsluitlik om die innerlike veredeling van die mens. ’n ‘Persoon van ontwikkelde gees’ (*bhāvita-attānaṃ*) verwys na iemand wat sy gees (in die konteks van die epog sou dit ’n manlike persoon gewees het) deur meditasie tot ’n staat van buitengewone kalmte (konsentrasie) en insig ontwikkel het. Die begrip ‘ontwikkeling’ soos hier gebruik, is afkomstig van ’n werkwoord *bhāveti* (voortbring, laat toeneem, ontwikkel): Geestesontwikkeling behou die assosiasie met die natuurlike, organiese prosesse van laat ontstaan en laat groei. Van gode en ander kosmiese magte is so ’n mens egter nie afhanklik nie, en van die konvensionele samelewing met sy sosiale konflikte is afskeid geneem.

Die begrip ‘ontwikkelde gees’ sluit weer aan by die beeld van die rivier en verwys dan op die minste na iemand wat die rivier binnegegaan het, op die meeste na iemand wat die anderkant bereik het. So ’n persoon is wel eerbetoon (*pūjanā*) waardig, en om aan so ’n persoon eer te betoon, al is dit vir ‘’n enkele oomblik lank’ (*muhuttam*), is goed. Die eenvoudige eerbetoon aan ’n enkele mens van hoë geestesontwikkeling vervang ’n hoogs-ingewikkelde en langdurige rituele stelsel ter ere van ’n groot aantal gode. So ’n persoon word nie met enige religieuse amp of posisie geassosieer nie, en die gewone merkers van sosiale stand speel hier geen rol nie. So ’n persoon kom in die enkelvoud (*ekañ*) voor. Dit gaan om een enkele ding, naamlik die erkenning van ’n hoogsontwikkelde gees. Dit gaan nie om kwantiteit (hoe meer hoe beter) nie, maar om kwaliteit, eenvoud in alle opsigte. Dit is ware mistieke religie in onderskeiding van konvensionalisme en ritualisme wat neerkom op ’n op en af draf op die duskantste wal (v. 85).

Hierdie eerbetoon gaan nie oor onderdanigheid of gedienstigheid nie, maar oor die erkenning van jou ware wese in ’n mens in wie dit in ’n gevorderde stadium van verwerkliking is. ’n Groot bohaai is nie nodig nie. Miskien net betekenisvolle oogkontak, ’n enkele groet. Hier word nie van aanbidding gepraat nie, maar van die betuiging van erkenning, waardering, respek vir ’n medemens, ’n reisgenoot, wat ver gevorder het en ’n getuie van die waarheid is. So ’n ontmoeting kan nie geïnstitusionaliseer word nie en kom dalk nie so dikwels voor nie, maar as dit gebeur, is dit ’n onthullende waarheidsmoment.

Die vers is ook opgeneem om na aalmoese aan ander mense te verwys. Dan sou dit kon beteken dat dit beter is om weinig met respek aan ’n ontwikkelde mens (so ’n mens kan ’n arm bedelaar wees) te skenk as om maand in en maand uit vir ’n eeu lank groot hoeveelhede aan mindere geeste uit te deel.

Die strekking kan ook verleng word om te verwys na die eindelose selfopoffering van 'n mens self vir ander, met die moontlike assosiasie van 'n martelaarsmentaliteit waarin 'n mens vasgevang kan word ('Kyk net wat offer ek al soveel jare op ...!'). Beter, sê die vers, is dit om jou ware, edel menswees in die gestalte van 'n gevorderde persoon te ontmoet, respek daaraan te betoon en die voorbeeld na te volg.

Vir 'n uitleg van vers 107, kyk na die vorige vers. Die bediening van die '(heilige) vuur' (*aggiṃ*) in die woud het die slag van diere vir die vuur veronderstel.

108 *Al die gawes en offers in die wêreld*
wat 'n verdienste-soeker in 'n jaar sou kon bring,
hou nie 'n kwart soveel voordeel in
as eerbetoon aan hulle wat reguit loop nie.

'Reguit-lopers' (of 'regop-lopers'; *ujju-gatesu*) is hulle wat hulself op een of ander stadium in die oorsteek van die rivier aan die oorkant bevind. Om eer aan sulkes te betoon, bring voordeel vir diegene wat dit doen. Hierdie vers veronderstel die algemeen geldende denkbeeld van die tyd dat verdienstelike handeling in die lewe tot 'n beter hergeboorte hierna bydra. Veral drie tipes handelinge is in hierdie opsig as verdienstelik beskou, naamlik vrygewigheid (*dāna*), goeie moraliteit (*sīla*) en meditasie (*bhāvanā*). Breër gestel, hou kontak, 'n positiewe verhouding, 'n assosiasie met sulke mense op sy minste die voordele van direkte waarneming van 'n goeie voorbeeld en dus inspirasie vir 'n 'verdienstesoeker' (*puñña-pekho*) in. Vergeleke met eerbetoon (*abhivādanā*) aan sulke regop, reguit, opregte, hoogstaande mense is alle ander offers en geskenke aan wie ook al, hetsy mens of god, en hoe lank ook al volgehou, betreklik min werd. Weer gebruik die Boeddha nie die retoriek van uitsluiting nie. Hy skryf sulke opofferinge nie af nie, maar relativeer dit en dui 'n ander denkrigting aan. Die sydelingse verwysing na 'in die wêreld' (*loke*) plaas al sulke ander verdienstesoekery in perspektief.

109 *In 'n mens wat uit inbors agting betoon*
en ontwikkeldes immer eer,
ontwikkel vier kwaliteite:
gesondheid, skoonheid, geluk en krag.

''n Mens wat uit inbors agting betoon', is 'n vertaling van *abhivādana-* (agting)-*sīla*. *Sīla* beteken in die eerste plek 'inbors,' 'karakter', 'aard', 'gewoonte', 'optrede' en dan, tweedens, 'morele kode'. Die vers draai in 'n groot mate om die woorde *vaddhā-* (ontwikkeldes) en *vaḍḍhanti* (ontwikkel). 'n Mens word wat jy bewonder en vereer. Wie 'uit inbors hoogagting betoon' (*abhivādana-sīlissa*) en dus 'ontwikkeldes eer' (*vaddha-apacāyino*), ontwikkel self.

Vaddha bestryk 'n verskeidenheid betekenisse. Dit sluit in gevorderdheid in jare (van enige mens) en sosiale posisie, byvoorbeeld in die *sangha* ('n 'senior' monnik in die sin van 'n 'Oudste'). Hierdie twee kan oorvleuel. Dit kan ook verwys na iemand wat as

gevolg van innerlike deug gesag het. In die breër verband van die afgelope vier hoofstukke neem hierdie vertaling dit in laasgenoemde sin op en vertaal dit as 'ontwikkeld'. Dit beteken nie dat respek aan oueres in jare of respek aan jonger mense wat ampshalwe betoon word, gering geskat word nie. Tog wil hierdie vers, soos ook in vorige hoofstukke die geval was, die klem op kwaliteit plaas. Hier word nie 'n gerontokrasie bevorder nie, want wat hoogagting verdien, is nie die hoeveelheid jare in 'n mens se lewe nie, maar die gehalte van deug en insig, afgesien van die jare. Ook gaan dit nie om 'n mens se posisie op 'n kwantitatiewe rangleer van posisie en status nie, maar om kwaliteit van karakter. Respek moet verdien word. Mag is nie gesag nie. Mag sit buite aan 'n mens, soos 'n gewaad, hoed of pet, uniform of wapen. Gesag groei (ontwikkel) van binne af na buite uit.

Hier word die vers ook vertolk in die sin dat *vaddha* ontwikkelde geeste uit die verlede (oudstes, seniors) insluit. Besoek groot geeste uit die verlede, betoon eer aan hulle, hoor hulle. Dit is hoe die hedendaagse leser trouens sinvol met die mense wat die *Dhammapada* voortgebring het, omgaan. Dit is nie 'n goddelik geopenbaarde teks nie. Agter die boek staan die mens, Siddhattha Gotama wat tot Boeddha 'ontwikkel' het, asook enkele geslagte mense wat aan hom respek betoon het en self ver 'ontwikkel' het.

Die sentrale tema van hierdie hoofstuk, naamlik die verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit, kom hier in 'n ander sin as in die vorige verse na vore. In die vorige verse was daar 'n teenstelling tussen kwantiteit (as minderwaardig voorgestel) en kwaliteit (die goeie). Hier in vers 109 het een goeie ding (respek aan ontwikkelde mense) vier goeie dinge tot gevolg. Dan volg die vier voordele wat uit die een innerlike kwaliteit, naamlik respek, uitgroei.

Wat hier as 'gesondheid' (*āyu*) vertaal word, sluit sowel lewensduur as lewenskrag, liggaamlike welsyn, in. Dit slaan op 'n goeie kwaliteit fisieke lewe wat 'n lang lewe tot gevolg kan hê. Hierdie eerste item kan dalk die vraag ontlok of die ou Boeddhistiese insigte van nie-blywendheid en die noodsaak om aan die proses van hergeboorte te ontkom, dan nie die implikasie het dat 'n mens maar liefs so gou moontlik moet wil doodgaan nie? Kennelik nie. Kennelik wil die ou Boeddhisme nie as 'n pessimistiese, lewensveragtende uitkyk verstaan word nie. Dit is moontlik dat die uitwerking van respek (net soos die ander drie) hier in 'n opvoedkundige sin gebruik word om mense op die regte pad te bring, soos 'n lang lewe trouens ook in die Ou Testament as 'n nastrewenswaardige seëning vir 'n goeie lewe aangebied word. Dit word hier egter nie voorgestel as 'n eksterne beloning deur 'n hoër hand nie. Dit is die organiese gevolg van 'n sekere oorsaak. Stellig sal die verskil tussen kwantiteit en kwaliteit ook hier aanwesig wees: 'n Goeie lewe van weinig jare is veel beter as 'n lang, swak lewe. Dit word in die volgende verse bevestig. 'n Goeie mens kan jonk sterf, en 'n lang lewe is nie noodwendig gelukkig nie. Nogtans word 'n lang lewe hier as sodanig as iets goeds op prys gestel. Erkenning van wat werklik goed is (naamlik geestelike ontwikkeling,

soos by ander waargeneem) lei as vanself tot innerlike rustigheid en vastigheid, wat ook ’n uitwerking op ’n mens se fisieke lewenskwaliteit en lewensverwagting het. Hier herinner die *Dhammapada* aan die ou Chinese waarde van langlewendheid.

‘Skoonheid’ (*vaṇṇo*) verwys hier sonder skroom na uiterlike aantreklikheid, naamlik voorkoms, glans (heerlikheid) en spesifiek ook die voorkoms, gelaatsglans (iets heel anders as huidskleur) van ’n mens. Wat hierbo van lewensduur gesê is, geld net so van fisieke skoonheid. Wat hier nie bedoel word nie, is skoonheid wat veldiep aan slegs jong liggame sit. Werklike mooiheid gloei, straal van binne uit, ook uit liggame wat nie aan die mode beantwoord nie. Fisieke skoonheid word op prys gestel – en dit het hier ’n geestelike dimensie. Dit is die natuurlike gevolg van die geluk, innerlike rustigheid, wat volg op die erkenning van wat werklik goed is. Nadat Siddhattha die Boeddha geword het, het sy vroeëre medeworstelaars in die woud dit aan sy uiterlike gesien.

‘Geluk’ (*sukhaṃ*) slaan eweneens nie op ’n eensydige vergeestelikte toestand nie. Dit bestryk die hele spektrum van menslike geluk, met insluiting van die fisieke dimensie van die lewe. Wat hierbo van liggaamlike lewenskwaliteit en skoonheid gesê is, geld ook van ‘geluk’. Die innerlike instelling van waardering vir dit wat waardering verdien, spoel oor in die lewensgehalte van ’n mens. Bygesê: Die Boeddhisme is nie ’n fiksheids- of voorspoedkultus nie. Soos in vorige verse gestel is, kan kwantitatief min, met gelukkige oë gesien, kwalitatief veel wees.

‘Krag’ (*balaṃ*) dek ook ’n wye veld. Natuurlik slaan dit in die eerste plek op aspekte soos geestelike vertroue, energie, aandagtigheid, konsentrasie en wysheid. Die woord word egter ook gebruik vir heel uiteenlopende vorms van krag, soos die krag van ’n leër krygers, vroue, kinders, konings, wyse mense, raadgewers en askete. In die algemeen kan ‘krag’ as onmiddellike *kamma* beskou word: Die daad wat nou direk en onweerstaanbaar inslaan en in onmiskenbare gevolge ontplof – nie slegs op die lange duur nie. Dieselfde wat van die vorige drie gesê is, geld ook hier. Die getemde mens is nie hulpeloos swak nie, maar kan besonder effektief wees. So ’n mens weet wat belangrik is, respekteer dit, handel dus met vertroue en is sterk in ooreenstemming daarmee.

Die vers stel hierdie vier uitkomste nie as die hoogste goed nie. Die lewe het dieper dimensies. ’n Kort lewe, sosiale miskenning en onmag kan die deel wees van ’n respekvolle mens van hoë innerlike kwaliteit. Die kondisionalistiese proses van die wêreld is nie simplisties nie. ’n Lang lewe, aantreklikheid, sukses en mag bewys nie noodwendig die aanwesigheid van die innerlike kwaliteit van ’n besef van die waardes wat werklik tel nie. Die wyse mens sal nie van sulke uiterlike dinge afhanklik wees nie. Waarop die vers uiteindelik neerkom, is waardering van die waardes wat waarlik saak maak, soos in ontwikkelde mense beliggaam. Hoogagting vir ander beteken ’n vermindering van *ego*-gesentreerdheid. So ’n mens sal nie uit ydelheid en selfsug na gesondheid, skoonheid, geluk en krag smag nie. Sulke kwaliteite word egter as positiewe geleenthede tot diens gewaardeer.

In aansluiting by die hele gedagtegang van die afgelope paar hoofstukke sal die mens wat uit inbors hoogagting betoon dit ook aan minder ontwikkelde mense betoon. Alle mense is wesenlik op hoër ontwikkeling aangelê en behoort in hulle dieper wese aangespreek te word, dus met eerbied. Dit het implikasies vir hoe die mens wat hier voorgehou word met die onervarenes in die lewe, soos kinders en jongmense, sal omgaan. Ook met mense in die skadukant van die samelewing. Dit het institusionele implikasies, byvoorbeeld vir die strafstelsel en die behandeling van mense met sielkundige probleme. Dit loop ook oor in respek vir die natuur en nie-menslike lewensvorme. Hoogs ontwikkelde persone beliggaam immers die natuurorde.

110 *Dit is beter om 'n dag lank*
deugsaam en mediterend te leef
as 'n eeu lank
deugloos en koersloos.

Die volgende ses verse (110–115) vorm 'n eenheid. Die woordgebruik en sinsbou is in al ses baie eenders. Met klein verskille van vers tot vers word 'n subtiele progressie aangedui. Hierdie en die volgende verse wil 'n misverstand wat uit vers 109 kan spruit, naamlik dat 'n lang lewe noodwendig 'n lewe van hoë kwaliteit is, uit die weg ruim. So 'n langlewende kan nog steeds 'deugloos' (*du-s-sīlo*) en 'koersloos', ongeïntegreerd (*a-samāhito*) wees. Wat wel van hoë kwaliteit is, al is net een so 'n dag (*eka-ahaṃ*) 'n mens beskore, is om deugsaam (*sīla-vantassa*) en mediterend (*jhāyino*) te leef. Die vers sinspeel ook daarop dat dit nooit te laat is om mediterend te begin leef nie. Immers, dit is moontlik om 'n eeu oud te word. Aan die ander kant kan 'n mens net één dag hê om so te leef. Dan is dit nog steeds die moeite werd, lewe van hoë kwaliteit.

111 *Dit is beter om 'n dag lank*
wys en mediterend te leef
as 'n eeu lank
onwys en koersloos.

112 *Dit is beter om 'n dag lank*
aktief met krag te leef
as 'n eeu lank
lui en swak.

Die teenstelling is hier tussen 'energiek met krag' (*viriyam ārabhato daḷhaṃ*) leef en 'lui en swak' (*kusīto hīna-vīriyo*) leef met betrekking tot meditasie, wysheid en deug.

113 *Dit is beter om 'n dag lank te leef*
en ontstaan-vergaan in te sien
as om 'n eeu lank te leef
sonder om ontstaan-vergaan in te sien.

Hierdie vers verwys na die basiese waarheid van *anicca*, naamlik die nie-blywendheid, verganklikheid van dinge. In die Pāli vorm die paar 'ontstaan' (*udaya-*) en 'vergaan'

(-*vyayaṃ*) een begrip, naamlik 'ontstaan-vergaan' (*udaya-vyayaṃ*). Die tweede is nie 'n ongelukkige, vermybare toevalligheid by die eerste nie, maar wesenlik daaraan verbonde. Die een is nooit sonder die ander nie. Die tweede is nie ophefbaar in 'n ewige, onverganklike hiernamaals nie. Dit is die wet van alle bestaan. In die vroeë Boeddhisme met sy eksistensiële, sielkundige, soteriologiese gerigtheid val die klem op hierdie proses soos dit in die menslike persoon afspeel en waargeneem kan word – nie slegs in geboorte en dood nie, maar gedurig. Dit het egter 'n allesomvattende kosmologiese, ontologiese implikasie: Alle bestaan is ontstaan-vergaan. Dit sluit aan by die hedendaagse natuurwetenskappe met hulle denkbeelde van biologiese evolusie en kwantumfisika. Wie dit 'insien' (*passato*), al is dit net een dag lank, het 'n hoë lewenskwaliteit.

114 *Dit is beter om 'n dag lank te leef*
en die weg na nie-dood in te sien
as om 'n eeu lank te leef
sonder om die weg na nie-dood in te sien.

Hoe leef 'n mens anderkant die ontdekking van vers 113? Vers 114 sinspeel nou op die basiese waarheid van *anattā*, oftewel die substansieloosheid, nie-ewigheid van dinge. 'Nie-dood' (*a-matam*) verwys nie na 'n staat van onsterflike, ewige lewe anderkant geboorte en dood nie, maar na *nibbāna*, dit wil sê die beëindiging van die proses van geboorte en sterf, hergeboorte en hersterf as sodanig. 'Nie-dood' is iets anders as 'onsterflikheid'. 'Onsterflikheid' beteken dat iets wat bestaan, nooit vergaan nie, terwyl 'nie-dood' suggereer dat die proses van 'ontstaan' (geboorte) en 'vergaan' (sterf) op die een of ander wyse erg gerelativeer, selfs opgehef word, maar bewustelik sonder om in substansialisme toevlug te neem.

Die groot waarheid waarvan nie-blywendheid (onstaan-vergaan) die uitdrukking is, is nie ewige substansie (soos in die Vedas geleer) nie, maar radikale nie-substansie. Nóg die individuele mens nóg enigiets anders bly ewig. Die woord 'God' in die sin van so 'n ewige substansie is nie van toepassing nie. Die werklikheid is 'n proses van klein, relatiewe 'ontstane' en relatiewe 'vergane' in groter prosesse van relatiewe ontstane en vergane en saamgestel uit nog kleiner prosesse van sulke ontstane en vergane van allerlei interafhanklike faktore. 'Ek' 'sterf' nie in 'n serieuse sin nie, net so min as wat 'ek' in 'n serieuse sin 'gebore' is: 'Ek' 'bestaan' bloot as 'n reeks flitse in 'n lang en omvangryke proses van kondisionering. Laat ek 'myself' en my 'sterwe' (en ander wesens s'n) dus nie so finaal-ernstig opneem nie.

Die vroeë Boeddhisme leer dat lyding (*dukkha*) afkomstig is van ons skynbaar ingebore neiging om die prosesse-in-prosesse in allerlei pseudo-vaste entiteite te fikseer, waaraan dan vaste konsepte gekoppel word. 'Subjek' word teenoor 'objek' gestel, en 'subjekte' en allerlei 'objekte' word as apart van mekaar en teenoor mekaar gestel. Dit is ook waar die drie wortelfoute van die menslike bestaan vandaan kom, naamlik 'begeerte' as die wil vashou aan pseudovastighede, 'weersin' as die wegstoot

van sulke pseudovastighede en 'verblinding' as die nie-besef van wat hier gebeur. Wat is daar nou eintlik om aan vas te hou, om te haat?

Tyd verloor sy angswekkende relevansie en die lengte van 'n mens se lewe is onbelangrik: Een dag kan kwalitatief veel beter wees as een eeu. Wat goed kan wees aan 'n eeu (geleef soos 'n goeie dag), is die groter geleentheid tot liefdesdiens wat dit bied.

115 *Dit is beter om 'n dag lank te leef*
en die hoogste waarheid in te sien
as om 'n eeu lank te leef
sonder om die hoogste waarheid in te sien.

Die 'hoogste waarheid' (*dhammam uttamaṃ*) dui op die som van wat in die vorige twee verse gesê is en alles wat verder daarmee saamhang, naamlik die hoogste waarheid aangaande die diepste aard van die komplekse werklikheid. Wie dit 'insien' (*passato*), sny deur die pretensieuse begrip- en kennissisteme wat mense konstrueer, waaraan hulle so besitlik vashou en in terme waarvan hulle so haat. Hier gaan dit om werklike insig, wat saamhang met goed en nadenkend leef – en uiteindelik met maklik heengaan en laat gaan.

Hierdie groep van ses verse (110–115) is 'n sieraad wat uit ses juwele saamgestel is. Dit bestaan uit twee subgroepe van drie verse elk. In 110–112 gaan dit oor die praktiese lewe, oor deugsaam, verstandig en aktief sterk, asook oor meditasie. In 113–115 gaan dit oor insig in nie-blywendheid en nie-substansie, saam die hoogste waarheid. Daar is 'n subtiele progressie wat die agtvoudige pad met sy drie afdelings (regte lewe, regte meditasie, regte insig) weerspieël.

Hierdie ses verse sê hoe 'n mens met goeie lewenskwalitatief kan leef, één dag op 'n slag, en daardie dag soos in die verse uiteengesit. Die klein stelsel kan inderdaad een dag op 'n slag vir ses dae bedink en beoefen word, met die sewende dag in samevattende beoefening.

Hoofstuk 9

Boosheid (*Pāpavagga*)

Met 'boosheid' (*pāpa*) word hier nie 'sonde' bedoel in die sin van die oortreding van 'n goddelike gebod nie. Boosheid is in die eerste plek teen-natuurlike optrede en die daarmee gepaardgaande besoedeling van die gees. Boosheid is wat teen die wesenlike draad van die menslike natuur ingaan. Dit is sterk geassosieer met die drie 'wortels' (*mūla*) van boosheid, naamlik begeerte (*lobha*), afsku (*dosa*) en verblinding (*moha*). Teenoor hulle staan drie heilsame wortels, naamlik begeerteloosheid (*a-lobha*), afskuloosheid (*a-dosa*) en verblindingloosheid (*a-moha*). Ten spyte van die grammatikale negatiewe vorm, het die drie positiewe wortels 'n sterk positiewe betekenis, naamlik vrygewigheid, onselfsugtigheid, welwillendheid, liefdevolheid en wysheid. Hierdie ses wortels is karmies kragtig: Hulle bepaal die kwaliteit van 'n mens se lewe. Dit is die aansluiting by die vorige hoofstuk.

116 *Maak gou om goed te doen*
en weerhou jou gemoed van boosheid;
die gees van een wat traag goed doen
geniet boosheid.

Hierdie vers lê 'n verband tussen die doen van die goeie (of nie) en die gemoedstoestand van die persoon wat dit doen of nalaat of uitstel. Dit maak ook 'n teenstelling tussen graag goed doen en traag goed doen, met die mentale assosiasies aan elk van die twee verbonde.

Die vers suggereer 'n voorrang van die doen (of nie) van die 'goeie' (*kalyāṇe*) bo die emosionele staat wat op elk van die twee instellings volg. Een wat gou goed doen, sal ook sy gemoed ver van boosheid (*pāpā*) af hou, maar een wat traag goed doen, skep 'n geleentheid vir boosheid om vatplek te kry. Die klem val hier (amper behavioristies, kan 'n mens sê) op die doen of nie-doen van die goeie. Doen dadelik wat goed en reg

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Boosheid (*Pāpavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 126–136, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.09

is. Moenie uitstel of wag vir ’n hoë motivering of gevoel nie. Praktiese handeling of nie-handeling oefen ’n sterk invloed op die gemoedslewe uit. Hierdie vers moet in samehang met vers 1 e.vv. gelees word, waar ’n ander aksent gelê word. ’n Mens se lewe is ’n proses waarin verskillende faktore wedersyds op mekaar inspeel. In ‘gemoed’ (*citta*; 116.2) staan die emosionele en konatiewe aspekte van die gees voorop, alhoewel die intellektuele aspek nie ontbreek nie. *Mano* (as ‘gees’ vertaal; 116.4) het ’n sterker assosiasie met denke. Ook hier is daar ’n wedersydse wisselwerking. Doen en dink en wil en voel vorm saam ’n komplekse proses. Genieting (*ramatī*), hoe ook al, is die gevolg van doen, hetsy goed doen of boos doen, plig doen of plig versuim. Wees waaksaam, sê die vers: Boosheid kan geniet word. Dit volg op die trae doen van wat goed is, en dit word voorkom deur pront goed doen. Goeie dade verseker genieting van die goeie.

117 *As iemand sleg sou doen,*
laat hom dit nie keer op keer weer doen nie,
laat hom nie daarna begeer nie;
leed is vermenigvuldiging van slegdoen.
118 *As iemand reg sou doen,*
laat hom dit keer op keer weer doen,
laat hom daarna verlang;
geluk is vermenigvuldiging van regdoen.

Vers 117 gaan uit van die veronderstelling dat iemand iets verkeerds, klein of groot, sou kon doen. Dit gee nie ’n verduideliking of rede vir die mens se verkeerde optrede (bv. ’n inherente bose natuur) nie. Dit veronderstel nie ’n metafisika van die bose (bv. ’n oorspronklike dualisme van goed en kwaad, ’n sondeval van ongehoorsame opstandigheid, ensovoorts nie). ’n Mens sou verkeerd kon doen; dit is ’n moontlikheid. Mense doen verkeerd; dit is ’n werklikheid. Die vers volstaan met die menslike aktiwiteit, ‘doen’ (*kayirā,* van *karoti*).

Wat dan? Die vers sê nie dat vergifnis van bo gevra moet word of geskenk sal word nie. Dit bly by die natuurlike uitwerking van dinge. Natuurlik sal ’n fout of misdryf wat teen ’n ander mens gepleeg is, erken word en sal moeite gedoen word om die ewewig van die verhouding te herstel, maar dit is nie die fokus van hierdie vers nie. Die vers verwys so ’n persoon ook nie na die emosionele en wilsmatige dimensie (jammer wees, skuldig voel, eksistensiële worsteling, ensovoorts) nie. Die vers sê slegs dat dit nie ‘keer op keer’ (*puna-p-punaṃ*) gedoen behoort te word nie, dit wil sê nie een keer weer nie en nie herhaaldelik weer nie. Waaruit die moontlikheid van en die neiging tot herhaaldelike doen sou kon voortkom – onnadenkendheid, kwaadwilligheid, gewoontematigheid, gekompromitteerdheid, afhanklikheid – word nie gesê nie. Die begeerte daarna word wel as gepaardgaande daarmee of volgend daarop voorgestel. Die hoop, die sagte vermaning, word uitgespreek dat dit nie weer, kumulatief, sal gebeur nie en dat daar nie ’n smagting daarna sal ontwikkel nie. Daar word nie ’n gebod, bevel of ideaal voorgeskryf nie. Die aanwysing is net: Laat ’n mens dit nie weer (en weer) *doen* nie (vgl. v. 116).

Die moontlikheid van nie weer doen nie, word nie betwyfel nie, ook nie die moontlikheid dat selfs die bewustelike of onbewustelike 'begeerte' (*chandaṃ*) daarna beëindig kan word nie. Die moontlikheid van nie-doen en nie-neig is nie aangewese op hulp van buite of bo nie. Dit berus by mens self, alhoewel die raad en daad van ander nie ontken word nie. Goeie vriendskap word deurgaans veronderstel.

Selfs by die 'begeer' word die 'doen'-karakter daarvan beklemtoon (*na chandaṃ kayirātha*). Dit beteken letterlik: 'Laat hom nie smagting doen nie'. Die smagting is nie die gevolg van 'n magtelose neiging tot sonde nie, maar vrye daad wat nie net onderdruk nie, maar daadwerklik uitgeskakel kan word.

Waarom sou 'n mens nie oor en oor verkeerd doen en daarna smag nie? Nie omrede beloning of straf van buite (sosiale sanksie) of van bo nie, maar omrede die natuurlike werking en uitwerking van dade op jouself. Die uitwerking is feit, nie straf of vloek nie. In die konteks van feitetaal word hier nie gesê dat die 'vermenigvuldiging' (*uccayo*) van verkeerd doen en die begeerte na verkeerd-doen uiteindelik tot leed sal lei nie (al word dit nie ontken nie). Nee, as sodanig is dit reeds leed, leedsaam (*dukkho*). Dit is teen die ware ingebore natuur van die mens, naamlik om leedloos te wil wees.

Die implikasie van die vers is dat 'n mens deurgaans aandagtig, noulettend sal leef. In die oomblik dat 'n verkeerde daad gedoen word of 'n neiging daartoe ontstaan, sal so 'n mens klinies daarvan bewus wees: Nie net 'dit *was* verkeerd' nie, maar 'dit *is* verkeerd'. Die bewuswording as sodanig verbreek reeds die skakel in die ketting van kontinuïteit.

Die vers druk die klassieke Boeddhistiese leer van karma/*kamma* as ineengestrengeldheid van daad en gevolg uit. Dit bevat ook die klassieke begrip van *saṃkhāra* (emosionele en wilsfaktore), al word die woord nie gebruik nie. Dit is die vierde van die vyf faktore van verknogtheid, naamlik vorm (*rūpa*), sensasie (*vedanā*), persepsie (*saññā*), *saṃkhāra* en bewussyn (*viññāṇa*). Letterlik beteken die woord *saṃkhāra* 'saamvoeging', 'vorming'. Dit is in die besonder die karma-skeppende faktor onder die vyf faktore van verknogtheid. Die vers suggereer die vorming van gevoels-, dink- en gedragspatrone. Elke keer as 'n daad, sleg of reg, herhaal word, word dit sterker ingeskryf in 'n patroon wat besig is om gevorm te word. 'n Mens is onophoudelik met sulke patroonskepping besig. Die begin is maklik. As dit 'n gevestigde vorm aangeneem het, word die verbreking daarvan moeiliker en gaan dit met leed gepaard, maar die deurbreking daarvan bly altyd moontlik.

Sou die vers ook die moontlikheid bevat dat 'n mens soms weens omstandighede as't ware nie anders kan as om verkeerd te doen nie? Miskien, maar sulke gevalle sou as grensgevalle bedink behoort te word, nie tot normale optrede vervlak te word nie. Die woorde 'laat hom dit nie keer op keer doen nie' en veral 'laat hom nie daarna begeer nie' verseker dit: Laat dit nie aanvaarde, aanvaarbare roetine, tweede natuur word nie. Die doener en lyer word nie van sy verantwoordelikheid onthef nie. Die lewensbeskoulike konteks van die vers is nie swaar, verdoemend nie, maar lig,

ruimteskeppend. Dit spreek die verkeerd-doener nie aan as inherent sleg nie, maar as goed, vry en verantwoordelik. Die veronderstelde metafisika van die goeie is veral in die Mahāyāna uitgewerk: Elke mens deel in die goeie Boeddha-natuur.

Vers 118 toon die positiewe kant van die sake wat in die vorige vers aangeraak is. Alles is net so van toepassing. Die vertaling 'reg' vir *puññañ* wil die aard van die goeie, naamlik 'reguit', 'in lyn met', 'in voortsetting van' die goeie menslike natuur beklemtoon. Dit is nie bloot die navolging van sosiale konvensie of goddelike wette nie. Herhaaldelike reg doen (weer eens: met klem op die 'doen'), voortgesette patroonskepping en -vaslegging, lewer nie net op die lang duur geluk op nie, maar val met geluk saam, is 'geluk' (*sukho*). Reg doen bring nie net geluk nie, dit is geluk. Elke keer word reg doen makliker.

In hierdie vers word die vertaling 'verlange' (vir *chandaṃ*) in onderskeiding van 'begeerte' vir dieselfde Pāli-woord in vers 117 gebruik. In ons vertaling word die sintuiglike gerigtheid van die Afrikaanse woord 'begeerte', grof of subtiel, beklemtoon. Daarvan word 'verlange', opgeneem as die 'heimwee' na 'n mens se ware tuiste, deurgaans onderskei. Eersgenoemde verhinder vordering op die weg; laasgenoemde bevorder dit. Die mensdom, elke mens, selfs booswigte, verlang ten diepste daarna om gelukkig wees, dus reg te doen. Dit is die geheim van elke mens.

119 *Selfs 'n boosdoener ervaar goedheid*
solank die bose nie ryp geword het nie;
maar wanneer die bose ryp geword het,
ervaar 'n boosdoener die bose.
120 *Selfs 'n goeddoener ervaar boosheid*
solank die goeie nie ryp geword het nie;
maar wanneer die goeie ryp geword het,
ervaar 'n goeddoener die goeie.

Hierdie twee verse speel met klanke. Daar is alliterasies van 'p' en ander klankassosiasies in verskeie woorde. Die feit dat *passati*(*ī*) (sien, ervaar) en *paccati*(*ī*) (gekook word, ryp word, gis, verteer word – kyk ook na v. 69 vir hierdie woord) byna dieselfde klink, word gebruik om 'n noue verband in betekenis tussen die twee te suggereer. Die band tussen die twee is die sentrale, komplekse begrip 'karma', in die ou Boeddhisme mettertyd in 'n skolastiese kasuïstiek opgeneem waarin die werking van karma soms in fyn besonderhede uitgewerk is. Die interpretasie wat ons hier volg, gaan daarvan uit dat hierdie verse minstens vier dinge stel wat as sodanig nie haarklowery impliseer nie. Die vier is soos volg: Aanvaar volle verantwoordelikheid vir jou lewe; dade in gedagte, woord en handeling het onafwendbare gevolge; die gevolge is aaneenlopend met die oorspronklike dade en die gevolge is nie noodwendig onmiddellik sigbaar (ervaarbaar) nie.

Boos 'doen', lei tot boosheid 'sien', 'ervaar' (*passati*). Dit hou weer verband met 'ryp word' wat ook die betekenis 'gekook word', bevat. Die betekenis is duidelik: Boos doen lei tot boosheid ervaar. Dit is nie 'n geval van 'as' nie, maar van 'wanneer' ('solank' in

119.2 en 120.2, en 'wanneer' in 119.4 en 120.4). Met die nodige veranderinge geld hierdie waarheid net so van 'n goeie mens, goed doen en goed ervaar. Daar is geen diskrepansie tussen mens, daad en gevolg nie. Op die korter termyn is dit egter nie altyd duidelik nie. Sommige vrugte word net gouer ryp as ander. Die waarheid en waarde van dade sal mettertyd wel duidelik word.

Die twee verse praat eintlik van die oorspronklike handeling ('die bose' in 119.2 en 'die goeie' in 120.2) in die enkelvoud (*pāpaṃ, bhadraṃ*) en van die gevolge daarvan ('die bose' in 119.4 en 'die goeie' in 120.4) in die meervoud (*pāpāni, bhadrāni*). Dit sou kon beteken dat die oorspronklike goeie of slegte handeling uitwaaier in 'n veelvoud van gevolge, as't ware rente dra. Of die dader betrap word of nie, het (anders as wat die gewoonlik heersende moraliteit bepaal), niks met geluk of ongeluk te doene nie.

Hier word nie 'n onderskeid tussen 'objektiewe' (uiterlike) en 'subjektiewe' (innerlike) geluk of ongeluk getref nie. Die 'goed' of 'kwaad' wat ervaar word, is die gevolg, die uitloper, van die 'goed' of 'kwaad' van die daad en die doener daarvan, organies verbind met, as't ware een met, die daad en die doener daarvan. Wanneer die daad ryp geword het, sien die dader nie iets anders as sy daad nie, maar 'n manifestasie van sy daad: Hy ervaar die voortsetting van die daad. Ervaring van die uitloper gee insig in die kwaliteit van die oorspronklike daad self. Dit kan soms beteken dat eers die toekoms kan aantoon of 'n daad goed of sleg was.

Volgens die vroeë Boeddhisme is die uitwerking van dade nie tot die huidige lewe beperk nie, maar dit kring in die hele proses van hergeboorte uit. Meestal word in die tradisionele Boeddhisme gemeen dat die goeie wat 'n boosdoener ervaar die gevolg is van ander, vorige goed doen, selfs in vorige lewens (dieselfde met die slegte wat 'n goeie mens ervaar). Soos hierbo gesuggereer, is 'karma' 'n besonder komplekse begrip wat moeilik tot 'n netjies afgewerkte sisteem gereduseer kan word. Die spekulatiewe vrae en opmerkings wat hieronder aangeraak word, tree buite die veld wat eksplisiet in die *Dhammapada* bestryk word. Dit moet bygevoeg word dat die skolastiese tradisie uiters gesofistikeerde verduidelikings ontwikkel het wat nie hier ontleed word nie.

Dit sou byvoorbeeld moeilik wees om selfs individue se handelinge een-een te isoleer en elkeen se daad en gevolg apart te ekstrapoleer. Mense se optredes is deel van uiters komplekse handelingspatrone waar 'goed' en 'verkeerd', 'reg' en 'sleg' met mekaar vervleg is. Goed doen en boos doen loop nie noodwendig parallel los van mekaar nie, maar in mekaar, deur mekaar en teen mekaar.

Ook is verskillende mense se verskillende 'karmiese lyne' meestal onontwarbaar inmekaar gevleg en saamgeknoop. In die algemeen sê die verse wel dat 'n mens jou eie geluk en ongeluk skep en dat 'n mens verantwoordelikheid vir jouself moet aanvaar, maar wat van kollektiwiteite soos 'n huwelik, 'n gesin, 'n politieke organisasie, 'n volk, 'n nasie wat tientalle miljoene mense omvat, 'n religieuse organisasie wat millennia omspan? Wie sou vir watter gevolge verantwoordelik wees? Hierdie verse praat slegs in die enkelvoud van ''n boosdoener' (*pāpo*) en ''n weldoener' (*bhadro*). In watter mate sou

die boodskap van die Boeddha die denkbeeld van kollektiewe karma geïmpliseer het, of in watter mate is karma in die streng sin van die woord ’n individuele aangeleentheid van die mens wat hom van die dorpsbestaan afgeskei het?

Waarskynlik kan slegs van ’n uiters ver gevorderde persoon gesê word dat die som van so ’n lewe ondubbelsinnig goed en gelukkig is. Dit is wel die ideaal; dit is wat ’n Boeddha bereik. Dit is verstaanbaar dat die denkbeeld van ’n opeenvolging van lewens kon onstaan. Gewoonlik is ambivalensie die werklikheid, veral ten opsigte van handelinge in die publieke sfeer.

’n Belangrike vraag is om te oorweeg wat die strekking van verklarende modelle soos die karmakompleks is. Op watter taalvlak beweeg hulle? Wil hulle onweerspreeklike, konstaterende, bewese feitetaal wees? Kan hulle dit wees? Dit sou vir die huidige mens ná Kant (soos vir die Boeddhis ná Nāgārjuna) ’n probleem wees – al het die vroeë Boeddhisme, veral in die Abhidhamma, in daardie rigting geneig. Sou ’n mens sulke modelle na analogie van hipotetiese taal wat verklaringsmoontlikhede probeer opstel, verstaan? Dit is ’n moontlikheid, al het die vroeë Boeddhisme nie spekulatiewe denke goedgekeur nie. Is sulke modelle voorbeelde van performatiewe taal, dit wil sê taal wat tot sekere gedragswyses wil inspireer? Ja, dit speel inderdaad bewustelik ’n rol in die vroeë Boeddhisme.

Wat betref modelle wat ’n korrelasie tussen menslike dade en gevolge stel, het die huidige mens in die Euro-Afrikaanse kultuursfeer veral drie moontlikhede wat oorweging verdien, naamlik die tradisionele Nabye-Oosterse teïstiese gehoorsaamheidsmodel, die Indiese karmamodel en die Westerse tragiekmodel.

Die eerste leer in die algemeen dat God in sy vrymagtige wil sekere gebooie neergelê het. Die uitvoer daarvan (gehoorsaamheid) het geluk as goddelike beloning. Die ongehoorsame nie-doen het ongeluk as straf, in ooreenstemming met Gods wil. In sy *Commedia* het Dante dit besonder welsprekend uitgewerk. Die tweede model leer in die algemeen dat dade wat in ooreenstemming met die natuurorde is, vanself, natuurlik, tot geluk lei. Dade wat verkeerd (teen die natuurlike orde van dinge) is, het ongeluk as natuurlike gevolg. Dit is die model wat die *Dhammapada* onderlê. Die derde model kom in ’n verskeidenheid vorme by ’n verskeidenheid skrywers en teoretiese denkers voor – byvoorbeeld by die Atheners Aeschylus, Sophokles en Euripides, rofweg tydgenote van die Boeddha. In die klassieke opvatting van tragedie speel menslike vryheid en verantwoordelikheid ’n groot rol. ’n Tipiese aksent hier is dat die noodlottige dade met goeie bedoelings gedoen kan wees en dat gevolge nie voorsien is nie, selfs nie kon word nie. Volgens die tradisionele Boeddhisme is die bedoeling van ’n handeling die bepalende faktor in die proses van karma: ’n Verkeerde daad met goeie bedoelings verrig, is iets heel anders as ’n daad met slegte bedoelings verrig. Die begrip ‘tragedie’ behels egter dat konflik (bv. van pligte), mislukking, ’n gegewe is, selfs met die beste menslike bedoelings.

Dit is moontlik om bogenoemde drie met mekaar te versoen, met die karmamodel, breed opgeneem, as ’n insluitende raamwerk. Die eerste model kan ontmitologiseer en

tot ’n model van natuurlike werking omvorm word. Die derde model kan verstaan word as ’n karmamodel met ’n diep besef dat dit nie oppervlakkig moralities gereduseer behoort te word nie, dat situasies uiters kompleks kan wees en dat menslike feilbaarheid en onkunde ’n ontstellende werklikheid is. Om die waarheid te sê, dieselfde ontwikkeling het in dieselfde tyd in sowel Indië as Griekeland plaasgevind, naamlik ’n vorm van *Aufkärung* wat onder andere behels het dat politeïstiese godsmitologieë onder intellektuele mense deur ’n rasionele lewens- en wêreldbeskouing vervang is. Die Boeddha was ’n uitnemende voorbeeld daarvan.

121 *Dink nie gering van boosheid:*
‘dit kom tog nie na my toe terug nie’ –
’n kruik word druppel vir druppel vol;
van boosheid bietjie-bietjie doen,
vul ’n dwaas homself met boosheid.
122 *Dink nie gering van goedheid:*
‘dit kom tog nie na my toe terug nie’ –
’n kruik word druppel vir druppel vol;
van goedheid bietjie-bietjie doen,
vul ’n wyse homself met goedheid.

Hierdie verse illustreer die leer van karma. Die punt wat hier beklemtoon word, is dat kleinighede bietjie vir bietjie aangroei en mettertyd, kumulatief, iets groots word. Die beeld verwys na die gewoonte om oop kruike buite in die reën neer te sit. Mettertyd, ’n druppel op ’n keer, word die kruik vol. Hier word nie op karma in die sin van uiterlike dinge gesinspeel nie, maar op die effek van ’n groot aantal geringe bose of slegte dade op die karakter van die persoon self wat hulle doen. Met geringe gedagtes, geringe woorde, geringe handelinge vul ’n mens jouself met boosheid of goedheid. Let op die kleine; die grote sal vanself kom. Hierdie verse vermaan eksplisiet teen die onderskatting van die betekenis en uitwerking van geringe dade (daar gaan tog niks van kom nie). Implisiet word hier ook teen die neiging tot uitstel en teen ongeduld vermaan. Wees nie haastig nie. Die belangrike dinge word nie vinnig of gou gedoen nie. Doen die geringe goeie ding nou en wag geduldig op die groot goeie uitkoms wat stadig maar seker kom. Die hoorder en leser word weer eens na die belangrikheid van aandagtigheid teruggebring: Gee noulettend aandag aan elke gedagte, woord en handeling as betekenisvol, hoe gering dit dalk ook al kan wees.

Ons vind hier ook ’n treffende weergawe van ’n basiese Boeddhistiese insig: Die fokus is nie op onveranderlikheid nie (die kruik is nie eens en vir altyd óf vol óf leeg nie), maar wel op kontinuïteit (die kruik word aaneenlopend vol). Dit is ’n kontinuïteit van ’n groot aantal klein, diskrete faktore (’n enkele druppel op ’n keer). ’n Mens is ’n nie-blywende, nie-substansialistiese, voortbewegende konglomeraat van ’n groot aantal faktore. Karma is ’n woord vir daardie proses.

123 *Laat 'n mens bose dade vermy*
soos 'n handelaar met groot rykdom
maar 'n klein karavaan
'n gevaarlike roete vermy
en 'n mens wat sy lewe liefhet
gif vermy.

Bose dade werk nie slegs stadig nie, maar is ook gevaarlik en uiters giftig – al is hulle klein.

124 *As daar geen wond aan 'n hand is nie,*
kan mens gif in daardie hand dra;
gif tas 'n hand sonder wond nie aan nie
en daar is geen kwaad vir wie geen kwaad doen nie.

Die vers toon nie kennis van gifstowwe wat deur blote aanraking opgeneem word nie, maar dit doen geen afbreuk aan die duidelikheid en betekenis van die vers nie. In die toepassing van die beeld val die klem weer eens op karma, wat opgeneem kan word as die spil waarom die vroeë Boeddhisme wentel. Hierdie boek wil naby aan die teks van die *Dhammapada* bly en nie breed en diep inbeweeg in die teoretiese konstrukte, ook rondom karma, wat mettertyd in die Abhidharma ontwikkel het nie.

Vir 'n mens wat 'geen kwaad doen nie' (*a-kubbato*) is daar geen kwaad nie, sê die vers, nóg as gevolg van so 'n daad, nóg inherent in die daad. In die uitwerking van karma soos in die vroeë Boeddhisme verstaan, speel bedoeling, wil (*cetanā*), 'n sentrale rol: Karma wentel om bedoeling, wil. Miskien kan die volgende onderskeid in Afrikaans getref word: 'n Daad (in gedagte, woord en optrede) is meer as 'n handeling, 'n daad word bewustelik bedoel en gewil, terwyl 'n handeling per ongeluk, deur vergissing, onbedoeld gedoen kan word. 'n Handeling kan slegte gevolge vir ander inhou (vgl. v. 119–120 oor tragiek), maar dit dra geen karma vir die dader nie. Dit dring as't ware nie in die gees in nie, word nie geabsorbeer nie. Die les is: Vermy slegte intensie, want dit is 'n gapende wond aan die doenende hand. Die vers bied 'n treffende beeld vir die werking van karma. Die dader, reeds gewond as gevolg van verkeerde instelling wat nie genees nie, absorbeer die boosheid van sy daad as't ware in die bloedstroom wat deur sy hele sisteem sirkuleer.

As daar geen slegte bedoeling is nie, is daar geen slegte daad nie. Dit het stellig implikasies vir die vraag na skuld, verantwoordelikheid in die algemeen en die toepassing van die reg in die besonder. Tog is verblinding (*moha*) een van die drie wortels van ongesonde karma, naas begeerte (*lobha*) en haat (*dosa*). Dit word weer duidelik dat 'n simplistiese kasuïstiek vermy behoort te word en dat 'n element van tragiek in ag geneem kan word. Gestel 'n ouer laat sonder slegte bedoeling sy kind met 'n vuurwapen werk en die kind skiet homself dood. Natuurlik het die ouer self nie geskiet nie, maar kan die ouer homself totaal verskoon, homself nie verwyt nie?

Daar is stellig grade van domheid, onvolwassenheid. Die onderskeid tussen karmadraende verblinding en verontskuldigende naïwiteit is nie maklik om te maak nie. Daar skyn 'n kontinuum te wees tussen heeltemal onbedoeld (nie-gewil, totale onskuld) aan die een kant en heeltemal bedoeld (doelbewus berekend, booswillig) aan die ander kant. Word daar êrens (waar?) 'n kritiese grens oorgesteek? Wanneer word totale onskuld nalatigheid, karmaskeppende verblinding? Wanneer is 'ek het dit nie bedoel nie', 'ek het nie geweet nie', verontskuldigende onskuld? Wanneer is dit nie? Die onderskeid tussen slagoffer, medewerker en boosdoener in al die gradasies waarin hulle dalk kan voorkom, kan nie in 'n formule vasgevat word nie.

Tot dusver is die onskuld van 'n mens op die duskantste oewer of op pad oorkant toe (om terug te kom op die sprekende beelde van Hoofstukke 6 en 7) bedink. Daar is egter natuurlik ook die onskuld van eksistensie aan die oorkant van die rivier, van die mens wat verligting bereik het. Vir so 'n mens is daar geen kwaad nie. Hy of sy is anderkant goed en kwaad. Dit word waarskynlik nie uitgesluit dat so 'n deur en deur goeie mens foute kan maak (foutiewe 'handelinge' kan uitvoer) nie, maar geen kwaad bedoel nie en het dus geen refleksiewe karmiese effek op die persoon nie.

In die bedinking van karma moet ook in ag geneem word dat die vroeë Boeddhisme die individuele mens nie as 'n ewige substansie verstaan het nie, maar as 'n nie-standhoudende kontinuum. Natuurlik is dit onvermydelik dat daar van hierdie of daardie mens as 'n (relatiewe) entiteit, 'n kontinuum, gepraat word (die *Dhammapada* doen dit self), maar tog is die veronderstelling dat 'n mens 'n gedurig veranderende konstellasie van flitsende momente is. Dus is ook bedoeling, wil, 'n flitsende gebeurtenis wat 'n relatiewe kontinue stroom kan word, maar nie 'n blywende eienskap nie. Dit is wel 'n moment in 'n groter konstellasie van kondisies wat daaraan voorafgaan en daarop volg, en dit bestaan dus nie in isolasie nie. Dit kan altyd anders wees, anders word. 'n Mens is nooit onherroeplik gedoem nie. Die wond van slegte bedoeling kan genees. Dit sluit aan by die 'bietjie-bietjie' van verse 121–122. Die Boeddhisme plaas so 'n sterk klem op verantwoordelikheid dat dit selfs voorgeboortelik en nadoods geëkstrapoleer word.

Die begrip 'karma', ge-wil-de-daad, is deel van 'n meer omvattende teorie, uitgedruk in die begrip *paṭiccasamuppāda* (afhanklike mede-tot-standkoming), wat die subtiele oorsaaklikheidsamehang van die menslike bestaanskontinuum oor drie lewens verduidelik. Dit word in Theravāda deur 'n ketting van twaalf skakels gedoen:

- onkunde (*avijjā*)
- karmavormende faktor, naamlik intensie (*saṃkhārā*) (Hierdie woord het 'n wye betekenisveld, afhangende van die konteks. In die konteks van die 'vyf aggregate' [*pañc-upādāna-k-khandha*] waaruit 'n mens bestaan, verwys *saṃkhārā* na nie minder nie as 50 bewussynstoestande. Die belangrikste van die 50 is *cetanā* [bedoeling, wil]. In die konteks van afhanklike medetotstandkoming staan *saṃkhārā* in sy geheel vir

regte of verkeerde wil [*cetanā*], wat karma konstitueer. In die algemeen staan dit vir 'vorming' of 'gevorm word'. Deurgaans staan die betekenis 'bedoeling', 'wil', voorop. Gewoonlik word *saṃkhārā* beskou as staande aan die einde van 'n eerste van drie 'lewens'. Wat aan die einde van 'n lewe gewil word, is kragtig. Dit 'vorm' die volgende, tweede, lewe [wat van {3} tot {10} strek].)

- bewussyn (*viññāṇa*)
- liggaam-gees (*nāma-rūpa*)
- ses sintuiglike basisse (*āyatana*)
- kontak (*phassa*)
- sensasie (*vedanā*)
- begeerte (*tanhā*)
- gehegtheid (*upādāna*)
- wording (*bhava*)
- geboorte (*jāti*)
- ouderdom-en-dood (*jarā-māraṇa*).

Die elfde en twaalfde skakels word tradisioneel beskou as behorend tot die derde lewe.

Die betekenis van wil, bedoeling, in die proses van karma in die konteks van hergeboorte is duidelik. In hierdie vers (124) gaan dit natuurlik nie soseer oor hergeboorte nie, maar oor die rol van wil in die menslike lewe in die algemeen – *in hierdie lewe*. Dit is van buitengewone belang.

Terloops, in 'n nog breër sin is daar ook die begrip *paccaya* (kondisionaliteit), wat by implikasie ook die wedersydse betrokkenheid van alle faktore in die ganse werking van die natuurlike orde insluit (dus nie slegs die proses van hergeboorte nie).

125 *As jy 'n mens sonder kwaad kwaad aandoen*
– 'n mens vlekloos skoon –
waai jou boosheid teen jouself terug
soos stof teen die wind gegooi.

In vers 124 gaan dit oor 'n goeie mens wat self geen kwaad doen nie en in vers 125 oor kwaad wat 'n goeie mens nie aangedoen kan word nie. Die boosheid wat die boosdoener teen 'n onskuldige mens rig, kom op homself terug. Die wet van karma werk onafwendbaar. Selfs die Boeddha, aan wie uiters buitengewone kragte (*abhiññā*) toegeskryf is, het nie oor die vermoë beskik om die natuurwette op te hef nie. Hy het byvoorbeeld volgens oorgelewerde legende oor sterk telepatiese vermoëns beskik. Hy kon na die hemele opstyg, hy kon voorkom dat vure bedoel vir offerandes vlamvat en hy kon onwillige mense tot sekere goeie handelswyses beweeg. Dit is belangrik dat sulke handelinge as 'buitengewoon', nie as 'bo-natuurlik' nie, beskou word. Terug by verse 124 en 125, wil 'n werklik onskuldige mens, een 'vlekloos skoon' (*suddhassa ... anaṅgaṇassa*) – bo alles verteenwoordig in die Boeddha – geen boosheid nie, doen geen boosheid nie en is nie vatbaar vir boosheid van buite teen hom gedoen nie.

126 *Sommige word in 'n moeder gebore,*
boosdoeners in 'n hel,
wie goed leef, gaan hemel toe,
onbesoedeldes bereik volkome bevryding.

Hierdie vers verwys na vier bestaanswyses, deur karma bepaal. Die formulering bly na aan die oppervlak van populêre Boeddhisme. Soos in die inleiding verduidelik, vermoed hierdie vertolking 'n eksistensieel mistieke dimensie daaronder. Die eerste reël slaan neutraal op die gewone orde van dinge. Geboorte, in die konteks van die vroeg-Boeddhistiese leer, verwys na die proses van hergeboorte op 'n menslike bestaansvlak. Die tweede en derde reëls slaan op boos leef en goed leef en die gevolge daarvan, naamlik hergeboorte op 'n laer en hoër vlak as die normaal menslike. In die populêre en mitologiese sin, later gekonsolideer in die skolastiserende tradisie, is dit as twee reekse plekke beskou, naamlik helle en hemele. Dit kan ook as twee bestaanswyses (ongelukkigheid en gelukkigheid) in hierdie lewe verstaan word. Die woord wat in reël 4 met 'volkome bevryding' vertaal word (*pari-nibbanti*), verwys na die intensivering, die finale en volkome (*pari-*) voltooiing, van *nibbāna*. Die volkome geestelike welsyn, vrede, bevryding, verlossing, geluk van 'onbesoedeldes' (*an-āsavā*) kulmineer in die beëindiging van die fisiek mentale bestaansproses.

127 *Nêrens op aarde of in die lug*
of die diepte van die see of 'n grot in 'n berg
is daar 'n skuilplek
waar jy van 'n slegte daad kan loskom nie.
128 *Nêrens op aarde of in die lug*
of die diepte van die see of 'n grot in 'n berg
is daar 'n skuilplek
waar die dood jou nie sal oorweldig nie.

Die wet van karma werk onafwendbaar. Geen fisieke plek (of rykdom of mag, ensovoorts, sou mens kon byvoeg) bied ontsnapping aan ''n slegte daad' (*pāpa-kammā*) nie. 'Die dood' (*maccu*) in vers 128 verwys na die dood in die algemeen as 'n normale fisieke verskynsel, manifestasie van nie-blywendheid (*anicca)*, maar die konteks van hierdie hoofstuk en in aansluiting by vers 127 suggereer verder dood onder die wolk van gedane slegte dade.

Hoofstuk 10

Die knuppel (*Daṇḍavagga*)

Die woord *daṇḍa-* in die opskrif en in verskeie verse hieronder beteken heel konkreet ’n stuk hout. Vandaar is ’n verskeidenheid betekenisse, soos kierie en knuppel, afgelei. Die woord kan dan oordragtelik vir betekenisse soos ‘roede’ staan. In die mees abstrakte sin staan dit vir geweld, afranseling of terreur in enige vorm van gedagte, woord, handeling en struktuur. Daar is woordstokke, papierstokke, institusionele stokke. Die positiewe keersy van die totale verwerping van enige vorm van enige geweld in die proto- en vroeë Boeddhisme (*ahiṃsā, avihiṃsā*) is welwillende weldadigheid in gedagte, woord en handeling.

129 *Almal is bang vir ’n knuppel,*
almal beef voor die dood;
plaas jouself in ander se plek:
moenie doodmaak of laat doodmaak nie.
130 *Almal is bang vir ’n knuppel,*
almal is lief vir die lewe;
plaas jouself in ander se plek:
moenie doodmaak of laat doodmaak nie.

Vergelyk hierdie verse ook met vers 405. Verse 129 en 130 bied ’n ekwivalent van die ‘goue reël’ wat in die Christendom voorkom. Tog lê die vroeë Boeddhisme hier ’n effens ander aksent. Die Evangelie van Lukas (Luk 6:31) stel dat ’n mens aan ander moet doen soos jy wil hê dat hulle aan jou moet doen. Die *Dhammapada* stel dit nie hier voor nie, maar wel dat ’n mens jouself in ander se behoeftestruktuur plaas en met begrip in solidariteit in ooreenstemming dáármee handel.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Die knuppel (*Daṇḍavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 137–147, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.10

Hierdie verse beweeg op twee vlakke. Op een vlak veronderstel dit dat 'almal' (*sabbe*) 'bang is' (*tasanti*) vir geweld, 'beef voor die dood' (*bhāyanti maccuno*) en 'lief is vir die lewe' (*jīvitaṃ piyaṃ*). Dit geld nie slegs vir die een wat met 'n knuppel geslaan word nie, maar ook van die een wat slaan: Geweld spruit uit vrees. 'Jouself' is hier 'n refleksiewe voornaamwoord, verwysend na 'n empiriese persoon. 'n Moraliteit van geweldloosheid word dus op die standpunt van hierdie vlak aangemoedig.

Die verse suggereer egter ook (nie in woorde nie, maar wel in strekking) die moontlikheid dat die hoorder of leser op 'n hoër vlak beweeg. Dit is hoe dit in die kommentariële tradisie opgeneem is (Carter & Pālihawadana 1987:202). In vroeg-Boeddhistiese terme beteken dit dat so 'n mens sou afskeid geneem het van die teoretiese denkbeeld dat hy of sy (of enige ander wese) 'n ewige 'siel', ego of substansie (*attā*) is, of het. Sulke persone weet dat alle dinge ten diepste 'selfloos' (*an-attā*) is. Hierdie wete gaan gepaard met 'n sekere houding: Hulle is nie bang vir 'n knuppel nie, beef nie voor die dood nie en is nie lief vir hul eie lewe nie. Hulle haat en vrees niks, is aan niks verknog nie. Moreel, in hulle optrede, sal sulke persone hulle nogtans in die posisie plaas van diegene op die vlak van vrees en bewing. Hulle sal hul dus weerhou van geweld in enige vorm teenoor enige wese.

Die geweldlose, self nog op die vlak van onvolwassenheid (volwassewording), sal aan die vreesbevange wese sê: 'Ek verstaan jou vrees, want ek *is* ook daar.' Die geweldlose, reeds op die vlak van volwassenheid, sal sê: 'Ek verstaan jou vrees, want ek *was* ook daar.' Hierdie woorde kom sonder neerbuigendheid, in solidariteit.

Die gevorderde persoon sal ook geen geweld kondoneer, goedkeur of aanmoedig nie, al is hy nie self daaraan aandadig nie. Die sosiale model van die vroeë Boeddhisme, kan ons tendensioneel rekonstrueer, sien die utopie van 'n *sangha* van verligte mense rondom wie 'n samelewing van verligte mense – dit wil hier sê, nie-knuppel-swaaiendes – organies groeiend gestalte verkry. Die algemene benadering van transendering-in-kontinuïteit het byvoorbeeld uiting gevind in die reël dat 'n monnik wel toegelaat is om op sy bedelrondes vleis as gawe te ontvang, maar tog ook nie as die dier spesiaal vir hom doodgemaak is nie – 'n kompromis dus. Hier bestaan 'n ruimte vir vryheid van gewete en individuele optrede, afhangende van situasie en omstandighede.

Op die standpunt van Kalupahana, naamlik dat die *Dhammapada* berekend in opposisie tot die *Gītā* saamgestel is, sou die verse impliseer dat geen oorlog aanvaarbaar is nie. Die *Gītā* het naamlik aanvaar dat 'n mens oor 'n onvernietigbare self beskik. Doodmaak op die slagveld is nie die einde nie. Die metafisiese self van die vyand kan nog steeds bevestig word en dat die vyand sy fisiese lewe verloor, is dus nie so belangrik nie. 'n Mens kan steeds sy 'metafisiese ek' beaam. Die *Dhammapada* volg 'n ander lyn van argumentasie. In die eerste plek is daar geen onvernietigbare self nie. In die tweede plek vrees almal (op die laer vlak) die dood, het almal (op daardie vlak) die lewe lief. Die gevorderde persoon neem albei waarhede in ag en distansieer hom uit liefde van geweld in enige vorm. Afgesien van oorlog, bied hierdie verse ook veel stof tot nadenke wat betref strafregtelike implikasies wat geweld sou kondoneer (doodstraf, lyfstraf, ensovoorts).

Geweld kom nie slegs as fisieke geweld voor nie. Woorde, briewe, pamflette, beleide, ensovoorts – ook gedagtes – kan almal knuppels wees. Soos dikwels in die vroeë Boeddhisme word positiewe deugde in negatiewe terme gestel. 'Geweldloosheid' (een van die drie konstituente van regte denke op die agtvoudige pad) beteken positiewe welwillendheid teenoor alle wesens.

Onder 'almal' (*sabbe*) moet in hierdie konteks nie slegs alle mense verstaan word nie, maar alle lewende wesens. Dit is 'n besondere bydrae van die vroeë Boeddhisme (en van die Jainisme, tydgenoot daarvan), met belangrike oorhoofse ekologiese en etiese implikasies (bv. ten opsigte van viviseksie).

Ek kan nie nalaat om hier 'n verdere horison te vermeld nie. In die tweede en derde eeu AJ het die Mahāyāna-denker Nāgārjuna 'n valdeur selfs onder die tweede vlak oopgemaak. Selfs op die 'hoërvlak'-denke kan 'n mens nog steeds gefikseerde begripsmatige, teoretiese konstruksies aanhang sonder om dit te besef. Nāgārjuna het geoordeel dat dit in die Theravāda-skolastiek (die *Abhidhamma*) die geval was. Daaronder stort leegheid weg: 'n Mens kan 'reg' (formeel korrek) dink en praat en tog, vanuit 'n nog hoër of dieper perspektief beskou, 'verkeerd' wees (die wesenlike punt mis). Opvattinge, hoe 'reg' ook al, kan knuppels word. Die radikale ontlediging beteken nie 'n teoretiese skeptisisme of morele sinisme nie, maar insig en liefde dieper as enige voorskriftelike konvensie, die uiteindelike stoot op die laaste horison. Daarin het Nāgārjuna die intensie van die Boeddha voortgesit. Uiteindelike stort van alle sekerheid en sekuriteit, alle openlike en verskuilde pretensie en dwang, weg van die geweldenaar sowel as van die heilige. Enige 'morele hoë grond' word weggekalwe. So 'n mens naby die absolute horison het alles kwytgeraak en so, paradoksaal – want onbedoeld – die hoogste 'wins' verkry.

Werklike insig in die nie-substansialiteit van alle dinge in die nie-standhoudende vloei van die werklikheid het as keersy 'n moraliteit van nie-geweldadige, nie-diskriminerende liefde teenoor 'almal' sonder onderskeid. Nie-gewelddadigheid is nie 'n nagedagte, 'n bygedagte, bygevoeg by die 'metafisika' van *anattā* nie, maar wesenskonstitutief vir die vroegste Boeddhisme. Nie-substansialiserende, nie-objektiverende denke en nie-diskriminerende, nie-objektiverende liefde is twee kante van dieselfde saak.

131 *Wie sy eie geluk nastreef*
en met 'n knuppel leed doen
aan ander wesens wat ook geluk begeer,
vind nie geluk as hy heengaan nie.

132 *Wie sy eie geluk nastreef*
en nie met 'n knuppel leed doen
aan ander wesens wat ook geluk begeer nie,
vind geluk as hy heengaan.

Vers 131 stel twee optredes langs mekaar, naamlik om na jou eie geluk te strewe *en* om ander wesens met die een of ander vorm van geweld te benadeel. Dit is moontlik dat so 'n mens gewoon onnadenkend optree, wat sou berus op onkunde, gebrek aan

insig en empatie. Die vertaling hierbo laat ruimte vir hierdie minimalistiese moontlikheid. So 'n mens sien geen teenstrydigheid tussen die twee optredes nie. Daar is egter nog 'n moontlikheid, naamlik om 'n direkte korrelasie tussen die twee te vermoed. So 'n mens probeer sy eie geluk bevorder *deur* ander berekend te benadeel. Sy eie geluk word op die ongeluk van ander wesens gebou, word ten koste van ander wesens gesoek. Nou berus die optrede op bewuste, bedoelde kwaadwilligheid. Helaas is dit deel van die menslike lewe. Dit kan vorm aanneem in strukture, optredes, woorde en selfs gedagtes. Dit kan in ligter of in erger graad gedoen word. Die ergste graad is fisieke doodmaak. Volgens die kommentariële tradisie het die Boeddha hierdie twee verse as vermaning uitgespreek teenoor 'n groep jong mans wat besig was om 'n slang dood te slaan omdat hulle bang was dat dit hulle sou pik.

Let daarop dat hier nie slegs na die geluk van ander mense verwys word nie, maar na die geluk van ander *wesens*. Die woord *bhūtāni* (meervoud van *bhūta*) is afkomstig van die werkwoord *bhavati*, wat 'ontstaan', 'bestaan', 'lewe' beteken. *Bhūta* verwys na wat ontstaan het, alles wat bestaan, die natuur, enige lewende wese. Soos reeds verduidelik, was *ahiṃsā* (geweldloosheid) waarskynlik 'n kernkomponent van die lewensbeskouing van diegene wat hulle as deel van die vóór-Boeddhistiese en vroegste Boeddhistiese beweging van *samaṇas* (kluisenaars, alleenlopers) aan die destydse samelewing onttrek het. *Ahiṃsā* sou dan betrekking gehad het op die radikale onttrekking van die verdrukkende sosiale verhoudings van die tyd, asook op die Brahmanistiese godsdienstige praktyk van grootskaalse diereofferande. Soos tipies die geval is, verwys die negatiewe formulering in Pāli (nie-leed-doenheid) na die positiewe uitgangspunt van alle Boeddhistiese etiek, naamlik welwillende liefde.

Dit is duidelik dat hierdie verse 'n geweldige uitdaging aan hedendaagse mense rig wat betref hulle omgang met ander mense, alle ander lewende wesens asook die natuur as geheel. Die hedendaagse ekologiese krisis hou byvoorbeeld in 'n groot mate verband met menslike onkunde, gebrek aan insig, onnadenkendheid, gebrek aan empatie en selfsug.

'n Groot vraag is hoe so 'n oorhoofse beginsel gestalte kan vind. Onder 'gestalte' kan twee aspekte verstaan word, naamlik konkrete, praktiese optrede in 'n verskeidenheid gevalle en etiese beginsels wat tussen die algemene oorhoofse en die plat op die aarde konkrete bemiddel (sogenaamde 'tussenaksiomas'). Watter tussen-aksiomas, tussen-beginsels (watter 'tien gebooie'), kan tussen die abstrakte norm en die konkrete gedrag geformuleer word? Hoe sou hierdie etiek byvoorbeeld in wetgewing gestalte vind? Wat sou die implikasies vir oorlog wees? Natuurlik sal die *sangha* nie oorlog voer nie, al gebeur wat ook al, maar is daar byvoorbeeld in die burgerlike samelewing onder Boeddhistiese invloed ruimte vir sê maar 'n verdedigende oorlog in onderskeiding van 'n aanvallende oorlog? Stellig moet hier ruimte gelaat word vir 'n groot verskeidenheid kulturele omstandighede en moet die gewete van die individuele mens gerespekteer word.

In hierdie verse spreek die Boeddha die 'onvolwasse' mens aan, as't ware dom jongelinge wat 'n slang onnadenkend of selfs moedswillig wil doodmaak: 'Julle wil mos na die dood gelukkig wees? Nou ja, moet dan nie ander wesens ongelukkig maak nie.' Die najaag van eie geluk word nie veroordeel nie, maar gebruik as hefboom om 'n goeie lewenswyse te bevorder.

133 *Praat met niemand ru nie;*
met wie jy so praat, sal so terugpraat.
Harde woorde is lyding,
wedergeweld sal jou tref.

Woordegeweld skep woord-geweld, impliseer lyding (*dukkhā*) vir albei partye. Die formulering van die vers lê 'n besonder intieme verband tussen ru praat en lyding. Lyding is nie slegs 'n verwyderde gevolg nie, maar is wesenlik deel van almal wat daarby betrokke is, spreker sowel as hoorder. 'Harde woorde' (*sārambha-kathā*) bring nie slegs lyding nie, dit *is* lyding. Hierdie vers sluit aan by en bevestig die derde dimensie van die agtvoudige pad, naamlik regte spreke (*sammā-vācā*).

134 *As jy stil is*
soos 'n gekraakte ghong
het jy nibbāna bereik:
daar is geen woede in jou nie.

Die woord *kaṃso* (134.2) hier met 'ghong' vertaal, beteken ook 'metaal', 'brons', 'bak' (om uit te eet), 'kommetjie' of 'kannetjie'. Die assosiasie met die beeld van 'n stukkende (*upahato*) ghong (of metaalbak) gee 'n besondere diepte aan die vers. Stilwees (beweginglooos wees: *na-eresi*) van tong (klankloos wees) hou verband met stilwees (kalm wees) van liggaam en gemoed. Die verligte mens galm nie pretensieus nie; daar is nie 'n ego wat eggo nie. Daar is geen twis en woede in hom of haar nie, want so 'n mens weet van die lyding (*dukkha*), nie-blywendheid (*anicca*) en nie-substansie (*anattā*) wat deur die werklikheid loop. Die werklikheid is nie heel, volmaak ewig nie. Wie dit werklik besef, word soos 'n gekraakte ghong. Daar is geen arrogansie, alleswetendheid, bolangse vlotpratery by een wat werklik wéét en ervaar nie. Werklikheid én wete én praat word stil.

Die stilte van geluid en gemoed wat uit die diep insig in die werklikheid kom, is nie net in so 'n mens self nie, maar het ook 'n sosiale implikasie. Dit word stil om so 'n mens, daar is geen getwis nie. Die Boeddha was so 'n verstilde mens.

135 *Soos 'n beeswagter met 'n kierie*
beeste aanjaag weiveld toe,
so jaag ouderdom en dood
die lewe van lewende wesens aan.

Die gang van alle lewende wesens is onvermydelik en voorspelbaar. Soos 'n oppasser (*go-pālo*) die beeste van een weiveld na 'n ander aanjaag, so dryf ouderdom en dood die

lewensasem, lewensdrif, lewensmomentum (*pāṇa*, hier in die vorm *pāṇinaṃ*) voort van een lewe na ’n ander, een dood na ’n ander. Gebore word impliseer onverbiddelik oudword en sterf.

Tussen kierie (*daṇḍena*) en gras is hoe beeste leef. Hulle word deur die kierie van geweld agter hulle aangedryf en strompel terselfdertyd gulsig voort na die groen gras voor hulle. Daarby het die beeste geen insig in hulle situasie nie, maar strompel blindelings voort sonder om die klou by die oor te bring. Dit is ’n illustrasie van die situasie van onverligte mense, deur die vroeë Boeddhisme aangedui as bepaal deur die drie ongesonde ‘wortels’ (*mūla*) van bestaan, naamlik *rāga* of *lobha* (begeerte, selfsug, afhanklikheid, gulsigheid, ens.); *dosa* (haat, weersin, gewelddadigheid, aggressie, vrees, ens.) en *moha* of *avijjā* (onkunde, dwaasheid, ens.). Anders as beeste en die massamens is die verligte mens vry van al drie. Vers 135 sinspeel ook op die ‘drie kenmerke’ (*ti-lakkhaṇa*) van die menslike bestaan, naamlik nie-permanensie (*anicca*); nie-self, nie-substansialiteit (*anattā*) en lyding (*dukkha*) as gevolg van die nie-begrip en nie-aanvaarding van eersgenoemde twee.

136 *Terwyl hy bose dade doen,*
besef die dwaas nie wat sal volg nie:
’n dom mens word deur sy eie dade verteer
soos een deur vuur verbrand.

Weer eens word die sentrale tema van die onafwendbaarheid dat dade gevolge dra, aan die orde gestel. Die ‘dwaas’ (*bālo*), die ‘dom’ (*du-m-medho*) geweldenaar ‘besef’ (*bujjhati*)) miskien nie en miskien tog wel dat hy ‘bose dade’ (*pāpāni*, in ons huidige konteks, geweld) pleeg of gepleeg het. Wat hy nie besef nie, is die gevolge daarvan.

137 *Wie die knuppel laat reën*
op onskadelike weerloses
ondergaan self gou een van tien state:
138 *wrede pyn, broodsgebrek, ’n gebroke liggaam,*
ernstige siekte, geestesversteuring,
139 *moeilikheid met die koning, erge aantygings,*
afstaan van verwante, verlies van besittings,
140 *of vuur verbrand sy huise –*
en as sy liggaam ontbind,
word die dwaas in ’n hel herbore.

Geweld teen ‘onskadelike’ (*a-p-paduṭṭhesu*) ‘weerloses’ (*a-daṇḍesu*) lei vir die geweldenaar self tot lyding. Volgens die woorde van die teks kan so ’n onskadelike onskuldige enige een wees. Na mate die geïnstitusionaliseerde monnikeorde sentraal geword het, is dit egter opgeneem as primêr op die *sangha* van toepassing. Die oorspronklike motief van geweldloosheid het in beginsel natuurlik selfs nie net op mense nie, maar op enige lewende wese betrekking gehad. Die vertaling hou daardie ruimte doelbewus oop. Ter illustrasie uit die Mahāyāna het Asanga (vierde en vyfde eeu AJ), stigter van die Yogācāra-

skool, volgens oorlewering na 12 jaar se intense meditasie op ’n dag ’n lydende hond gehelp, wat toe geblyk het die toekomstige Boeddha (Maitreya) te wees.

Hier word ’n lys van tien gevolge in hierdie lewe gegee. Dit behels liggaamlike probleme, geestelike probleme, sosiale probleme, politieke probleme, familieprobleme en finansiële probleme. Om sulke spesifieke getalle in lyste aan te gee was ’n algemene gebruik in ou Indië. Dit word nie as uitsluitlik net hierdie tien bedoel nie. Dit is nog nie die einde nie. Geweld teen onskadelike onskuldiges dra ook nadoodse gevolge. Die geweldenaar word in ’n hel herbore.

Die beginsel waarom dit hier gaan, moet in die groot konteks van die interafhanklikheid, die kondisionele vervlegting, van alle dinge verstaan word, naamlik fisiek en geestelik, individueel en sosiaal, menslik en algemeen kosmies (*paccaya*). Wat in een aspek gebeur of doelbewus gedoen word, kring wyer uit, het implikasies vir ander aspekte. Die implikasies strek ook oor tyd; dit verbind verlede, hede en toekoms. Wat menslike dade betref, loop dit oor in lewe na die dood.

In die Theravāda-tradisie is aanvaar dat selfs *arahante* nog boet vir verkeerde dade in vorige lewens verrig. Selfs die Boeddha se liggaamlike siekte (’n maagaandoening) wat sy dood veroorsaak het, was nog die nawerking van vorige *kamma*. Wat *arahante* volgens die tradisionele siening nie doen nie, is nuwe *kamma* skep.

Die wet van *kamma* (van bewustelik bedoelde, gevolgskeppende menslike dade) wil (tendensioneel gesien) mense aanmoedig om hulle menslike verantwoordelikheid vir hulleself, asook in en vir groter menslike en kosmiese kontekste te aanvaar. Daar is egter ’n risiko dat hierdie opvatting simplisties, selfs wreed toegepas word, dat dit tot ’n enkelvoudige een-tot-een-verhouding van daad A en gevolg B gereduseer word en dat dit misbruik kan word om die norm van universele geweldloosheid, van ’n mens se liefdesverantwoordelikheid teenoor alle lydende wesens, te vermy. Byvoorbeeld, om die feit dat ’n baba met sekere gebreke gebore word aan die baba se eie skuld toe te skryf en die baba dus nie te help nie, is simplisties en liefdeloos.

Volgens vers 140 word die dwaas in ’n hel (*nirayaṃ*) herbore. In die Boeddhistiese mitologiese kosmologie is daar talle helle. Die begrip ‘hel’ hier is egter ’n plek van loutering, nie ’n ewige, finale lot nie. Vers 136 suggereer ook ’n eksistensiële interpretasie. Die helse vuur is dan ’n analogie van die self-verterende gevolge van ’n mens se dade.

141 *Nóg naak leef nóg vuil leef met gekoekte hare*
nóg vas nóg op die harde grond slaap
nóg stof nóg modder nóg hurkend boete doen,
reinig ’n sterfling wat twyfel nie oorkom nie.

Die kern van hierdie vers is die oorkom al dan nie van ‘twyfel’ (-*kaṃkhaṃ*). Dit slaan in die algemeen op onsekerheid wat betref die sin van die lewe en hoe om die lewe ten beste te lewe. In die geïnstitusionaliseerde Boeddhistiese ortodoksie het dit spesifiek die assosiasie van onsekerheid wat betref die Boeddha, die *dhamma* en die

sangha gekry. Vaste 'vertroue' (*saddhā*) in hierdie persoon, sy leer en die sosiale institusionalisering daarvan is opgeneem as wesenlike kenmerke van iemand wat die stroom na die ander kant toe binnegegaan het ('n *sotāpanna*).

Die Boeddha self het die ekstreme asketisme wat in sy tyd onder religieuse soekers algemeen was, van die hand gewys. Hy het dit tewens in 'n stadium self beoefen en self die ongenoegsaamheid daarvan leer ken. Uiterlike self-foltering beteken as sodanig nie dat onsekerheid en twyfel oorkom kan word of oorkom is nie.

Hierdie vers bevat 'n grafiese beskrywing van sulke asketiese praktyke. Naak leef (*nagga-cariyā*) was destyds en word vandag nog in sekere kringe in Indië beoefen, maar uit heel ander lewensbeskoulike oorwegings as die moderne Westerse kultus van nudisme (gemotiveer deur gesondheidsoorwegings en die drang om vry deel van die vrye natuur te wees, of ekshibisionisme). Die Indiese praktyk is deur 'n verskeidenheid oorwegings gemotiveer (soos die minagting van sosiale konvensie, minagting van die liggaam, kastyding van die liggaam om religieuse bevryding te probeer vind, boete en self-straf en selfs om uitdrukking aan 'n besondere heiligheid te gee).

Sulke sentimente is ook uitgedruk deur die verwerping van persoonlike higiëne (vuil [*paṃkā*], met gekoekte hare [*jaṭā*]) en die onverskillige aanvaarding, selfs die doelbewuste bedekking met, droë vuil (soos stof of as [*rajo*]) en nat vuil (soos sweet en modder [*jallaṃ*]). Daarby het ekstreme 'vas' (*na-n-āsakā*) gekom. 'Slaap op die kaal, harde grond' (*thaṇḍila-sāyikā*) sonder enige bedekking of beskutting het dieselfde strekking gehad. Daarby kom nog die inneem en beoefening van liggaamshoudings en praktyke wat geweldige inspanning verg. Hier word een daarvan genoem, naamlik *ukkuṭika-p-padhānaṃ*, die sit en selfs rondbeweeg op die hurke vir lang tye.

Al sulke praktyke veronderstel die Vediese klem op rituele reiniging, maar dit 'reinig' (*sodhenti*) ''n sterfling' (*maccaṃ*) nie. Dit kan steeds twyfel en onsekerheid uitdruk. Die feit van sterflikheid word weer eens beklemtoon.

142 *'n Ewewigtige mens, selfs goed gekleed,*
wat rustig, beheers en met vertroue die edel lewe leef
en geweld teenoor alle wesens aflê –
so 'n mens is 'n brahmaan, swerwer, monnik.

Die Boeddha het praktyke soos in vers 141 opgenoem, ook vir sy volgelinge van die hand gewys en 'n matige, gebalanseerde lewenstyl aangemoedig. Die begrip van 'n mens wat 'ewewigtig, gelykmatig leef' (*samaṃ careyya*) (142.1) verwys daarna. So 'n mens pleeg geen uiterstes nie. In die vroeë Boeddhisme is wel van die monnike verwag dat hulle nie op weelderige hoë beddens sou slaap nie en nie tussen mid-dag en die volgende oggend sou eet nie. Onder 'goed gekleed' (*alaṃkato*) sou in die konteks van die monnike-orde nie weelderige klere bedoel gewees het nie, wel skoon, netjiese drag. Die vers kan natuurlik ook 'n verwysing buite die monnike-orde hê en dus verwys na nie-monnike wat inderdaad goed geklee kan wees. Die algemene Boeddhistiese riglyn

sou wees matigheid, soberheid en ewewigtigheid binne konteks. Dieselfde riglyn sou ook op die ander aspekte in vers 141 genoem, betrekking hê, naamlik eetstyl, woonstyl en die algemene behandeling van die liggaam. So ’n mens ‘leef die edel lewe’ (*brahma-cārī*) ‘rustig’ (*santo*), ‘beheers’ (*danto*) en ‘met vertroue’ (*niyato*). Daar is sekerheid, bestendigheid in so ’n mens se lewe. Natuurlik het hierdie algemene riglyn op ’n verskeidenheid maniere op verskillende tye in verskillende groepe in verskillende stelle konvensies en reëls, neerslag gevind. Vir die hedendaagse persoon sou vryheid van gewete beklemtoon word. Suiwerheid kom van binne, is nie afhanklik van wat ’n mens inneem of omhang nie. In ooreenstemming met die strekking van hierdie hoofstuk word die aflê van geweld (die neersit van die knuppel voor alle lewende wesens) (142.3) weer eens sterk beklemtoon, selfs sentraal gestel. Dit sluit ook geweld teenoor ’n mens self in. Die lewenstyl wat in vers 141 opgenoem is, kom op geweld teen jouself neer.

Die breë spektrum van historiese lae wat in die vroeë Boeddhisme geresoneer het, klink in reël 4 deur. So ’n mens is ‘brahmaan, swerwer, monnik’ (*so brāhmaṇo, so samaṇo, sa bhikkhu*), al drie. ‘Brahmaan’ slaan op die voor-Boeddhistiese boonste laag van die kastestelsel van destyds. Die Boeddhisme het die begrip ‘brahmaan’ uit sy kaste-konteks losgemaak en op enige mens wat adel van gees bereik het, van toepassing gemaak. ‘Swerwer’ slaan op die proto-Boeddhistiese mense wat hulle aan die dominante samelewing van die tyd onttrek het en dus eintlik huislose swerwers was, fisiek sowel as geestelik. ‘Monnik’ slaan op die geïnstitusionaliseerde orde wat mettertyd ontstaan het. Dit is asof die slotreël wil sê dat die mens wat hier geteken word alle ideale van goed wees, waar en wanneer ook al, insluit. Die geïnstitusionaliseerde grens tussen ‘swerwer’ of ‘leek’ en ‘monnik’ word gerelativeer. Die edel mens wat in 143.1–3 beskryf word, is die ware brahmaan, die ware swerwer, die ware monnik. Om so ’n mens te wees, en nie jou sosiale rol nie, is wat saak maak.

143 *In die wêreld is ’n mens*
wat deur gewete beteuel
teregwysing voorkom
soos ’n edel perd wat ’n sweepslag voorkom.
Wees vurig wakker soos ’n edel perd
deur die piets van ’n peits beheer.

Werklik edel persone is seldsaam in die wêreld, vandaar dat die vers in die enkelvoud van so ’n persoon (*puriso*) praat. Sulke persone is enkelinge wat deur innerlike skaamte, deur hulle ‘gewete’ (*hirī-*), ‘beteuel’ word (*-nisedho*), nie deur uiterlike geweld en vrees vir uiterlike sensuur deur ‘teregwysing’ (*nindaṃ*) nie. Hulle hoef nie met sosiale swepe geslaan te word nie. Innerlike selfbeheer is iets anders as uiterlike dwang, is van ’n hoër orde. Edel persone is nie bloot gedresseerd en hiperkonformisties nie, vermy nie bloot die sweep van sosiale konvensie, hetsy van die breër samelewing of van die orde nie. Hulle lewe uit ’n hoër moraal, uit innerlike, individuele oortuiging. Tog was respek vir

die verwagte gedragswyse in die orde, asook rekening hou met die algemene moraliteit van die samelewing van die tyd, stellig 'n oorweging by die monnike. Hierdie ligte, beherende, kalmerende aanraking (*-niviṭṭho*; 143.6) is vir 'n edel mens voldoende.

Die vers raak aan 'n gevoelige aspek van die etiek, naamlik die balans, selfs spanning, tussen die heteronome sosiale konvensie van die alledaagse mens en die outonome innerlike vryheid van die edel mens. Die vers bring die subtiele, spanningsvolle balans duidelik uit. Dit gee 'n duidelike voorskrif: 'Wees' (*bhavātha*; 143.5) ywerig, 'vurig' (*ātāpino*) en beweeglik, 'wakker' (*saṃvegino*). So is 'n edel perd immers. Net so min as blote onderdanigheid moedig dit 'n mens egter aan om maar te doen waarvoor jy lus het. Selfs vir 'n edel perd bly die ligte piets van 'n peits nodig. Die seldsame edel mens kan uit eie vrye innerlike dissipline skeppend voor die alledaagse mense uitloop en wil tog nie voeling met die gewone mense en met die heersende konvensies verloor nie, maar sover moontlik, daarby aansluit.

Die edel perd hoef nie gemoker te word nie, want geweld is nie deel van sy lewe nie. 'n Verstandige, stewige dissipline is wel nodig, maar die konteks van die hoofstuk onderskei dit duidelik van geweld.

144 *Met vertroue en deug en inspanning,*
met konsentrasie en onderskeiding van die waarheid,
volmaak in weet en leef asook aandagtig
sal julle die groot lyding agterlaat.

Hierdie vers gee inhoud aan die dissipline waarna die vorige vers ligweg verwys. Hoe sal 'n mens die 'groot lyding' (*dukkhaṃ an-appakaṃ*) agterlaat? Die beoefening van en die vaardigheid in verskeie opsigte word genoem.

'Vertroue' (*saddhā*) beteken vertroue asook sekerheid op grond van eie ervaring, nie blinde geloof in die persoon of leer van die Boeddha nie. Soos in die vorige vers val die klem op eie, innerlike oortuiging, nie op buig voor uiterlike mag nie. Hierdie mens het klaarheid bereik, naamlik helderheid en afgerondheid van eie insig en eie oortuiging.

'Deug' (*sīla*) verwys na 'n geestesingesteldheid, 'n innerlike houding, wat uit woorde en handelinge spreek. Dit geld as die grondslag van die ganse Boeddhistiese projek, 'n derde van die drievoudige oefening en dissipline van die Boeddhisme. Die ander twee is meditasie en insig (denke). Deug dek die derde tot vyfde aspekte van die edel agtvoudige pad, naamlik regte spreke, regte handeling en regte lewensonderhoud.

'Inspanning' (*viriya*) dra die betekenis van onder andere kragsinspanning, energie en heroïsme. Dit word in die ou Theravāda-tekste ook gelys as een van vyf buitengewone kragte (*bala*) naas vertroue, aandagtigheid, konsentrasie en wysheid. Dit is ook een van die sewe faktore van verligting (*bojjhanga*).

'Konsentrasie' (*samādhi*) beteken om die gees vir 'n tyd lank bewegingloos met toenemende kalmte op een enkele voorwerp gerig te hou. Ook dit is deel van die agtvoudige pad, een van die kragte en een van die sewe faktore van verligting.

'Onderskeiding van die waarheid' (*dhamma-vinicchaya*) is 'n aspek van wysheid wat so 'n wesenlike deel van die Boeddhistiese heilsweg uitmaak en verwys na die vermoë om waarheid en valsheid deeglik van mekaar te onderskei, oftewel kritiese oordeelsvermoë.

'Volmaak' (*sampanna-*) in 'weet' (*-vijjā-*) en 'leef' (*-caraṇā*) suggereer 'n onoortreflike graad van toegerustheid in, asook 'n volle geïntegreerdheid van die twee aspekte van kennis en insig aan die een kant en sedelike hoogstaandheid aan die ander kant. Dit op sigself is 'n samevatting van twee van die drie dimensies van die agtvoudige pad, naamlik wysheid en moraliteit.

'Aandagtig' (*patissatā*) (van 'aandag': *sati*) suggereer die derde dimensie van die agtvoudige pad, naamlik meditasie (meditasie behels die faktore instelling, aandag en konsentrasie).

Hierdie vers vat die ganse heilsweg saam. Dit dui aan hoe die staat van 'groot' (*an-appakaṃ*) kroniese, ingewortelde 'lyding' (*dukkha*) 'agtergelaat' kan, nee, sal word (*pahassatha*). Die vertaling van laasgenoemde woord wil die beeld van die gevoelige, vurige, edel perd behou. So 'n mens is soos 'n renperd wat uit die groot lyding uit hardloop en dit agterlaat.

145 *Ingenieurs lei water,*
pylmakers buig stele,
houtwerkers vorm hout,
deugsames bemeester hulleself.

Afgesien van die laaste woord is hierdie vers identies aan vers 80. Al verskil is dat *subbatā* (deugsames) nou *paṇḍitā* (wyses) vervang. In vers 95 is *subbato* as 'stewig' vertaal. 'Deugsaam' en 'stewig' is nie twee aparte betekenisse nie, want albei druk soliede betroubaarheid uit, gestrooptheid van alles wat onnodig en steurend is. 'n Deugsame mens is inderdaad soos 'n pilaar van Indra (v. 95): Albei deug, is geskik vir die doel waarvoor hulle daar is. Ons hoor hier weer in die agtergrond die verlangs verwante stem van Aristoteles (kyk v. 80).

Die onderskeie kontekste waarin verse 80 en 145 verskyn, lê verskillende aksente wat positief by mekaar aansluit. In vers 80 val die klem op self-bemeestering in die konteks van wysheid: Om jouself te bemeester, verg vaardigheid, kennis en vernuf. Hier in vers 145 val die klem op die nie-gewelddadige aard van self-bemeestering en die beoefening van deug. Met brute geweld teenoor die materiaal waarmee hy besig is, sal die vakman nie slaag nie. Water moet gelei, stele gebuig en hout gevorm word. Die doel moet geleidelik vernuftig, met verdrag en geduld, met sagte hand bereik word. Net so is opvoeding, ook self-opvoeding, self-veroorsaking tot die bereiking van die doel van menswees, 'n nie-brutale, nie-gewelddadige kuns wat vasberade geduld en 'n stewige, dog sagte hand, verg, net soos 'n edel perd (v. 143).

Hoofstuk 11

Ouderdom (*Jarāvagga*)

Hierdie hoofstuk konfronteer die hoorder (leser) met twee onontwykbare, meestal skrikaanjaende werklikhede, naamlik die ervaring van verval en dood in hierdie lewe en die ervaring van eindelose hergeboorte met eindelose verval en dood vóór en ná hierdie lewe. Die hoofstuk stel egter ook die moontlikheid dat albei werklikhede oorwin kan word. Dit geskied deur die oorwinning van onkunde en begeerte. Die hoorders (lesers) word aangemoedig om van hulle jeug af hierdie skat te versamel.

146 *Vanwaar gelag, vanwaar geluk*
gedagtig dat alles altyd brand?
In duisternis gehul,
soek julle dan nie lig nie?

Die hoofstuk word ingelei met ʼn vers wat die algemene problematiese aard van die menslike lewe in sy natuurlike toestand van onverligte, banale vrolikheid uitbeeld. Twee beelde word paradoksaal naas mekaar gestel om die kritieke toestand van die menslike eksistensie te beskryf, naamlik vuur en duisternis.

Die gedagte dat die menslike wêreld in die staat van *saṃsāra* vlammend helder maar ook self-verterend in vlamme gehul is, kom meermale in die *suttas* voor. Gewoonlik word gesinspeel op begeerte, haat, verblinding, siekte, ouderdom, dood, verdriet, klagte, fisiese swaarkry, terneergedruktheid en ooreising. Die assosiasie van vuur is dat niks standhou en dat alles gedurig verteer word (die waarheid van *anicca*: nie-blywendheid) en dat dit gepaard gaan met pyn en lyding (die waarheid van *dukkha*: lyding). Die proses van veroudering is inderdaad ʼn herinnering aan nie-blywendheid; dit is waaroor ouderdom gaan. Die aandagtige mens besef dat alles gou uitbrand. Vir wie nie besef waaroor dit uiteindelik gaan nie, is dit ʼn proses van lyding. Die vraag is dus watter rede daar vir 'gelag' (*hāso*) of 'geluk' (*ānando*) sou kon wees?

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Ouderdom (*Jarāvagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 148–164, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.11

Duisternis (*andhakārena*) verwys soos gewoonlik na onkunde wat betref die Boeddha, die leer (*dhamma*), die begin van dinge, die einde van dinge, die verlede en die toekoms, oorsaaklikheid en kondisionaliteit. Die laaste reël maak dit duidelik dat die mens nóg in kunsmatige, oppervlakkige vrolikheid hoef te volhard, nóg in jammerlike negativisme en lyding hoef te verval. Daar is lig wat die duisternis kan verdryf. Die vure kan geblus word. So word werklike geluk bereik. Vervolgens word die jammerlike staat van die onverligte mens egter in nog sterker kleure geteken.

147 *Aanskou die opgesmukte vorm,*
die trotse versameling sere
vol siekte en ambisie,
nie-blywend nie-standhoudend.

'Opgesmukte vorm' (*cittakataṃ bimbaṃ*) suggereer dat wat so opgesmuk word, eintlik maar net substansielose vorm (voorkoms, beeld), leë dop is.

Die woord -*kāya* ('liggaam', maar ook 'groep', 'aggregaat', 'versameling', in 'n meer algemene sin) sinspeel daarop dat die liggaam nie slegs 'n versameling bene en liggaamsdele is nie, maar ook 'n versameling wonde en 'sere' (*aru*-). *Samussitaṃ* het die letterlike betekenis van 'opgerig', 'orent gehou', maar daarmee saam ook die figuurlike betekenis van 'trots'. Hulle vloei hier inmekaar: Die regop gehoude liggaam is vol trots. Wat so trots daar staan, is 'n versameling sere. Dit is siek (*āturaṃ*), maar tog 'vol ambisie' (*bahu-saṃkappaṃ*). *Saṃkappa* behels in die algemeen 'gedagte' of 'denke'. Dit word in daardie sin as die tweede item van die agtvoudige pad gebruik. Dit het ook die breër betekenis van 'voorneme', 'plan', 'bedoeling'. In hierdie vers het dit 'n negatiewe betekenis (pretensie, ambisie).

Die assosiasie met nie-blywendheid, wat so nou aan ouderdom gekoppel is, kom na vore. Soos so dikwels word die kern van die saak in die laaste reël, dikwels die laaste woord, finaal bo alle twyfel gestel. Hierdie ydel vorm, gepoetste beeld, is per slot van rekening nie 'blywend' (*dhuvaṃ*), nie 'standhoudend' (staande: *ṭhiti*). Die liggaam wat so trots daar staan, gaan dit nie meer vir lank doen nie.

Die liggaam word ondubbelsinnig as nie-blywend en substansieloos geteken. Die verouderende liggaam is 'n aanskouingsles van die waarheid van alle dinge. Dit is kern-Boeddhisme.

148 *Volledig vervalle is hierdie vorm,*
kortstondige broeiplek van siekte;
'n versameling vuil vergaan,
want lewe eindig in dood.

Die spreker in reël 1 praat duidelik van 'n ou of verouderende liggaam. Dit is 'volledig vervalle' (*pari-jiṇṇaṃ*); dit 'vergaan' (*bhijjati*) gebroke. Met 'hierdie vorm' (*idaṃ rūpaṃ*) sou die Boeddha na die algemene menslike toestand verwys het, maar

meer nog, hy sou in sy ouderdom met hand of vinger na sy eie liggaam kon gewys het (hy is op tagtigjarige ouderdom oorlede).

Rūpa beteken uiterlike vorm, voorkoms, veral mooi vorm. Dit dui op die fisieke aspek van die wêreld van voorkoms. Voorkoms impliseer nie hier ʼn illusionêre skynwerklikheid (*māyā*) wat ʼn verborge ewige substansie op die agtergrond veronderstel, soos wat in ander kringe in ou Indië die geval was en in Advaita Vedanta volledig uitgewerkte vorm sou aanneem nie. Verganklikheid en dood, nie-blywendheid en nie-substansie is volgens die Boeddhisme nie skyn nie, maar die ware werklikheid. Die mooi vorm van die liggaam is in werklikheid onontwykbaar, verganklik, 'kortstondig' (*pabhaṇguṇaṃ*), 'eindigend in dood' (*maraṇa-antaṃ*). Die teks beklemtoon onaantreklike aspekte van die liggaam om verknogtheid daaraan teë te werk. Dit is naamlik ʼn 'broeiplek van siekte' (*roga-niḍḍaṃ*), ʼn 'versameling vuil' (*pūti-sandeho*). Die *Dhammapada* gebruik hier skoktaktiek, walgterapie, om die onvolwasse wêreldling tot dieper insig te bring.

Die Boeddha het homself nie as ʼn uitsondering op die reël van liggaamlike slytasie en verganklikheid aangebied nie. Die uniekheid van sy boodskap was dat hy dit tot in sy uiterste konsekwensies deursien en aanvaar het en juis die vreeslose aanvaarding daarvan, met alle metafisiese, psigiese en morele implikasies, as heilsweg geleer het. Dit is ʼn belangrike verskil tussen Boeddhisme en Christendom.

149 *Soos pampoendoppe in die herfs weggegooi*
is hierdie duif-grys beendere;
kyk mooi daarna:
het jy plesier?

Merkwaardig is die fyn waarneming van die natuur in hierdie verse. Die Boeddha en sy vroeë volgelinge het na aan die natuur gelewe. Hier wys hy waarskynlik na pampoendoppe wat daar naby hulle in wind en weer rondgelê het. In die herfs is die eetbare dele gebruik en die doppe weggegooi. Miskien het die Boeddha selfs sonverbleikte menslike beendere daar naby, die oorblyfsels van gevangenes en ander uitgestotenes, aan sy volgelinge uitgewys. In die tyd was lyke in verskillende stadia van ontbinding nie ʼn onbekende gesig nie. Die verwysing in die vers is egter nie noodwendig na verworpe lyke ten aanskoue van almal nie. Almal in die samelewing van destyds sou uit waarneming geweet het dat menslike 'beendere' (*aṭṭhīni*) uiteindelik 'duif-grys' (*kāpotakāni*) verbleik. Selfs verassing wis hierdie werklikheid nie uit nie. Grys as bly oor. As ʼn mens dit werklik waar-geneem (*disvāna*), werklik in-gesien het, sal jy nie meer plesiersugtig daaraan verknog wees nie.

Die Boeddha het lyke in verskillende stadia van ontbinding as ʼn tema vir meditasie aan die hand gedoen ten einde die vrees vir die dood te oorkom. In die (*Mahā-*)*Satipaṭṭhāna-Sutta* ('Groot leerrede aangaande die tot stand bring van aandag') word sulke liggame in besonderhede beskryf wat die mens van vandag as skokkend sal beleef (Krüger 1988:57, 107–108). Dit moet bygevoeg word dat die

ou Boeddhisme sodanige meditasies veral vir begerende, sintuiglik afhanklike temperamente voorgeskryf het. In die algemeen is dit stellig die bedoeling van die meditasie, soos van hierdie verse, dat die vrees vir die dood oorkom sal word en dat nugterheid, onafhanklikheid, onverknogtheid aan die lewe in die algemeen en aan sintuiglike streling bewerkstellig sal word. Die Boeddha het die werklikheid van die dood nie verdoesel en ook geen troos met die belofte van ’n verheerlikte nadoodse liggaam gebied nie. Die strekking was nie om weersin in die menslike liggaam op te wek nie, maar nugtere aanvaarding van die onontwykbaarheid van die dood in vreeslose vryheid.

150 *In ’n vesting van been gebou*
en met vleis en bloed gepleister,
word verval en dood en trots en voorgee
weggesteek.

Soos ’n gebou (bv. ’n skuur of vesting) of ’n versameling geboue (bv. ’n dorp of stad) (*nagaraṃ*) aanmekaar gesit word met latte en balke van hout en met klei gepleister word, so is die menslike liggaam ’n konstruksie van been, met vleis en bloed gepleister. Daarin is die vier dimensies wat in vers 150.3 genoem word, sterk teenwoordig, maar hulle word sorgvuldig vir ’n mens self en vir ander ‘verberg’ (*ohito*).

Twee van hulle, naamlik ‘verval’ (*jarā*) en ‘dood’ (*maccu*), is liggaamlik van aard. Nog twee, naamlik ‘trots’ (*māno*) en ‘voorgee’ (*makkho*), is geestelik, bewussynsmatig. Die twee pare word in een asem genoem, want die mens is volgens die Boeddhisme immers ’n onverbreeklike eenheid van gees en liggaam (*nama-rūpa*). Tog is hier ook ’n innerlike konflik, ’n inherente kontradiksie in die menslike bestaan, teenwoordig: Met trots en voorgee word verval en dood onderdruk, ontken. Onder ‘voorgee’ sou die illusie van nimmereindigende jeug of lewe verstaan kon word, aan ’n mens self of aan ander, of aan albei, voorgehou.

Die mens ontken die fundamentele waarhede van sy bestaan, steek dit weg, met noodlottige gevolge. Die ontkenning van nie-blywendheid en nie-substansie is onkunde (*avijjā*) en ’n onfeilbare resep vir ongelukkigheid (*dukkha*). Die menslike bestaan is as’t ware die stoorplek waar hierdie vier juis sáám bewaar word, asof dit skatte is. Uitkry is nie maklik nie.

In ’n uitgebreide sin sou die beeld en die waarheid daarin vervat ook uitgebrei en op menslike kollektiwiteite soos religieuse, politieke en ander institute toegepas kon word.

151 *Versierde koetse van konings verval*
en die liggaam gaan tot niet
maar die boodskap van goeie mense verval nie,
want hulle deel dit aan goeie mense mee.

Die vers suggereer dat die menslike liggaam net so versier en versorg word soos ’n koninklike koets, maar albei vergaan onafwendbaar. Soos in die vorige vers kan die beeld van versierde, maar vervallende koninklike koetse ook breër op menslike instellings in die mees algemene sin (koninkryke, state, religieë, ens.) toegepas word.

Die beeld van ’n koets of wa word dikwels in vroeë Boeddhistiese tekste gebruik om die aard van menswees en die menslike lewensreis te illustreer. ’n Koets is bloot ’n samestelling van dele (wiele, as, ens.) en net so is ’n mens bloot ’n funksionele eenheid, ’n samestelling van die vyf faktore (*khandā*), naamlik liggaamlikheid (*rūpa*), sensasie (*vedana*), persepsie (*saññā*), emosionele en wilsfaktore (*saṃkhāra*) en bewussyn (*viññāṇa*). Daar is geen standhoudende, selfstandige substansie (*attā*) nie, net stelle interafhanklike prosesse, wat flussies ontbind.

Die fundamentele onderskeid tussen die Boeddhisme en die groot Westerse teenhanger daarvan in die Weste van destyds, die Platonisme, is duidelik. Plato sou gesê het dat ’n empiriese koets die werklikheid van ’n ewige-idee-‘koets’ veronderstel. Die Platonisme veronderstel ’n ewige ryk van substansiële idees (vorms) aan die basis van die werklikheid met sy veelheid empiriese dinge. Dit waarborg die onsterflikheid van ’n substansiële menslike siel. Die Boeddhisme ontken dit radikaal. Alles is kontingent (nie-standhoudend, nie-substansieel), en daar is dus nie iets soos ’n onsterflike, substansiële siel nie.

Dit bly ook die onderskeid tussen die Boeddhistiese mistiek en alle vorme van Platoniese en Neoplatoniese mistiek. Laasgenoemde is mistiek wat in die Jodedom, Christendom en Islam op die voetspoor van Plotinus (204–270 AJ) sou volg. Hoe verdun en veryl ook al tot onuitspreeklike swye (‘apofatiese’ teologie), handhaaf Neoplatonies geïnspireerde mistiek in die finale instansie ’n volmaakte oersubstansie (*to Hen*: die een) waaruit die empiriese werklikheid voortkom (emaneer). Hierdie emanasie is degenerasie. Die Boeddhisme aanvaar nie dat die werklikheid ’n emanasie uit die een of ander volmaakte substansie is nie. Verder is die struktuur van die Neoplatoniese emanasie nie histories en dinamies nie, maar tydlose statiese partisipasie. Die struktuur van die werklikheid volgens die Boeddhisme is juis dinamies: Die werklikheid is wesenlik veranderlik. Om hierdie onderskeidinge tussen die twee tipes mistiek plat te vee, dien nie die helderheid nie. Ek interpreteer die Neoplatonisme as tendensioneel neigend na nie-substansiële leegheid, maar intensioneel is dit nie daar aanwysbaar nie. Dit behoort erken te word.

Dhamma beteken (a) die ‘konstitusie’, die ‘struktuur’ van dinge, die natuur, in die algemeen; (b) die ‘wetmatigheid’, ‘waarheid’ en ‘deug’ van dinge, insluitend ’n goeie menslike bestaan en (c) die ‘leer’ van die Boeddha, wat (a) en (b) bekend maak. Wat die aard van die werklikheid betref, is die volgorde (a), (b), (c): Die Boeddha leer wat is. Wat die menslike ontdekking daarvan betref, is die volgorde volgens die vroeë

Boeddhisme omgekeerd (c), (b), (a): Deur (c) die onderrig van die Boeddha leer ’n mens (b) die aard van ’n goeie menslike lewe en (a) die aard van die werklikheid ken. Die vertaling ‘boodskap’ vir *dhamma* wil die kommunikasiegebeure daarvan beklemtoon. Eerstens slaan dit stellig op die onderlinge mededeling van die *dhamma* deur goeie, verligte mense aan ander goeie, soekende en selfs verligte mense. Die *dhamma* is nie abstrakte leer nie, maar gedeelde lewensbrood. Dit beklemtoon die hoë waarde van vriendskap. Tweedens (het die tradisie beklemtoon) slaan die eerste verwysing (in 151.3) op Boeddhas in die meervoud, wat telkens die waarheid in ’n eeu van verval herontdek en aan ontvanklike dissipels (ook ‘goeie mense’) (in 151.4) bekend maak. Die ‘goeie mense’ aan wie Boeddhas die *dhamma* meedeel, is die ontvanklike dissipels. Die *dhamma* verval wel in die sin dat dit van tyd tot tyd onder mense onbekend, vergete raak. Hierdie punt is van die begin af in die Boeddhisme aanvaar. Om dit te herontdek en van voor af bekend te maak, is immers die funksie van Boeddhas. In ’n ander sin verval dit egter nie: Dit bly waar, en daar sal altyd goeie wesens kom wat die goeie waarheid aangaande die werklikheid aan ander goeie wesens sal leer.

152 *’n Mens wat nie hoor nie,*
word oud soos ’n os:
sy vleis word meer,
sy wysheid nie.

Die woord wat hier met ‘hoor’ vertaal word (*-sutāyaṃ*; 152.1), is afkomstig van die werkwoord *suṇāti* (hoor). Dit word gereeld in die *suttas* as inleiding gebruik in die vorm ‘aldus is deur my gehoor’. Die woord *sutta* self het ’n ander betekenis, naamlik ‘draad’ of ‘lyn’, met die assosiasie van ’n normatiewe maatband, soos van ’n skrynwerker. *Suta* het die strekking dat wat in ’n *sutta* gaan volg, op gesag, uiteindelik die normatiewe gesag van die Boeddha self, ‘gehoor’ is – fisies, maar veral begripsmatig. Die hoorder het daarna ‘geluister’, ‘is onderrig’, het dit ‘geleer’. *Appa-s-sutāyaṃ* verwys na iemand wat ‘min’ ‘gehoor’ het, met die implikasie dat so iemand dus ook min geleer het. Sy ‘wysheid’ (*paññā*) groei nie eweredig met ander aspekte van sy lewe nie. Toename in ‘vleis’ (*maṃsāni*) kan hier in die algemeen na groei in sosiale statuur, toename in welvaart, ensovoorts, verwys, naamlik dinge wat met die jare kan toeneem, insluitend ’n al groter wordende ego. ’n Os se vleis kan ook baie ‘toeneem’ (*vaḍḍhanti*), veral as hy op sy oudag nie meer voor die ploeg hoef te swoeg nie.

Dit gaan hier oor wysheid in die sin van insig in die wese van dinge, nie oor geleerdheid in die akademiese sin van die woord nie. Dit is twee verskillende sake. ’n Tegnies geleerde en gesertifiseerde mens het nie noodwendig iets van wesenlike betekenis ‘gehoor’ nie. Dit kan egter nie ontken word nie dat kennis van sake of geleerdheid in die Boeddhisme in die geïnstitusionaliseerde sin van die woord hoog geag is.

Na vers 152, met sy rustige humor, pak die volgende twee verse werklik die os by die horings. Hierdie twee uiters gedronge, fyn opgeboude verse is altyd as ’n besondere hoogtepunt in die *Dhammapada* beskou.

153 *Deur die rondgang van talle geboortes malend*
het ek die bouer van die huis gesoek
maar nie gevind nie;
oor en oor gebore word, is lyding.
154 *O, bouer van die huis, jy is gesien!*
Dié huis bou jy nie weer nie!
Al die balke is gebreek
en die nok aan stukke.
Die gemoed is van saṃkhāra’s vry,
het die einde van begeertes bereik.

Verse 153 en 154 sluit aan by die beeld van vers 150: Die mens is soos ’n gebou, ’n vesting. Nou val die klem egter op iets anders, naamlik die bouproses. Die konstruksie ‘mens’ word in ’n proses wat oor talle hergeboortes strek, gebou – en onophoudelik verbou. Die verse stel die feit daarvan, suggereer die drywende oorsaak van die proses en juig oor die moontlike beëindiging daarvan.

Twee verskille met die dominante lewens- en wêreldbeskouing in die Weste oor die afgelope twee millennia is opmerklik. Eerstens dink die verse duidelik nie onmiddellik aan ’n persoonlike Skeppergod as ‘bouer van die huis’ (*gaha-kāraka*), soos die geval oorwegend in die Westerse teïstiese godsdienste (Judaïsme, Christendom en Islam) was nie. Die soeke na godsbewyse, soos byvoorbeeld by ’n Thomas van Aquino (1225–1274) die geval was, is in die Boeddhistiese denkraam totaal afwesig. Tweedens beskou hierdie verse die hele lewensproblematiek as saamgevat in ’n veronderstelde ewige kringloop van hergeboorte. Dit was nie in die hoofstroom van die Westerse teïstiese godsdienste van die afgelope 2000 jaar die geval nie. In die vroeë Boeddhisme was hergeboorte ’n funksionele ekwivalent van wat eeue later in die leerstuk oor die Pous in die Rooms-Katolisisme, die regverdiging deur die geloof in die Lutheranisme en die uitverkiesing in die Calvinisme sou kom en waarskynlik in al sulke stelsels voorkom, naamlik ’n aksiomatiese uitgangspunt.

Wat die inhoud van die twee verse betref, bevat die beeld van die ‘huis’ (*gaha-*) ’n besonder insiggewende bykomende dimensie. Die huis verteenwoordig lyding. Tog is ’n huis per definisie ook ’n tuiste. Ten spyte van die lyding wat met die bouproses en die inwoon gepaard gaan, skemer die assosiasies van ‘woning’ en ‘tuis wees’ tog nog deur. Die beeld suggereer die tragiese ambivalensie van die menslike bestaan.

In die loop van die tradisie is aan hierdie twee verse baie hoë waarde toegeken. Dit is aangebied as die eerste woorde wat die Boeddha uitgespreek het net nadat hy

verligting onder die *bodhi*-boom bereik het, 'n triomflied. Immers, tydens die eerste nagwaak van die nag voor sy verligtingservaring het die Boeddha die herinnering van vorige geboortes bereik. Hy het in besonderhede elkeen van sy vorige lewens, 'n honderdduisend en meer, selfs oor 'n menigte ontstanende en verganende wêreldsiklusse onthou (naam, familie, kaste, dieet, wyse van sterf in elkeen). Uit die oogpunt van 'n eietydse perspektief beskou ek so 'n voorstelling as 'n mitologiese konstruk, ingebed in die protowetenskaplike kosmologie van destyds. Vers 153 stel die probleem van hergeboorte, en vers 154 gee in die triomfkreet van die Boeddha die oplossing.

Vers 154 verklaar nou dat die proses van hergeboorte in sy geval beëindig is en dat hy tot volle insig aangaande die drywende krag in daardie proses gekom het. Aan hierdie huis gaan nie verder gebou word nie. Om die waarheid te sê, die huis word afgebreek, die bouer daarvan word uitgeskakel, insig is die oplossing van die probleem. Die verse verbeeld dramaties die bondigste samevatting van die Boeddhistiese leer, naamlik die vier edel waarhede:

- lyding
- die oorsaak van lyding
- die beëindiging van lyding
- die weg tot die beëindiging van lyding.

In vers 153 word lyding nie as bloot insidenteel in die menslike bestaan voorgestel nie, maar as sentrale werklikheid. Dit is integraal deel van die menslike bestaan, en dit word sentraal aan hergeboorte gekoppel. Die moontlikheid of feit van hergeboorte word nie beredeneer of bewys nie. Dit word as vanselfsprekende feit aanvaar. Die lyding (*dukkha*) wat daarmee gepaard gaan, word ook in vers 153 as vanselfsprekend gestel. Die lewensproses, in sy geheel gesien, is nie 'n aangename proses nie, en die vooruitsig om onsterflik oor en oor te lewe, word as uiters onaangenaam gestel. 'n Enkele leeftyd kan heel aangenaam wees, maar dit is maar 'n klein fraksie van die nimmereindigend proses. Kumulatief is oor en oor leef en sterf swaar lyding. Dit gaan immers telkens gepaard met verval en dood (dit is die aansluiting met die sentrale tema van hierdie hoofstuk). Dit is 'n grondveronderstelling van die vroeë Boeddhisme.

Ons het hier ook ten minste twee van die drie kenmerke van bestaan (*ti-lakkhaṇa*), naamlik nie-blywendheid (*anicca*) en lyding (*dukkha*). Die derde (nie-self of nie-substansie: *anattā*) word egter by implikasie ook veronderstel. Immers, in die proses van hergeboorte is daar nie 'n selfstandige, onafhanklike, selfgenoegsame 'ek' (bv. 'n 'siel') nie. 'Ek' is maar net 'n naam vir 'n los aggregaat faktore wat mekaar oor en weer bepaal en saam deel is van 'n onafsienbare netwerk van oorsaaklike faktore (vgl. v. 151).

Van die begin af het die Boeddhisme sy eie leer van hergeboorte onderskei van die leer van reïnkarnering. Laasgenoemde (soos byvoorbeeld meestal in die Hindoeïsme geleer) berus op die veronderstelling van 'n deurlopende identiteit. Dieselfde substansiële entiteit word oor en oor geïnkarneer. Die Boeddhisme daarenteen het altyd sy eie leer as 'n leer van kontinuïteit, sterk verskillend van identiteit, aangebied. Die kenmerke van nie-blywendheid en nie-substansie is altyd beklemtoon. Die vraag of die Boeddhisme altyd konsekwent daarin geslaag het om die leer van hergeboorte as 'n werklike alternatief tot die leer van reïnkarnasie aan te bied, is 'n vraag wat nie hier beantwoord hoef te word nie. Die basiese uitgangspunt van die Boeddhisme, naamlik die radikale kontingensie van alle dinge, sluit die gedagte van ewige identiteite uit.

Die Boeddha stel dat hy nie maar net oor en oor gebore is nie, maar dat hy deur die hele rondgang (*saṃsāra*) van tallose vorige geboortes inderdaad bly soek het na die geheim van hierdie ongelukkige proses: Wie of wat is die geheimsinnige bouer van hierdie huis? Die vers suggereer 'n mate van ambivalensie wat die soekende 'ek' betref. Is dit die spesifieke lewens- en sterwensiklus, die bewussynstroom, wat uiteindelik op die Boeddha uitgeloop het, of dalk in 'n meer generiese sin, elke 'ek'? Soek elke mensereeks wanhopig na verlossing? Of net party, soos die Boeddhareeks? Waarskynlik word albei moontlikhede hier veronderstel. Alle mense ly, so word gesuggereer, heimlik, on- of half-bewus, onder die problematiek van nimmer-eindigende hergeboorte, wat met intense lyding gepaard gaan. Alle mense dra die behoefte om van juis daardie lyding ontslae te raak. In die geval van die Boeddha was dit 'n duidelik bewuste, allesoorheersende, volgehoue passie.

Dit sou te ver gaan om uit die vers af te lei dat 'n groot aantal hergeboortes beskou word as nuttig of nodig om uiteindelik tot verlossing te kom, met die implikasie dat dit eintlik 'n voorwaarde vir bevryding en dus 'n positiewe ding is, as't ware 'n wonderlike leerproses met 'n opwaartse kurwe. Die vers het 'n heel ander gerigtheid: Ontkom so gou as moontlik uit die ellende.

Wie of wat die bouer van die huis is, word nie dadelik gesê nie. Trouens, dit word glad nie in die vers reguit gesê nie. Reëls 154.5–6 suggereer sterk dat die proses aan *saṃkhāra* (kyk hieronder) en 'begeerte' (*rāga, lobha, taṇhā*) te wyte is.

Die kernaksent van die Boeddhisme, naamlik persoonlike insig, word onmiddellik op die voorgrond gestel. Die bouer word 'gesien' (*diṭṭho*; 154.1). As goeie poësie werk die vers nie met abstraksies, hoe korrek ook al (bv. 'insig') nie, maar met konkrete beelde op die vlak van sintuiglike ervaring: Die 'bouer' word 'gesien'. 'Gesien' kom van die werkwoord *dassati* (sien), wat ook in die eerste element van die agtvoudige pad

(regte siening: *sammā diṭṭhi*) na vore kom. In die agtvoudige pad slaan dit op die insig in, die volle verstaan van, die vier edel waarhede.

Die feit dat die drywende krag in die bouproses van hergeboorte duidelik gesien word, beteken as sodanig die uitskakeling daarvan (154.2). Die hele proses word gediskontinueer.

Nou kom die materiale waarmee die bouer bou aan die orde.

Die breek van die balke (*phāsukā*; 154.3) is in die tradisie opgeneem as verwysend na die uitskakeling van die onsuiwerhede (*kilesa*) van gedrag en denke in die menslike bestaan. So word die tweede en derde van die vier edel waarhede (naamlik begeerte en die uitskakeling van begeerte) in die beeld ingesluit. Begeerte hou die gebou aanmekaar. Onder 'begeerte' het die vroeë Boeddhisme die volgende verstaan:

- die begeerte na sintuiglike bevrediging (*kāma-taṇhā*)
- die begeerte na bestaan (*bhava-taṇhā*)
- die begeerte na nie-bestaan (*vibhava-taṇhā*).

Die noue verband tussen begeerte en 'die rondgang van talle geboortes' (153.1) is duidelik. Dit is ironies dat selfs die intense begeerte om juis nie voort te bestaan nie ook hergeboorte verseker. Oorwinning oor die proses kom nie deur weersin daarin of die begeerte na die teendeel daarvan nie, maar deur insig in die hele proses van die produksie van lyding en die oorwinning oor begeerte as sodanig in enige vorm.

Die nok (*kūṭaṃ*), waar alles bymekaar kom, is onkunde (*avijjā*). Weer eens blyk die sentrale funksie van kennis, wysheid, insig – en die gebrek daaraan. Onkunde word deur kunde omver gewerp.

Nou is die huis afgebreek. Die 'gemoed' (*cittaṃ*) is vry (154.5). Die woord *citta* suggereer in die algemeen veral die gevoels- en wilsmatige kant van die menslike bewussyn, maar sonder om die kognitiewe kant uit te skakel. Deur hierdie woordkeuse beklemtoon die vers die noue samehang van begeerte en gebrekkige insig.

Die gemoed het van *saṃkhāra's* losgekom. Hierdie woord het 'n besonder ryk en gedifferensieerde betekenisveld. Dit word hier onvertaald gelaat om soveel moontlik van die betekenisskakerings toe te laat. Dit was waarskynlik in elk geval die bedoeling van die vers.

Die betekenisse van *saṃkhāra* wat veral in vers 154 relevant is, is die volgende vier:

- *Saṃkhāra* is die tweede van die twaalf skakels in die ketting van afhanklike mede-totstandkoming (*paṭicca-samuppāda*), wat kondisionele samehang uitdruk. Dit is nie nodig om al twaalf hier op te noem nie (kyk vv. 1–2, 69, 124). Dit is genoeg om te

weet dat *saṃkhāra* in die konteks van die leerstuk van die kondisionalistiese ketting verwys na die aktiewe, kragtige *wilsaktiwiteit* wat karma (dus ook die proses van hergeboorte) bepaal. Let egter daarop dat die eerste van die twaalf skakels onkunde (*avijjā*) is. So opgeneem, sny reëls 154.4–5 karma en dus hergeboorte by die wortel af. As ons in die vertaling slegs hierdie betekenis wou uitlig, sou 'karma-vorming' 'n bruikbare vertaling wees.

- *Saṃkhāra* is ook die vierde van die vyf aggregate wat die menslike persoon uitmaak (materie, sensasie, persepsie, wils- en emosionele faktore en bewussyn). In hierdie verband omvat *saṃkhāra* 50 psigologiese verskynsels, waaronder veral die 'wil' (*cetanā*) prominent is. So opgeneem, voeg reël 154.5 die dimensie van 'wil' by 'begeerte' en 'onkunde' van die vorige twee reëls by. Dit maak sin.
- In sommige kontekste verwys die woord spesifiek na 'wilsinspanning'. Dit sluit by die tweede betekenis hierbo aan.
- Al drie bogenoemde betekenisse beklemtoon die faktor 'wil'. *Saṃkhāra* kan egter ook gebruik word as 'n sinoniem vir *saṃkhata*, naamlik wat 'saamgestel', 'gevorm', 'gekondisioneer' (van die werkwoord *saṃ-kharoti*: saam-voeg) is. Dan het dit betrekking op alles in die wêreld. In sy laaste woorde voor sy heengaan het die Boeddha dit in daardie sin gebruik: 'Verganklik is alle saamgestelde dinge.' Toe het hy bygevoeg: 'Streef ywerig'. Ook hierdie assosiasie kan in 154.5 opgetel word: Werk nou julle heil uit. In sy laaste woorde sinspeel die Boeddha daarop dat uitsluitlik *nibbāna* 'n uitsondering op hierdie reël is. As 'n sinoniem vir *nibbāna* word tewens dikwels die woord *asaṃkhata* ['ongekondisioneerdheid' of 'die ongekondisioneerde'] gebruik. So opgeneem, sinspeel 154.5 op niks minder nie as *nibbāna*.

  Die uitskakeling van onsuiwerhede en onkunde en die bykomende dimensie van 154.5 slaan inderdaad op die bereiking van *nibbāna*, die hoogste goed volgens die ou Boeddhisme. Immers, *nibbāna* het twee aspekte, naamlik die volledige uitskakeling van die morele en intellektuele feile van die mens en die uitskakeling (met die fisiese heengaan van 'n *arahant*) van die proses van hergeboorte as sodanig. Hierdie vertaling wil ruimte laat vir al bogenoemde betekenisnuanses.

Die feit dat *nibbāna* die besef in en die verwerkliking van die waarheid van *anattā* (nie-self) beteken, behels nie die ontkenning van die 'empiriese ek' (Koos) nie. Dit sluit ook nie uit dat die empiriese 'ek' (self) wat op die duskantste oewer verkeer op die empiriese vlak aangespreek kan word nie. Dit gebeur egter met die bedoeling dat daardie vlak van denke oorskry word. Uiteindelik word insig in die waarheid van 'nie-ek' verkry. Die Boeddha verwys in vers 154 na sy eie verwesenliking daarvan. Hy was nie alleen nie. Na sy heengaan het 500 volkome verligte *arahante* wat dieselfde staat bereik het volgens oorlewering in die Eerste Konsilie byeengekom. In elke geval sou die proses van hergeboorte tot 'n einde kom.

Reël 154.6 beklemtoon weer eens die rol van begeerte in die voortgaande konstruksie van die menslike huis.

In sy geheel dui vers 154 op die sentrale waarheid van die proto- en die heel vroegste Boeddhisme. Dit was 'n los gemeenskap van haardlose swerwers wat radikaal uit die verskillende 'tuistes' van die tyd (sosiaal, algemeen kultureel, godsdienstig) padgegee het. Vers 154 sny die laaste band deur, die band met die tuiste (huis) van 'n ewigdurende voortbestaan. Selfs dit word platgeslaan. Allesbehalwe morbiede nihilisme, is dit aangebied en beleef as die poort tot 'n werklik sinvolle, gelukkige, ligte lewe nou, volledig bewus van die kontingensie van alle dinge.

Hergeboorte

Die begrip 'hergeboorte' het die leser reeds verskeie male teëgekom. Gegewe die belangrikheid van hierdie tema is 'n breër kontekstualisering nie onvanpas nie.

Om te begin, is daar die kennisaspek van die saak. Hoe sou 'n mens kon weet dat jy oor en oor gebore is en weer sal wees? Minstens vyf aspekte verdien aandag as moontlike gronde vir so 'n aanvaarding:

Eerstens is daar (a) direkte self-ervaring in 'n mens se eie lewe (na-lewe-na-lewe). Dit is stellig waarvan die Boeddha in vers 153 praat. Tweedens is daar (b) teoretiese (filosofiese) beredenering. Dan sou hergeboorte as werklikheid gepostuleer word op grond van 'n proses van nadenke, op empiriese feite en logiese rede gebaseer. Daar is ook (c) die gesag van ander (bv. mense wat beweer dat hulle self sodanige ervaring gehad het). Vierdens kan dit (d) 'n vanselfsprekende veronderstelling in 'n bepaalde kultuur wees en deur binnestaanders aanvaar word. Laastens, (e) wat kulturele buitestaanders betref, kan hulle op grond van een of meer van faktore (a) tot (d) tot die aanname van hierdie leerstuk kom, dit oorneem of aanleer.

Wat (a) betref, sou dit verreweg die mees oortuigende basis vir 'n geloof in hergeboorte wees. Ek kan nie persoonlik die Boeddha se woorde in vers 153 nasê nie. Ek kan nie verklaar dat ek self bewustelik agtergekom het dat ek in die verlede deur talle geboortes gemaal het en dit as swaar ervaar het nie.

Wat (b) betref, gegewe die metafisies mistieke uitgangspunte van die vroeë Boeddhisme (nie-blywendheid, nie-self en lyding) lyk dit of die suggestie van hergeboorte 'n soort permanente 's(S)elf' sou kon impliseer of naby daaraan kon kom indien die begrip nie versigtig geïmplementeer word nie. Dit sou, Boeddhisties gesproke (in die hoogste sin van die woord), problematies wees. Dit kan inderdaad moontlik beter, meer konsekwent voorkom om (soos dikwels in metafisies mistieke Zen die geval was) alle aandag op die radikaal kontingente 'nou' te vestig. Dit maak trouens sin in die konteks van hierdie hoofstuk. Die werklikheid is 'n voortrollende proses van ontstaan-en-vergaan, tydelik verdigtend in kortstondige klontjies. Die

verligte reaksie op hierdie insig sou inderdaad wees, word hier voorgestel, om verval en ouderdom (*jāra*) gemaklik en vreesloos as deel van die werklikheidsproses te aanvaar. So word dit geestelik oorwin.

Voeg hierby dat die aansluiting van so 'n proses van hergeboorte moeilik te versoen sou wees met die moderne evolusieteorie wat ons huidige wêreldbeeld stempel. Die proses moes 'n begin gehad het, en wanneer, in evolusionêre terme, sou dit wees? Hoe sou so 'n begin bedink kon word? Toe dier oermens geword het? Toe oermens mens geword het – om nie te praat van die hele kontinue proses van evolusionêre ontwikkeling van eensellige lewe tot mens nie? Wat van die menslike bevolkingsaanwas vanaf die aanvanklik bitter min verteenwoordigers van die spesie *homo sapiens sapiens* tot die aardvervuilende menslike oorbevolking van tussen sewe en agt miljard mense vandag? Die hele mitologies kosmiese model waarin hergeboorte twee millennia gelede gefunksioneer het, geld nie vandag nie.

Wat (c) betref, sou dit kon neerkom op 'n onkritiese beroep op gesag- en maghebbendes (*argumentum ad verecundiam*). Die Boeddha self het teen die na-praat van ander gewaarsku. In verse 153 en 154 het hy inderdaad nie net van sy eie persoonlike ervaring van hergeboorte gepraat nie, maar ook van die beëindiging daarvan. Hierbenewens wil dit voorkom asof berigte van mense se nadoodse belewenisse gewoonlik die kenmerke dra van die kultuurspesifieke religie wat sulke mense huldig.

Wat (d) betref, kan dit neerkom op 'n vóór-kritiese oorname van 'n kulturele gegewe. Die Boeddha was stellig self deel van sodanige kultuur (die Indiese kultuur van sy tyd, met die destyds heersende kosmologie). Hy was 'n kind van sy tyd. 'n Kompromislose histories kritiese besef daarvan vandag lyk hier ononderhandelbaar. Was die Boeddha bewus van die kulturele veronderstelling en het hy dit dalk bewustelik 'gebruik' om sy toehoorders van die tyd tot die besef te bring dat so 'n proses (argumentshalwe veronderstel) nie die finale woord is nie, maar oorkom kan word (soos v. 154 suggereer)? Ons kan nie weet nie, maar op grond van wat in onder andere Hoofstukke 5–7 geleer word, is dit egter moontlik. 'n Paar eeue later sou Nāgārjuna uitgesproke leer dat daar twee vlakke van waarheid is, naamlik 'n konvensionele (ons kan byvoeg: mitologiese) vlak en 'n absolute vlak wat die konvensionele vlak radikaal problematiseer en tog relatief tolereer en positiveer. Mitologisering is 'n wonderlike vermoë van die menslike gees met sy eie toegang tot waarheid, maar dit moet nie tot 'feite'-taal verhard word nie. Indien dit gebeur, kan 'n mens maklik in 'n mitologiese mis verdwaal. Die verhaal van die Boeddha se kaste, ensovoorts, oor 'n ontelbare aantal vorige lewens val in dieselfde kategorie as die Genesis-verhaal oor wat byvoorbeeld op die ses skeppingsdae gebeur het. Nóg die letterlike oorname van sulke verhale, nóg geforseerde pogings

om dit met die hedendaagse kosmologie te laat rym kan die toets van kritiese denke deurstaan. Dit beteken nie dat sulke verhale verwerp moet word nie. Inteendeel, maar hulle moet tendensioneel geïnterpreteer word (kyk Inleiding, Verklaring, intensionele verstaan, tendensionele vertolking).

Wat wel sonder vrees vir teenspraak aanvaar kan word, is dat die Boeddha nie geleer het dat verval en ouderdom deur ’n ewige hiernamaalse lewe oorwin kan word nie, ook nie deur ’n ewige voortsetting van ’n metafisiese ‘ek’ (’n ewige substansie) lewe-ná-lewe nie, maar slegs deur die radikale beëindiging van die hele proses van persoonlike voortbestaan. Dit kom deur self-loutering en insig, kulminerend in *nibbāna*. Die Mahāyāna het mettertyd die verskriklikhede van *saṃsāra* liefdevol tot geleenthede vir diens aan die wêreld omskep.

Dit is nie moeilik om te verstaan hoe verskeie kulture tot die een of ander opvatting van reïnkarnasie kon kom nie. Dit was byvoorbeeld maklik denkbaar in die geval van vroeë landbougemeenskappe wat na aan die natuur gelewe het. Die menslike bestaan sou na analogie van die natuurlike sikliese prosesse van somer en winter verstaan kon word. Dit was byvoorbeeld in ou Indië en Griekeland die geval en is in albei kulture tot metafisikas ontwikkel. In Griekeland sou Pythagoras as ’n voorbeeld kon dien. Dit het egter nie oral gebeur nie. In ou China (Taoïsme) byvoorbeeld is die natuurritme van *yang* en *yin* as lewensbeskoulike basis aanvaar, maar dit is nie tot ’n leer van persoonlike reïnkarnasie uitgebou nie. Inteendeel, die boodskap van Taoïsme was dat *hierdie* lewe lig geleef sal word.

Wat (e) betref, is dit hierbo gedek. Ek is self uit so ’n buitestaanderskonteks afkomstig. Onder andere op die grondslag van radikale kontingensie soos in die vroeë Boeddhisme geleer, sou ek geneig wees om die begrippe ‘re-inkarnasie’ en ‘hergeboorte’ as tenderend na ‘her-sirkulasie’ in die groot gang van die kosmos te verstaan. Daar is geen ewig substansiële ‘Ek’ in of agter kontingent-empiriese ‘ek’ nie, ook geen oneindige bewussynstroom nie. Die empiriese ‘ek’ het onlangs verskyn, hang vir ’n oomblik nietig in die groot kondisionalistiese netwerk en sal spoedig weer ontbind en op watter wyse ook al in herbindingprosesse in die voortrollende kondisionalistiese onstaan en vergaan van alle dinge opgeneem word. Dit geld nie slegs die fisiese komponent nie, maar ook die bewussynskomponent. Dood en lewe veronderstel mekaar oor en weer, is verskuiwende punte op dieselfde kontinuum. Daar is weliswaar ’n uitkringende nawerking, maar ook dit verval mettertyd. Dit kom my nie as dwingend voor om op grond van enige een of ’n kombinasie van faktore (a) tot (d) die uitkringende nawerking van enige mens te semihipostaseer tot ’n enkele identifiseerbare, weliswaar immer veranderende maar steeds ononderbroke, selfs onvernietigbare stroom nie. Hierdie interpretasie lyk na ’n waarskynlikheid op

grond van ʼn verbinding van wat die ervaring en die wetenskap bied, en ʼn peiling van die werklikheid.

Boeddhisme (*nibbāna*) en Christendom (opstanding)

Bykomend tot by wat hierbo gesê is, is ʼn verbandlegging tussen Christendom en Boeddhisme wat betref hulle sentrale heilskategorieë, *nibbāna* en opstanding, moontlik. Wat die dood en die oorwinning oor die dood betref, werk tradisionele Christendom en tradisionele Boeddhisme in epogaal bepaalde, kosmologies mitologiese wêreldbeelde wat taamlik dramaties verskil, ʼn Hellenisties Joodse en ʼn oud-Indiese. Die misties eksistensiële vertolking wat hier ondersoek word, wil albei oorskry en tog in ʼn hoër dimensie versoen.

In die klassieke Christendom het Jesus op die derde dag na sy dood uit die dood opgestaan. Daarmee het Hy prolepties vir alle gelowiges die dood oorwin en leef en regeer Hy vir alle ewigheid. Alle sterflinge is gedoem tot dood in sonde wat deur twee persone, Adam en Eva, in die wêreld ingebring is. Deur geloof in Jesus as plaasvervangende verlosser het hulle die versekering dat hulle liggame eendag, met die wederkoms van die opgestane Christus, fisies uit die dood sal ontwaak en met hulle ewig lewende siele sal herenig. Hulle sal dan vir alle ewigheid in die teenwoordigheid van God gelukkig leef. Dit is volle saligheid in ewig lewende liggaam en bewussyn. So verloor die dood sy angel.

In die klassieke Boeddhisme het Siddhattha onder die *bodhi*-boom verligting ervaar. Daarmee het hy voorbeeldig vir almal wat die weg van waarheid bewandel wat deur hom ontdek is, voorgeleef dat die dood in morele sowel as fisiese sin oorwin kan word. Alle sterflinge is gedoem tot eindelose hergeboortes en hersterwes in begeerte, endemies aan die menslike toestand. Hulle kan egter vertrou dat hulle deur die voorbeeld van die Boeddha te volg, uiteindelik tog wel die oor en oor hergeboortelike dood kan oorkom. Dit beteken nie dat hulle vir ewig sal lewe nie, maar dat hulle aan die hele proses van hergeboorte sal kan ontkom, waarskynlik eers na nog vele lewens. Daardie finale uitkoms is volle saligheid anderkant liggaam en bewussyn. Die verligtingservaring van die Boeddha onder die boom het behels dat hy volle insig in die waarhede van nie-permanensie en nie-substansie gekry het – in die proses van die nie-ewigheid van alle dinge. Dit, onder andere, word in verse 153–154 vervat. Die volgeling van die Boeddha volg hom in hierdie groot ontdekking en ‘sterf’ as’t ware voor sy dood: So ʼn persoon sterf homself af, en dit is die einde van begeerte na ‘self’ en die einde van alle weersin in wat ‘self’-handhawing fnuik. Wie begeerte en weersin oorwin, oorwin lyding en dood. Met sy dood gaan so ʼn verligte persoon net heen, verdwyn uit die proses van lewe-en-dood. So verloor die dood sy angel.

Op die oog af en kosmologies mitologies sit ons hier met twee heel verskillende visies, maar tendensioneel, misties eksistensieel vertolk, tog nie, kan ’n mens vermoed. Van sodanige vertolking in die twee tradisies kan Rudolf Bultmann (Christendom) en bhikkhu Buddhadāsa (Boeddhisme) as voorbeelde dien (ons hoef nie nou op enige besonderhede in te gaan nie). Die mistieke weg wat hierdie vertaling-vertolking volg, vind egter ’n direkter aansluiting by die tradisionele Boeddhisme as by die tradisionele Christendom. Dit is ook, voer ek aan, versoenbaar met die huidige kosmologie. Wie in hierdie lewe voor sy sterwe ‘sterf’ deur in te sien dat die lewens- en wêreldproses ’n proses van nie-permanente ontbinding en herbinding van faktore is en dat hy self ‘self’-loos deel daarvan is, verloor sy vrees vir die dood – die groot angs van die mensheid. Metafisiese sowel as morele ‘self’-sug (hierdie twee is aan mekaar gekoppel) word getransendeer. So ’n mens gaan met sy dood rustig heen, verdwyn in die groot kosmiese proses, omring deur ’n onoorskrybare horison van stilte, maar so ’n mens leef tog voort in heilsame nawerking, miskien opgemerk en hoog gewaardeer en miskien nie. ’n Goeie mens leef voort in die uitwerking van sy huidige lewe. ’n Nog nie goeie mens versprei kieme van die dood, ook na sy eie dood. Nóg opstanding nóg hergeboorte as onverhandelbare kosmologies mitologiese aksiomas is nodig.

155 *Wie die edel lewe nie geleef*
en in hul jeug die skat versamel het nie,
kwyn weg soos afgeleefde reiers
in ’n dam sonder vis.
156 *Wie die edel lewe nie geleef*
en in hul jeug die skat versamel het nie,
lê soos pyle uit boë weggeskiet
treurend oor wat was.

Die fyn waarneming van die natuur in die ou Boeddhisme skyn deur die vermaning om die beste van hierdie lewe te maak voor uitsiglose, afgeleefde verval en nuttelose versletenheid intree, met selfverwytende terugdink aan wat was, kon gewees het en nie was nie. Hier is nou geen gepieker oor hergeboorte nie.

‘Skat’ (*dhanaṃ*) verwys hier na geestelike rykdom, die ‘edel lewe’ (*brahma-cariyaṃ*) met die vrugte daarvan. Die vers sluit egter nie die moontlikheid, selfs noodsaaklikheid daarvan uit dat leke ook op ’n verantwoordelike wyse na hulleself en hul families sal omsien nie. Miskien wil die verse selfs suggereer dat onverantwoordelike omgang met die materiële goedere van die lewe onversoenbaar is met die edel lewe. ’n Te noue vereenselwiging van die vroeë Boeddhisme en die vroeë Calvinisme moet egter vermy word. In die vroeë Calvinisme is materiële sukses as ’n bevestiging van die ewige goddelike uitverkiesing beskou. In die vroeë Boeddhisme was ’n verantwoordelike lekebestaan ’n aspek van menslike self-veredeling in die konteks van uiteindelike leegheid.

Die geestelike rykdom behoort, so word gestel, van ’n mens se jeug af, hetsy as leek of as lid van die orde, ‘versamel’ (*-laddhā*) te word. Dit sal nie die onafwendbare uiteindelike fisiese veroudering keer nie, maar vir seker die soort gefrustreerde verval en veroudering soos in die twee verse geskets, verhinder. Gegewe die klem van die Boeddhisme op karma is dit egter nooit te laat om die edel lewe te lewe nie. In die volgende hoofstuk (v. 157) word dit duidelik gemaak.

Hoofstuk 12

Die self (*Attavagga*)

In die mosaïek van verse, een vir een, wat die *Dhammapada* aan die skep is, handel die tien verse van hierdie hoofstuk oor die 'self' in allerlei verbande. Hierdie tema vloei vanself voort uit die vorige hoofstuk, wat oor die verganklikheid van 'n mens en andersyds die grootse bestemming van 'n mens handel. Nou word die 'self' meer direk in die sentrum van aandag geplaas. Is daar so iets, en indien wel, wat sou dit wees? Wat is die waarde, betekenis daarvan? Hoe moet 'n mens daarmee omgaan?

157 *'n Mens wat homself waardevol ag,*
sal homself goed bewaak;
deur minstens een van drie wake
sal 'n wyse waaksaam wees.

Hierdie vers voer twee temas wat teen die einde van die vorige hoofstuk, in onderskeidelik verse 153–154 en verse 155–156 behandel is, verder. Verse 153–154 het die kwessie van hergeboorte behandel. By implikasie is die belangrike tema van die 'self' (*attā*) aan die orde gestel. Wat is die aard daarvan? Beskik die mens oor 'n ewige substansiële 'self'? Is dit wat oor en oor gebore word? Volgens die Boeddhisme is 'n mens 'n kortstondige aggregaat van vyf faktore wat 'n individu met 'n relatiewe identiteit uitmaak. Die feit van 'n empiriese individu word geensins ontken nie. Dit moet net reg in konteks verstaan word.

Hoofstukke 5–7 het die voortgang in die mens se ontwikkeling van dwaasheid, oor wysheid, tot *arahant*-skap behandel. Hoe verder die mens ontwikkel, hoe sterker besef so 'n mens die waarheid van *an-attā*, 'nie-self'. Die mens is nie en het geen ewige, selfgenoegsame, substansiële 'ek' nie. Dit is die kern van Boeddhisme. In hierdie vers sluit die Boeddha by die gewone mens (die 'dwaas', kyk Hoofstuk 5) se beheptheid met homself aan en gebruik dit as 'n hefboom om die dieper insig, uiteindelik in die

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Die self (*Attavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 165–172, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.12

waarheid van 'nie-self', te suggereer. Hierdie vers beweeg egter nie op daardie gevorderde vlak nie, maar bly op die vlak van die empiriese 'self'. Die gewone mens ag hom-'self' (*attānañ*) 'waardevol' (*piyaṃ*) en dus sal hy homself waaksaam oppas. Die vers neem dit as vanselfsprekend aan. Dit word ook nie as verkeerd bestempel nie. Inteendeel, dit is normaal en goed dat 'n mens jouself kosbaar ag en goed bewaak. Wat sou sulke waaksaamheid egter beteken? Vers 157.4 bring die woord 'wyse' (*paṇḍito*) hier in. Iets kwalitatief anders as dwase self-beheptheid en selfs die nodige omsien na kos en klere, skemer deur. Nou sluit die vers aan by 155–156, waar die skat van geestelike rykdom genoem word.

Met 'n 'waak' (*yāmam*) kan vers 157.3 letterlik na die drie hoofperiodes van die nag (18:00–22:00, 22:00–02:00, 02:00–06:00) verwys. In die Pāli-geskrifte word die verligtingservaring van die Boeddha onder die *bodhi*-boom as strekkend oor die drie nagwake beskryf. Tydens elke nagwaak is sy insig in die wese van die werklikheid verdiep. Die woord 'waaksaam wees' (*paṭi-jaggeyya*: 'waaksaam wees', 'bewaak', 'waak oor', ook 'versorg') het hier dieselfde lading as aandagtig mediteer. So opgeneem, lig dit 'n treffende aspek van meditasie uit. Dit is om by die drumpel van die bewussyn wag te staan en jouself so ten beste te versorg. 'n Mens wat werklik sy of haar beste belang op die hart dra, sal ten minste in die loop van een van die nagwake mediteer.

Die drie wake kan ook in 'n oordragtelike sin verstaan word, as verwysend na die drie lewensfases van jeug, middeljare en ouderdom. Ook in hierdie geval het dit 'n sterk assosiasie met meditasie. So 'n mens sou tydens minstens een van die drie fases ernstig mediteer. In die geval van lewensfases sou die vers kon aansluit by verse 155–156, as 'n kwalifikasie van wat daar gesê word. Daar is buitengewone sterk klem op die belangrikheid van die jeug geplaas. Vers 157 sou kon bedoel dat dit nooit te laat is nie. Tydens minstens een van die drie leeftye sal 'n wyse mens waaksaam leef met die oog op die verkryging van 'n skat. Dit word, so is die vers tradisioneel verstaan, in 'n uitskuiwende sin gebruik. As 'n mens tydens jou jeug te veel speel en tydens die middeljare te hard werk, bly die ouderdom darem nog oor. Dit sou ook kon beteken dat 'n mens in jou jeug dinge van buite leer, in die middeljare worstel om dit te verstaan, wat die ouderdom laat om werklik meditatief tot die wese van dinge deur te dring. In elk geval word gesuggereer dat ernstige meditasie die waardevolste aktiwiteit is waarmee 'n mens jouself kan besig hou.

158 *Vestig eers jouself in wat reg is*
vóór jy raad aan ander gee;
'n wyse mens
doen so nie skade nie.

Iemand wat self nog nie ver gevorder het nie en aan ander raad gee of voorskryf, doen waarskynlik skade, kan van die wal af in die sloot help. Eerstens kan so 'n mens skade aan die ontvanger van die advies of voorskrif doen. Die raad is nie noodwendig goed of reg nie. Tweedens kan so 'n mens homself skade aandoen. Die 'self' van die

raadgewer, onontwikkeld soos dit is, raak ook maklik aanstellerig. In die konteks van hierdie hoofstuk beteken dit die *ego* word maklik opgeblaas. ’n Mens kan jou maklik verbeel dat jy by die waarheid gearriveer het. ’n Wyse mens in die groot sin van die woord kan wel raadgee, maar dan op die basis van sterk gevestigde persoonlike ervaring van wat ‘reg’ (geskikte-vorm: *patirūpe*) is. So ’n mens sal dan nie noodwendig aan ander raadgee nie. Om raad te gee, word in hierdie vers geensins as ’n verpligting gestel nie. Op ’n praktiese noot plant hierdie vers een van die peilers van goeie opvoeding: Die leermeester moet weet waarvan hy praat voor hy praat, homself eers in die waarheid ‘vestig’ (*nivesaye*).

Die woord ‘self’ (*attānam*) word hier aanvanklik bloot as refleksiewe voornaamwoord gebruik, naamlik ‘jouself’ (bv. ‘ek het myself gestamp’). Die psigologiese betekenis (‘jou sélf’, jou persoonlikheid met ’n eie tekstuur) met al die assosiasies van selfgesentreerdheid, lê egter net onder die oppervlak. Sulke assosiasies is deel van die menslike natuur. Om ’n sentrum van aandag te wil wees, is stellig ’n gegewe by alle mense van hulle babadae af en verder, en tog transendeer die ‘wyse mens’ (*paṇḍito*), volgens die ou Boeddhistiese leer, daardie neiging. ‘Self’ in die metafisiese sin (die moontlike ewigheidsdimensie van die mens in die sin van ’n onverganklike, substansiële entiteit) is nie direk in hierdie vers teenwoordig nie, maar staan tog op die agtergrond. Die ou Boeddhisme het elke vorm van sulke substansiedenke met ’n filosofie van veranderlikheid en die radikale interrasionaliteit van alle dinge vervang. Jou ‘self’ is nie ’n manifestasie van ’n ewige Self nie. Jy, jou ‘self’, is ’n veranderlike sisteem van veranderlike subsisteme in groter sisteme, alles kondisioneel op mekaar inspelend.

Met die lering van metafisiese *a-n-attā* (nie-self) wou die Boeddhisme die basis vir ’n transenderende lewensuitkyk lê. Dit wou nie slegs enige vorm van metafisiese substansialisme by die wortel afsny nie, maar wou ook ’n persoonlikheidstipe van onselfsugtigheid in alle opsigte kweek. Die uitleef van die insig in ‘nie-self’ in ’n psigologiese sowel as metafisiese opsig, is wysheid. So ’n wyse mens ‘doen geen skade’ (*na kilisseyya*) aan empiriese ‘selwe’ nie, nóg dié van ander, nóg van ‘homself’. Jy ‘is’ is nie ewig nie; jou ‘is’ is dat jy ‘kom-en-gaan’. Daar is geen basis vir self-beheptheid nie.

Die waaksaamheid oor drie nagwake (v. 157) sal wel nodig wees om wat in vers 158 (en die volgende verse) aanbeveel word, reg te kry.

159 *Maak jouself só*
soos jy ander leer wees –
laat ’n goed-getemde ander tem;
waarlik, die self is moeilik tembaar.

Die strekking is dieselfde as in die vorige vers, maar die volgorde word omgedraai. Hier vind ons die tweede verskynsel in ’n opvoedingsituasie. Die onderwyser leer veel in die onderrigsituasie. Waar die vorige vers op die goeie uitwerking van die onderwyser se reeds bestaande kennis klem lê, lê hierdie vers klem op die groei van die onderwyser self en van sy insig. Die imperatief ‘word wat jy voorskryf’, werk nie

noodwendig altyd vanself in die praktyk uit nie; vandaar die vers. Die vers beklemtoon inderdaad hoe moeilik die vergestalting van die model van ’n ‘goed getemde’ (*su-danto*) temmer van mense is. ‘Tem’ beteken nie dat mens ’n hiperkonformisties, selfonderdrukte, gedrilde persoon sal wees nie, maar dat jy werklik volwasse sal wees, in volle beheer van jouself.

160 *Self is self se redder –*
wie anders kan redder wees?
Deur jouself onder beheer te bring,
bekom jy wat moeilik bekombaar is: ’n redder.

Die woord *nātho* berg verskeie betekenisse, onder andere, in stygende grade van intensiteit, ‘helper’, ‘beskermer’, ‘redder’, ‘verlosser’. In die ou tekste word by geleentheid van die Boeddha as *loka-nātha* (wêreldverlosser) gepraat. In die konteks van hierdie vers lyk ‘redder’ na die mees geskikte woord, maar die intenser betekenisse word nie uitgesluit nie.

Die Boeddha is in die vroeë Boeddhisme nie as verlosser beskou in die sin waarin Christus gewoonlik in die Christendom as verlosser beskou is nie. Hy het ook nie ’n rol gespeel analoog aan dié van enige ander bonatuurlike god of gode soos in ander religieë gevind word nie. Die Boeddha was uitsluitlik die groot menslike baanbreker na die diepste insig in die werklikheid, die groot voorbeeld van ’n egte menslike eksistensie, die groot inspirasie agter die aspirasie van mense om van onkunde, haat en smagting verlos te word. Op dieselfde wyse, maar nie in dieselfde graad nie, kan ’n meer gewone mens, betreklik wys, ook ’n voorbeeld, ’n helper, vir ander wees. Redder in die fundamentele sin van die woord kan ’n mens egter net vir jouself wees.

Die veronderstelling is dat ’n mens werklik wys en groot kan word, ten volle meester van jou self, ’n voorbeeld vir ander, by geleentheid ook ’n onderwyser van ander. Boeddhisties gesproke, kan dit slegs gebeur in die mate dat so ’n mens van die self ontslae raak; ook van die waanbeeld van ’n metafisiese, substansiële ‘self’ of ‘Self’ (kyk v. 158).

Hier vind ons ’n derde beginsel van ’n vroeg-Boeddhistiese opvoedingsfilosofie, selfs heilsleer: Uiteindelik is ’n mens jou eie helper. Die ou Boeddhisme bevorder nie ’n mentaliteit van afhanklikheid van ghoeroes of ander religieuse magsfigure van wie verlossing verwag word nie. Sulke figure, sulke magsverhoudinge, sal eerstens geproblematiseer, dan gerelativeer en uiteindelik getransendeer word. Die tipiese ondersteuningsfiguur sal eerder ’n goeie vriend (*kalyāṇa-mitta*) wees, nie as outoritêre magsfiguur nie, maar as (miskien verder gevorderde) medereisiger. Vers 160 stel ’n baie hoë verwagting: Wees jou eie redder in die geselskap van ander vriende met wie jy op reis is.

161 *Die kwaad deur ’n mens self gedoen,*
uit ’n mens self gebore, deur ’n mens self voortgebring
vergruis ’n dwaas
soos ’n diamant ’n ander edelsteen.

In die Boeddhistiese ruimte word die 'kwaad' (*pāpaṃ*) wat 'n mens doen uitsluitlik aan jouself toegeskryf en nie, by wyse van spreke, aan Adam, Eva, die slang, Satan of enige ander mens of stel omstandighede uit die verlede of in die hede nie. Niks en niemand anders is te blameer nie. Jyself word altyd as vry, verantwoordelike subjek aangespreek. Dit is die wese van *kamma.*

Die beeld sinspeel op die hardheid van 'n 'diamant' (*vajiraṃ*), so hard dat dit 'n ander 'edelsteen' (*amhamayaṃ maṇiṃ*), self hard en potensieel pragtig, kan breek en 'vergruis' (*abhimatthati*). Goed en kwaad is uit dieselfde myn, dieselfde hart, afkomstig, maar kwaad kan die goeie in 'n mens vernietig, soos diamant robyn. Kwaad het vernietigende gevolge, maar niemand anders as 'n mens self is te blameer vir die dwaasheid en die gevolge daarvan nie. Die kwaad is nie ingevoer nie, dit is tuisgemaak, kom uit eie hart en denke. Die vroeë Boeddhisme het nie 'n dualistiese metafisika van goed teenoor kwaad as ewige beginsels, soos in vorme van die antieke Gnostiek die geval was, gehuldig nie. Die Boeddhiste het 'n fenomenologiese belangstelling gehad: Hulle het alle klem geplaas op dinge soos hulle in die horison van die menslike bewussyn en ervaring manifesteer. Fenomenologies beskou hierdie vers die bose as 'deur 'n mens self gedoen' (*attanā kataṃ*), 'uit 'n mens self gebore' (*atta-jaṃ*), 'deur 'n mens self voortgebring' (*atta-sambhavaṃ*). Kwaad en skuld is so min oordraagbaar as deug en heil.

In hierdie vers val die klem nie op die moontlike funksie van diamante om ander edelstene te slyp en sodoende die beste daaruit te haal nie (alhoewel dit in daardie tyd moontlik was), maar op die vernietigingsmoontlikheid van hierdie hardste element.

162 *As ondeug geil mens verstrengel*
soos 'n māluva-ranker 'n sāla-boom
bring 'n mens oor jouself
wat 'n vyand jou toewens.

Die sterk boom in die oerwoud (*sāla*) bied aanvanklik voeding en die moontlikheid van boontoe groei aan die ranker (*māluvā*) soos aan 'n onskadelike gas. Geleidelik neem die parasitiese plant die boom oor, veral nadat die indringer self in die grond wortel geskiet het. 'n Mens wat naïef die bose koester, wat dink dat hy in volle beheer is, maar uiteindelik, te laat, noodlottig voor die bose moet swig het oor homself die ergste gebring wat sy grootste vyand hom kon toewens, naamlik morele, eksistensiële dood, miskien ook fisiese aftakeling en dood. Hierdie beeld beskryf dramaties hoe 'n mens jouself kan vernietig. Wurger en gewurgde is nie twee aparte wesens nie, maar twee kante van jou eie eksistensie. Hoe dikwels kom uitstaande goedheid en erge kwaad nie in dieselfde mens voor nie.

Watter een van die twee die oorhand kry, is mens se eie keuse en verantwoordelikheid. Goedheid is egter die mens se natuurlike staat; ondeug, die indringer. Die ironie van die situasie is dat die ranker die strukturele steun van 'n sterk boom nodig het; om 'n klein, swak boompie toe te rank en te versmoor sal hom niks baat nie.

163 *Maklik is om te doen*
wat sleg is en jou skaad;
uiters moeilik is om te doen
wat nuttig is en goed.

Die vers bring die samehang tussen 'reg' of 'goed' (*sādhu*) en 'voordelig' of 'nuttig' (*hita*), so tiperend van die Boeddhistiese etiek, na vore. Dit is nie die geval dat hier van twee soorte handelinge (sommige 'goed' en ander weer 'nuttig') sprake is nie. 'Goed' is 'nuttig' en 'nuttig' is 'goed'. Dit is nie 'n gehoorsaamheidsetiek wat voorskrifte verpligtend maak al sou dit tot leed lei nie, maar 'n kontekstuele situasie-etiek: Wat nie 'voordelig' is nie, kan nie 'goed' wees nie. Dit beteken nie dat hierdie etiek 'n laevlakse selfsug bevorder waar die seile opportunisties in blote eiebelang na die wind gespan word nie. Wat saak maak, is of jou handelinge in die hele konteks van jou hele lewe, en uiteindelik in 'n groter, inderdaad die uiteindelike konteks, ten goede 'n verskil maak. In hierdie hoofstuk en vers val die klem op 'jouself', maar in 'n breër verband gaan dit ook oor die heil van ander en inderdaad van die wêreld, al word dit nie hier genoem nie. Wat is 'goed'? Dit wat jou heil en die heil van ander bevorder. In die konteks van die Boeddhistiese heilsweg hang etiek (een derde van die agtvoudige pad) nou saam met insig en meditasie (die ander twee derdes). Hoe sal 'n mens weet wat die beste is om te doen? Noulettende aandag, diepte-konsentrasie, insig en wysheid is wesenlik belangrik vir die regte besluitneming met die oog op die beste denke, woorde, handelinge en lewenswyse. Dit is nie 'n kwessie van bloot een of ander reël letterlik toepas ongeag omstandighede nie. Daarom is dit 'uiters moeilik om te doen' (*parama-du-k-karam*) wat nuttig en goed is. Nie net op die kort termyn nie, maar lank vooruit gesien, selfs jare en dekades, selfs in die uiteindelike groot horison van tyd is die vraag: Wat is heilsaam, toekomsskeppend, wat is skadelik, toekomsvernietigend?

164 *Vanuit 'n verwronge perspektief minag 'n dwaas*
die boodskap van die edel arahante wat waarheid leef
en soos die katthaka-riet bring hy vrugte voort
tot sy eie vernietiging.

Die verligtes (*arahante,* hulle wat *nibbāna* bereik het) léér nie net die waarheid nie, maar 'lééf' dit (*dhamma-jīvanaṃ*). Die *dhamma* is nie 'n teoretiese aangeleentheid nie, maar 'n praktiese, eksistensiële saak. Om dit te beklemtoon, word die woord *dhamma* hier uit die moontlike sfeer van blote teorie gehaal en met 'waarheid' vertaal. Dit gaan nie oor die 'navolging' van die waarheid (leer, *dhamma*), 'n lewe 'in ooreenstemming' daarmee nie, maar die daadwerklike '(uit-)leef' daarvan. In die geval van die edel verligtes val leer en lewe saam. Om dit te beklemtoon, word *sāsanaṃ* nie as 'leer' of 'onderrig' met die teoretiese strekking van daardie woorde vertaal nie, maar as 'boodskap': Die verligte is die draer van 'n eksistensiële ervaring. Die verligte 'is' die

boodskap. Die 'dwaas' (*du-m-medho*) wat so 'n lewende boodskap van suiwerheid 'minag' (*paṭikkosati*), is soos die *kaṭṭhaka*-riet wat sterf sodra dit vrugte voortgebring het. 'n Mens kan 'n teorie krities bevraagteken en verwerp, maar as 'n goeie mens, 'n beliggaming van insig en deug, gehoon geword, kan dit slegs uit 'n 'verwronge uitkyk' (164.1, *diṭṭhiṃ … pāpikaṃ*) op dinge voortspruit, met sekere gevolge wat uiteindelik tot 'self-vernietiging' (*atta-ghaññāya*) lei. Die vers laat wel die moontlikheid oop dat die plant weer gaan uitloop, maar dit staan nie hier voorop nie. In die lig van die strekking van die *Dhammapada* as geheel sal die moontlikheid van 'n goeie oorbegin nie uitgesluit wees nie.

165 *Jy self doen kwaad,*
deur jouself word jy vuil;
jy self doen kwaad nie,
deur jouself kom jy skoon;
suiwer en onsuiwer is joune alleen,
niemand reinig 'n ander nie.

Goed en kwaad is twee moontlikhede in die mens. Die uitkoms van die stryd is 'n mens se eie verantwoordelikheid. Goeie vriende kan waardevolle bystand verleen, maar nie 'n mens se persoonlike taak oorneem nie. Die Boeddha is voorbeeld en leermeester, nie plaasvervangende verlosser nie (kyk ook na v. 161).

166 *Skeep jou eie saak en taak nie af*
vir dié van 'n ander nie
al is syne hoe groot;
ken jou eie welsyn goed
en jy sal die ware welsyn dien.

Die byna identiese klanke in die kombinasie *atta-d-attha* (saam: eie-welsyn) gee 'n treffende effek. Die woord -*attha* kan in die algemeen 'welsyn', 'voordeel', ensovoorts, beteken. In hierdie vers word klein, selfsugtige, egoïstiese eiebelang uitgesluit. Dit gaan oor 'n mens se welsyn in die eksistensiële sin van die woord, met die assosiasies van 'bestemming', 'taak', 'saak', ensovoorts. Die vertalings 'saak en taak' en 'welsyn' probeer sulke skakerings akkommodeer. Hier verwys dit na 'n mens se eie verantwoordelikheid en ware belang in onderskeid van die oënskynlik groter belang van iemand anders. Elke verantwoordelike enkeling het sy of haar eie bestemming. Moet nie 'n ander se agendas uitvoer nie, al is so 'n agenda hoe 'groot' (*bahunā*: prominent, belangrik, indrukwekkend) en al lyk jou eie saak gering in vergelyking daarmee. Doen wat net jy kan doen, en laat jou nie van stryk bring nie. Dit is die weg van waardigheid en integriteit, 'n kenmerk van volwassenheid en grootheid van gees. Oorweeg alles op die skale van eie ervaring, is die implikasie. Hou op om 'n naprater te wees. Wees jou ware self. Praat jou eie taal. Moenie dat roem of oneer,

toejuiging of miskenning jou van jou pad afdwing of aflei nie. So sal ’n mens die ‘goeie’ of ‘ware’ (*sa-*) welsyn bevorder (dien: *-pasuto*), te wete jou eie, die van ander, die groter belang. Die hoofstuk oor die ‘self’ sluit dus af deur ’n appèl te maak op die enkeling in sy unieke bestaan en sy aanvaarding van volle verantwoordelikheid vir homself.

Hoofstuk 13

Die wêreld (*Lokavagga*)

Hierdie hoofstuk sluit by die vorige een aan. Daar is die eerste pool van die menslike bestaan in die wêreld verduidelik, die menslike 'self' (persoon). Nou word die tweede pool aan die orde gestel, die wêreld.

167 *Hang 'n mindere waarheid nie aan*
en leef nie agloos nie;
hang 'n verwronge siening nie aan
en bevestig die wêreld nie.

Die oorspronklike bewoording laat 'n wye verskeidenheid interpretasies toe, wat meebring dat die vertaling sekere opsies kan en moet uitoefen. Hier word *dhammaṃ* (167.1) opgeneem as 'waarheid' in die sin van lewensopvatting, wêreldbeskouing. Hiervolgens kan die geformuleerde leer van die vroeë Boeddhisme as die beste uitdrukking van die hoogste waarheid, onuitspreeklik op die grens van absolute stilte, beskou word. So opgeneem, huldig die vers (soos ons reeds in Hoofstukke 5–7 gesien het) nie 'n simplistiese, dualistiese opvatting van 'regte' teenoor 'valse' leringe nie, maar 'n gegradeerde opvatting van 'hoër' en 'laer', 'meerdere' en 'mindere'. Dit impliseer 'n hermeneutiek van relativering en transendering, wat 'n mate van verdraagsaamheid moontlik maak. Vervolgings en brandstapels was nooit deel van die Boeddhistiese geskiedenis nie. Dit doen geen afbreuk aan die erns waarmee die waarheid bejeën word nie. Hier word die hoorder of leser vermaan om nie met die tweede of derde beste banale oppervlakkigheid tevrede te wees nie.

Reël 167.2 vul dit aan deur die belangrikheid van 'n aandagtige lewenswyse, soos in die aandag en konsentrasie van meditasie gefokus, te beklemtoon: Leef nie lui, nalatig, pligsversuimend, agtelosig (*pamādena:* met nalatigheid) nie. 'n Aandagtige lewenswyse kan hier opgeneem word as die uitdrukking van 'n meerdere, inderdaad die hoogste

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Die wêreld (*Lokavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 173–181, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.13

waarheid en 'n nalatige lewenswyse van die aanhang van 'n mindere waarheid. Met verwysing na die opskrif en algemene tema van die hoofstuk is 'n wêreldling iemand wat nalatig leef en so 'n minderwaardige lewensuitkyk uitleef. Wat hier aangemoedig en ontmoedig word, is uitvoerig in Hoofstuk 2 (Agsaamheid: *appamādo*) bespreek.

In 167.3 vind ons 'n aansluiting by 167.1, selfs 'n bevestigende herhaling van 167.1. *Diṭṭhi* verwys in die algemeen na 'siening', 'dogma', 'geloof', 'teorie', 'spekulasie', 'opinie', dikwels met die implikasie van kunsmatigheid, valsheid. Die eerste lid van die agtvoudige pad is egter 'regte siening' (*sammā-diṭṭhi*). *Micchā-diṭṭhim* verwys na die teendeel daarvan, die mindere, naamlik 'n 'verkeerde' of 'verwronge' siening. Indien 167.3 as beklemtonende herhaling van 167.1 opgeneem word, kan 167.4 opgeneem word as beklemtoning van die wese van wat in 167.2 van die hand gewys word. Verkeerd dink en onaandagtig leef, kom op een en dieselfde ding neer, 'wêreld-bevestiging' (*loka-vaḍḍhano*; 167.4). Die wêreld is 'n verganklike proses en nie-substansieel. Mense is egter geneig om dit as ewig substansieel te sien. 'n Mindere waarheid, 'n verwronge siening, 'n onaandagtige lewe kom neer op die naïewe bevestiging van die wêreld asof dit ewig, substansieel is. Dit staan teenoor die Boeddhistiese *dhamma.*

168 *Staan regop, wees nie agloos nie;*
leef die waarheid, die goeie lewe;
wie die waarheid leef,
is gelukkig in hierdie wêreld en die volgende.
169 *Leef die waarheid, die goeie lewe,*
leef 'n lae lewe nie;
wie die waarheid leef,
is gelukkig in hierdie wêreld en die volgende.

Tradisioneel is hierdie verse deur monnike op hul eie lewens toegepas (Carter & Pālihawadana 1987:233 ev.). By die bedelrondes moet die monnik regop, aandagtig, by mense se deure staan, want wat daar plaasvind, is 'n religieuse handeling, 'n ritueel. Die monnik word vermaan om die normatiewe bedeltradisie getrou te volg, die 'goeie lewe te leef' (*su-caritaṃ care*). Dit het goeie gevolge in hierdie en die volgende wêreld. Die bedeltradisie kan egter ook sleg uitgevoer word. Dit is ''n lae lewe' (*du-c-caritaṃ*) en die monnik word vermaan om dit nie te lewe nie (169.2: *na … care*).

Die verse kan egter ook wyer opgeneem word om op alle mense van toepassing te wees: 'Wees wakker', 'aandagtig', soos in Hoofstuk 2 uiteengesit, en leef die waarheid uit. Dit is die goeie lewe. Wie agsaam die waarheid leef, is inderdaad gelukkig in hierdie en die volgende wêreld. Hierdie vers steek nie deur na die finale verlossing nie, naamlik die bereiking van *nibbāna*, waar nie-standhoudendheid en nie-substansialiteit volkome ingesien word en die vooruitsig van 'n gelukkige of ongelukkige lewe hier of elders getransendeer word.

170 *Iemand wat die wêreld sien*
as 'n lugbel,
'n lugspieëling –
hom sien Koning Dood nie.

Wat hier as verlossing van die dood voorgehou word, is nie onsterflikheid nie, maar die insien van die nie-blywendheid en nie-substansialiteit van dinge, die ontbinding van elke saamgestelde ding. Wie dit insien, is nie meer gebind aan die dood en aan die vrees wat dit inhou nie. 'Koning Dood' (*maccu-rājā*) het geen mag meer nie.

'n Borrel (lugbel: *bubbulakaṃ*) en 'n bedrieglike opgeefsel (lugspieëling: *marīcikaṃ*) is sprekende Boeddhistiese beelde om die aard van die werklikheid uit te druk. Dit is nóg iets ewig substansieels nóg niks. Dit is nie-substansiële verganklikheid, deur die mens gekonstrueer tot vaste dinge. Sodanige voorstelling is egter 'n illusie. 'n Vaste identiteit is soos 'n borrel op 'n vloeiende rivier en 'n lugspieëling op die horison.

In tradisionele Boeddhisme het dit soms op 'n lewensuitkyk en lewenstyl van wêreldveragting uitgeloop. Daar is egter ook 'n ander moontlikheid, naamlik juis die volle waardering van die borrel solank dit daar is, beseffende dat dit in al sy skoonheid opkom uit en terugsak in die vloed van verganklikheid. Dit lei tot 'n besonder diepsinnige, fynsinnige etiek en estetika. Sien onverknog die borrel werklik raak en ook die vloed waarvan dit deel is.

171 *Kom kyk na hierdie wêreld*
blink soos die koets van 'n koning;
wie nie weet nie, swig,
wie werklik weet, bly ongeheg.

Hierdie vers verwys na die mensewêreld. Die wêreld blink. Aansien, mag en rykdom wink. Die opening van die vers (Kom kyk ...: *etha passath' ...*) is as't ware 'n opgewonde uitnodiging aan nuuskierige, eenvoudige dorpsbewoners, groot en klein, om te kom kyk wanneer die koets van die koning met die spoggerige perde daarvoor in die dorpie verskyn. Die proto-Boeddhisme het die institusionele godsdiens van hulle tyd as deel van die magspel beskou. Vandag speel die media 'n groot rol om die publiek se bewondering vir die blink van die wêreld aan te wakker.

Mense reageer verskillend op die blink wêreld. Hier word twee breë tipes onderskei. 'Wie nie weet nie' (*bālā*: dwase) het geen weerstand teen die betowering van die wêreld met al sy ondertone van glans (saamgevat in die beeld van 'n koninklike koets) nie en 'swig' (*visīdanti*). Soos in Hoofstuk 5 duidelik geword het, is 'n dwaas 'n nog onvolwasse persoon, een wat nog nie weet nie. Daar is ook 'n tweede wyse van omgang met die koets moontlik. Die Pāli-werkwoord *vi-jānāti* is 'n samestelling van *jānāti* (ken, weet) en die voorvoegsel *vi-*, wat skeiding asook intensivering suggereer. Die samestelling dui op sterk onderskeidende insig in die wese van dinge. 'Wie werklik weet', sien deur die skyn van dinge, word nie daardeur oorrompel nie, het geen 'binding' (*saṅgo*) daaraan nie.

172 *Wie agloos was*
maar agloos nie meer is nie,
verlig hierdie wêreld
soos die maan uit 'n wolk bevry.

Die kognitiewe dimensie van regte omgang met die wêreld word verder verduidelik. Die 'werklik weet' van 171.4 word in verband met agsaamheid (Hoofstuk 2 handel uitvoerig daaroor) gebring. Waaksaam wees en insig hê, gaan hand aan hand. Die onnadenkende 'kyk' (171.1) van 'n mens wat 'agloos was' (*pamajjitvā*) (172.1), word nou 'n aandagtige, afgetrokke waarneming, deursig, insig.

Die moontlikheid om van 'n dwaas tot 'n wyse te ontwikkel (kyk Hoofstuk 5), word sterk op die voorgrond geplaas. So 'n mens se ware insig is altyd daar, maar dit was verberg soos die 'maan' (*candimā*) agter 'n 'wolk' (*abbhā*). Wat dit verberg, is maar net 'n yl wolk. Nou breek dit deur. 'Bevry' (*mutto*) wil die volle heilsbetekenis van aandag en insig in die Boeddhisme uitlig: Dit is verlossing. Die (subjektiewe) verligting van die wyse is ook die (objektiewe) verligting van die wêreld: Die wêreld word helder verlig. Die skynende maan, 'n mens wat werklik weet, in al sy of haar helderheid kan duidelik gesien word. 'Maan' het 'n subtiele assosiasie. Dit is nie die oorspronklike son nie, maar 'n verwysende afskynsel daarvan. Sag glansende maan word indirek van helder brandende son onderskei, maar ook direk teenoor oppervlakkige skitterblink koets (kyk v. 171) gestel.

173 *Wie se gedane slegte daad*
deur 'n goeie oordek word,
verlig hierdie wêreld
soos die maan uit 'n wolk bevry.

'n 'Gedane slegte daad' (*pāpaṃ kataṃ*) in die vorm van gedagtes, woorde, emosies en optrede kan deur ''n goeie' (*kusalena*) 'oordek' (*pithīyati*), geneutraliseer, uitgeskakel word. Goed doen vergoed vir boos doen. Plaasvervangende verlossing en goddelike vergifnis is nie deel van die Boeddhistiese heilsweg nie. Let op die subtiele omkering in hierdie vers. Die helder maan word deur 'n wolk oordek, maar dan daaruit bevry. 'n Gedane slegte daad word deur 'n goeie daad oordek, maar dit is nie 'n verduisterende toesmering nie, wel 'n wêreldverligtende verheldering.

174 *Verblind is die wêreld,*
min het helder insig;
min styg hemelwaarts
soos 'n voël uit 'n net bevry.

Die mensewêreld is nie inherent blind nie, maar 'verblind', 'blind geword' (*andhabhūto*) en kan dus weer tot sien kom. Dit gebeur egter in 'n klein minderheid (*tanuk*), want min 'sien helder' (*vipassati*). Die klem val op die rol van onkunde in menslike ellende en van insig in menslike heil. 'n Tweede beeld is dat die meeste mense hulself soos voëls

net vaster woel in die net van gevangenskap. Min styg vry op na die oop, helder, vry dimensies van menswees (hemelwaarts: *saggāya*). 'Voël' (*sakunto*) word in die enkelvoud genoem.

175 *Swane sweef in die sonpad,*
met krag vlieg mense deur die lug,
wyses styg bo die wêreld uit:
het die Bose en sy bende oorwin.

Hierdie vers verloop in drie trappe van vergelyking. Die beeld van sweef, vlieg en styg is sentraal.

Eerstens word die beeld uit die natuurorde opgeroep. Pragtige swane vlieg deur die helder, sonbestraalde hemelruim. Die skoonheid van die natuur word voor die gees geroep, maar daar is iets hoër.

Tweedens word verwys na mense wat deur die beoefening van meditasie daarin geslaag het om besondere psigiese vermoëns te ontwikkel. In 175.2 word die vermoë om in die lug te hang of deur die lug te vlieg, genoem. Die woord *iddhi* (krag: 175.2) beteken oorspronklik 'krag' (charisma) in die algemeen, en dit kan baie vorme van krag behels, soos fisiese krag, skoonheid, 'n lang lewe of gewildheid. Gewoonlik word die volgende fisiese kragte ingesluit, naamlik die projeksie van 'n beeld van 'n mens self, onsigbaar wees, deur soliede voorwerpe, byvoorbeeld 'n muur, beweeg, soliede grond deurdring asof dit water is, op water loop, deur die lug vlieg, son en maan aanraak en tot in die hoogste hemel opstyg. Die beoefening van sulke kragte is nie as bonatuurlik beskou nie, maar wel as buitengewoon. Uiteraard was sulke opvattinge aan die kosmologie van destyds gekoppel. Die *Dhammapada* ontken nie die moontlikheid van sulke kragte nie, maar relativeer dit. In die vroeë Boeddhisme is monnike nie toegelaat om dit as 'n skouspel voor die publiek ten toon te stel nie, en om valslik op sulke kragte aanspraak te maak, het ontslag uit die orde tot gevolg gehad. In werklikheid word voorbeelde van sulke dade eers in latere tekste gegee. *Iddhi* oorvleuel met die kategorie *abhiññā* (besondere kennisse), wat insluit die vermoë om goddelike en menslike klanke ver en naby te hoor, die vermoë om in mense se gedagtewêreld in te dring (telepatie), die vermoë om jou vorige geboortes op te roep en die vermoë om ander se vorige geboortes op te roep.

Derdens verwys die vers na die hoogste trap, naamlik die transendering van die wêreld as som van die eksistensie van die lydende mensdom in die kosmos (175.3), gekenmerk deur 'n eindelose rondgang in lyding. Dit vind plaas by wyse mense (*dhīrā*) en word deur die oorwinning oor die bose (175.4) moontlik gemaak. Die 'bende' (*-vāhanaṃ*) van die 'Bose' (*Māraṃ*) slaan op die ongesonde geestestoestande soos sintuiglike afhanklikheid, weersin en traagheid. Die vers dui op die eksistensialisering van die mitologiese gegewe van 'n verpersoonlikte Bose en is in lyn met die relativering van die kragtoere van 175.2. In die laaste stadium van sy soeke na verligting is

Siddhattha Gotama deur Māra en sy bende geteister, maar het hy oorwin. ’n Mens wat die bose in homself oorwin het, beweeg in ’n sfeer kwalitatief hoër as wonderlike natuurgebeure soos swewende swane in die sonlig en sensasionele prestasies soos mense wat in die lug sou hang en op water sou loop. Die wyse mens wat die bose oorwin het, beweeg in die hoogste sfeer van die natuurlike orde van dinge. Dit is waarom dit wesenlik gaan. Sensasionele, paranormale prestasies en gebeurtenisse word nooit as bewys van die waarheid van die Boeddhistiese leer aangeprys nie. In die perspektief van die vroeë Boeddhisme sou sulke dinge nie noodwendig bewys dat so ’n mens van ydelheid en soortgelyke beperkings ontslae geraak het nie. Die teendeel kan inderdaad die geval wees. Die vers prys iets heel anders as teatrale demonstrasies aan, naamlik self-loutering.

176 *Vir ’n mens wat die een waarheid loën,*
onwaarheid verkondig
en sy rug op die ander wêreld keer,
is geen kwaad ondoenbaar nie.

Die eksistensialisering van die menslike bestaan, die moontlikheid van ’n oorskakeling anderkant wonderwerkery na ’n nuwe, hoër vlak van eksistensie na die innerlike integriteit wat in vers 175 beskryf is, word voortgesit. Hierdie vertaling gaan nie daarvan uit dat die vers spesifiek na die derde lid (*samma-vācā*: regte spreke) van die agtvoudige pad verwys of dat dit tot lieg in die algemene omgang beperk is nie. Die vers bedoel nie dat iemand wat hierdie spesifieke etiese reël (hoe belangrik ook al) oortree, tot enigiets in staat is nie. Wat hier op die spel is, is ook nie *dhammaṃ* (176.1) as ‘wet’, as morele voorskrif nie, maar *dhamma* as ‘waarheid’, as wete van die wese van die werklikheid. Soos deurgaans in die *Dhammapada* is insig in die waarheid van dinge en insig in jouself van sentrale belang.

Wie die insig in die werklikheid van nie-self en nie-standhoudendheid ‘te buite gaan’ (*atītassa*), dit ignoreer en loën, en nog verder gaan deur die teendeel van die *dhamma* te verkondig (*musā-vādissa*), verwerp inderdaad ’n ‘ander wêreld’ (*para-loka*), waarmee hier ’n kwalitatief hoër bestaanswyse bedoel word. Daarmee word nie ’n bonatuurlike werklikheid, ’n totaal ander ontologiese orde, wat deur die Boeddha veronderstel sou wees en deur sommige mense verwerp word, bedoel nie. ‘Die ander wêreld’ verwys na die ander eksistensiewyse waarna die Boeddha in vorige verse verwys. ’n Mens wat die waarheid loën en onwaarheid verkondig, keer as’t ware sy rug op ’n ander, hoër, edel lewe.

’n Mens wat die waarheid insien en willens en wetens van die waarheid wegdraai, is tot enige boosheid in staat. Dit sluit die miskenning van al agt dimensies van die goeie lewe (soos uitgedruk in die agtvoudige pad) in. Waarheid, insig is die basis van goedheid. In hierdie opsig sluit die leer van die Boeddha aan by die leer van Sokrates. Geen mens sal ‘werklik wetend’ (v. 171) boos optree nie. Die Boeddha het nie ’n gehoorsaamheidsetiek geleer nie, maar ’n insigsetiek. Wie sy rug tog wetend op die

waarheid keer, doen die ondenkbare en is tot enigiets in staat. Dit is iets heel anders as om die waarheid in te sien en dan tog nog foute te maak.

Beteken 'een' (*ekaṃ*; 176.1) dat die weg van die Boeddha in eksklusivistiese sin as enigste weg verkondig word? Nee. Dit beteken wel dat dit as die unieke, hoogste weg voorgehou word, kontinu met ander leringe maar kwalitatief van 'n hoër orde, soos die groot spoor van die olifant ander spore insluit. Dit is in ooreenstemming met die kontinuïteit van onvolwassenheid na volwassenheid soos deurgaans in die *Dhammapada* veronderstel.

177 *Suiniges betree die godewêreld nie*
en dwase beveel gee nie aan nie;
'n wyse vind genoeë in gee
en is dus hierna gelukkig.

Met die eerste oogopslag beweeg die vers op die vlak van geïnstitusionaliseerde religie en mitologie (die godewêreld: *deva-lokaṃ*). Die begrip *dānaṃ* beteken 'geskenk', 'gawe' of 'vrygewigheid' in die algemeen, met 'n toepassing op die verhouding van leke tot die monnike-orde in die besonder. Van die begin af was die verhouding tussen die monnike-orde en die leke een van wedersydse hulp en diens. Die monnike gee lering en voorbeeld aan die leke, en die leke gee ondersteuning, lewensonderhoud, aan die monnike. Laasgenoemde is 'n onderwerp wat veel aandag in die tekste ontvang (bv. soorte gawes, eienskappe van gee, wyses van gee). Dit was as't ware 'n kontraktuele verhouding tussen orde en breër samelewing, gebaseer op die beginsel van gee van albei kante. Die wederkerigheid van ruim gee en ontvang het van die begin af voorop gestaan, maar dit kon in die praktyk oorgly in 'n *do ut des*-verhouding (ek gee sodat jy gee). Tot sover beweeg die vers op die vlak van konvensionele moraal. Op daardie vlak is dit net 'n dwaas wat nie ruim gee nie. Nie-suinig gee is 'n slim belegging met die oog op wins hierna, naamlik die betreding van die godewêreld. Daar is egter iets hoër. Ruimhartig met genoeë gee, oorskry enige *do ut des*-verhouding. Dat 'die wyse' (*dhīro*) in gee 'genoeë vind' (*anumodamāno*), impliseer nie 'n vooropgestelde, berekende doel nie. Genoeë word nie as beloning buite die gee gesoek nie, maar is 'n ongesogte element van die gee self. Gee is genoeë. Die wyse wat belangeloos gee, is 'dus' (177.4: *tena*), vanselfsprekend, gelukkig. Wie gee om te kry, vind nie waarom dit wesenlik gaan nie, verbeur dit. Waarom gee? Sommer. En terloops, dit is genoeë, geluk. Wat so 'n unieke enkele wyse mens bo alles vrygewig skenk, is homself. So opgeneem, is 'die ander wêreld', 'elders', 'hierna' (*parattha*) nie 'n beter hiernamaalse lewe op 'n ander plek of tyd nie, maar 'n kwalitatief ander, hoër bestaanswyse hier en nou.

'Suiniges' (*kadariyā*) en 'dwase' (*bālā*) kom in die meervoud voor, volg die weg van die meerderheid. Die 'wyse' (*dhīro*) word in die enkelvoud genoem, bewandel die weg van die enkeling. Die wyse is 'n gewer, ervaar 'n eiesoortige geluk.

Die vers impliseer dus drie vlakke. Eerstens is daar die suiniges wat knyp-knyp gee en die dwase wat gee van die hand wys (nie aanbeveel nie: *na-p-pasaṃsanti*). Dan is daar die berekende gewers wat gee om ekstrinsieke beloning van die een of ander aard te kry. Laastens – so verleng ons die vers – is daar die wyse wat nie gee om te kry nie. Die wyse is soos die roos waarvan Angelus Silesius (1624–1677) dig: 'Die roos is sonder waarom, sy blom omdat sy blom; sy let nie op haarself, vra nie of mens haar sien nie'. So, Boeddhisties gesproke, is die vrygewigheid van die wyse mens deel van die groot orde, is dit sonder berekening tot welsyn van alle wesens, die gewer ingesluit. Om vers 177 tot die uiterste grens te stoot, die werklik wyse mens soek nie erkenning of enige ander ekstrinsieke beloning nie. So 'n mens is nie ingestel op 'n ewige voortbestaan hierna nie, maar skenk, is 'n verganklike, kortstondige geur. So skep die wyse 'n ander wêreld 'hierna' (*parattha*). Die gewone wêreld word kwalitatief iets anders. Dit behels nie om uit die wêreld pad te gee nie. Juis nie. Die kuns is om die gewone te omtower tot iets moois. Transendensie is nie elders nie, maar hier.

178 *Beter as alleenmag oor die aarde*
of heengaan na 'n hemel
of opperheerskappy oor alle wêrelde
is die vrug van stroombetreding.

Daar is iets beter vir 'n mens as om 'alleenmag' (*eka-rajjena*) 'oor die aarde' (*pathavyā*) te hê of 'heengaan' (*gamanena*) 'na 'n hemel' (*saggassa*). Destyds is 26 hemele onderskei, naamlik 6 sintuiglik materiële hemele, 16 fyn-materiële hemele en 4 nie-materiële (vormlose) hemele. Reël 178.3 (opperheerskappy oor alle wêrelde: *sabba-loka-adhipaccena*) slaan miskien op die regering oor die ganse heelal saam met verskeie klasse bomenslike, halfgoddelike wesens. Waar reël 178.1 nog op 'n menslik haalbare situasie sinspeel (sodanige mag was immers altyd die strewe van keisers), beweeg reëls 178.2 en 178.3 in 'n nog hoër, mitologies kosmologiese dimensie in.

Die mitologie word ook in hierdie vers geëksistensialiseer. Wat sou beter kon wees as hemelgesetelde almag? Die ervaring van die eerste tree op weg na *nibbāna*, sê vers 178.4. Dit is vir elke mens in hierdie lewe moontlik. Dit stel alle wêreldse en hemelse glorie in die skadu.

Reël 178.4 sinspeel op die ortodokse Theravāda-skema wat grade van vordering op die agtvoudige pad verduidelik (vgl. ook v. 45). Die beeld wat hier veronderstel word, is die binnegaan van 'n rivier en die deurgaan van die rivier tot op die oorkantste oewer, wat die staat van *nibbāna* is. Die skema beskryf die voortgaan op die weg deur 'die edel mense' (*ariya-puggala*) in agt kategorieë.

Daar is vier grade 'edeles':

- 'n mens wat die stroom pas binnegegaan het (*sotāpanna*)
- 'n mens wat nog een maal gebore sal word (*sakadāgāmin*)

- ’n mens wat nie weer gebore sal word nie (*anāgāmin*)
- ’n mens wat die hoogste graad, dit wil sê *nibbāna,* bereik het (*arahant*).

In elkeen van die vier word twee momente onderskei:

- die bereiking van die betrokke staat
- die smaak van die ‘vrug’ (*-phalam*) van die bereiking van die betrokke staat, wat slaan op sekere ervarings wat dan ‘geproe’ word.

Reël 178.4 slaan op die ‘vrug’ van die eerste graad van vordering op die weg. Hierdie vrug bestaan uit die bevryding van die volgende drie bindinge:

- die geloof in ’n vaste ‘persoonlikheid’
- onbeslistheid, wankelmoedigheid, skeptiese twyfel
- gehegtheid aan blote reëls en regulasies.

Wat hier voorgehou word as die ‘vrug’ van die eerste stadium van die weg, is ‘beter’ (*varaṃ*) as al die glorie wat in reëls 178.1–3 beskryf is. ’n Wyse wat die stroom betree het, verkry insig in die nie-blywendheid en nie-substansialiteit van alle dinge (sien dit as ’n ‘lugbel’, ‘’n lugspieëling’, v. 170). Daardie insig is nie van buite aangeleer nie, maar deur eie innerlike ervaring verkry (is, om by die beeld van die vrug aan te sluit, geproe). So ’n mens se wete is beslis en outentiek, al is dit deurdring van ’n besef van die nie-absoluutheid van alle dinge, met insluiting van alle begrippe en woorde. So ’n mens sien ook deur die nie-absoluutheid van menslike sosiale institute en konvensies.

Hoofstuk 14

Die Verligte (*Buddhavagga*)

Hierdie hoofstuk vorm die hart van die *Dhammapada.* Dit handel oor die Boeddha, geflankeer deur die *dhamma* (die leer) en die *sangha* (die gemeenskap). In dieselfde konteks word die kernleer in die vorm van die klassieke formulering van die vier edel waarhede ter sprake gebring. Ook kom die gemeenskap met die eendragtigheid en die dissipline wat dit kenmerk, na vore. Deurgaans word die kontinuïteitsdenke van die digbundel gehandhaaf: Die Volverligte (die Boeddha) en ander sulkes (hetsy in werklikheid of in beginsel), die gemeenskap van die monnike- en nonne-orde en die gemeenskap van leke word onderskei, maar nie geskei nie.

179 *Langs watter weg sal julle die spoorlose opspoor:*
die Verligte in die ruimte van eindeloosheid
wat sy oorwinning nie sal verloor nie
en wie se stryd hom nie volg nie?
180 *Langs watter weg sal julle die spoorlose opspoor:*
die Verligte in die ruimte van eindeloosheid
wat nêrens heen gesleep word in die net
van verkleefdheid en begeerte nie?

Vers 179 laat verskeie vertalings en verklarings toe. Die algemene veronderstelling is dat die vers op die 'toestand' van die Boeddha na sy *pari-nibbāna* (sy fisiese heengaan) sinspeel.

Soos die hele hoofstuk handel die vers oor die Boeddha, hier as 'die Verligte' vertaal. Die woord *Buddha* is 'n verlede deelwoord, afkomstig van die werkwoord *bujjhati*, 'weet', 'verstaan', 'wakker wees', 'verlig wees'. As verlede deelwoord kan dit dus vertaal

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Die Verligte (*Buddhavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 182–193, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.14

word as ‘die ontwaakte’, ‘die verligte’, ensovoorts. Die kenniselement is primêr en sentraal: Dit is iemand wat diep, onoortreflike insig in die waarheid van die werklikheid het. Vanselfsprekend word hierdie persoon se titel met ’n hoofletter geskryf om sy groot betekenis in die Boeddhistiese gedagtewêreld te beklemtoon.

Die groot bevryding wat deur die Boeddha betree is, is anderkant naam en vorm, kenmerk en teken. Dit word hier met die woord ‘eindeloosheid’, ‘oneindigheid’ (*ananta-*), gesuggereer. Hy wat diepgaande insig in die werklikheid het, verdwyn spoorloos in eindeloosheid. Hy laat geen duidelik ingetrapte spoor na nie, en geen spoor lei na hom nie. Onder ‘eindeloosheid’ word hier nie verstaan ‘kwantitatief sonder einde’ of groot ‘uitgestrektheid’ in ruimte of tyd nie, maar ’n ruimte wat alle ‘eindigheid’ in die sin van beperkende eienskap, begrensende afsonderlikheid of aparte identiteit transendeer. Die leegheid wat die hart van die Boeddhistiese religie is, is betree. Om hierdie rede word ‘eindeloosheid’ hier met ’n kleinletter geskryf. Dit moet nie gesubstansialiseer word as sou dit een of ander Wese of Substansie wees nie. In hierdie konteks sou ’n skryfwyse soos ‘Eindeloosheid’ of ‘die Eindelose’ so ’n misverstand bevorder. Die verligte het spoorloos heengegaan en kan nie opgespoor word nie. In ’n sekere sin geld dit ook van die nog lewende Boeddha. Hy het reeds die verdelings van die talle verskillende dinge van die wêreld oorskry en die dieptedimensie, die waarheid, van nie-substansiële vloei betree. Sy verligte wete behoort dus ook nie verstaan te word in terme van ’n kwantitatiewe toename van ‘baie dinge weet’ tot ‘alle dinge weet’ nie. Sy ‘wete’ het die beperkinge van subjek teenoor objek en objek los van ander objek oorskry.

Die vertaling ‘verloor’ (vir *nāvajīyati*: ongedaan gemaak word) in 179.3 wil die paradoks van die situasie beklemtoon. Hierdie mens het die hoogste oorwinning behaal; die ‘oorwinning’ kan nie meer ‘verloor’ word nie. Dit is ’n kernelement in die ou Boeddhisme: Alles is verganklik (*anicca*). Die enigste uitsondering is *nibbāna*, nie omdat dit ewig substansieel is nie, maar omdat dit uit die hele netwerk van nie-standhoudende gekondisionaliseerdheid verdwyn het. Dit verdwyn op ’n onbereikbare horison. Dit beteken ook weer nie dat *nibbāna* nihilisties as ‘’n Niks’ of ‘die Niks’ verstaan moet word nie. *Nibbāna* is die transendering van die polariteit, die dualiteit, as sodanig.

Die Boeddha het die finale oorwinning behaal – nie net oor onkunde nie, maar ook oor begeerte en haat. Dit is afgehandel. Hulle volg hom nie meer nie, trap nie in sy spoor soos ’n hond nie (NP van Wyk Louw in *‘Ballade van die bose’)*. Hy is ‘spoorloos’, laat geen spore na nie, en geen spore lei na hom nie. Hy het geheel en al buite die kosmologies mitologiese stelsel getree in sy aanvanklike verligtingservaring, en finaal met sy heengaan. Hy is nie meer ’n gevangene daarvan nie.

Die vorige vers het die oorwinning van die Verligte beklemtoon. Vers 180 dui aan waarin die oorwinning bestaan, naamlik volkome vryheid uit die net van ‘verkleefdheid’ (*visattikā*) en ‘begeerte’ (*taṇhā*). *Visattikā* beteken ook ‘giftig’. ‘Begeerte’ beteken om ‘verkleef’ te wees aan, vas te sit aan en in die objekte van begeerte. Die vers stapel in enkele woorde drie sterk beelde opmekaar, naamlik ’n net waarin ’n gevangene of slagoffer magteloos gelei of gesleep word, hulpeloos vassit en gif.

Die Verligte is van al drie assosiasies vry. Dit beteken inderdaad dat hy 'spoorloos' is, in 'die ruimte van eindeloosheid' verdwyn. Die Verligte 'is' buite die wêreldstelsel wat deur begeerte gekenmerk word. Drang, begeerte, hunkering en smagting is onlosmaaklik, inherent deel van bestaan, te wete die amoeba wat teen elke prys wil oorleef, die boom wat in die woestyn wil groei, die pasgebore kindjie wat smag na lewe, die kunstenaar of wetenskaplike wat ewige roem nastreef. Bestaan, lewe, is sonder begeerte ondenkbaar. Saam met begeerte kom onvermydelik stryd, konflik, vyandskap, haat. So sterk is die lewensdrif dat dit sigself blindelings, teen elke prys en sonder wyse inagneming van die groter prentjie, deurdryf.

In aansluiting by Hoofstuk 5 wil dit voorkom of die *Dhammapada* bogenoemde as 'onvolwasse' en in dáárdie sin 'dwaas' voorhou. Kosmiese leef beteken as sodanig begeerte. Op die kosmiese vlak is dit normaal. Tog is dit nie die diepste werklikheid nie. Die kosmos met al sy drang en vreugdes en leed wat met begeerte saamhang, is nie al nie. Daar is 'n wesenlike verskil tussen wêreldvrees of wêreldveragting aan die een kant en wêreldtransendering of wêreldrelativering aan die ander kant. Die verskil tussen diegene wat die stroom deurwaad het (*arahante*: verligtes) en diegene wat dit nog nie gedoen het nie, berus nie op 'n dualistiese onversoenbaarheidsmodel nie, maar op 'n organiese oorskrydingsmodel. Begeerte, haat en verblinding kan gradueel uitgeskakel word. By die spoorlose word geen spoor meer daarvan gevind nie. Die *Dhammapada* rig nie 'n waarskuwing nie, maar 'n uitnodiging.

Effens buite die uitgesproke intensie van die ou teks, maar tog, so lees ek dit, tendensioneel daardeur geïmpliseer en in lyn met die huidige kosmologie is daar 'n groter ruimte, 'n dieper diepte waaruit die kosmos opkom, waarin dit hang, waarheen dit terugkeer. Ontologies word kosmos getransendeer deur oneindigheid, uiteindelik deur nie-substansiële leegheid. Dit het 'n psigologiese effek op die mens wat werklik weet, ervaringsmatig eksistensieel wéét van oneindigheid en leegheid. So 'n werklik volwasse mens transendeer begeerte as basiese kenmerk van kosmiese bestaan, kan nie geklassifiseer word nie, het nie meer die voor die hand liggende handvatsels van 'n mens (begeerte, haat en dwaasheid) nie. So 'n mens is as't ware 'spoorloos'. Vir so 'n mens is oneindigheid, leegheid, nie 'n bedreigende donker niks nie, maar vrede. Op 'n vergelykbare wyse het Lao-tzu op sy os op die horison verdwyn.

181 *Selfs die gode beny*
die wyses wat meditasie beoefen
en geluk vind in die vrede van afstand doen:
die aandagtiges, die Volverligtes.

'n 'Volverligte' (*sam-buddha*) is 'n Boeddha. Die vers handel oor sulke Volverligtes in die meervoud. Daar is immers nie slegs een Boeddha nie. Verder handel die vers nie oor Boeddhas in die staat van volledige spoorloosheid in die konteks van oneindigheid (kyk vv. 179 en 180), dit wil sê oor sulke figure in die staat van nadoodse *parinibbāna*

nie, maar wel in die staat van *nibbāna*. Aan sulke nog lewende figure word nog sekere eienskappe, en wel van 'n besonder sublieme aard, toegeskryf.

Ons vind hier 'n saamgroepering van sentrale wesenskenmerke van Volverligtes. Hulle word vereenselwig met wysheid (*dhīrā*), aandagtigheid (*satīmataṃ*), die vrede van afstand doen (*nekkhamma-upasame*) en geluk (*ratā*). Dit alles word soos met 'n brandglas in meditasie gekonsentreer. Die woord *jhāna-* bedoel hier in 'n breë sin die diep state van meditatiewe kalmte (*samatha*) en kontemplatiewe insig (*vipassanā*). 'Afstand doen' verwys na die afstand doen van begeerte, haat en verblinding. So beskou, verwys reëls 181.2 en 181.3 na dieselfde saak, naamlik die bereiking van insig en wysheid, en van geluk, rus, vrede in diep meditasie. Die lewe van 'n Volverligte wentel om meditasie in al sy diepte en breedte.

Wat hier beskryf word, is die hoogste waartoe 'n lewende mens in staat is. Selfs die gode 'beny' (*pihayanti*) sulke mense en hulle meditatiewe verdieping, verlang na daardie staat. Die mitologies kosmologiese steierwerk onder die heilspsigologie, is sigbaar.

182 *Moeilik is dit om die menslike staat te bereik;*
moeilik die lewe van sterflinge;
moeilik is dit om die goeie leer te hore te kom;
moeilik die wording van Verligtes.

Ook hierdie vers veronderstel die ou Boeddhistiese kosmologie, soos in die Inleiding uiteengesit. 'Moeilik' (*kiccho, kicchaṃ*) verwys in al vier gevalle na die uiterste seldsaamheid van die vier opeenvolgende stadia van ontwikkeling en na die moeite en inspanning wat oor talle geboortes met elkeen gepaard gaan, naamlik mensword, menswees, kennismaak met die *dhamma* en verlig word. Die bitter en lang proses van hergeboorte word veronderstel. Die vers kan ook in 'n psigologiese, eksistensiële strekking verstaan word: Moeilik is die bereiking en deurlewing van vier opeenvolgende stadia in 'n enkele menselewe, te wete mens-word, mens-leef, waarheid-vind, verlig-word. Eenmaal mens is die lewe kort en hard. Die bereiking van heil is ook nie maklik nie. Die *Dhammapada* het nie 'n populêre volksreligie of ideologies gedrewe burgerlike religie aangebied met die moontlikheid van hier en daar 'n besonder ywerige wat as oortollige goeie werk op die koop toe ook nog die staat van verligtheid sou kon bereik nie. Die swaartepunt het eerder omgekeerd gelê in die moeisame bereiking van verligtheid as praktiese uitkoms, met daar rondom die moontlikheid van 'n sinvolle maar voorlopige lewe in die breër samelewing. Die vroeë Boeddhisme het nie 'n maklike godsdiens verkondig nie. Tog val die positiewe strekking van die vers op. Dit volstaan nie met die verskriklike drietal, naamlik geboorte, lewe en dood (oor en oor) nie, maar hou die moeilike, maar heilsame viertal voor.

183 *Geen boosheid doen nie,*
die goeie ontwikkel,
die gees suiwer –
dit is die boodskap van Boeddhas.

184 *Volhardende geduld is die hoogste dissipline*
en nibbāna die hoogste staat, leer Boeddhas;
die huislose doen geen geweld nie,
die swerwer geen leed nie.
185 *Nie krenkend praat nie,*
nie leed aandoen nie,
in die perke van die kode leef,
matig eet,
eenkant lê en sit,
jou aan dieper wete wy –
dit is die boodskap van Boeddhas.

Hierdie drie verse hang saam.

Vers 183 gee 'n samevatting van die ganse boodskap van die Boeddha en alle ander verligtes. 'Boosheid' (*-pāpassa*) (183.1) dui op alle dade in gedagte, woord en handeling wat uit die drie wortels van begeerte (*lobha*), haat (*dosa*) en verblinding (*moha*) groei. 'Die goeie' (*kusalassa*) (183.2) dui op alle dade wat uit die drie wortels van nie-begeerte of -mededeelsaamheid (*alobha*), nie-haat of -welwillendheid (*adosa*) en nie-verblindheid of -wysheid (*amoha*) spruit. *Kusala* het die assosiasies van 'heilsaam', 'gepas', 'geskik', 'intelligent', 'effektief'. Die Boeddhistiese etiek is nie 'n beginseletiek (die deurdryf van abstrakte beginsels ongeag die gevolge van dade) nie. Dit is ook nie 'n gehoorsaamheidsetiek (die uitvoer van voorskrifte sonder enige inagneming van of gevoeligheid vir die groter konteks en die gevolge van jou blinde gehoorsaamheid) nie. Die geskiktheid of ongeskiktheid van dade in terme van gevolge, konteks en situasie speel 'n groot rol. In die groter konteks van die dader se eie beste belang het die doen (*kamma*) van slegte dade slegte gevolge (ook *kamma*). Sulke dade word ook beoordeel in terme van die gevolge wat dit op ander wesens, ja, op omvattende situasies, het. 'Goed' is 'heilbevorderend' (omvattend opgeneem); 'sleg' is heilvernietigend of -bedreigend (omvattend opgeneem). 'Omvattend' is insluitend (op alle wesens en lewensvorme gerig), nie op korttermynvoordele gerig nie, maar op die langtermynuitwerking van jou dade en 'heil' in 'n omvattende sin opgeneem, fisiek en geestelik.

Die twee vereistes wat in 183.1 en 183.2 genoem word, het betrekking op die daadwerkliklike uitinge van die gees in gedagtes, woorde en handelinge. Die suiwering van die gees (*-citta-pariyodapanaṃ*) (183.3) kan as 'n afsonderlike derde punt of as die som van die vorige twee opgeneem word, maar ook as die omvattende veronderstelling wat aan die vorige twee ten grondslag lê.

Hierdie vers vat die ganse 'boodskap' (*sāsanaṃ*) van die Boeddha saam.

Ten tye van die vroeë Boeddhisme was buitengewoon streng, uitmergelende, asketiese praktyke in Indië aan die orde van die dag. Voor sy verligting het die Boeddha dit self vrugteloos beproef. Hier word verklaar dat die hoogste 'dissipline' (*tapo*) nie in

fisieke self-marteling bestaan nie, maar in geestelike 'volharding' (*khantī*) en 'geduld' (*titikkhā*). Daar is iets nog hoër, nog verder gevorder, naamlik die bereiking van *nibbāna*, die gevolg van sodanige dissipline, leer die Verligtes van alle tye. *Nibbāna* behels onder andere die blus van die verterende vuur van begeerte en haat en daarmee saam die bereiking van 'n staat van volkome geluk.

Reëls 184.3 en 184.4 beklemtoon 'n sentrale dimensie van die leer van die Boeddha, naamlik onttrekking aan die konvensionele lewe met die haas onvermydelike betrokkenheid by geweld en leed aan ander. *Nibbāna* en geweld pleeg, is onversoenbare begrippe. Die veronderstelling is dat die 'huislose' (*pabbajito*), die 'swerwer' (*samaṇo*), ook die monnik, hom weens sy sosiale self-uitskakeling makliker aan enige geweld kan onttrek, geen 'geweldenaar' (*para-upaghātī*) is nie. Vir die huisbewoner is die breek van die bande van haat, geweld en leed aandoen en die bereiking van die teenoorgestelde daarvan, naamlik verligting (*nibbāna*), 'n haalbare moontlikheid, al is die bereiking daarvan seldsaam. Reëls 184.3 en 184.4 kan ook opgeneem word as 'n vermaning aan monnike: Wie geweld en leed doen, is geen ware monnik nie – al is so 'n mens formeel wel een.

Vers 185 loop struktureel parallel aan vers 183 en brei uit op die drie bene van die boodskap van Verligtes wat daar genoem word. Die negatiewe formulering van reëls 185.1 en 185.2 verwys na die uitskakeling van boosheid in woord en daad. Die positiewe formulering van reëls 185.3, 185.4 en 185.5 verwys na die ontwikkeling van die goeie. Die dimensie van ontsegging, onttrekking, matige askese in 185.3 tot 185.5 is duidelik. Reël 185.6 verwys na meditasie. Die algemene verwantskap met die agtvoudige pad is voor die hand liggend.

Die vers verwys direk na die lewe van 'n monnik. Die 'perke van die kode' (*pātimokkhe*) (185.3) slaan op die 227 reëls van die dissipline vir 'n monnik in die vroeë Boeddhisme. Die *pātimokkha* is deel van die *Vinaya*. Die *Vinaya* is een van die 'drie mandjies' (*tipiṭaka*) van die vroeë Boeddhistiese kanon. Dit handel oor die monastiese dissipline. Die ander twee dele van die kanon is die versameling *suttas* (die narratiewe deel, met die onderrig van die Boeddha, soos op bepaalde tye en plekke gegee) en die *Abhidhamma* (die sistematiese, teoretiese uiteensetting van die leer). Die oorhoofse doel van die matig strenge lewenskode van die *pātimokkha* (letterlik: wat bindend is) was die bereiking van die staat van *nibbāna*. In die praktyk het van die reëls in die vroeë *sangha* ontwikkel namate die monnike verplig was om oplossings vir sekere probleemsituasies te vind. Die probleme was veral tweërlei van aard, naamlik die handhawing van 'n gesonde orde in die gemeenskap self en die beskerming van die goeie naam van die gemeenskap in die breër samelewing. Die *pātimokkha* is tweeweekliks (met elke volmaan en donkermaan) voor die hele versamelde vergadering van geordende monnike voorgedra. By sulke geleenthede is ook bekentenis van oortredings gedoen. Dit kon wissel van gewoon innerlike erkenning van foute wat gemaak is tot die openlike erkenning van erge misdrywe. In uiterste gevalle kon 'n monnik lewenslank uit die orde geskors word.

Wat hier met 'dieper wete' vertaal word (*adhi-citte*), verwys na meditasie, met klem op die dimensie van dieper *jhāna's* in konsentrasie en *vipassanā* (meditatief mistieke insig in die wese van dinge as nie-blywend en nie-substansieel).

'n Belangrike vraag en een wat ons deur hierdie hele leesproses besig hou, is hoe die dimensies wat hier genoem word in die lewe van leke gestalte kan vind. In Boeddhistiese lande het dit deur die eeue op verskillende maniere gebeur. In die huidige samelewing sal die leek wat met die *dhamma* erns maak vanselfsprekend nie die reëls van die orde presies navolg nie, maar tog in 'n sober stylvolle, konsekwente, volgehoue lewensdissipline gestalte aan die insig en etiek gee, tussen die uiterstes van te streng en te toeskietlik. Individue, gesinne en ander gemeenskappe sal in vrye verantwoordelikheid hulle eie unieke weg vind. Benewens 'n deurlopende dissipline in die gewone lewe van dag tot dag sal leke van tyd tot tyd en vir 'n korter of langer tydperk ('n dag, naweek, week of langer) 'n periode van afsondering, met 'n matig strenger dissipline, beoefen.

186 *Geluk word in plesiere nie gevind nie*
al reën dit geld;
die wyse weet
plesier bevredig nie en bring pyn
187 *en raak nie in vervoering nie*
al is dit hemels;
wie geluk vind in die kwytraak van begeerte
volg die Volverligte.

Na 'plesiere' (*kāmesu*) word in die meervoud verwys. Dit hou daarmee verband dat die menslike gees volgens die Theravāda-opvatting nie 'n soliede entiteit is nie, maar 'n stroom radikaal nie-blywende, nie-substansiële momente (*dhammā*). Plesiere kan deur al die sintuie (die gees is as 'n sesde sintuig opgeneem) ervaar word, met 'n enorme spektrum van modaliteite en verbindinge. 'Geluk' (*titti*) word duidelik onderskei van die massas sintuiglike prikkelinge en plesiere waaraan 'n mens blootgestel is, inderdaad soos aan 'n stortvloed daarvan, hier veral aan die prikkeling en plesier van geld gekoppel. Letterlik verwys *kahāpaṇa-* na kopermuntstukke.

Om te besef dat sintuiglike plesiere in die ervaring van mense op die langer duur eerder 'pyn' (*dukhā*) as helder 'bevrediging' (*-passādā*, 186.4) meebring, is werklike insig, beteken dat so 'n mens 'n wyse (*paṇḍito*, 186.3) is. Die wyse swig dus nie voor plesiere nie, vind nie behae daarin nie, selfs nie al sou dit hemelse, 'goddelike' (*dibbesu*) plesiere wees. Die sfere van die gode is, net soos alle wêreldsfere daaronder in die kosmologie van destyds, deel van die bestaansvlak waar begeerte hoogty vier. Wie 'geluk vind' (*-rato*) in die 'prysgee' (*-khaya*) van 'begeerte' (*taṇha-*), die groot dors na sintuiglike bevrediging, verstaan die 'Volverligte' (*sammā-sam-buddha-*) en is inderdaad sy 'volgeling' (*-sāvako*).

Die model van kontinue ontwikkeling van onvolwassenheid na volwassenheid, van dwaasheid na wysheid, bly gehandhaaf. Daar is grade van plesier, van sintuiglike plesiere van betreklik geringe waarde tot ervarings van hoër waarde in gevorderde

state van meditasie, maar uiteindelik, in die hoogste sfeer, word dit geheel en al oorstyg. Daar is 'n wesenlike verskil tussen begeerte na plesier, selfs hemelse plesier, en verlange na ware geluk.

188 *Angsbevange*
neem talle toevlug
in berge en woude
en parke met heilige bome.
189 *Inderdaad is dié toevlug nie vas en seker nie,*
dié toevlug die beste nie;
wie dáár toevlug geneem het,
word nie van alle lyding vry nie.
190 *Maar wie toevlug geneem het*
in die Verligte, die Leer en die Gemeenskap
sien met volle insig
die vier edel waarhede:
191 *lyding,*
die verskyning van lyding,
die verdwyning van lyding,
die agtvoudige pad wat lei na die verdwyning van lyding.
192 *Inderdaad is dié toevlug vas en seker,*
dié toevlug die beste;
wie dáár toevlug geneem het,
word van alle lyding vry.

Verse 188 tot 192 vorm 'n pragtige eenheid. Dit is kwintessensiële Boeddhisme. Dit begin deur die menslike situasie van verlossingsbehoeftigheid en pogings tot verligting te beskryf (188). Dan word die futiliteit van sulke pogings aan die kaak gestel (189). Vervolgens word 'n alternatief voorgestel (190, 191) en die superioriteit van hierdie weg gestel (192).

Ten tye van die Boeddha was mense in Indië onseker en 'angsbevange' (*bhaya-tajjitā*) (188.1). Hulle het in 'n snel veranderende, wankelende samelewing, sosiaal sowel as religieus, geleef. Op 'n dieper vlak was die vrees vir die eindelose herhaling van gebore word en sterf 'n rede vir kroniese bedruktheid. Reëls 188.2–188.4 noem sommige tipiese reddingsmaatreëls (toevlug: *saraṇaṃ*) van destyds. Die klem was veral daarop om uit die samelewing te ontsnap, met miskien ook 'n hunkering daarna om in die vrye natuur terug te koppel aan 'n dieper laag van werklikheid en bestaan buite die gevestigde samelewingspatrone. Daar was talle heilsoekende swerwers. Bestaansangs is kennelik 'n inherente deel van die mensewese. In die huidige tegnokratiese samelewing, ook in Suid-Afrika met sy sosiaal-politieke onstuimigheid, is depressie in alle variante aan die orde van die dag. Afgesien van die kroniese menslike situasie van alle tye is dit diep in die sosiale werklikheid van vandag gewortel. Toevlug word in allerlei oplossings of ten minste verligtingsmiddels soos antidepressante, dwelms, ensovoorts, geneem. Soos

destyds in Indië die geval was, soek sommige ook vandag toevlug in die vrye natuur buite die menslike samelewing.

Tipies van die insluitende transenderingsmodel in groter ruimtes van die Boeddhisme word sulke maatreëls nie totaal afgeskiet nie, maar tog krities gerelativeer (189). Hulle is nie 'vas en seker', 'veilig' (*khemaṃ*) nie (189.1), nie 'die beste' (*uttamaṃ*) (189.2) nie. Wie daar toevlug neem, word nie van 'alle lyding' (*sabba-dukkhā*) 'bevry' (*pamuccati*) nie (189.4). Soos dwarsdeur die *Dhammapada* word 'n kontinuïteit van onvolwassenheid na volwassenheid hier aangeneem, nie totale breuke van alles of niks nie. Hier word nie gepraat van 'enigste' nie, maar van 'beste'. Dit sluit nie radikale en dramatiese verskille in kwaliteit uit nie. Maatreëls hierbo genoem, kan tydelik troos, maar die bestaans- en eksistensiële nood van die angsbevange mens nie werklik oplos nie.

Daar is 'n moontlikheid wat die genoemde pogings radikaal transendeer. Nou (v. 190) word die as waarom die klassieke Boeddhisme wentel, gestel. Wie 'toevlug geneem het' (*saraṇaṃ gato*) (190.1) in die Boeddha, die *dhamma* en die *sangha* (190.2), het 'n ander dimensie betree. Om toevlug te neem, het nie (soos byvoorbeeld oorwegend in die Christendom die geval is) die konnotasie van oorgee aan 'n plaasvervangende goddelike verlosser nie. Toevlug neem beteken nie die soek na goddelike vergifnis of genade soos in die teïstiese religieë in die breë, of gunsbetoning soos die skenking van reën of gesondheid nie (al het sulke trekke tog mettertyd in die Boeddhistiese religie ontwikkel). Toevlug neem behels 'n sekere vasberade voorneme, toewyding. Die Boeddha is menslike leermeester, voorbeeld, geneesheer, so ver ontwikkel as kan kom, maar nie wesensverskillend van die inherente moontlikheid van alle mense nie. Die Boeddha staan vir die mens se eie, innerlike wese en bestemming. Elke mens is potensieel, in die kiem, 'n verligte, al besef jy dit nie – vandaar die dubbele betekenis van die woord 'verligte' in hierdie hoofstuk: Soms word dit duidelik vir die Boeddha gebruik, soms word die moontlikheid dat ook ander verligting kan bereik, oopgehou. Toevlug neem in die Boeddha behels die opneem van 'n mens se verantwoordelikheid vir jouself. Nie almal sien daarvoor kans nie. In die ou Boeddhisme het dit afstand neem van die konvensionele lewensuitkyk behels. Dit is nie om dowe neute dat vers 188.2 van 'talle' mense praat, maar dat hier (190.1) van 'n enkeling (*gato*) melding gemaak word nie. Ons het hierdie oorgang van meervoud na enkelvoud al meermale teëgekom.

Die 'Leer' (*Dhamma*) (190.2) is, anders as in die teïstiese religieë, nie 'n bonatuurlik geïnspireerde boodskap van bonatuurlike ingryping in die natuur nie. Die Boeddha het, so is dit verstaan, die struktuur van die menslike bestaan en die natuurreg wat dit onderlê, ontdek en dit aan elkeen wat wou luister, meegedeel. Terloops, hy het (anders as byvoorbeeld Plato) geen esoteriese geheimleer vir spesiaal ingewydes agter sy openlik eksoteriese onderrig gehad nie. Die vroeë Boeddhisme was wesenlik 'n insigsreligie. Dit het oor insig as persoonlike ervaring gegaan. Wie as enkeling toevlug in die leer geneem het, 'sien met volle insig' (*samma-paññāya passati*) (190.3). Die woord *paññā* (insig: 'n sinoniem vir onder andere *vipassanā*) is meer as intellektuele begrip. Dit is intuïtief mistieke insig in die werklikhede van lyding en nie-blywendheid en die

waarheid van nie-substansialiteit. Dit gebeur aan die hand van meditatiewe waarneming van jou eie liggaamlike en geestelike bestaansprosesse. Hierdie wysheid is self deel van die agtvoudige pad.

So ’n mens ‘sien’ (*passati*) die waarheid in die Boeddha as menslik voorbeeldig op die hoogste vlak verwesenlik, in die leer as persoonlik ervaar en in die gemeenskap as betreklik, maar tog ook outentiek verwerklik in die gemeenskap van ondersteunende vriende en reisgenote op hierdie pad.

Die ‘vier edel waarhede’ (*cattāri ariya-saccāni*) wat in 190.4 aangekondig is, word nou (v. 191) onontwykbaar en gesaghebbend met massiewe eenvoud en krag voor die leser neergesit, te wete ‘lyding’ (*dukkhaṃ*), die ‘verskyning van lyding’ (*dukkha-samuppādaṃ*), die ‘verdwyning van lyding’ (*dukkhassa ati-k-kamaṃ*) en die ‘agtvoudige pad’ (*aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ*) wat ‘lei na die verdwyning van lyding’ (*dukkha-upasama-gāminaṃ*).

Die vertaling van *magga* as ‘pad’ in *aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ* in onderskeiding van *pada* as ‘weg’ in *Dhamma-pada* wil die volgende onderskeid na vore bring: ‘Weg’ (soos in *Dhammapada*) is lewenstrategie, etos in ’n breë sin, dui bestemming deur middel van poësie aan, en ‘pad’ (soos in *aṭṭhaṅgika magga*) is die spesifieke toepassing van eersgenoemde, dui presiese etiek, metode deur middel van formule aan (vgl. Lefebure & Feldmaier 2011:265). Die vertaling is egter nie dogmaties aan hierdie onderskeid tussen ‘pad’ en ‘weg’ gebind nie en wissel af, na gelang van konteks.

Die inset van die Boeddha se leer is nie ’n advertensieveldtog vir ‘plesier en sukses en hoe om dit gou te kry nie’ (dit sou tipies die huidige aanslag wees), maar die tydlose menslike ervaring van lyding. Hy roer nie die behoefte aan nie materiële of liggaamlike bevrediging aan nie (dit sou hy gewoon ‘begeerte’ genoem het), maar die behoefte aan, verlange na, lewensin. In aansluiting by vers 188 beteken *dukkha* nie noodwendig akute pyn of smart nie, maar ’n dieperliggende kroniese onvergenoegdheid, mistroostigheid, onaangenaamheid, bedruktheid, onbehaaglikheid, naamlose angs, frustrasie, verveeldheid, sinneloosheid, verdriet. Natuurlik dra akute lyding grootliks tot sulke bestaansverdriet by. Wat is die sin van dit alles? Die ou Boeddhisme was egter nie pessimisties nie. Inteendeel, die mens is as vol onverwerklikte moontlikhede beskou. Die *Dhammapada* as geheel is ’n oproep tot die verwesenliking daarvan.

Hierdie oproep word in vers 192 duidelik bevestig. ’n Mens kan inderdaad volledig van ‘alle leed’ (*sabba-dukkhā*) ‘bevry’ (*pamuccati*) word. Vers 192 is presies dieselfde as vers 189, behalwe dat dit positief gestel word. Die Boeddha bied sy heilsweg nie intolerant aan as die enigste in ’n uitsluitende sin nie, maar as ‘vas en seker’ (*khemaṃ*), en in daardie sin goed in die oortreffende trap (*uttamaṃ*).

193 *’n Edel mens word moeilik gevind,*
word nie enige plek gebore nie;
gelukkig is die familie
waar so ’n wyse gebore word.

Die kontinuïteit tussen die Boeddha en ander 'verligtes' word gehandhaaf. 'Edel mens' (*purisā-jañño*) slaan doelbewus nie op bloedlyne as maatstaf vir aristokrasie nie, maar op adel van gees en karakter wat sulke stand- en magsverdelings radikaal oorskry. *Dhīro* (wyse, reël 193.4) het twee betekenisse wat in mekaar oorloop, naamlik 'ferm' (van karakter) en 'wys'. In die algemeen het hierdie vers betrekking op alle verligtes, maar in die besonder op Boeddhas, nog meer spesifiek, op die Boeddha van die huidige epog. Sulke edel mense is uiters seldsaam. Die vers verbind dit met die breër gelukbrengende uit- en nawerking van so 'n enkeling. So 'n mens bring immers geluk vir sy of haar 'familie' (*kulaṃ*). In die Indië van destyds sou dit nie na iets soortgelyks as die hedendaagse nukleêre gesin kon verwys het nie, want daar was nie so iets nie. Dit verwys na die breë, organiese bloedverwantskappe van uitgebreide families wat tot stamverwantskap uitkring. In die geval van die Boeddha was dit die Sākya-stam, in die voetheuwels van die Himalaya-gebergte. Die Boeddha het inderdaad as *Sākya-muni* (die Sākyawyse) bekend gestaan. Binne daardie verband was hy van adellike afkoms, maar hy het vryelik vir 'n hoër adel daaruit getree. Gelukkig is die gesin, familie, breër verwantskap waar so 'n seldsame mens sy of haar verskyning maak. In die huidige samelewing sou so 'n mens geluk bring in die kleiner 'organiese' verbande van direkte biologiese afkoms, in die breër verbande van taal- en kulturele verwantskap tot in die bloot funksionele verbande van die huidige tegnokratiese massasamelewing.

194 *Geluk is die verskyning van Verligtes,*
geluk die meedeel van die ware Leer,
geluk die eendrag van die Gemeenskap,
geluk die Dissipline van Eendragtiges.

In verse 190–191 word die Boeddha, die leer en die gemeenskap aan die insig in lyding gekoppel. Hier word 'geluk'(-kig) (*sukho, sukhā*) gekoppel aan die 'verskyning' (*uppādo*) van Boeddhas, die 'meedeel' (*-desanā*) van die 'ware leer' (*sa-d-dhamma-*) en die 'eendrag' (*sāmaggī*) van die 'gemeenskap' (*saṃghassa*).

Eendrag en 'dissipline' (*tapo*) word uitgelig as sentrale dimensies van die gemeenskap. Die orde van monnike en (later) nonne was inderdaad 'n demokratiese instelling in die beste sin van die woord. In die gemeenskap van die eendragtige wyses is *tapo* nie, soos gewoonlik in die tyd die geval was, as self-straf, self-teistering, self-foltering of boetedoening beskou en beoefen nie, maar as matige, konstruktiewe lewensdissipline. 'Dissipline' slaan hier waarskynlik in die eerste plek op die monastiese reëls soos in die *Vinaya* (letterlik: norm, reël) saamgevat en, breër beskou, op die etiese dimensie van die orde, maar ook op die lewenskode van die leke, deel van die groter, eendragtige gemeenskap van die volgelinge van die Boeddha. Dit moet ook vandag in die konteks van die huidige samelewingstipe gepaste vorm vind.

195 *Een wat eerbiedwaardiges eer –*
Boeddhas en hulle dissipels
wat die verstrooiings oorkom
en jammerkla oorskry het,
196 *vrede gevind het*
en niks meer vrees nie –
so een se verdienste
kan nie bereken word nie.

Die interessante kompleksiteit van die konstruksie en taal van hierdie twee verse maak ’n taamlik vry vertaling wenslik. Iemand wat ‘eerbiedwaardiges’ (*pūja-arahe*) ‘eer’ (*pūjayato*), toon dat hy voldoende insig het om sulke persone te herken en dat hy tot ’n waardebepaling van mense kan kom in terme van hoër waardes as die gewone konvensionele waardes van mag en rykdom.

Dit beteken ook ’n groot mate van insig in die waarde en betekenis van die waarheid, dit wil sê van dit waarvan sulke eerbiedwaardiges die lewende verteenwoordigers is. Voorts beteken dit dat so ’n mens nie deur sy eie ego gedryf word nie, en sy eie meer beskeie posisie realisties besef. Dit gaan hier nie oor buig voor uiterlike mag nie, maar oor agting vir innerlike gesag. Sê my wie of wat jy eer, en ek sal jou sê wie jy is en wat jy self werd is. Die verse sien as’t ware op na die helde van die gees, Boeddhas asook hul ‘dissipels’ (*sāvake*). Van sulke groot geeste word vier kenmerke onderskei.

Hulle het die ‘verstrooiings’ (*papañca-*) ‘oorkom’ (*-samatikkante*). Met *papañca* word hindernisse en struikelblokke soos trots, verknogtheid en valse sieninge bedoel. Meer spesifiek dui die woord op die hele gedifferensieerde uitgebreidheid van die wêreld, soos onkrities deur die menslike denke op grond van ongekontroleerde sintuiglike ervaring gekonstitueer en maklik verabsoluteer. Wanneer die verstrooide sintuiglike ervaring en die onbeheerde kopkonstruksies oorkom word, word *nibbāna* bereik.

Die tweede kenmerk is dat ‘gejammer’ (*-soka-*) en ‘gekla’ (*-pariddave*) ‘oorskry’ (*tiṇṇa-*) is. Sulke mense het lyding oorkom, die rivier nie alleenlik betree nie, maar oorgesteek, die ander oewer bereik.

Derdens word gesê dat sulke mense ‘vrede gevind’ het (*nibbute*). Hierdie woord (met die betekenis van onder andere ‘geblus’) verwys presies en direk na die staat van *nibbāna*.

Vierdens, sulke mense is ‘vreesloos’ (*akuto-bhaye*). Deur niks hiernoumaals en hiernamaals word hulle bedreig nie.

Mense wat bogenoemde verstaan en waardeer, is self op ’n hoë vlak, hul eiewaarde en ‘verdienste’ (*puññaṃ*) is nie ‘berekenbaar’ (*samkhātuṃ*) nie. Wat eerbiedwaardigheid betref, is daar dus drie trappe van vergelyking: Boeddhas, hulle ver gevorderde volgelinge en diegene wat bogenoemdes na waarde skat.

Hoofstuk 15

Geluk (*Sukhavagga*)

Hierdie hoofstuk draai om geluk (*sukha*). Die Boeddhisme is nie ŉ resep vir kroniese depressie nie. Ten diepste draai die ou boodskap om geluk, gelukkig wees, in die kwytraak van onkunde, begeerte en weersin. Dit is die bedoelde uitkoms van die leer en praktiese voorskrifte wat in die *Dhammapada* aangetref word.

197 *Hoe gelukkig leef ons*
sonder haat onder mense wat haat;
onder mense wat haat,
woon ons sonder haat.
198 *Hoe gelukkig leef ons*
sonder kwelling onder mense wat gekweld is;
onder mense wat gekweld is,
woon ons sonder kwelling.
199 *Hoe gelukkig leef ons*
sonder onrus onder mense wat onrustig is;
onder mense wat onrustig is,
woon ons sonder onrus.

Dit val op dat die verse nie klem plaas op volkome fisieke afsondering van die hatende, gekwelde, onrustige mensdom nie, maar op die voorbeeldige leef en woon by hulle, onder hulle. Sulke mense leef en woon 'gelukkig' (*su-sukhaṃ*).

ŉ Belangrike vraag, wat nie in hierdie verse direk aan die orde gestel word nie, is of haat, gekweldheid en onrustigheid bloot ŉ bolangse, vermybare vlek op die vel van die mensdom is en of dit diep gewortel in die mens is. Meer nog: In watter mate is konflik en stryd ŉ inherente deel van alle lewe? Die slotsom dat alle menslike saamleef deur konflik gekenmerk word, skyn onafwendbaar te wees. Om enkele voorbeelde uit die

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Geluk (*Sukhavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 194–201, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.15

hedendaagse lewe te neem: Die ekonomie, politiek, regspraak, sport, akademie – en ja, ook godsdiens – is op kompetisie, self-promosie en die oorwinning van die sterkste gebaseer. Die groot vraag is: Wie kraai koning, wie is baas en swaai die septer? In hierdie verband sou ’n gesprek vanuit ’n Boeddhistiese perspektief met die hedendaagse evolusieteorie met sy denkbeeld van ‘oorlewing van die sterkste’ besonder belangrik wees. Ons verstaan die vers as utopies gerig: ’n Bestemming, gerigtheid, verlange, tendens in die mens na geluk word gepostuleer en die moontlikheid daarvan word veronderstel. ’n *Arahant* is die lewende bewys van die haalbaarheid van so ’n moontlikheid. Ook die *bodhisattva*-ideaal van die Mahāyāna-Boeddhisme suggereer dat stryd en konflik wel empiriese werklikheid is, maar dat daar ’n droom, ’n ideaal van geweldloosheid in die vooruitsig gestel kan word. Dit suggereer dat ’n mens daardie toe-koms (nie feit nie, maar bestemming) kan verpersoonlik en dat so ’n mens ’n groeipunt is op die weg van die kosmos na ’n toestand waar elke grasspriet ‘gered’ sal wees. Ek lees hierdie drie verse as aansluitend daarby. Hulle druk nie triomfantlike, farisese selfverheerliking uit nie, maar roep ’n deurlopende verbondenheid aan ’n sekere ideaal op, die uitlewing van ’n innerlike drang, ’n staat waarmee die spreker(s) hulleself volledig identifiseer, wat hulle ware wese uitdruk. Hierdie verse is selfs nie noodwendig ’n empiriese vasstelling nie, maar uitdrukking van ’n mito-poëtiese, metafisies mistieke ideaal. Op hierdie terrein is waarheid subtiel.

Verse 188–192 bespreek die rol van toevlug neem in die verligte, die leer en die gemeenskap. Op die keper beskou, beteken dit toevlug neem in jou eie, innerlike wese en bestemming, in wat jy potensieel, in die kiem is en in ’n kring van sielsgenote (ons). Wie dáár toevlug geneem het, is daaraan verbind om ‘sonder haat’ (*a-verino*), ‘sonder kwelling’ (*an-āturā*) en ‘sonder onrus’ (*an-ussukā*) te leef en onder mense te woon. Verse 197–199 vertoon ’n diepe besef van die menslike werklikheid en van ’n alternatiewe moontlikheid. Hierdie mense wil ’n alternatiewe gemeenskap en lewenstyl vóórleef.

Die woord wat in vers 198 as ‘gekweld’ vertaal word (*ātura*), dui op ’n toestand van fisieke sowel as geestelike siekte, ellende. Dit gaan nie primêr en direk oor fisieke gesondheid nie, maar oor geestelike gesondheid. Waar daar geen begeerte is nie, is daar ook geen gekweldheid nie, en dit sal ook wel ’n positiewe uitwerking op liggaamlike gesondheid hê. ‘Onrustig’, permanent opgewen wees (199), is die gevolg van ’n nimmersat najaging van die vervulling van begeerte.

200 *Hoe gelukkig leef ons*
wat niks het nie;
ons sal van vreugde leef
soos stralende gode.

Hierdie vers handel oor die prysgee van materiële besittings, maar ook oor die geestestoestande wat met materiële besittings gepaard gaan, soos begeerte, haat en verblinding. Die ‘stralende gode’ (*devā ābhassarā*) verwys mitologies na ’n klas godheid wat in die hoë hemel is, bokant die sfeer van sintuiglikheid en fisiese behoeftes waar aardbewoners hulle bevind. Hulle bevind hul in ’n middelsfeer van ‘vorm’ tussen

'begeerte' laer af en 'nie-vorm' hoër op (kyk die Inleiding). Hulle is as verteenwoordigend van suiwer liefde en as 'lewend' (-*bhakkhā*) van 'vreugde' (*pīti-*) beskou.

201 *Wie wen, skep haat,*
wie verloor, slaap sleg;
wie wen en verloor laat vaar,
slaap gelukkig: kalm mens.

Hierdie vers stel die gevolge van konflik. Dit veronderstel dat daar drie klasse mense is, naamlik wenners, verloorders en gekalmeerdes. Laasgenoemde speel glad nie die spel van wen of verloor nie. Uiteindelik slaan laasgenoemde op die lewenswyse van 'n *arahant*. Die *Gīta* leer dat volle deelname aan die stryd om die wêreld te bewaar die hoogste vorm van geluk in die wêreld daarstel. Die *Dhammapada* leer, miskien bewustelik anders as die Hindoe-epos, dat 'n transendering van stryd en konflik moontlik en wenslik is, al leef en woon 'n mens onder vegtende mense. Vegtendes, wen of verloor, verloor. 'n 'Kalm mens' (*upasanto*) – let op die enkelvoud, sulkes is seldsaam – het 'n staat van vrede (nie blote wapenstilstand nie) anderkant wen en verloor en die gevolge daarvan bereik. So 'n mens, word heel plat op die aarde gesê, 'slaap gelukkig' (*sukhaṃ seti*).

202 *Geen vuur is daar soos begeer,*
geen onheil soos haat,
geen lyding soos die khandhas,
geen vreugde groter as vrede.

Hierdie vers stel die drie 'wortels' (*mūla*) wat die morele kwaliteit van die menslike lewe bepaal, asook die bewussyn wat daarmee gepaard gaan en wat in gedagtes, woorde en handelinge manifesteer.

Die eerste wortel is 'begeer(te)' (*rāga-*, ook *lobha, taṇhā* en *abhijjhā*). Dit is soos 'n onstuitbare, gevaarlike, verterende 'vuur' (*aggi*). Die tweede is weersin, ressentiment, afguns en kortom 'haat' (*dosa-*). Dit is die wortel van alle 'onheil' (*kali*), hier ook 'n kort woord vir alle bedoelde dade (gedagtes, woorde en handelinge) wat kwaad oor lewende wesens bring. Dit sluit jouself sowel as ander in. Reël 202.3 verwys indirek na die derde wortel van ongelukkigheid, naamlik onkunde (*moha, avijjā*). Die *khandhas* (letterlik: aggregate), dit wil sê die vyf faktore waarvan die menslike persoon die nie-substansiële, nie-standhoudende som is, is materie (*rūpa*), sensasie (*vedanā*), persepsie (*saññā*), wils- en emosionele faktore (*saṃkhāra*) en bewussyn (*viññāṇa*). Dit is nie die faktore of hulle samestelling as sodanig wat lyding is of dit veroorsaak nie, maar die onkundige misverstand dat so 'n samestelling (die empiriese persoon 'ek') of 'n deel van daardie empiriese 'ek' (bv. wat in ander kontekste 'n 'siel' genoem word) 'n self-genoegsame, altyd-durende wese is. Hierdie illusie, onkunde, verblinding, sug na substansiële vastigheid, is die wortel van 'lyding' (*dukkhā*). Hierdie derde wortel lei tot die ander

twee probleme, naamlik begeerte na eie voordeel, al is dit ten koste van ander wesens (haat).

Daarteenoor word die grootste geluk of 'vreugde' (*sukhaṃ*) gestel, naamlik 'vrede' (*santi-*). Dit word ten volle in die staat van *nibbāna* bereik: Alle begeerte, haat en verblinding is uitgeskakel. Dit beteken nie noodwendig totale onttrekking uit die lewe nie (kyk vv. 197–199), maar (positief gestel) 'n lewe van vryheid van smagting na sintuiglike bevrediging, asook onselfsugtigheid, liefde en insig in die wese van die werklikheid. Daardie waarheid, sulke insig, is aaneenlopend met en tog dieper as feitekennis oor dit en dat of teoretiese verbandlegging op middelvlak tussen dinge. Dit is ook persoonlike, individuele, eksistensieelervaarde wete.

203 *Honger is die ergste siekte,*
saṃkhāras die ergste lyding;
om dit werklik te weet,
is die hoogste geluk: nibbāna.

'Honger' (*jighacchā-*) en 'siekte' (*rogā*) (203.1) word hier op twee vlakke verstaan.

Eerstens word dit opgeneem as verwysend na die fisieke vlak van lewe. Dan is hierdie reël 'n voortsetting van die vorige vers (reëls 202.1–2): As 'n mens se eie begerende selfsug en onverskilligheid jeens ander geblus is, is 'n mens bewus van die fisieke leed, ontbering, behoeftigheid van ander lewende wesens, heel konkreet, hulle honger. Die leerling van die Boeddha kyk met deernis en 'n helpende hand na die fisieke leed van mense. Die leerling van die Boeddha sal nie wegkruip agter die verklaring dat mense hulle eie armoede, honger en siekte oor hulself gebring het nie. Dikwels is dit ongetwyfeld die geval, dikwels nie. Armes moet nie maar aan hulle lot oorgelaat word met die bedoeling dat hulle hul moet regruk en uit hulle ellende moet opwerk nie. Hierdie vers (in samehang met v. 202 gelees) sluit nie uit nie dat die verterende vuur van begeerte by sommige mense die oorsaak van die honger is of ten minste 'n groot bydraende faktor kan wees. Die vers skroef nugter die twee verskynsels 'ondervoeding' en 'siekte' inmekaar. Die boodskap van die Boeddha het stellig sterk sosiaal etiese implikasies, veral vir 'n land soos Suid-Afrika met sy obsene verskille tussen ryk en arm. Watter konkrete vorm sodanige betrokkenheid by armoede (hetsy individueel of kollektief; hetsy as noodleniging of as strukturele intervensie) sal aanneem, hang af van die situasie. Die ekonomies politieke relevansie van ou Boeddhisme is 'n belangrike saak wat in ons tyd deeglike deurdinking verdien.

Tweedens, dieper as die 'fisiese' (-ekonomiese) dimensie van dinge lê daar 'n 'metafisiese', lewensbeskoulike, dimensie. In die konteks van hierdie vers, weer eens saamgelees met vers 202, asook met reël 203.2, kan 'honger' ook op bestaansdrif slaan: Die onversadigbare begeerte na bestaan en sintuiglike bevrediging is 'n onheilsame, ongelukkige stand van sake – 'n siekte. Dit kan trouens die oorsaak vir die fisiese behoeftigheid van talle ander mense wees.

Die woord *saṃkhāra* (letterlik: saamgesteldheid) in reël 203.2 is ’n komplekse begrip. In die algemeen het dit heelwat onderskeie, maar tog samehangende betekenisse. Eerstens is daar ‘saamgesteldheid’ in ’n breë sin. In die algemeen slaan dit dan op die samestellende faktore en die saamgestelde som van sulke faktore in allerlei kontekste, of op die nodige voorwaardes vir komplekse prosesse. In hierdie geval slaan dit dus heel in die algemeen op ‘alles’, ‘die lewe’. Alles is ‘saamgesteld’. Tweedens word die begrip spesifiek toegepas op die vyf bestaansfaktore (*khandhas*) wat ’n menslike persoon uitmaak/vorm (kyk 202.3). As die klem in ons interpretasie hier val, sê 203.2 dieselfde as 202.3. Derdens staan die woord dikwels spesifiek vir een van die vyf bestaansfaktore, naamlik ‘wil’.

Die vertolking wat hier van 203.2 aangebied word, sluit by 202.3 aan, en wil al drie betekenisvelde hierbo insluit. Soos in 202.3 is die probleem nie die saamgesteldheid van dinge as sodanig nie, maar die gebrek aan insig daarin. Die ‘ergste lyding’ (*paramā dukhā*) is om blindelings, onkundig, in blinde, onbevredigbare bestaansdrif voort te strompel sonder om te besef dat alle dinge (ook ‘ek’) nie-blywende, nie-substansiële ‘saamgesteldhede’ is en dat die illusie van ewige standhoudendheid verbete nagejaag word.

Die teendeel daarvan (203.3–4) is, soos die leser teen hierdie tyd te wagte sal wees, dat ‘geluk’ (*sukhaṃ*) volg op insig, op die ‘werklik weet’ (*ñatvā yathābhūtaṃ*), van die oorsaak van lyding. Nou word aangesluit by verse 188–192. Inderdaad, die ‘hoogste geluk’ (*paramaṃ sukhaṃ*) is *nibbāna*. *Nibbāna* word nie as uitwissing nie, maar as ’n staat van ‘geluk’, inderdaad ‘die hoogste’, voorgehou.

204 *Gesondheid is die grootste skat,*
tevredenheid die grootste rykdom,
vertroue die grootste verwantskap,
nibbāna die grootste geluk.

Die liggaamlike lewe (gesondheid: *ārogya-*) word hier met groot waardering as ’n uiters belangrike waarde in ’n spektrum van waardevolle dinge genoem. Liggaamlike welsyn is egter nie die enigste of hoogste saak van waarde (skat: *lābhā*) nie. Dit word gevolg deur ’n hoër waarde (rykdom: *dhanaṃ*), naamlik geestelike gesondheid (tevredenheid: *santuṭṭhi-*). Dan volg sosiale gesondheid, omskryf as verhoudings van ‘vertroue’ (*vissāsa-*), soos ’n mens in ‘verwantskap’ (*ñāti*) sou verwag. In die konteks van die Boeddhistiese gemeenskap in ’n breë sin opgeneem, is sodanige vertrouensvriendskap nie tot bloedverwante beperk nie. Uiteindelik is daar die hoogste, naamlik mistieke gesondheid, uitlopend op die hoogste geluk (*sukhaṃ*), naamlik *nibbāna.*

Nibbāna as ’n staat van geluk, die hoogste, is kontinu met, maar ook kwalitatief verder gevorder as die meer beskeie vlakke van geluk. Dit is in elk geval nie dualisties die teenoorgestelde daarvan nie. Hierdie vier dimensies word as organies oor en weer

geïmpliseer en geïntegreerd bedink. Liggaamlike, geestelike, sosiale en mistieke welsyn hang saam soos die snare van ’n viool.

Wat hierdie vers beskryf, word in die gebeure van goeie meditasie konkreet gemaak, te wete die verdieping van liggaamlike rus na gemoedsrus na sosiale rus na mistieke rus.

205 *’n Mens wat afsondering gesmaak*
en vrede geproe het
is sonder leed en kwaad
en drink die vreugde van waarheid.

Die vertaling gee *pītvā* op twee maniere weer, ‘gesmaak’ en ‘geproe’. Die vers maak na analogie van sintuiglike smaakervarings gewag van hoër ervarings in stygend orde, naamlik die ervaring van fisiese en sosiale ‘afsondering’ (*paviveka-*), die ervaring van ‘vrede’ (*upasamassa*) en die ervaring van ‘sonder leed’ (*ni-d-daro*) en ‘sonder kwaad’ (*ni-p-pāpo*) ‘die vreugde van waarheid’ (*dhamma-pīti-*) indrink.

206 *Om edeles te sien is goed,*
samesyn met sulkes bring altyd geluk;
deur dwase nie te sien
sal mens blywend gelukkig wees.
207 *Wie in die geselskap van dwase beweeg, ly lank;*
met dwase saamleef, is so ellendig
soos slepende vyandskap;
met ’n bestendig-wyse mens saamleef, is gelukkig
soos saamwees van verwante.
208 *Vergesel dus ’n bestendig-wyse mens*
– ’n mens met insig en wete,
getrou en toegewy,
edel, deugsaam en intelligent -
vergesel so ’n mens
soos die maan ’n sterrebeeld op weg.

Wat in 207.4 en 208.1 hier as ‘bestendig-wys’ vertaal word, is die weergawe van *dhīro*, wat albei nuanses impliseer. Trouens, twee oorspronklik heel verskillende woorde met verskillende afkomste en betekenisse het mettertyd saamgegroei, met ’n mate van vloeibaarheid in betekenis afhangende van die konteks, maar tog ook met ’n besonder betekenisvolle koppeling van ‘bestendigheid’ en ‘wysheid’. Met so ’n mens ‘saamleef’ of ‘saamwees’ (*-saṃvāso*), is gelukkig, soos ’n ‘ontmoeting’ (*sam-āgamo*) met ‘verwante’ (*ñātīnaṃ*). Vers 208 maak die logiese gevolgtrekking (dus: *tasmā*) van wat in 207 gevind is: ‘Bly by’, ‘vergesel’ (*bhajetha*) so ’n mens.

Die mens met wie assosiasie die moeite werd is, word deur agt eienskappe beskryf. In die vertaling word twee verwante nuanses (‘bestendig’ en ‘wys’) aan die eerste

eienskap (*dhīrañ*) onderskei (kyk hierbo). Volgend op 'met insig' (*paññañ*), verskyn 'met wete' (*bahu-s-suttañ*). Vervolgens is daar 'getrou' (*-dhoreyya*), dan 'toegewy' (*vatavantam*), 'edel' (*āriyaṃ*), 'deugsaam' (*sa-p-purisaṃ*) en 'intelligent' (*sumedhaṃ*) in geestelike sake.

Die beeld van die maan (*candimā*) wat saam met 'n 'sterrebeeld op weg' (*nakkhatta-pathaṃ*) beweeg, is indrukwekkend. Wie met hierdie vers kennis maak, sal nie soos voorheen na die maan en sterre kyk nie. *Nakkhatta* verwys na die naghemel (alles aan die firmament behalwe die son). Die beeld suggereer die *anattā-*, *anicca*-leer van die Boeddhisme. Die skynende maan volg 'n konstellasie, nie 'n substansie nie. So word 'n mens wat die moeite werd is om te vergesel nie in substansiële terme beskryf nie, maar in terme van 'n beweging op 'n weg, in 'n konteks van radikale veranderlikheid, as 'n konstellasie van mekaar wedersyds bepalende faktore (deugde), in 'n groot, skoon oopte. Assosieer jou met 'n assosiasie helderskynende skone eienskappe. Die skoonheid van só 'n naghemel, só 'n bestendig-wyse persoon en só 'n menslike saamwees word weliswaar nie by die naam genoem nie, maar straal deur die vers as geheel, naamlik ruimte, verganklikheid, nie-ewigheid, harmonie en balans – 'n subtiele skoonheid.

'n Sterrebeeld, alhoewel nie ewig substansieel nie, suggereer tog nie nihilisme en chaos nie. Die naghemel versinnebeeld die samehang van bestendige, kontinue beweging en 'n diepe wysheid (orde, redelike samehang). Die natuur, nie-substansieel en nie-blywend, is tog ook kontinu en deurtrek met 'n verstaanbare orde. Wat betref 'n mens met wie assosiasie die moeite werd is, is die agt eienskappe wat hier opgenoem word almal variasies van bestendige (maar nie ewige) karaktervastheid (orde) en wysheid. Vandaar, kan mens vermoed, dat die woord *dhīro* doelbewus dubbelsinnig in die vers voorop gestel word, en dit word dienooreenkomstig vertaal.

Die vroeë Boeddhisme het nie juis 'n sterk fisiese belangstelling (in byvoorbeeld die sterre), sterk geïntegreer met sy heilsleer, gehad nie. Die destydse kosmologie was veronderstelde agtergrond eerder as wesenlike inhoud. Die ou Boeddhisme was psigologie, maar nie uitgewerkte kosmologie nie. Mikrokosmos (die mens) word in hierdie vers met die makrokosmos (die natuur, die naghemel) vergelyk. Skone mense en skone menseverhoudings weerspieël die skone naghemel. Meer nog, die mens is deel van die groot natuurorde. Substansie word nie gesoek nie, want die sterrehemel, die goeie mens en menseverhoudings is stralende, bewegende samehang.

Hier dink 'n leser aan die woorde van Immanuel Kant teen die einde van sy boek *Kritiek van die praktiese rede* (1788): 'Twee dinge vul die gemoed met altyd nuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe meer dikwels en voortdurend 'n mens daaroor nadink: die sterrehemel bo my en die sedewet in my.' Dit bied 'n aansluiting by vers 208. 'n Verskil is dat Kant sy dubbele verwondering teen die agtergrond van 'n veronderstelde 'Ding-as-sodanig', 'n ewige Substansie agter alles ervaar het, terwyl die Boeddhisme enige sodanige gedagte radikaal agtergelaat en in leegheid rus gevind het.

Aan die ander kant het Kant 'n werklike belangstelling in die fisiese werklikheid van die sterrehemel gehad. Ek is van oortuiging dat 'n herinterpretasie van die ou Boeddhisme vir vandag sinvolle kontak met die huidige natuurwetenskappe en die kosmologie behoort na te streef, sonder om dit geheel en al daarvan afhanklik te maak. Dit is 'n voor die hand liggende en onproblematiese weg om te volg.

Hoofstuk 16

Behae (*Piyavagga*)

Hoofstuk 15 het geluk bespreek. Hoofstuk 16 bespreek nou 'n menslike ervaring wat glansryk na aan die lig van geluk skuil, naamlik behae (*piya*), die bevrediging van sintuiglikheid. Bykomend tot die vyf fisieke sintuie het die vroeë Boeddhisme ook die gees as sesde sintuig onderskei. Die verse in hierdie hoofstuk bied hulleself nie aan as moralisme nie, maar as sielkunde. Hulle handel oor die fenomenologie van behae en onbehae. Hulle het egter ook duidelike individueel etiese sowel as sosiaal etiese implikasies. Die hoofstuk laat blote behae uiteindelik uitloop op die mistiek, die heimwee na wat nie benoem kan word nie.

209 *As jy jou inspan*
vir wat moeite nie werd is nie
en vir wat moeite wel werd is
jou nie inspan nie,
as jy wat saak maak versaak
en aan behae verknog is,
sal jy 'n mens beny
wat hom inspan vir wat saak maak.
210 *Heg jou nie aan wat behaag*
en nie aan wat nie behaag;
om nie te sien wat behaag
en te sien wat nie behaag,
is lyding.
211 *Skep dus geen behae nie*
want verlies van behae
is verdriet;
vir wie nóg behae nóg onbehae tel
bestaan daar geen boeie nie.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Behae (*Piyavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 202–211, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.16

Vers 209 begin om subtiele verdraaiings van ware geluk te ontrafel. Ware geluk hou verband met wat werklik saak maak (209.5: *atthaṃ*: saak, belang, welsyn, voordeel) en inspanning die moeite werd maak. *Yuñjati* beteken heel letterlik 'inspan' (soos om 'n dier in 'n juk in te span; *yoga* is 'n verwante woord), dus ook 'verbind' aan, 'verenig' met. Die behaaglikheid van sintuiglike streling en niks meer nie is egter nie gerig op wat werklik saak maak nie, naamlik 'n mens se hoogste welsyn, en is dus nie die moeite werd nie. Die lui, behaagsugtige mens is jaloers (of sal dit wees) op die persoon wat hom wel met die oog op ware geluk inspan. Jaloesie is, aan die ander kant, nie deel van die gelukkige mens se gemoedslewe nie, en daar is ook geen wens by so 'n mens om bloot behaaglik te voel nie. Jaloesie hoef nie eers aan die einde van die weg van blote behaagsug ervaar te word nie. Selfs net onderweg op die weg van blote behae sou die mens wat tog dieper dink wel intuïtief besef dat daar 'n hoër weg en groter geluk as behae is.

Die wyse mens leef uiterlik matig en eenvoudig en innerlik vry van behae en onbehae. Die vers sê nie dat daar nie so iets soos behae of onbehae is nie, maar dat die wyse mens nie daaraan gebind en daarvan afhanklik is nie. Die wyse mens transendeer dit. Die vers gaan van die veronderstelling uit dat geen mens hom bewustelik sal bind aan wat nie behaag nie (*a-p-piyehi*). Tog is dit moontlik om veel en ongesonde waarde aan sensasies van onbehae te heg en om sodoende ook daaraan uitgelewer te wees. 'n Wyse mens sal hom ewemin vasbind aan wat wel behaag (*piyehi*).

Transendering is 'n sleutelbegrip in die vertolking wat hier gevolg word. Die waardeskatting van wat fisies of geestelik behaag, word opgeneem as opwaarts bewegend (om 'n ruimtelike analogie te gebruik) in 'n stygende lyn van oorskryding. Alle sintuiglike ervaring word te bowe gegaan tot by die bereiking van 'n uiteindelike horison. Ons beweeg na aan die Boeddhistiese meditasieskema: Daar beweeg die mediteerder uit die sfeer van begeerte (behaagsug) deur die fyn-materiële sfeer en die nie-materiële sfeer tot by die uiteindelike verdwyning van alle ervaring. Wat 'behae' betref, besef dat daar 'n horison is waar die sintuie nie kan reik nie. Ons verstaan die vers en die ou Boeddhisme as geheel toon nie tendense na minagtende snobisme, lewensveragting of dualisme nie, maar na stygende sublimering, veredeling eerder as verdikking. Die fout waarteen gemaan word, is die ontransenderende binding aan enige vorm van behae, die vashaak by die mindere. Verabsoluteer niks, hetsy behaaglik of onbehaaglik. Waardeer sowel die mindere vlakke van sintuiglike ervaring as die hoogste vlakke daarvan, van die klank van eenvoudige volksrym tot by grootse poësie, van volksmusiek tot opera en vioolkonserte, van gewone klippe tot sonsondergange tot groot skilderkuns van alledaagse geure en smake tot die hoogste verfynings en kombinasies daarvan en van gewone aanraking tot die uitdrukking van die subliemste teerheid van 'n moeder met haar kindjie. Waardeer, maar besef dat niks daarvan absoluut is nie. Daar is 'n nog hoër, verder, edeler geluk. Leef die lewe lig, waardeer die lewe lig, hoor ons die vers sê.

'Wat behaag' en 'nie behaag nie', kan allerlei dinge sowel as mense en ander lewende wesens wees. Elke dag is gevul met klein en groot behaaglikhede en onbehaaglikhede, byvoorbeeld behaaglike warmte of onbehaaglike koue, 'n behaaglik vriendelike of 'n onbehaaglik bot persoon. Sulke ervarings is voorbeelde van wat in die vroeë Boeddhisme as *vedana* (sensasies) bekend gestaan het. Geestesontwikkeling bestaan onder andere in die toenemende vermoë tot neutrale, aandagtige waarneming (*sati*) van sulke ervarings van behae en onbehae, sonder verknogtheid daaraan en sonder verwerping daarvan. Neem dit waar soos dit kom, en neem dit waar soos dit gaan. Dit is immers nie-substansieel, nie-blywend. Hierdie uitkyk sal 'n fiksasie op wat behaaglik en wat onbehaaglik is, tot 'n einde bring.

Wat betref mense met wie daar 'n besondere liefdesband bestaan, dit word ook gerelativeer. As dit 'n vorm van knegskap is, is dit ongesond. Goeie aardse liefde is oop na die uiteindelike horison. Op die gewone tussenmenslike vlak skep dit ruimte, veronderstel en skep dit vryheid, selfstandigheid. Liefde is 'n vierkant van welwillendheid (*mettā*), solidêre medelye (*karuṇā*) en medevreugde (*muditā*), maar dit het ook die element van onverstoorbare gelykmatigheid (*upekkhā*). Wat menslike verhoudings betref, word die wyse mens nie gekenmerk deur behaagsug nie (soek nie hul eie behae nie), maar sal ook nie behaagsiek wees nie (hom nie afhanklik stel van die behae wat hy aan 'n ander persoon kan verskaf nie).

Dit gaan om nie-besitlikheid, naamlik nie-besit van 'n ander en nie-laat-besit deur 'n ander, hetsy mens of ding soos werk, kuns, sport of wat ook al behae kan gee. Die sleutelwoord *dukkhaṃ* (lyding) staan nie om dowe neute in hierdie vers nie. Die wortels van lyding is volgens die vroeë Boeddhisme immers onkunde aangaande die dieper werklikheid (naamlik verganklikheid), wat gepaard gaan met begeerte en haat wat nie die waarheid van die verganklikheid van alle dinge insien nie en dus aan sekere dinge (behaaglikes) geheg is en ander dinge (onbehaaglikes) haat. Wie insig het, bly vry, laat vry, maak vry, begeer nie en haat nie. Die Boeddhistiese etiek en estetiek hou verband met nie-substansiële nie-blywendheid van alle dinge sonder die veronderstelling van 'n laaste, vaste grond. Daar 'is' niks om jou aan te verkneg nie.

Die vers leer nie net onverskilligheid wat die bevrediging van 'n mens se eie behae betref nie, maar impliseer ook kritiek op die heersende massakultuur, gebou op sintuiglike oorstimulering en hiperbevrediging. Die boodskap van hierdie hoofstuk is die teendeel van hedonisme. Hierdie uitkyk sal egter ook gevoelig wees vir die onbehae van uiterste armoede, van koue en honger waaronder groot dele van die bevolking ly. Dit sal krities wees oor die oorsake daarvan en betrokke wees by die verwydering daarvan. Dit bied 'n alternatief vir die vulgariteit van sintuiglike genotsug wat sommige dele van die bevolking in sy greep het en die lyding van gebrek by ander. Wat die wyse self betref, het die vroeë Boeddhisme tot die gevolgtrekking gekom dat 'n eenvoudige bestaan die beste is. Die Boeddha en die *sangha* het 'n lewe van eenvoud en vryheid voorgeleef.

Ons vind hier ’n lewensbeskouing, ’n estetiek en ’n etiek met heel ander uitgangspunte as die van byvoorbeeld Plato, waar die relatiewe empiriese goeie en skone uiteindelik afbeeldings van ’n ewig onveranderlike Idee, die Goeie, die Skone, is. Wat die Europese klassieke betref, kan sekere ooreenkomste tussen die vroeë Boeddhisme en die Stoïsisme aangemerk word. Vir albei etiese stelsels het dit gegaan om volgens die natuur en volgens ’n ware insig in die wese van dinge te lewe. Nie onverwant aan die vryheid wat hierdie verse voorhou nie, het die Stoïsisme geleer dat lewe of dood, gesondheid of siekte, eer of oneer, rykdom of armoede, vryheid of slawerny uiteindelik onverskillig is en dat die wyse mens in hartstogloosheid (*apatheia*) leef. In die klassieke Christelike denke het Thomas van Aquino in die Middeleeue geleer dat waardes soos die skone by wyse van analogie tot ’n ewig onveranderlike Persoon terug te voer is; dit is ’n heel ander weg as die Boeddhisme. Dieselfde Middeleeue het ook iemand soos Franciskus van Assisi met sy vrywillige prysgawe van sinsgenot opgelewer. En die verwantskap van ons vers met Meester Eckhart se begrip ‘afgeskeidenheid’ (*Abgeschiedenheit*) behoort nie misgekyk te word nie.

Die vertaling van vers 211 maak gebruik van die geleentheid wat Afrikaans bied dat ‘skep’ hier sowel die ‘smaak’ as ‘die maak’ (*kayirātha,* van *karoti:* maak) van behae kan insluit. Behae is nie ’n objektiewe gegewe of bloot ’n sintuiglike reaksie nie, maar in ’n groot mate die produk van menslike ‘maak’, projeksie, konstruksie. Dit is in ’n groot mate ’n subjektiewe saak, ’n kwessie van betekenistoeskrywing aan sintuiglike ervaring. Dit word ook in ’n groot mate ‘opgemaak’, in die dubbele sin van ‘gefabriseer’ én ‘opgedollie’. Vir hierdie aktiwiteit van die gees het die ou Boeddhisme die term *papañca* gebruik.

In verse 211.2–3 is die verlies van behae verdriet, soos met ’n onvolwassene, ’n kind, die geval is wanneer wat as ’n kosbare besitting beskou word, breek. Die volwassene verstaan dit, maar het self anderkant kinderlike behae en onbehae uitgegroei. ’n Werklik volwasse, grootmoedige mens is vry; die ‘boeie’ (*ganthā*) van begeerte en haat bestaan nie meer nie. Iemand vir wie behae nie bestaan nie, begeer niks, en iemand vir wie onbehae nie bestaan nie, haat niks. Soos in vers 210 word hier nie beweer dat sintuiglike behae en onbehae nie vir ’n wyse bestaan in die sin dat so ’n mens sintuiglik gevoelloos is en niks ervaar nie. Die vroeë Boeddhisme het wel aanvaar dat ’n gevorderde mens in staat is om ’n staat van latente bewussyn (*bhavanga*) onder die bewuste bewussyn met sy onwillekeurige sintuiglike prikkeling en selfs die onbewuste bewussyn met sy slaap en drome te bereik en selfs etlike dae daar kan vertoef. Dit is egter nie waarom dit in hierdie vers gaan nie. Hier word geleer dat sintuiglike behae en onbehae op ’n groter skaal en vergeleke met sekere ander dimensies van die lewe in die wyse mens se waardestelsel nie swaar weeg nie en uiteindelik nie veel tel nie. Dit gaan oor vryheid ten opsigte van behae en onbehae, ’n nugter onafhanklikheid jeens plesier en ’n robuuste onverskilligheid jeens pyn. Die waarde wat aan behae en onbehae geheg word, is ’n betekenisvolle faktor ook in hoe ’n mens met pyn sal omgaan.

212 *Uit behae spruit hartseer,*
uit behae spruit vrees;
'n mens van behae bevry
het geen hartseer nie;
vanwaar vrees?
213 *Uit geneigdheid spruit hartseer,*
uit geneigdheid spruit vrees;
'n mens van geneigdheid bevry
het geen hartseer nie;
vanwaar vrees?
214 *Uit lus spruit hartseer,*
uit lus spruit vrees;
'n mens van lus bevry
het geen hartseer nie;
vanwaar vrees?
215 *Uit begeerte spruit hartseer,*
uit begeerte spruit vrees;
'n mens van begeerte bevry
het geen hartseer nie;
vanwaar vrees?
216 *Uit smagting spruit hartseer,*
uit smagting spruit vrees;
'n mens van smagting bevry
het geen hartseer nie;
vanwaar vrees?

Die enigste verskil van vers tot vers hier is dat die woord 'behae' telkens met 'n sinoniem vervang word, te wete 'geneigdheid' (v. 213: *pema*), 'lus' (v. 214: *rati*), 'begeerte' (v. 215: *kāma*) en 'smagting' of 'dors' (v. 216: *taṇhā*). Dit is moontlik om 'n voortskrydende intensifisering in die verse waar te neem. Dan sou 'behae' in 'n proses van oorsaak en gevolg toenemend tot by onweerstaanbare 'smagting' voortwoeker. Die raad van die *Dhammapada* is om te weet wat jy doen, nie met vuur te speel nie, die eerste skakel van die ketting van verslawing te besef en sodoende in beginsel te breek.

Die verse koppel behae in enige variant aan 'hartseer' (*soka*), 'n ekwivalent van 'lyding' (*dukkha*) en gepaardgaande met 'vrees' (*bhayaṃ*). Let weer eens op die sterk sintuiglike assosiasie van behae. Dit moet nie verwar word met die liefdesvierkant waarvan by vers 210 melding gemaak is nie. Liefde laat en skep vryheid, maar behae skep maklik afhanklikheid, en afhanklikheid lei tot teleurstelling (hartseer) en vrees – 'n mens haat en vrees dit wat jou bemeester en verkneg. Vrees lê na aan haat. Dan is daar ook nog die vrees om te verloor wat jy begeer en geniet.

Die assosiasies van behae met hartseer en vrees kan subtiel wees en oor die hede, verlede en toekoms strek. Wat die hede betref, kan 'n mens geheg wees aan en afhanklik

wees van bestaande behae wat geniet word, maar ’n mens kan ook afhanklik wees van onbevredigde begeerte na denkbeeldige, onvervulde, onvervulbare behae. Wat die verlede betref, kan ’n mens met hartseer terugverlang na behae wat in die verlede werklik geniet is, maar ’n mens kan jou ook verknies oor behae wat kon gewees het, maar nooit was nie. Wat die toekoms betref, kan ’n mens behep wees met behae wat in die toekoms werklikheid kan word, maar ’n mens kan ook behep wees met ’n verbeelde toekomstige behae wat nooit sal wees nie.

Die verse het voor die hand liggende individueel etiese implikasies. Die sosiaal etiese dimensie moet egter nie verontagsaam word nie. Die vroeë Boeddhisme was naamlik ’n uiting van sosiale ontsteltenis en protes, van sosiale onttrekking, en tog ook van ’n benadering wat die band met die gewone lewe nie totaal vernietig het nie. Begeer (enigiets), en jy is vas. Hierdie stroop is soos gom, en as dit hard geword het, onverbreekbaar. Dit is ook die grondslag van die instandhouding van sosiale strukture (en hulle is gewoonlik, soos die geskiedenis toon, magsgelaai, onregverdig). Mense met begeertes wat vervul ‘moet’ word, is afhanklik van sosiale strukture en speel ’n rol (al is dit met protes en weersin, ingehoue of uitgesproke) in die handhawing van sosiale strukture. Lus en mag is wedersyds vervleg. So beskou, is selfs die hoogs suksesvolle mens van wie elke begeerte bevredig kan word, miskien juis so een, vasgevang in ’n goue koutjie. Die vroeë Boeddhisme is gebore uit en was die voortsetting van ’n massiewe onttrekking uit die sosiale opset as sodanig van die destydse Indië. Mettertyd, en miskien byna onvermydelik, het daar tog ’n positiewe *modus vivendi* tussen *sangha* en breër samelewing ontwikkel. Die *Dhammapada* weerspieël histories of sinspeel utopies idealisties op ’n situasie nog naby aan die historiese begin. Aan die een kant het die vroeë Boeddhisme ’n tuiste gebied vir die navolgers van ’n radikale lewenswyse, deur monnike verteenwoordig. Aan die ander kant het dit ook ’n boodskap gehad vir leke, wat deel van die samelewing was, gesinne gehad het, ’n lewe moes maak. Ook vir laasgenoemde groep is bevryding uit sintuiglike verslawing moontlik, in die konteks van volle sosiale verantwoordelikheid. Bogenoemde oorwegings lei die leser in verse 217 e.vv. in.

217 *Mense het behae in iemand*
wat met deug en insig toegerus
en aan die dhamma toegewy
die waarheid praat
en so sy eie taak volvoer.

Die gedagtegang van die hoofstuk neem nou ’n belangrike wending. Soos dikwels die geval met die verse is, kom die belangrikste woord in die Pāli-vers laaste. In hierdie geval is dit *piyaṃ* (behae). Die vers wil hierdie begrip dus sterk beklemtoon. Hier word ’n kontras geskets, wat nogtans iets anders as ’n dualistiese teenoormekaarstelling is. Die behae waarvan hier sprake is, is van ’n hoër orde as sintuiglike streling en tog op ’n kontinuum daarmee. Die hoërorde-behae wat

gewone 'mense' (*jano*: 217) kan waardeer en wat hulle sal herken as hulle dit sien, word gewek deur 'n edel mens wat 'sy eie taak' (*attano kamma*) volvoer. Soos altyd bevat *kamma* die assosiasie van gewilde daad in gedagte, woord en handeling.

Aan die 'eie taak' waarvan hier sprake is, word drie aspekte onderskei. So 'n edel mens is 'toegerus met deug en insig' (*sīla-dassana-sampannaṃ*), is 'aan die *dhamma* toegewy' (*dhamma-aṭṭhaṃ*) en praat die waarheid (*sacca-vādinaṃ*). Om die waarheid te praat kan die dimensie van kritiek, stellig ook kritiek op genotsug, individueel sowel as sosiaal, privaat sowel as institusioneel, insluit. Dit sluit ook die dimensie van onderrig in. 'n Mens wat aan die eerste twee eienskappe voldoen, kan betroubaar en met gesag die waarheid waar oordra. So 'n mens word gedra deur 'n sterk besef van sy taak en verantwoordelikheid en sal hom nie van stryk laat bring nie, sal die waarheid praat. Dit impliseer ook die aspek van in eie persoon en eksistensie teenwoordig stel, dit kommunikatief leef. Hierdie vers sluit by vers 209 aan: Die edel mens doen moeite vir wat saak maak; dít is sy taak. 'Eie' (*attano*: 217.5) bevat 'n sterk persoonlike, individuele element. Elkeen van hierdie mense het sy of haar unieke taak en saak en waarheidsprekende stem. Gewone mense besef intuïtief die hoë kwaliteit wat hier na vore kom en vind behae daarin. Dit gaan hier nie bloot oor die toekenning van en die sug na bolangse populariteit nie, maar oor die aanroer van 'n snaar diep in elke mens verborge, naamlik respek vir geestelike adel.

218 *'n Mens met ingebore heimwee*
na wat nie benoem kan word nie,
sy gees deurdrenk daarvan
en onverstrik deur sinplesiere –
so een word genoem
'stroomoorsteker'.

Die woord *mano* (ook *manas*) het 'n taamlik algemene betekenis en is breedweg 'n sinoniem van *citta* (hier gewoonlik as 'gemoed' vertaal) en *viññāṇa* (hier gewoonlik as 'bewussyn' vertaal). Almal verwys oorvleuelend na aspekte van die menslike gees in 'n breë sin opgeneem.

In die kommentariële tradisie is daar variasie van mening oor waarna in 218.1 (ingebore heimwee: *chanda-jāto*) en 218.2 (wat nie benoem kan word nie: *a-n-akkhāte*) verwys word. *Saññā-vedayita-nirodha* (die beëindiging van denke en gevoel) en *nibbāna* is die mees gereelde kandidate as objekte van heimwee. Eersgenoemde dui op 'n hoogs gevorderde staat van meditatiewe versinking. In hierdie vertolking word 'wat nie benoem kan word nie' nie so spesifiek aan een of die ander van hierdie twee gekoppel nie. Die vers word gelees as verwysend na die mistieke heimwee (letterlik 'wens' of 'begeerte' [*chanda*]) in die algemeen, ingebore in 'n mens, gerig op die uiteindelike horison waarom die hele vroeë Boeddhisme draai, met nie-blywendheid en nie-substansie as wesenselemente. Die twee

begrippe wat hierbo genoem is, verwys na die hoogste grade van mistieke ervaring in die vroeë Boeddhisme. Die Boeddhisme reik verder as gemitologiseerde godsbegrippe soos dit in die monoteïstiese religieë voorkom. Anderkant alle denke lê die uiteindelike horison waar alle denke en woorde verdamp. Daar is mense wie se gees 'deurdrenk' (*phuṭo*) is van die verlange na die onsegbare wat in die kiem in almal teenwoordig is. Ons vind in hierdie drie reëls 'n buitengewone omskrywing van die mistieke heimwee in die mens, wat die toppunt van die beste in alle religie is en wat in die Boeddhisme op onoortreflik diepsinnige wyse die wesenlike rol speel.

'Onverstrik' (218.4; *a-p-paṭi-baddha-citto*) verwys na 'n uitgroei uit die verslawing aan 'sinplesiere' (*kāmesu*) wat die hooftema van die hoofstuk is. Anders as die diepste lewensgeheim kan so 'n mens wel 'genoem' (*vuccati*) of beskryf word en wel as *uddhaṃ-soto* (heel letterlik: stroomopwaarts), hier opgeneem as 'vorderend dwarsoor en teen die stroom in'. Dan kan dit slaan op 'n *anāgāmin* (nie-terugkerende), iemand wat amper deur die stroom na die ander kant is en dus nie weer in die sintuiglike bestaansvlak herbore sal word nie. So word dit gewoonlik verstaan. Dit word ook verstaan as 'boontoe-stromend'. So 'n mens word immers volgens die klassieke mitologiese kosmologie (vgl. die Inleiding, Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks), nie weer in die laer sfeer, die sintuiglik begerende, herbore nie (vgl. Carter & Pālihawadana 1987:267).

So 'n mens beweeg teen die oppervlakimpuls, die grootste gemene deler, van deursnee-menswees in. Tog volg so 'n mens die diepste, edelste impuls van menswees. So 'n mens is nie stroomop in die sin van bloot moedswillig hardkoppig nie, maar is iemand met besondere visie, vasberadenheid en vermoë. Hy of sy het die krag om die maklike gedryf stroomaf in genotsug te oorwin. So verstaan, is wat hier voorgehou word nie negatiewe lewensontvlugting, sintuigveragting nie. Dit is 'n positiewe beaming van die diepste tendens van menslike lewe. Die sintuiglike word nie verag nie, maar vanuit 'n hoër perspektief gerelativeer en so veredel en gesuiwer. Die visie van die hoëre verg egter inspanning. Dit is nie goedkoop nie. Dit moet bygevoeg word dat die Boeddhisme van vyf fisieke sintuie gepraat het, met die gees as sesde sintuig met sy eie domein van plesiere. Dit sou die implikasie hê dat ook alle kultuur en tegniek en kuns, hoe bevredigend dit ook al esteties en intellektueel is, sy uiteindelike verwysing en sin in die mistiek vind. Trouens, dit beteken ook dat elke taak, hoe nederig ook al, waar sintuig en vormende hand mekaar ontmoet om iets moois en nuttigs te maak, in wese na die uiteindelike horison oop is.

219 *As 'n mens lank ver weg was*
en veilig terugkeer,
vier familie, vriende en kennisse
sy tuiskoms;
220 *so verwelkom sy deugsame dade*
'n deugsame mens wanneer hy vertrek

uit hierdie wêreld na die volgende –
soos familie 'n dierbare
met sy tuiskoms.

Die 'lank' (*cira-*) 'ver weg' (*p-pavāsiṃ*) wees en heimwee (v. 218) en tuiskoms sluit by mekaar aan.

In hierdie merkwaardige verse ondergaan die woord *piya* (hier as 'dierbaar' vertaal: 220:4) 'n nuwe wending. Die wending het reeds in vers 217 begin. Dit gaan nie hier meer oor die najaging van sesvoudige sintuiglike behae nie, maar oor eksistensiële, mistieke tuiskoms. Dit is die hoogste geluk, kwalitatief iets anders as sintuiglike behae en tog kontinu daarmee. 'n Mens se deugsame dade is soos jou familie, nou en in die toekoms.

Die leser kan hier 'n vergelyking met die gelykenis van die verlore seun in die Nuwe Testament tref. Ook hier is sprake van 'n mens wat lank ver weg was en tuiskom. Let ook op die verskille. Die teruggekeerde word nie deur 'n vergewende vader verwelkom nie, maar deur blye verwante en vriende. In die boodskap van die verse is daar geen God ter sprake nie, maar die dinamiek van dade en hulle gevolge. Ook word die mens wat lank ver weg was nie as sondaar geteken nie, maar as verdienstelike, 'deugsame' (*kata-puññam;* 220.2) persoon. Wat hom tuis verwelkom, is sy eie deugsame, verdienstelike dade (*puññāni*). Dade en hulle gevolge (in kort, karma) word nie as 'n noodlottige konneksie van onheil voorgestel nie, maar as blye viering, verwelkoming. Merkwaardig is dat dit nie 'n doener is wat die gevolge van sy dade verwelkom (soos rente op kapitaal) nie, maar dade wat die doener verwelkom (soos kinders hulle ouer). Inderdaad, goeie dade is as't ware so 'n mens se kinders. Hier is nie van 'gevolge' sprake nie, slegs van 'dade': Karma is primêr 'daad'. 'n Deugsame mens bring goeie dade wat vreugde verskaf soos kinders voort, omring deur 'familie' (*ñāti-*), 'vriende' (*-mittā*) en 'kennisse' (*suhajjā*).

'Vertrek uit hierdie wêreld na die volgende' (*asmā lokā paraṃ gataṃ*) beteken hier nie slegs, of miskien selfs in die eerste plek, fisiek sterf nie, maar die vertrek uit die bestaanswyse van sinlike verstrikking en die binnegaan van 'n hoër bestaanswyse. Van fisieke heengaan gepraat, is dit begryplik waarom die vroeë Boeddhisme die denkbeeld van hergeboorte voorgestaan het. Dit hou vir almal, selfs die boosdoener, die moontlikheid van uiteindelike tuiskoms by goedheid en geluk voor. Dit bied ook 'n moontlikheid om die verskyning en teenwoordigheid van werklik deugsame mense op aarde te verklaar: Hulle het oor talle lewens gegroei tot waar hulle tans is. Vertrek uit hierdie lewe word nie as 'n ramp voorgestel nie. Die deugsame dade van deugsame mense leef voort, is in antipasie op 'n toekoms. Dit is die mitologies-kosmologiese interpretasie van 'vertrek uit hierdie wêreld na die volgende'. Daar moet erken word dat die populêre Boeddhisme soms in die sug na behae teruggesak het. Soms is wat in die volgende lewe op die deugsame mens wag, tog weer voorgestel as genotvolle dinge soos 'n lang lewe, 'n mooi gelaat, plesier, roem en aangename sintuiglike sensasies.

Die eksistensieël-misties-meditatiewe dimensie verdien sterk beklemtoning. Gestroop van sintuiglike genotsug en alle ondeug beweeg die ernstige mediteerder in die vier gevorderde 'fyn-materiële' dimensies van ervaring in, die *rūpa-jhānas*. Dan volg nog die 'nie-materiële' dimensies (*a-rūpa-jhānas*). Daarna volg die volkome beëindiging van denke en gevoel (*saññā-vedayita-nirodha*) en dan *nibbāna* as die bereiking van die uiterste horison. Die 'volgende wêreld' (220.3) slaan, so gesien, op die domein van geestelike, eksistensiële verdieping opkomend uit, selfs blommend op, die vlak van sintuiglike behae. 'Volgend' (*paraṃ*) druk albei uit, naamlik kontinuïteit en andersheid, dus transendering.

Hoofstuk 17

Woede (*Kodhavagga*)

Hoofstuk 17 bespreek woede (*kodha*). Hierdie verskynsel, so endemies in die individuele en kollektiewe menslike bestaan, word uit die sfeer van moralisme waarin dit gewoonlik behandel word, uitgelig en in die perspektief van die Boeddhistiese metafisiese mistiek geplaas, omring deur 'n laaste dimensie ('nie-dood' genoem). Daarbenewens bied die hoofstuk praktiese riglyne oor hoe om van woede in 'n mens se eie lewe ontslae te raak en gee redes waarom 'n robuuste gelykmatigheid teenoor die foutvinderigheid van ander gepas is.

221 *Lê woede af,*
sluit ydelheid uit en
laat elke binding agter;
geen leed oorval 'n mens wat
ongeheg aan naam-en-vorm
aan niks kleef nie.

In die Pāli-vers dra die eerste en die laaste woorde, *kodhaṃ* (woede) en *dukkhā* (lyding), besondere klem. So word die onlosmaaklike verband tussen hierdie twee gemoedstoestande beklemtoon. Soos gewoonlik gebeur, kom hierdie vers ook nie met 'n harde, direkte gebod of verbod vorendag nie. Die werkwoorde kom in die optatiewe vorm (wensvorm) voor, wat neerkom op 'n sagte imperatief, 'n moontlikheid wat oorweging verdien omdat dit goeie vrugte sal oplewer.

Woede, wat in die Boeddhistiese morele skema nou aan die wortel 'haat' verwant is, is in enige een van sy variante (soos 'ergerlikheid', 'ongeduldigheid', 'humeurigheid', 'wrokkigheid' en 'liggeraaktheid') een van die hindernisse op weg na *arahant*-skap. Om vry te wees van woede is een van die basiese kenmerke van 'n goed gebalanseerde gees. Hierdie vers bevat subtiele interne en eksterne sinspelings en verwysings. In die

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Woede (*Kodhavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 212–224, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.17

konteks van die vers as geheel blyk die samehang tussen 'haat' en 'begeerte' duidelik. Hulle is twee kante van dieselfde munt, naamlik 'ek'-beheptheid.

Mānaṃ (221.2) staan vir 'n reeks nuanses soos trots, ydelheid en arrogansie. Die verband met die laaste twee reëls skemer reeds deur: Woede in al sy variante is die uiting van 'n gekrenkte *ego*, opgeneem as 'n baie belangrike aparte wese. Op sy beurt lei *māna* direk na 'n volgende begrip, naamlik *saññojanaṃ* wat 'boei', 'binding' of 'belemmering' beteken (221.3). In die vroeë Theravāda-skema word 'n kompleks van tien sulke boeie, wat 'n mens aan die samsariese wiel van her- en her- en hergeboorte bind, onderskei (vgl. verse 31 en 45):

- geloof aan 'n blywende *ego* (*sakkāya-diṭṭhi*)
- skeptiese twyfel (*vicikicchā*)
- verkleefdheid aan reëls en ritueel (*sīlabbata-parāmāsa*)
- sintuiglike begeerte (*kāma-rāga*)
- weersin (*vyāpāda*)
- begeerte na fyn-materiële bestaan (*rūpa-rāga*)
- begeerte na immateriële bestaan (*a-rūpa-rāga*)
- ydelheid (*māna*)
- rusteloosheid (*uddhacca*)
- onkunde (*avijjā*).

Die eerste vyf bind 'n mens vas aan die sfeer waar begeerte heers, die tweede vyf aan die fyn-materiële en nie-materiële sfere van bestaan. Hierdie lys is ook 'n maatstaf om 'n mens se vordering op die reis na die 'ander kant' te bepaal. Wie van woede en ydelheid ontslae is, is dus 'n ver gevorderde persoon.

'Naam-en-vorm' (221.5: *nāma-rūpa*) verwys na die empiriese mens as aggregaat van die vyf *khandhas* (materie, sensasie, persepsie, emosionele en wilsfaktore, en bewussyn). Die groot mens, naby sy of haar bestemming, is nie meer daaraan geheg nie.

Wat 'ydelheid' betref, is die teendeel daarvan in die Boeddhistiese konteks nie nederigheid van gees in die sin van neerbuig voor 'n hoër mag, hetsy menslik of goddelik nie, maar universaliteit van gees. Dit behels die oorwinning, in denke en praktyk, van die denkbeeld van 'n afsonderlike, belangrike *ego*. Hier gaan dit om die besef dat die 'ek' bloot 'n tydelike konstellasie faktore is, ingevleg in die groot vervlegting van die universele werklikheid. Dante beskryf die loutering van trots in sy *Purgatorio, cantos* X–XII, indrukwekkend, maar daar, anders as in die *Dhammapada,* word die mens beskou as 'n blywende entiteit, buigend voor 'n veel groter, ewige Substansie of Persoon, en nederigheid is dus gepas. In die *Dhammapada* gaan nederigheid oor iets anders as gehoorsame onderdanigheid. Hier is daar geen blywende *ego* nie. By Dante is die teenpool van die mens 'n ontologies afsonderlike God. In die Boeddhisme is daar geen sodanige teenpool nie, slegs steeds uitkringende en verdiepende kondisionele relasies tot in die oneindige toe en verder tot in 'n onbereikbare leegheid. Nederigheid het hier 'n ander tekstuur as in die Christendom. As klein, empiriese 'ek' 'is' ek die geheel, *pars pro toto*. My ware 'self' (kom ons noem dit *ipse*) val saam met, 'is', die universele geheel. Die Chinese Mahāyāna-denker Fa-tsang (sewende tot agtste eeu) sou dit besonder indrukwekkend aantoon, maar dit kom ook in die Westerse Christelike

tradisie voor, soos byvoorbeeld by F.W.J. Schelling in sy later jare, by wie elke atoom van materie ewe oneindig is as die ganse universum.

Die nie-gehegtheid aan 'naam-en-vorm', grootheid van gees sonder obstruksie, sluit alle kleinlike ydelheid uit; dus ook woede. Grootheid van gees sluit kleinserige woede en ydelheid uit. So 'n *ego*-lose mens staan, wat hom of haar betref, in 'n verhouding van vrede en harmonie tot alle dinge, wat nie uitsluit dat so 'n mens die slagoffer van die woede van ander kan wees nie. *Ego*-sentriese verkramptheid kan ook kollektief wees, oftewel 'ons', gefikseer op 'die saak', 'die opvatting', 'die dogma'.

Die frase *a-kiñcanaṃ* (hier vertaal as 'aan niks kleef nie' [221.6]) beteken as selfstandige naamwoord letterlik 'nie-iets' of 'niks'. Toegepas op 'n persoon kan dit as '(nie)-ietser' of 'nikser' weergegee word. As byvoeglike naamwoord vir so 'n persoon, en effens meer uitgebreid ter wille van die duidelikheid, sou dit as 'nie-ietsend' of 'niksend' of as 'niks (-willend, -soekend, -hebbend, -wesend', ens.) weergegee kon word. Die betekenis is duidelik: So 'n mens het niks, het niks nodig nie, soek niks, is aan niks verknog nie. Wat beteken 'niks'? Is dit 'n blote ontkenning of het dit dalk die betekenis van 'niks' as entiteit? Word 'niks' 'n 'iets'? Om tot die interessantheid van die frase by te dra, in die sewende versinking van diepe meditasie is die mediteerder in die 'sfeer van niksheid' (*akiñcaññāyatana*) versonke. Die vers skyn ambivalent te wees: Wie word deur geen leed oorval nie? Iemand wat nie aan 'dit' of 'dat' of enige iets anders kleef nie of iemand wat aan die meditatiewe sfeer van 'niksheid' kleef? Kennelik nie die tweede nie. Dit sou 'n totale weerspreking van die Boeddhistiese logika wees. Die gevorderde mens kleef aan niks, ook nie aan 'niks' (Niks, niksheid) nie. Die mens om wie dit hier gaan, leef bewustelik in die groot kondisionalistiese konteks, in 'n onbelemmerde wedersydse saamval van deel en ander deel, deel en groot geheel. Daar is geen plek vir woede of ydelheid, binding, hegting of klewing nie – dus ook nie vir leed nie. Die voorwaardes vir leed is uitgeskakel. Geen slegte karma-gevolg word geskep nie.

222 *Wie opstuiwende woede*
beheer soos 'n slingerende koets
noem ek 'koetsier';
ander hou net die teuels.

Die beeld van 'n koets (*rathaṃ*) kom weer na vore. In vers 151 is dit gebruik om die verganklikheid van die mens te illustreer. Ook hier in vers 222 staan die opvatting van die mens as nie-standhoudende aggregaat op die agtergrond, maar nou val die klem op die beheer wat oor die koets (die menslike aggregaat) uitgeoefen word (of nie). Een van die vyf samestellende faktore van 'n mens is emosionele en wilsfaktore, en een van hierdie groep is die negatiewe sentiment van woede, wat in gedrag uiting vind.

'n Ware koetsier het altyd ten volle beheer oor die koets; 'n edel mens, altyd oor sigself. Dit het ook 'n uitwerking op die situasies waarin so 'n mens sigself bevind. 'n Goeie koetsier (soos, in ons eie kulturele konteks, 'n goeie motorbestuurder) bestuur

die voertuig (sigself) in elke situasie met aandag, beheer die spoed en rigting van die koets om daarby te pas, sien vooruit as probleme in homself of rondom aan die kom is, bly selfs in die geval van onverwagse krisisse kalm en onverstoord in beheer van die voertuig en tree gepas op sodat ’n ongeluk vermy word. So word kop-teen-kop-botsings, konfrontasies, voorkom. ‘Ander’ (onervare of swak bestuurders) hou maar net die leisels (of stuurwiel) in die hand – en nie eens noodwendig styf vas nie. Hulle, sowel as die situasie, raak maklik buite beheer. Beheer oor woede skakel allerlei soorte ongelukke uit.

Om ’n goeie koetsier te word, behels opleiding, oefening en dissipline en veel vernuf. Dit is ’n kuns, nie die meganiese toepassing van reëls en regulasies nie. Dit is wat die *Dhammapada*, in navolging van die Boeddha, wil voorsien. Om ’n koetsier te wees, is nie ’n kwessie van alles of niks nie, maar van grade van bekwaamheid in ’n opwaartse kurwe van ontwikkeling tot uitnemende bestuursvernuf.

Hierdie vers impliseer nie dat woede op sy tyd ’n goeie ding is en net goed bestuur moet word nie. Die Boeddha het nie die matigheid en gepastheid van woede voorgestaan soos in die Griekse wêreld van die tyd deur Aristoteles geleer is nie. Hy het nie ruimte gelaat vir geregverdigde heilige toorn, byvoorbeeld in situasies van onreg, soos in die Ou en Nuwe Testamente gevind word nie. Die beeld hier beteken dat, soos die geslinger van ’n koets vasgevat en volledig uitgeskakel word, ‘opstuwende woede’ (*uppatitaṃ kodhaṃ*) verkieslik voorkom word, dan in toom gehou word as dit ‘slingerend’ (*bhantaṃ*) vorentoe storm en dan geheel en al uitgeskakel word. Die Boeddha het geen positiewe plek aan woede toegeken nie. In hierdie opsig het sy leer met die van die Stoïsyne ooreengestem (vgl. Vernezze 2008).

In situasies van onreg sou die vroeg-Boeddhistiese leer reuse ruimte laat vir die skerp waarneming van onreg, des te skerper en presieser waargeneem omdat so ’n situasie as ’n kompleks van oorsaaklike faktore gesien word. Hierdie perspektief sou intens meegeleef en meegely het (*karuṇā*) met die slagoffers van onreg en selfs die plegers van onreg. Dit sou welwillendheid (*mettā*) teenoor alle persone in hierdie situasie behou het. Verder sou die Boeddhistiese perspektief die rol van karma aan die kant van die pleger(s) van onreg, van onregmatige daad en lydingskeppende uitwerking, helder uitgelig het en geen doekies daaroor omgedraai het nie. Verval in rasende woede sou dit egter nie aangemoedig het nie. Ons vers en ander in hierdie hoofstuk veronderstel ook die groot waarde van *upekkhā*. Dit is nie ongevoeligheid nie, maar die hoë morele kwaliteit van gelykmatigheid in alle omstandighede, wat juis in staat stel tot wyse, gepaste woorde en optredes wat die onreg effektief sou hanteer. Onbeheerste briesende woede wat selfs op geweld uitloop aan die kant van diegene wat onreg ondergaan of diegene wat onreg waarneem aan ander gedaan waarneem, val buite hierdie perspektief. Word ’n goeie koetsier, leer hierdie hoofstuk.

223 *Oorwin*
woede met sagmoedigheid
boosheid met goedheid
gierigheid met vrygewigheid
leuenagtigheid met waarheid.

Gestel nou daar is, om by vers 222 aan te sluit, tog 'n onvermydelike botsing? Hierdie vers beveel nie blote ingee, oorgee, swig, kapituleer aan nie. Die wyse is nie 'n swakkeling nie, maar proaktief, neem inisiatief. Die aristokratiese mens word aangemoedig om te 'oorwin' (*jine*). Maar hoe? Nie deur 'woede' (*kodhaṃ*) met groter woede te beantwoord nie, maar met 'sagmoedigheid' (*a-k-kodhena*: nie-woede). Net so word 'boosheid' (*a-sādhuṃ*), 'gierigheid' (*kadariyaṃ*) en 'leuenagtigheid' (*-alika-*) nie oorwin deur meer van dieselfde nie, maar deur hulle teendeel – 'goedheid' (*sādhunā*) en 'vrygewigheid' (*dānena*) en 'waarheid' (*saccena-*) – in volle maat. Om sagmoedig, goed, mededeelsaam en waaragtig te wees, is om groot van gees, sterk te wees. Dit is moraliteit van 'n hoër orde.

Waar dit om ander mense (ondeugsames, naamlik woedendes, boses, gieriges, leuenaars) gaan, beteken oorwinning hier nie om so 'n persoon te verpletter nie, maar oorwinning beteken om te 'wen' in die sin van oorhaal tot iets beters. So word hulle ondeug geneutraliseer, uitgeskakel. Om hierdie weg te wil volg, verg vertroue en moed; om dit uit te voer, wysheid en geduld.

Die advies is ook op hierdie ondeugde in 'n mens self van toepassing. Die probleem van woede word nie deur innerlike konflik of self-gerigte woede opgelos nie, maar deur 'n strategie van kalm, metodiese, gedissiplineerde vervanging met die teendeel. In die agtvoudige pad val dit onder 'regte instelling' (*sammā-vāyāmā*), oftewel die uitskakeling van boosheid as eerste stap in meditasie. Die wyse mens bly in beheer van die situasie en van sigself. Dit verg aandagtigheid, geestesoefening, veel meditasie. Dit raak natuurlik nie net die vier probleme in hierdie vers genoem nie, maar alle karakterswakhede.

224 *Praat die waarheid,*
word nie kwaad nie
en gee as jy gevra word al het jy min;
deur hierdie drie optredes
kom 'n mens digby die gode.

Al drie optredes wat hier vermeld word, kom in vers 223 voor. Net soos in 223, kom die werkwoorde ook hier in die optatief-vorm voor. Hier word nie onderdanige gehoorsaamheid aan voorskrifte geëis nie, maar word die denkende mens voorgestel aan moontlikhede wat ernstige oorweging verdien omdat die uitkomste van sulke optrede so positief sal wees.

Woede word in die middel (224.2) vermeld, voorafgegaan (224.1) en gevolg (224.3) deur twee tipiese situasies wat maklik met woede gepaard gaan. Reël 224.2 is die skarnier waarom die ander twee draai.

Die eerste situasie (224.1) handel oor die waarheid praat. Praat die waarheid, maar nooit in woede nie (*na kujjheyya*). Die stel van die waarheid teenoor die leuen is hier, soos altyd (vgl. 223.5), vanselfsprekend. Wat hier egter sterk gesuggereer word, is dat om die waarheid in woede te praat, ook verkeerd is. Die 'waarheid' kan kwetsend oorgedra word, maar dan is dit nie meer die waarheid nie. ʼn Stelling, in formele ooreenstemming met die feite, wat die waardigheid van ander aantas, is nie 'waar', nie waaragtig nie. Dit dien nie die waarheid waarom dit gaan nie. Die ware waarheid, die dieper waarheid, spreek die ander altyd in sy wesenlike bestemming met respek aan en respekteer hom, en dit bied die geleentheid tot groei en toon die weg daarheen aan. Die suiwer waarheid praat, kan soms moeilik en ongemaklik wees en eerlikheid en moed verg, maar dit is nooit afbrekend nie, altyd opbouend.

Die tweede tipiese situasie (224.3) handel oor gevra word en gee. 'Gee' (*dajjā*), maar nooit in woede nie. Gee is in sy wese ʼn daad van vryheid en liefde, nie van wrewel nie. Dit is die eerste. ʼn Tweede kenmerk van gee wat hier gesuggereer word, is dat dit die gewer iets kos. Gee uit oormaat is natuurlik goed, maar gee 'al het jy min' (*a-p-pasmi*) bring ʼn bykomende, wesenlike dimensie na vore. Goeie gee, gee wat iets kos, is ʼn uiting van nie-begerigheid, nie-besitlikheid. Gee uit oormaat is dit nie noodwendig nie. ʼn Derde dimensie is dat goeie gee nie noodwendig veel gee is nie. Min uit min kan veel wees wanneer dit in liefde geskied en nie met woede gepaard gaan nie.

Waarom dit waarskynlik in ʼn groot mate in die gedagte van die optekenaars hier gaan, is die gee aan monnike om die *sangha* in stand te hou, maar dit is stellig nie daartoe beperk nie. 'Gevra' (*yācito*) word hier nie opgeneem as eksplisiete bekend maak van ʼn behoefte en die verbale aandrang op hulp nie, maar kan ook ʼn onuitgesproke situasie van behoefte aandui. ʼn Goeie begrip het ʼn halwe woord nodig. Daar kan selfs ʼn behoefte bestaan waarvan die mens of mense wat dit ondervind, self nie eens bewus is nie. Mense kan vra sonder dat hulle weet dat hulle vra of waarvoor hulle vra.

Deur hierdie drie 'optredes' (*ṭhānehi*: gesindhede, toestande, gesteldhede) kom ʼn mens 'digby die gode' (*devāna santike*). Die mitologiese kosmologie van Indië van destyds speel hier mee (vgl. die Inleiding): Gee goed, en jy sal 'hierna' 'daarbo' naby die gode gelukkig wees. Vir die leser vir wie die antieke wêreldbeeld nie meer geld nie, staan die eksistensiële dimensie voorop: Gee op ʼn goeie manier, en jy is 'nou' 'hier' gelukkig. Die vertolking van die *Dhammapada* wat in hierdie boek gevolg word, suggereer dat so ʼn eksistensiële interpretasie die tendensie van die oorspronklike Boeddhisme self was. Mitologiese kosmologie is ondersteunende steierwerk daarvoor. ʼn Mens sou kon stel dat wat in die Boeddhisme en in alle religie 'goddelik' is in werklikheid die projeksies is van die beste in die mens op ʼn bomenslike doek.

Wat in goeie meditasie bereik word, word ook in goeie etiek bereik, naamlik ʼn verhewe staat van menswees, as't ware 'digby die gode'. Die edel menslike bestaan in grootheid van gees is van woede gestroop, waarheidsprekend, skenkend.

225 *Wyses wat sonder geweld*
die liggaam immer beheer,
bereik die staat van nie-dood;
daar treur hulle nie.

‘Wyses wat ...’ (*ye munayo*) moet nie opgeneem word as selektief verwysend na slegs sommige wyses (‘diegene onder die wyses wat ...’) nie, maar as verwysend na alle wyses as sodanig. Wyses kom in allerhande sosiale omstandighede en in verskillende grade voor. Hulle kan alleenwoners wees of in sosiale verbande leef, dorpsleke of ordelede, beginners of vergevorderdes tot by die vlak van *arahante*.

Die woord *muni* (wyse, heilige) het waarskynlik in die ou Vediese religie wat die agtergrond van die Boeddhisme is, verwys na iemand wat ’n eed van swye afgelê het. In die Boeddhisme het dit ’n meer algemene betekenis verkry en verwys dit presies na die soort mens wat in hierdie vers beskryf word: Wyses is mense met ’n baie hoë graad van insig in dinge, asook ‘vry van geweld’ (*ahiṃsakā*) en met sterk beheer oor hulle eie liggaam (*kāyena saṃvutā*).

‘Geweldloosheid’ is die gewone vertaling van *a-hiṃsa*. In hierdie vers word dit byvoeglik gebruik om ’n sekere soort mens te beskryf, dit wil sê iemand sonder ‘geweld’ (*hiṃsa*), ‘besering’, ‘doding’ of ‘vernietiging’. Soos gewoonlik in Pāli die geval is, impliseer so ’n negatiewe woord ’n positiewe eienskap. Letterlik verwys dit dus na ‘on-geweld’, ‘geweld-loosheid’ en het die strekking van ‘goedheid’, ‘sagmoedigheid’, ‘liefdevolheid’, ‘menslikheid’, ensovoorts. ’n Daad van geweld kan in gedagte, woord en handeling geskied. Onderskat nie die rol van gedagtegeweld nie, terugwerkend op die persoon wat sodanige gedagte koester self, asook uitstralend op die persoon of persone teen wie dit onuitgesproke gerig word.

Geweld kan teen ander asook teenoor jouself gepleeg word. Albei hierdie assosiasies pas in hierdie vers. Wat geweld teen ander betref, pleeg die swygsame wyse in geen opsig geweld teen ander nie, ook nie verbaal nie. Verbale geweld (belediging, snedigheid, ensovoorts) is immers ’n vorm van geweld wat dikwels voorkom, veel meer as fisiese geweld en ewe gevaarlik vir almal wat daaronder ly, slagoffers sowel as daders. Wat geweld teen jouself betref, veronderstel die hele konteks dat om die liggaam immer te ‘beheer’ nie ’n gewelddadige aksie teenoor jouself of jou liggaam is of so iets (soos byvoorbeeld ekstreme askese) behels nie. Dit gaan nie hier uitsluitlik oor beheer van slegs die liggaam (*kāyo*) nie. ‘Liggaam’ verteenwoordig die hele menslike eksistensie. Liggaam is immers ’n uiters belangrike deel daarvan. Om jou liggaam ‘immer’ (*niccaṃ*) te beheer, is om jouself immer te beheer.

Wat van sulke wyse mense? In die eerste plek (soos ons al so dikwels in die *Dhammapada* gesien het) is die volle bereiking van volle wysheid die hoogtepunt in ’n groeiproses. Dit gebeur nie eensklaps soos met ’n towerstaf nie. Wyses ‘is op weg’ (*yanti*) en ‘bereik’ (*gantvā*) iets. Let weer op die onderskeid tussen kosmologie en

eksistensiële mistiek: Die ou vers bevat stellig die konnotasie van as't ware fisies iewers in die kosmos heen op weg wees en dan daarby uitkom. In 'n eksistensiële sin is die vraag: Waarheen is hulle op weg, en wat bereik hulle?

Die woord *a-c-cutaṃ* (heel letterlik: wat nie sterf nie) suggereer nie 'n ewige voortbestaan anderkant die dood nie. Daar is geen belofte dat jy immer onsterflik sal wees, 'n ewige woning sal betree wanneer 'n mens jou liggaam immer beheer nie. Die 'staat' (*ṭhānaṃ*) wat die wyses bereik, is nie 'n plek daarbo hierna nie. So 'n wyse ('n *arahant* en Boeddha), bedoel die teks, is nie meer aan die proses van hergeboorte onderhewig nie, het *nibbāna* bereik. Die hele proses hou net op. 'Nie-dood' is iets anders as 'onsterflik'. Wat hier as 'staat' vertaal is, sou ook met 'situasie' weergegee kon word, en dit sou die gedagtegang wat by vers 221 na vore gebring is, beklemtoon. Die woord 'situasie' suggereer dat iets per definisie in 'n omringende stel omstandighede bestaan. Die mens, 'n stel flitsende faktore in oorvleuelende kontekste van verskuiwende omstandighede, is op weg na *nibbāna* en as hy dit bereik en sterf, disintegreer hy, vertolk ons die vers vir vandag. Vir die wyse is dit nie 'n groot drama nie. Lewe en dood is in elk geval nie meer wedersyds uitsluitende kategorieë nie. So 'n mens hou op om as kwasi-aparte individu te bestaan, ontbind maar net in die groot proses – en besef dit kalm. So 'n wyse bereik nie 'n 'staat' van 'lewe' óf 'dood' (leweloosheid) nie, maar gaan rustig op in die natuurlike 'situasie' van kondisionalistiese totalisme, dit wil sê 'die situasie van nie-dood'. Die mees wyse, mees volwasse menslike wese is een vir wie lewe en dood opgehou het om as aparte kategorieë belangrik te wees. So 'n mens soek geen spesiale staat of toestand na die dood nie. Die wolke verskyn en verdwyn voor die maan soos altyd, die blomme blom en verwelk. Sterwend gaan die wyse rustig in die groter natuurprosesse op. 'Treur hulle nie' (*na socare*) verwys dus, anders as in die standaard-Christendom, nie na 'n nadoodse staat van ewige geluksaligheid waar alle trane vir ewig van sulke wyses se oë gevee sal word nie. Hulle hou net op treur, want hulle het die hoogste insig bereik. Alle leed en lyding is verby. Nou al.

226 *Wie altyd waaksaam*
dag en nag oefen
en op nibbāna gerig is
se sere verdwyn.

Letterlik verwys *āsavā* (sere) na liggaamsvog, byvoorbeeld die etter uit 'n wond. Vandaar kry dit 'n sielkundige betekenis, naamlik ongesonde gedagtes wat in die gees insypel en dit besoedel en vergiftig, en uit-etter. Gewoonlik is vier sulke swere of veretterings te onderskei, te wete sintuiglike afhanklikheid, begeerte na ewige voortbestaan, verkeerde sienings en onkunde. Die aansluiting van die lys 'sere' of 'swere' by die lys 'boeie' wat by vers 221 opgenoem is, is duidelik. Dit geld ook die aansluiting by vers 225 waar al vier veretterings duidelik verband hou met nie-insig in, nie-aanvaarding van die ware menslike bestemming, naamlik nie-dood.

Hoe raak 'n mens van die swere ontslae? Deur altyd 'waaksaam te wees' (*jāgaramānānaṃ*), deurentyd die regte geestesdissipline te 'beoefen' (*-anusikkhinaṃ*) en op *nibbāna* gerig te wees. Saam kom dit daarop neer dat so 'n mens 'dag en nag' (*aho-ratta-*), in alles wat jy doen en laat, in alle omstandighede, meditatief leef. Naglank mediteer was glad nie ongewoon nie.

Hoe hou hierdie vers verband met die tema van hierdie hoofstuk, naamlik woede? 'n Mens sou stellig kon aanneem dat woede so 'n oop sweer is waarvan 'n mens op hierdie wyse ontslae kan raak, al word dit gewoonlik nie as een daarvan gelys nie. Daar is nog 'n verband wat voor die geestesoog verskyn. 'n Mens raak nie van die swere ontslae deur woede of met geweld nie. Gefrustreerde, woedende geveg help nie. 'Verdwyn' (*atthaṃ gacchanti*) verwys heel konkreet na ondergaan, wegraak. Die besoedelende sere verdwyn vanself soos die sakkende son as die regte lewenstyl gevolg word. Geen innerlike woede, konflik of geweld is nodig nie – net rustige geduld en deurlopende volharding. Verskeie woorde in die vers beklemtoon dit, te wete 'altyd', 'dag en nag', asook die werkwoordsvorme.

Die Boeddhistiese heilsweg is 'n dissipline. Dit is egter nie 'n onnatuurlike, teen-natuurlike, bo-natuurlike dwang nie, want dan sou dit geweld wees. Dit is 'n sagte dissipline wat organies aansluit by die wesenlike struktuur en gerigtheid van die menslike wese, wat langsaam ontsluit word. Leef gesond en die sere sal vanself genees, suggereer die vers.

Vers 226 is nie 'n resep vir sukses en populariteit nie. Jy gaan klappe kry, soos die volgende vers aantoon:

227 *So was dit altyd, Atula, nie net vandag nie:*
hulle vind fout as 'n mens niks praat,
hulle vind fout as 'n mens veel praat,
hulle vind fout as 'n mens min praat;
met niemand in hierdie wêreld word fout nie gevind nie.

Volgens die tradisie is hierdie woorde deur die Boeddha teenoor 'n leek Atula uitgespreek wat by die Boeddha gaan kla het, eers oor die monnik Revata omdat hy glad nie op Atula se vrae oor die *dhamma* gereageer het nie en net stil bly sit het, toe oor Sāriputta omdat hy as antwoord 'n lang uiteensetting gegee het en toe met Ānanda omdat hy weinig gepraat het.

In die konteks van hierdie hoofstuk word foutvindery (*nindanti*: 'hulle vind fout'; die naamwoord is *nindā*), ook in die vorm van blamering (skuldwerping), as 'n vorm van hatige woede voorgestel. Dit gaan nie hier om vriende wat mekaar in liefde positief ondersteun en op die weg vorentoe help nie. In so 'n situasie kan 'n woord van vriendelike teregwysing goed wees. Dit gaan ook nie om konstruktiewe, kritiese begeleiding van 'n groter situasie nie, maar om 'n nimmereindigende geskinder, slegsêery, belediging, 'n afbrekende foutsoekery en -vindery. Dit gaan om die

woordewoede wat alle menslike samesyn, suggereer die vers, altyd gekenmerk het. Byvoorbeeld, in ons eie samelewing is dit moeilik om die lamppale wat woede verkoop, mis te kyk. Die media, godsdiens en politiek, wil dit voorkom, word op foutvind gebou. Foutsoekery, so kom dit voor, was altyd deel van alle menslike samelewings, is deel van die menslike kondisie. Ek is net reg as jy verkeerd is. Ek blameer jou en voel dan beter oor myself. Dit is opvallend dat die vers nie sê wie 'hulle' is nie. Dit maak ook nie saak nie.

Die les van die vers is eenvoudig om jou nie daarby te laat betrek nie. Wees dus eerstens nie oorgevoelig vir foutvindery nie. Dit kom almal oor, en jy sal nooit almal tevrede stel nie. Doen tweedens glad nie daaraan mee nie. Vind nie gedurig fout by ander, hetsy voor hulle of agter hulle rug nie.

Die vertroue wat vers 227 suggereer, veronderstel die integriteit en krag wat volg op die dissipline waartoe vers 226 vermaan. Omgesit in 'n algemene handelingsbeginsel, klink dit so – wees: dink en sê en doen, elke oomblik in elke situasie, so goed jy kan, wat jy wil en moet, volgens die beste in jou, en laat jou nie van stryk bring, deur die foutvindery van ander nie.

Moraliteit wat by die wese van die Boeddhisme aansluit, sal na binne gerig wees eerder as na buite, deur lojaliteit aan innerlike beginsels gelei, eerder as deur konformisme aan uiterlike konvensie.

228 *Daar was nooit 'n mens*
en daar sal nooit een wees
en daar is nou nie een
met wie totaal fout gevind word
of wat totaal geprys word nie.

'n Volgende aspek van die verskynsel foutvind of loof is die empiriese vasstelling dat niemand – selfs nie 'n misdadiger of 'n heilige – ooit deur almal volledig 'geblameer' (*nindito*) of volledig 'van blaam onthef word' (*pasaṃsito*), volledig geprys of volledig verguis word nie. Hierdie verskynsels het wel 'n sosiale aspek. Selfs die grootste skurk sal sy aanhangers en bewonderaars hê, en selfs die beste mens sal nie almal oortuig nie. Niemand sal almal altyd tevrede stel nie: Die heilige wat nie eet of drink nie, word uitgemaak as duiwelbesete, en die heilige wat wel eet of drink, word uitgemaak as vraat en wynsuiper. By mense aan die ontvangskant van kritiek werk hierdie nugter waarneming oorgevoeligheid sowel as ydelheid teë. Aanvaar dus verantwoordelikheid, klop jouself nooit op die skouer nie, besef die betreklikheid van jouself en alle dinge, weet daar is altyd kontraste en verskille, suggereer die vers.

Om nou effens buite die vers self te tree, is daar afgesien van bogenoemde empiriese waarneming en gegewe die veelkantigheid van die lewe, die vraag of enige menslike bestaan of morele oordeel in hierdie lewe ooit klinkklaar ondubbelsinnig enkel goed

kan wees. Impliseer lig as sodanig dalk skadu? As die piek van 'n hoë berg deur lig bestraal word, is daar nie altyd 'n vallei in duister gehul nie? Is daar nie haas onvermydelik 'n element van tragiek – van onbedoelde, onverwagte, slegte gevolge – in die menslike eksistensie teenwoordig nie? In watter mate was die vroeë Boeddhistiese meesters in hierdie sin medeverantwoordelik vir die liggaamsveragting oor eeue in sektore van die Boeddhisme, die evangelies vir latere Christelike antisemitisme, Mohammed vir geïnstitusionaliseerde vroueveragting onder sy volgelinge in volgende eeue, Luther vir antisemitisme in Duitsland of Calvyn vir onverdraagsaamheid, soos ook in Suid-Afrika gemanifesteer? Inderdaad, maar laat 'n sin vir tragiek met humor, 'n traan met 'n glimlag, 'n erkenning van boosdoen met vergifnis getemper word. Dit is die weg van wysheid en deernis.

Boeddhisties gesproke, is die vraag: Word alle etiek (teorieë van 'n goeie lewe) en moraliteit, selfs die publiekelik mees volprese en deur tradisie absoluut gesanksioneerde, nie in laaste instansie voor die uiteindelike horison ontledig nie? Die begrip 'utopie' (nie-plek) word hier relevant: Die hoogste mens is grensmens naby die horison van dinge, utopiese mens buite alle 'plekke', anderkant alle kampe, bewus van die eindigheid en nie-absoluutheid van alle gekonstrueerde sisteme en paradigmas. Etieke en verpligtende moraliteite met hulle sanksies behoort tot die orde van vóórlaaste dinge.

Kom so 'n relativering neer op relativisme waar daar geen wesenlike verskil tussen goed en kwaad is nie? Geensins. 'n Goeie vóórlaaste, vóór-horison orde en reëling van dinge is belangrik. Daarsonder is sinvolle menslike saamleef nie moontlik nie. Wees geduldig en konstruktief by die vóórlaaste betrokke, maar verabsoluteer dit nie, bewus van die lááste. Die *Weg van Waarheid* hou die ideaal, die norm, van werklike kwaliteit lewend, soos die volgende verse aantoon:

229 *Maar een deur wyses geprys*
ná langdurige waarneming
se gedrag is sonder barste
en hy is wys,
met insig en deug geïntegreer.

Daar is wel mense wat tereg en ongekwalifiseerd geprys word – weliswaar nie noodwendig deur almal altyd en volledig nie (v. 228), maar deur sommiges, 'wyses' (*viññū*), wie se oordeel tel. Let op die terughoudendheid en eenvoud van die ryp oordeel van 'wyses': Die mens waarom dit hier gaan, word geprys; dit is al. Na die mens wat geprys word, word soos dikwels tevore in die *Dhammapada* in die enkelvoud verwys. Die oordeel oor so 'n mens as prysenswaardig, is gebaseer op lang en onderskeidende 'waarneming' (*anuvicca*) deur wyses.

Wat kom hier na vore as eienskappe van 'n prysenswaardige mens? Anders gestel, wat sou die maatstawe wees waarvolgens die wyses 'n mens beoordeel?

ʼn Eerste maatstaf blyk bestendigheid en konsekwentheid van karakter en gedrag oor ʼn lang tydperk te wees. Dit moet die toets van die tyd deurstaan.

ʼn Tweede maatstaf is integriteit (heelheid). So ʼn uitsonderlike persoon is 'ongeskeur', 'nie-stukkend' (*acchida-*) van 'gedrag', 'optrede' of 'lewenswyse' (*-vuttiṃ*). Dit is ʼn mens uit een stuk, het ʼn hoë mate van samehangende totaliteit bereik.

Derdens is so ʼn mens self 'wys' (*medhāviṃ*), waarmee stellig metafisies mistieke insig in die waarhede van veranderlikheid, nie-substansie en lyding en die bevryding uit lyding bedoel word.

Vierdens is 'insig' (*paññā-*) en 'deug' (*-sīla*) inmekaar-passend 'saamgevoeg' (*-samāhitaṃ*). 'Insig' verwys hier na praktiese, handelingsbetrokke wysheid (insig in situasies, ensovoort), met deug geïntegreer. So ʼn mens se karakter en gedrag sal praktiese relevansie hê.

230 *Wie is werd om fout te vind*
met so ʼn sieraad van Jambu-goud?
Selfs die gode loof so ʼn mens;
selfs deur Brahmā word hy geloof.

Die mens om wie dit hier gaan, word vergelyk met ʼn sieraad van suiwer goud afkomstig uit ʼn rivier wat beroemd is om die goud wat daar gevind word.

Ons vind hier weer die onderskeid tussen mitologie en kosmologie aan die een kant en eksistensie aan die ander kant, tussen denke in terme van gode en hulle verblyfplekke en denke in terme van ʼn hoogstaande menslike eksistensie. Sonder om die eerste te ontken of te verwerp, word voorrang en hoër betekenis aan die tweede toegeken. In die uiteindelike konteks van dinge buig gode voor suiwer mense. Nie slegs die gode in die algemeen of die laer gode kom in die gedrang nie, maar selfs die oppergod Brahma, inderdaad in status en funksie vergelykbaar met Jahweh uit die Israel van dieselfde tydperk.

Dit het natuurlik ook implikasies vir die wyse waarop die ou Boeddhisme vandag ontvang word. Die onderskeidende leser van vandag in die konteks van vandag sal hom deur die teks uit die konteks van destyds laat ondervra en sal die teks van destyds vanuit die konteks van vandag ondervra. Die geweldige verskuiwings in wetenskap en wêreldbeeld maak ʼn kritiese ontvangs van die ou teks vandag onvermydelik. Stellig het die latere Westerse teïsmes meer gesofistikeerde vorme aangeneem as die opvattinge in ou Indië en ou Israel, maar die Boeddhistiese klem op eksistensiële suiwerheid sou stellig ook op die latere ontwikkelings in die verskillende monoteïsmes van toepassing wees.

231 *Waak teen woede in liggaam,*
wees beheers in liggaam;
verwerp wangedrag in liggaam,
leef goed in liggaam.

232 *Waak teen woede in woorde,*
wees beheers in woorde;
verwerp wangedrag in woorde,
leef goed in woorde.
233 *Waak teen woede in denke,*
wees beheers in denke;
verwerp wangedrag in denke,
leef goed in denke.
234 *Wyses is beheers in liggaam,*
beheers in woorde,
beheers in denke;
wyses is waarlik volkome beheers.

Bogenoemde vier verse sluit die hoofstuk af deur die kern daarvan saam te vat. Dit verwys na die aflegging van woede en die ontwikkeling van die teendeel in die drie soorte daad, naamlik liggaamlike (*kāya-*) handeling (v. 231), woord (*vacī-*) (v. 232) en denke (*mano-*) (v. 233). 'Woede' word gebruik vir *-pakopam*, wat in die algemeen 'geïrriteerdheid' of 'opgewerktheid' beteken. Die volgende drie verse stel die negatief (aflegging) en die positief (ontwikkeling) in die werkwoordsvorm van die optatief, wat hipotetiese moontlikheid asook wens en sagte vermaning uitdruk. In aansluiting by vers 229 gaan dit ook hier oor 'n deurlopende goeie lewenswyse of gedrag (*su-caritaṃ* en *care*), van die werkwoord *carati* (deurlopend rondbeweeg, dan oordragtelik: optree, gedra, leef). Dit is meer as kortstondige optrede en ook meer as 'n statiese toestand. Dit is kontinue uitinge van 'n persoon wie se optrede in alle omstandighede 'n sekere stempel (karakter) vertoon, dinamies en tog bestendig.

Die woord vir 'wyses' (*dhīrā*) kombineer twee betekenisse, wat in hierdie konteks besondere sin maak, naamlik ferm, konstant, volhardend, bestendig van karakter en verstandig, intelligent. Vir die algemene strekking van die vers, vergelyk vers 222. Die slotsom van die hoofstuk is: Wie nie meer voor woede in enige vorm swig nie, is waarlik volkome beheersd en wys, 'n verligte. Die ritmiese herhaling in hierdie vers is bedoel om memorisering en aandagtige begrip tydens die dreunsangsittings van die mediterende monnike te bevorder.

Hoofstuk 18

Smette (*Malavagga*)

Hoofstuk 18 handel oor allerlei smette in ʼn taamlik breë sin, almal self veroorsaak, wat teruggevoer word tot die wortels van verknogtheid en weersin, uiteindelik tot ʼn gebrek aan insig in die aard van die werklikheid as nie-substansieel en nie-standhoudend.

235 ʼn *Verlepte blaar, so is jy nou,*
die boodskappers van Yama wag al,
jy staan op die drumpel van vertrek –
en jy het nie voorberei nie.
236 *Maak ʼn eiland vir jouself:*
span jou terstond in en word wys,
van smette skoon en van vlekke gereinig –
en jy sal die goddelike staat van edeles binnegaan.
237 *Naby jou einde is jy nou,*
bevind jou in die buurt van Yama,
het intussen selfs geen rusplek nie –
en jy het nie voorberei nie.
238 *Maak ʼn eiland vir jouself:*
span jou terstond in en word wys,
van smette skoon en van vlekke gereinig –
en jy sal gebore en oud word nie weer binnegaan nie.

Vers 235 berei voor vir die verwydering van *mala* (smet) in elke vorm. Dit is waaroor die hoofstuk handel.

Die vers voeg vier metafore saam om die nabyheid van die dood te beklemtoon: verlepte blaar, sinistere figure wat al vir jou wag, ʼn drumpel tot ʼn ander dimensie,

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Smette (*Malavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 225–243, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.18

voorbereiding vir ’n reis. Dit is almal denkbeelde wat in die nabyheid van die dood uit die onderbewuste van die beangste sterwende kan opkom. Die eerste is ’n beeld uit die natuur, die tweede bring figure uit die mitologiese onderwêreld op die toneel en die derde en vierde sluit by normale menslike ervaring aan.

Yama is die mitologiese heerser oor die koninkryk van die dood. Die ‘boodskappers’ (letterlik: manne) van Yama is die *petas*, die dooies, geeste, selfs spoke, dikwels met die bybetekenis van ’n ellendige bestaanswyse as karma-gevolg van vorige misdrywe. Die vers plaas sigself in die skoene van die hoorders en lesers, gekonfronteer met die onafwendbaarheid van die dood, en val terug op die mitologiese denkbeelde waarmee mense grootgeword het en in terme waarvan hulle geleef en gesterf het.

Die dood, nie-lewe, is nie net ’n onafwendbare werklikheid nie, maar ’n nabye werklikheid. Temporeel is dit vir almal naby. In die groter prentjie, wat is die verskil tussen 5 of 30 jaar langer leef of gouer sterf? Bowendien kan enigeen se lewe enige oomblik kortgeknip word. Nog nader, dit is die onderlaag van lewe, organies onafskeibaar van die bolaag lewe. Lewe en dood is onafskeibaar, lewe-dood. In ’n sin is die mens van 60 jaar en die kind van 6 maande ewe naby aan die dood.

Met die vierde metafoor word bedoel jy verwag, voorsien nie die dood nie. Jy is nie geestelik voorberei nie en het nie prakties gedoen wat nodig is nie. ’n Mens kan nie voorsiening maak in die sin van enigiets voorberei om saam te neem nie. Padkos, proviand, is nie nodig of moontlik nie. Hoe maak ’n mens dan voorsiening as jy die dood voorsien? Vers 236 sal ’n antwoord voorsien.

Na ’n vers vol angs volg nou ’n vers vol krag en belofte. ‘Jy’ word hier met groot klem aangespreek (*so*). ‘Jy’ het ’n taak (236.1).

Die woord *dīpam* beteken ‘lamp’ sowel as ‘eiland’. In hierdie vertaling word die tweede gevolg, alhoewel die beeld van ’n lamp net so sprekend is: ‘Maak ’n lamp vir jouself’. ‘Eiland’ is letterlik ’n samestelling van *dvi* (twee) en *āpa* (water), dus ‘twee-water’, ‘tussen-twee-waters’,‘eiland’, en vandaar ‘rusplek’, ‘toevlug’. Daar is wel ’n verband met die vorige vers wat oor die verganklikheid van die lewenstroom handel. Let egter op die punt van die vergelyking. Die beeld van die eiland word nie hier gebruik om ’n uitsondering op die feit van lewensverganklikheid te suggereer nie, maar wel die moontlikheid van vertroue, innerlike sekerheid, juis midde-in die stroom van verganklikheid. Lewensverganklikheid het nie as noodwendige psigiese korrelaat onsekerheid, vertwyfeling, wanhoop, pessimisme, nihilisme, ensovoorts, nie. Die mens wat hier beskryf word, gaan nie passief bang dood nie, maar sterf sterk aktief. So ’n mens se sterwe is nie ’n laagtepunt nie, maar ’n hoogtepunt, die kulminasie van ’n goeie lewe.

Die eiland word nie van elders (bv. ’n bonatuurlike oord) kant en klaar voorsien om net toevlug by te neem nie. ’n Mens maak dit self vir jouself (236.1). Dit is die grondreël: Aanvaar volle verantwoordelikheid vir jouself en vir die situasie, vir jou lewe – en jou dood. Wat in 236.2–4 volg, is die uitwerking van hierdie fundamentele imperatief.

Waaruit bestaan dit konkreet? Reël 2 sit eers die oproep tot eie verantwoordelikheid voort, 'span jou terstond in' (*khippaṃ vāyama*). Dan word die oproep verder gekonkretiseer met twee aspekte, een kognitief, een psigies moreel: Word 'wys' (*paṇḍito*), en word 'van smette skoon' (*niddhanta-malo*) en 'van vlekke gereinig' (*a-n-aṅgaṇo*).

Wat sal die gevolg hiervan wees? Reël 4 verskaf 'n antwoord, in die vorm van 'n belofte. Weer eens vind ons die ambivalensie van aan die een kant mitologies kosmologiese en aan die ander kant eksistensieel mistieke denke. Met die mitologies kosmologiese verwysing sluit die vers by die vorige vers (235.2) aan. Die verganklike mens bevind hom op die middelvlak, tussen die benede-menslike, benede-aardse vlak onder en die bomenslike, boaardse vlak bo. Die mitologies kosmologiese word hier gelees as vóórlaaste hulpkonstruksie, die eksistensieel mistieke as hoofsaak. Met eersgenoemde moet histories krities omgegaan word, want daar is 'n historiese afstand tussen toe en nou. Met laasgenoemde is 'n direkter gesprek moontlik in die konteks van 'n algemeen menslike mistieke tendensie oor die ganse mensegeskiedenis.

Wat die mitologies-kosmologiese betref, verwys die reël na 'n hergeboorte in een van die suiwer oorde (*Suddhāvāsa*), naamlik vyf hemele in die dimensie van fyn-materiële werklikheid (*rūpa-loka*). Dit gaan hier om hergeboorte in die sfeer van gode. Die reisiger wat hierdie vlak bereik het, is 'n *anāgāmin* (nie-terugkeerder) na die aardse bestaan. So 'n persoon het vyf 'laer' bindinge oorwin, wat op kognitiewe insig en morele smetteloosheid (waarna v. 236 verwys) betrekking het. In daardie hemelse sfeer sal so 'n persoon *arahant*-skap en *nibbāna* bereik. Dit is stellig die mitologies-kosmologiese intensie van die reël, wat tog ook wel tendensioneel na die eksistensieel-mistieke vlak neig. Laasgenoemde verwys na hoë geestesvlugte en gepaardgaande kognitiewe en morele helderheid, soos bereik in die meditatiewe versinkings (*jhānas*).

In reël 1 van vers 237 word weer hoofsaaklik (maar nie uitsluitlik nie) op die situasie van bejaarde mense gesinspeel. Alle mense bevind hulle altyd hier, want 'naby jou einde' (*upanīta-vayo*) is op almal, selfs jong mense, van toepassing. Net soos by vers 235 is die mitologiese figuur van Yama in reël 2 die terugval-opsie van die mense van die tyd in hulle konfrontasie met die dood. Daar is geen halte of 'rusplek' (*vāso*) waar 'n mens 'n blaaskans kan kry en die onvermydelike laaste skof uitgestel kan word nie (reël 3).

In vers 238 verskil slegs reël 4 wat woorde betref van vers 236, maar wat betekenis betref, sê dit presies dieselfde. Die nadoodse situasie van die *anāgāmin* word hier beskryf: So 'n persoon, kognitief verhelder en psigies moreel van alle smette skoon, sal nie weer in die sfeer van sintuiglike verslawing, naamlik haat, begeerte en onkunde, terugval nie.

239 *Geleidelik,*
bietjie vir bietjie, oomblik na oomblik
sal 'n wyse mens sy eie smette uitsuiwer
soos 'n smid onsuiwerheid uit silwer.

Die eerste woord, *anupubbena* (geleidelik), dra sterk klem. Die opruiming van ’n mens se smette van karakter en gedrag vind nie vanself of in ’n kort tydjie plaas nie. Die self-suiwering van die wyse is ’n bewustelike, prosesmatige aktiwiteit, bietjie vir bietjie, van oomblik tot oomblik. Die verwysing na die aard van die Boeddhistiese meditatiewe instelling, aandagtig van oomblik tot oomblik, is duidelik. Die denkbeeld van karma is ook aanwesig: Elke oomblik het ’n invloed op wat die volgende oomblik sal gebeur. Geduld is nodig. Besef ook die inherente hoë kwaliteit van die edel materiaal waarmee hier gewerk word, asook die fyn suiwering daarvan wat bereik kan word, met die vooruitsig van ’n pragtige kunswerk. Die mens het enorme potensiaal.

Die laaste woord, *attano* (sy eie), dra ook besondere klem. Die silwersmid werk aan ’n objek buite homself; die wyse werk aan homself. Om ander se smette te wil uitsuiwer – en nie noodwendig geleidelik nie, maar onmiddellik; nie bietjie vir bietjie nie, maar die hele massa meteens; en nie geduldig nie, maar ongeduldig – is maklik. Elke mens, word egter beklemtoon, is vir hom- of haarself verantwoordelik, geduldig maar vasberade.

240 *Soos roes wat uit yster ontstaan,*
wegvreet waaruit dit ontstaan,
so lei onmatig lewendes se eie dade
hulle tot ’n staat van leed.

Die ontstaan en uitwerking van ’n mens se smette word met die ontstaan van roes en die uitwerking daarvan vergelyk. Roes ontstaan op die oppervlak van yster, maar dit word nie van elders af aangedra nie. Dit is die gevolg van ’n chemiese proses in die yster self, as gevolg van ’n verbinding met iets daarbuite. Die ou skrywers sou nie van suurstofverbinding geweet het nie, maar die interaksie van die yster self en omgewingsfaktore (bv. vog) sou hulle wel opgeval het. Deur hierdie faset in die vergelyking te vind, stoot ons die vergelyking nie oor die grense van wat die skrywer kon bedoel het nie. Die wedersydse interafhanklikheid van alle dinge was immers ’n kernleerstuk in die ou Boeddhisme. Ook sou hulle die uitwerking op die yster waargeneem het: Mettertyd vreet die roes die yster self weg.

Met karaktersmette wat aan die oppervlak van ’n mens se lewe uitslaan, is dit ook die geval, word hier aan die hand gedoen. Dit is weliswaar oppervlakverskynsels, maar dit hou intiem verband met wat ’n mens self is, met wat in jou is. Die moontlikheid van die smette is in ’n mens self gesetel, soos die moontlikheid van die goeie in ’n mens self gesetel is. ’n Mens kan nie verskonend terugval op metafisiese of natuurlike of sosiale faktore buite jouself nie. Jy is self die basis daarvan. Jou ‘eie dade’ (*saka-kammāni*) is verantwoordelik vir wat met jou gebeur. Soos yster deur sy eie roes verteer word, so word mense deur hulle eie dade verteer, beland hulle in ‘’n staat van leed’ (*duggatiṃ*).

Wat hier met ‘onmatige lewendes’ vertaal word (*ati-dhona-cārinaṃ*), verwys in die eerste plek na monnike wat onmatig geleef het, te ver gegaan het, die vereistes vir monnikwees te buite gegaan het. Die woord *dhona-cārinaṃ* bevat ’n hele lewenswyse.

Monnike het vier *dhonas* (vereiste 'benodigdhede') gehad, te wete 'n kleed, bedelbak, beskutting en basiese medisyne. Dit is die basiese lewensbehoeftes van alle mense, tot 'n lewensnoodsaaklike minimum gereduseer. Die monnik is, leef, met verwysing na, in verhouding tot, hierdie vier mees basiese menslike lewensbehoeftes. Hy leef in interaksie daarmee, behoort matig en eenvoudig daarmee om te gaan. Wanverhoudings wat hierdie basiese relasies betref, bly nie maar net ekstern aan die oppervlak van so 'n monnik se lewe nie. Dit vreet in sy menswees in, lei tot 'n staat van diepe ongeluk. 'n Ligter sinspeling op die basiese leerstukke van die ou Boeddhisme soos karma en die ineengeskakeldheid van dinge is haas nie moontlik nie, maar dit is subtiel wel in die vers teenwoordig.

Van hier af is dit nie 'n groot stap om die gedagtegang na menslike lewe in die algemeen, buite die monnikebestaan, uit te brei nie. Kleding, voeding, woning en middele vir genesing is wesensbelangrik vir menslike lewe. Die probleem kom wanneer die aard van hierdie behoeftes tot 'roes' lei wat die innerlike van die mens verteer. Dit bevat stellig 'n boodskap vir die huidige massa-verbruikerskultuur. Dit het nie slegs individuele relevansie nie, maar ook sosiale relevansie, en nie slegs wat onderskeie kollektiwiteite betref nie, maar die mensdom as geheel. Hoe die mensdom vandag met die natuur, voorwaarde vir sy bestaan, omgaan, spruit voort uit die mensdom self en werk vernietigend op die mensdom self terug.

241 *Nie-inoefening besoedel die woorde,*
nie-opruiming besoedel wonings,
nie-versorging besoedel voorkoms,
nalatigheid besoedel 'n wagter.

Soos vers 240 maak 241 ook gebruik van voorbeelde uit die alledaagse lewe, te wete huisbewoning, persoonlike voorkoms, vee oppas, om iets belangriks te ondersteun. Die gemeenskaplikheid van die reëls is dat nalatigheid, soos met enigiets die geval is, tot waardeverlies lei. 'n Huis verval, 'n persoon diskwalifiseer homself sosiaal, beeste word gesteel of deur wilde diere gevang.

Dit lei tot ernstige skade, nie slegs vir die beeste en die eienaar daarvan nie, maar ook vir die wagter self. Al sulke nalatighede is 'verval' (*-malā, malaṃ*). Die vers sluit by 240 aan. Soos in die geval van roes het die probleme hier 'n duidelike uitwendige, sigbare aspek, maar 'n inwendige basis. Soos dikwels vroeër word hier weer sterk klem geplaas op aandagtige, waaksame getrouheid in wat gedoen moet word.

Die spits van die vers is in reël 241.1 geleë: Maak met belangrike woorde soos enige verstandige, aandagtige mens daarbuite met belangrike dinge maak. Die woord *manta* (hier in die meervoudsvorm *mantā* gebruik en beter bekend in die Sanskrit-vorm 'mantra') het in die ou Indiese Vedisme 'n aantal betekenisse gedra, onder andere liedere, aanroepings of geskrifte, 'n goddelike uitspraak of inspraak, 'n magiese formule of towerspreuk met bonatuurlike krag, 'n beswering of 'n geheime religieuse leer. Vandag het dit in die algemene taalgebruik ingang gevind in die Sanskrit-vorm 'mantra'

en verwys dit in kringe deur die Hindoeïsme en Boeddhisme beïnvloed veral na woorde of klanke as hulpmiddele vir meditasie. Dit het egter ook die populêre bybetekenis van 'n gedagtelose herhaling van woorde of frases gekry. In ons vroeg-Boeddhistiese vers sou dit in die eerste plek verwys het na die herhaling in dreunsang, tydens sittings van die *sangha*, van gedeeltes uit die kanoniese geskrifte wat oorspronklik slegs mondeling oorgelewer was. Dit maak van 'geskrifte' waarskynlik nie die beste vertaling nie. Die mense van destyds het oor sterk ontwikkelde geheues beskik, en gesamentlike herhaling in ritmiese dreunsang sou die manier gewees het waarop die ou waarhede in hulle ou woordelikse inkleding onthou, ingeprent, 'ingeoefen' (-*sajjhāya*-) – dus besonder deeglik bestudeer – is. So is die oorlewering (ook die *Dhammapada*) in die harte van individue en die algemene kultuur ingeweef.

Die vertaling wat hier voorgelê word (net: die woorde), wil aansluit by *mantā* in die sin van oorspronklike (oorsprong-like) woorde, oerwoorde wat naby die oorsprong van dinge lê, self daaruit voortkom, nie repeterend napraat nie en met normatiewe mistieke krag en betekenis gelaai is. Dit is immers wat 'n sterk woord is, opkomend uit die groot stilte. Woorde of frases wat ritmies, kragtig, bondig, welluidend sekere diepgaande kognitiewe en emosionele assosiasies het, is sulke woorde. Groot woorde word geskep na aan die wording van dinge, gebeur na aan die wese van dinge. Stellig moet die verse van die *Dhammapada* daarby ingesluit word, so ook die ou formule waarmee oor 2000 jaar heen toevlug in die Boeddha, die *dhamma* en die *sangha* geneem word. 'Herhaal', wat aan die basis van die naamwoord (-*sajjhāya*-) lê, het niks met die oppervlakkige, gedagtelose aframmeling van woorde te make nie, maar is gelaai met inspanning en konsentrasie. Dit is 'inoefening' in die diepte en betekenis van sulke woorde.

Weliswaar word *mantā* hier nie gebruik in die sin van enkele spesiale woorde of frases nie. In die meer algemene sin wil dit die heiligheid van woorde herwin as klinkend uit 'n groot diepte. Dit wil altans sommige woorde, soos die oorgelewerde woorde van die Boeddha, geïnspireerde, gloeiende woorde uit die ashoop van geykte formule, red. Dit doen nie afbreuk daaraan nie dat ook sektore van die vroeë Boeddhisme oor sekere mantriese formules beskik het om die aandag op die allerwesenlikste waarheid te fokus. In die Theravāda is dit nie beklemtoon nie, maar ook nie van die hand gewys nie.

Die eerste reël van hierdie 'mantra' (v. 241) spreek tot huidige mense, spoedlesers by uitstek, oorvoorsien van vergeetlike woorde en lawaaierige klanke. Ons vers moedig 'n deeglike, geleidelike internalisering van woorde van groot betekenis aan. Dit geskied deur inoefening, hetsy stil in gedagte of hardop in klank. Bestudeer, beoefen, herhaal sulke woorde oor en oor meditatief, selfs vir jare. Deur bolangs met die klassieke 'woorde' om te gaan, hulle nie in te oefen nie, is om hulle af te skeep en te laat verval. Dit is so sleg soos om huis en persoon en veetrop te laat verval. Die versameling woorde as sodanig kom niks oor nie; die inherente waarde daarvan is onaantasbaar. Die relevansie en uitwerking daarvan op die mens wat die inoefening nalaat, is egter dat die woorde in jou kop aangetas, besoedel word; dit is ''n smet'.

In reël 241.3 beteken *vaṇṇa* letterlik 'bedekking', 'laag', 'vel' en dan (gelaats-)'glans', 'skoonheid' en vandaar 'sosiale posisie', selfs 'kaste'. Met 'voorkoms' word hier sosiale aanbieding in 'n breë sin bedoel. Hierdie verwysing na die sosiale struktuur in destydse Indië is nie voorskrywend nie, maar bloot illustrerend. In die *sangha* het sulke onderskeidings verval.

242 *Die smet van 'n vrou is wangedrag,*
die smet van 'n gewer suinigheid;
slegte sentimente is smette
in hierdie lewe en hierna.
243 *'n Erger smet nog as dit*
is onkunde, die aller-ergste smet;
verwyder hierdie smet
en word smetteloos, o monnike.

Om met 242.1 te begin, dui 'die smet van 'n vrou is wangedrag' (*mal' itthiyā du-c-caritaṃ*) op seksuele oortreding. Word vroue hier uitgelig? Kan diskriminasie teen vroue hier vermoed word? Pasop vir 'n te haastige gevolgtrekking, want vers 246 belig weer die seksuele moraal van mans. Tog kan 'n saak uitgemaak word daarvoor dat diskriminasie teen vroue in die breër konteks van die seksuele moraal van destydse Indië, ook in die Boeddhisme, 'n kulturele gegewe was. Die opmerkings hieronder word in daardie breër verband geplaas. Dit is nie altyd maklik om te onderskei wanneer ou tekste die opvattinge en gebruike van die tyd waarin dit ontstaan het, aktief onderskryf en wanneer dit sulke opvattinge en gebruike meer neutraal registreer en sodoende halfterloops illustratiewe voorbeelde uit die omgewing gebruik om ander, wesenlike punte te maak nie (kyk byvoorbeeld na v. 241 bo). In albei gevalle, moet onmiddellik toegegee word, gaan so 'n teks onkrities met sulke gevestigde opvattinge en gebruike om.

'n Probleem is ook dat dit nie moontlik is om histories krities bo alle twyfel vas te stel presies wat deur die Boeddha self gesê is en wat in die loop van die mondelinge en skriftelike oorlewering per abuis ingesluip of selfs met opset met goeie bedoelings aangepas is nie. Ons neem nou hier argumentshalwe aan dat die Boeddha self uitsprake, wat 'n sekere diskriminasie teen vroue veronderstel, sou kon gemaak het, byvoorbeeld in sy huiwering om die instelling van 'n orde van nonne goed te keur. Nou, wat doen die huidige leser met sulke tydsgebonde seggings?:

- Die huidige leser sou sulke uitsprake of sekere waarneembare veronderstellings in 'n teks as *tydloos wesenlik en normatief* kon voorhou. 'n Mens sou dan kon redeneer dat die vroeë geskrif(-te), en dus by implikasie die Boeddha self, 'n patriargale houding voorgestaan het. Om die boodskap van die Boeddha ernstig op te neem, sou beteken om sulke houdings vandag voort te sit. So 'n interpretasie neig na fundamentalisme. So 'n houding teenoor vroue is egter nie slegs onvanpas in vandag se wêreld nie, maar laat ook nie reg geskied aan die Boeddhisme self nie.

Wesenlik is die religie van die Boeddha onversoenbaar met fundamentalisme en diskriminasie teen vroue.

- Die huidige leser sou sulke opvattings glimlaggend kon verstaan as *onskuldig tydgebonde*, as 'n onvermydelike gegewe van alle religieuse opvattings, maar sonder om die Boeddha daarvoor te verkwalik. Die Boeddha is dan gewoon, minstens wat dit betref, kind van sy tyd. So opgeneem, is sulke uitsprake 'n blote weerspieëling van die omstandighede van destyds, waarvan histories krities kennis geneem word om dan gewoon verder te beweeg sonder om dit te ernstig op te neem. Dit is 'n verstaanbare en lojaal verskonende soort interpretasie, maar tog is daar meer op die spel, dink ek.
- Die leser sou sterk krities die ou Boeddhisme en die Boeddha self kon verkwalik en selfs verantwoordelik kon hou vir die voortgesette ondergeskikte posisie van vroue oor millennia in die Indiese samelewing en lande wat deur die Boeddhisme beïnvloed is. Moet sulke tekste (tewens, die Boeddha self) tot kritiese verantwoording geroep word? Is die Boeddha *aktief aandadig* aan histories ingeboude misoginie en ernstige sistemiese swakhede in die geskiedenis wat die verhouding tussen die geslagte betref? Hierdie perspektief open die vraagstuk van *karma*, in Theravāda opgeneem as 'gewilde' (*cetanā*), intensionele dade, met konsekwensies vir die dader self. Stellig sou die Boeddha nie intensioneel enige kwaad jeens vroue wou kondoneer nie. Op tegniese gronde sou die Boeddha dus 'onskuldig' kon pleit (om vir die oomblik hoftaal te gebruik). Wat egter van dade (wat lering insluit) met slegte objektiewe konsekwensies wat miljoene mense oor eeue raak, met die beste subjektiewe bedoelings gepleeg? Dit wil voorkom of die begrip 'karma', altans soos gewoonlik in Theravāda verstaan, nie ons probleem oplos nie. Dit skyn subjektief intensioneel gereduseer te wees, die geweldige problematiek van menslike handeling te oorvereenvoudig. Kan dit wees?
- Die begrip *tragiek* wat uit die Westerse denktradisie stam, kan oorweeg word in aansluiting by en tot verruiming van die Indiese begrip 'karma'. Hierdie begrip het by die Grieke Aeschylus, Sophokles en Euripides – een of meer van hulle waarskynlik direkte tydgenote van die Boeddha – begin. Inderdaad, die Griekse *Aufklärung* van die tyd, soos in hierdie dramaturge verpersoonlik, het saamgeval met die Indiese *Aufklärung*, in die Boeddha verpersoonlik. In die algemeen open 'tragiek' die moontlikheid dat 'n persoon, die beste soort held, met die beste subjektiewe intensies nie die gevolge van 'n bepaalde daad kon voorsien het nie – en tog verantwoordelikheid vir die slegte konsekwensies daarvan moet aanvaar. Tot watter mate kon die Boeddha voorsien het dat sy huiwering ten opsigte van vroue die deur vir diskriminasie teenoor vroue in volgende eeue sou ooplaat? Het die Boeddha miskien sommige van die opvattinge van sy tydgenote geregistreer, maar nie goedgekeur nie en tog ook nie sterk afgekeur nie, maar sonder om die gevolge op die langer termyn van sy spreke en swye te kon voorsien? Dit het implikasies vir hoe die Boeddha gesien word. Nou is hy nie meer alwetende, gemitologiseerde halfgod nie, maar

mens, uitermate buitengewoon, maar méns ... met 'n element van tragiek. Terloops, nie te vergete nie is die feit dat tye kom en gaan en dat elke generasie komies, tragies, naïef sy eie meerderwaardigheid aanvaar, woedend of glimlaggend vanuit die hoogte neersien op die foute van vroeër, maar sonder om te besef dat dit môre ons beurt is om oor ons kortsigtige domheid uitgelag te word. Dit skyn 'n gegewe in menswees as sodanig te wees. Steeds moet ons in gedagte hou dat die ontwikkelende teks ook 'n kleiner of groter mate van aanpassing, deur goedbedoelende monnike, van die oorspronklike woorde van die Boeddha kon gewees het.

- Die klassieke Theravāda-begrippe *anicca* (nie-blywendheid), *anattā* (nie-self, nie-substansie) en verwante *paccāya* (kondisie) en *suññatā* (leegheid) kom ook hier aan die bod. Dit is die laaste ontlediging van alle dinge, selfs goeie, goedbedoelde moraliteit. Moraliteit, soos godsdiens en alle kultuur, is vóórlaaste konstruksie. Dit is relatiewe, nie-absolute grond wat vastigheid gee, maar uiteindelik in die lááste ongrond verdwyn. Inderdaad, uiteindelik is ook die Boeddha, die leer en die orde leeg. Hulle is nie uitsonderings op die reël nie, maar manifestasies daarvan. Uiteindelik word ook die ou tekste en leringe *ontledig*.
- 'n Verdere moontlikheid wink, naamlik 'n *skeppende, waarderende, krities tendensionele interpretasie* van die ou tekste vir die situasie van vandag. Die voorskrif van die Boeddha self was immers om nie blindelings repeterend op gesag terug te val nie. Die Boeddha-'woord' moet opnuut 'word'; dit is óns verantwoordelikheid vandag. Natuurlik moet die bloot vóórlaaste karakter van elke sodanige interpretasie beklemtoon word; ook dit is uiteindelik leeg. Terloops, die groot Griekse tragedie-skrywers wat hierbo genoem is, het in hulle kulturele konteks op só 'n hermeneutiese wyse met die mitologiese religie van hulle tyd en plek omgegaan: Fatalistiese orakels word deur hulle tot menslike tragiek gesublimeer. Só gelees, sou die tendensie van die ou Boeddhisme sonder twyfel wees om mans en vroue as gelykes te behandel. Hierdie vertolking volg daardie weg.

In 242.2 kan 'n sekere monniksentriese sentiment vermoed word. Dit kan geparafraseer word as 'moenie met 'n halfgeslote, bewerige hand aalmoese aan die monnike skenk nie', in welke geval bogenoemde oorwegings weer ter sprake sou kom. Bygesê is *maccheraṃ* (suinigheid, selfsug, afguns) in die algemeen as 'n erge karaktersmet beskou en bevryding daarvan as 'n kenmerk van 'n suiwer lewe, voorwaarde vir *arahant-skap*.

Die woord *dhammā* (242.4) het 'n besonder wye betekenisveld, wat in hierdie geval miskien algemeen vertaal kan word as 'sentimente', 'n bewussynsdimensie tussen die sigbare handelinge van 242.1–2 en die sterk kognitiewe fokus in 243. Die volgende vers (243) sluit dan daarby aan en bou daarop voort, wys op iets nog erger as slegte dade en slegte sentimente.

Onkunde (*avijjā*), saamgetrek as onkunde betreffende die radikale verganklikheid en nie-substansie van dinge aan die wortel van begeerte en weersin en lyding, en onkunde betreffende die weg om van lyding ontslae te raak, is die mees basiese fout,

die 'allerergste smet' (*paramaṃ malaṃ*), in die Boeddhisme. Verwyder dit, en die mens, hier in die persoon van 'n monnik aangespreek, is smetteloos (*ni-m-malā*).

244 *Lekker leef*
'n kraai-mens:
skaamteloos gewetensloos,
brutaal, spoggerig, voortvarend, korrup;
245 *swaar leef*
'n gewetensvolle mens:
immer suiwerheidsoekend, onverknog,
beskeie, skoon lewend, skerpsiende.

Hierdie twee verse dui twee uiteenlopende, basiese lewenskeuses aan en sluit dus goed by Hoofstuk 1 aan.

Die woord *hirī* (*hiri*), in *a-hirīkena* (244.2) as 'skaamteloos gewetenloos' vertaal, beteken 'skaamte' in die morele sin, 'n gevoel van skaamte weens foute. Dit is nie 'n na buite gerigte afhanklikheid van publieke voorskrifte of 'n besef van tekort skiet aan goddelike voorskrifte nie, maar 'n na binne-, self-gerigte besef dat aan sekere innerlike standaarde nie voldoen is nie. Dit is 'n besef dat 'n inherente geestelike adel deur 'n sekere optrede gekompromitteer is. Dit is dus 'n aspek van 'gewete'.

In *kāka-sūrena* (letterlik: 'kraai-held', erg ironies bedoel) is die woord vir 'kraai' (*kāka-*) 'n onomatopee vir die gekras van hierdie skaamtelose, opportunistiese dief en aasvreter. Dit is 'n besonder treffende beeld vir die soort mens wat hier beskryf word. So 'n mens kan selfs 'n monnik wees, soos die kommentariële tradisie (Carter & Pālihawadana 1987:286) aantoon, naamlik 'n monnik wat altyd op die uitkyk is vir waar hy wat kan kry. 'n Kraaiebestaan is nie noodwendig tot individue beperk nie. Dit kan van 'n sosiale kollektiwiteit geld. Dit kan 'n hele kultuur domineer. Ons leef in 'n kraaiekultuur.

Die kenmerk van 'brutaliteit' (*dhaṃsin* in *dhaṃsinā*) (244.4) beklemtoon die optrede van 'n sekere soort mens. Hy skroom nie om homself, vir sover hy daarmee kan wegkom, ten koste van ander in situasies van voordeel vir homself in te druk nie. *Pakkhandin* (in *pakkhandinā*: spoggerig) (244.4) sluit in hierdie karakterskets van 'n besmette mens by bogenoemde aan. Immers, 'n kraai is daarvoor bekend dat hy blink goedjies soek. So 'n mens weet gewoonlik hoe om 'n goeie indruk te maak, maar is wesenlik selfsugtig. Hy is ook 'roekeloos', 'voortvarend' (*pagabbhena*) (244.4), sonder 'n besef van maat en perk, vat soveel moontlik. Dan kom die karakterisering wat die vers ondubbelsinnig aan die tema van die hoofstuk vasknoop. So 'n mens is 'besmet' (*saṃkhiliṭṭhena*; verlede deelwoord van 'n werkwoord *saṃkilissati*: besmet, bevlek word of is). In eietydse idioom in eietydse situasie wil dit sê so 'n mens is 'korrup'.

Die vers sê dat so 'n mens 'lekker leef' (*su-jīvaṃ*) *ten spyte van* sy karakter en gedrag. Hy kom meestal sosiaal met dergelike gedrag weg en ly ook nie juis innerlik aan gewetenskwelling nie. Die vers kan selfs ook sê dat so 'n mens lekker leef, sukses behaal,

danksy so ’n karakter en optrede. Hy is ’n operateur wat die resep vir sluwe sukses in die sisteme van hierdie wêreld onder die knie het.

Om goed te lewe is daarenteen nie maklik nie, is ‘swaar trek’, ‘swaar leef’ (*du-j-jīvaṃ*, presies die teendeel van *su-jīvaṃ*). Dit bring wel geluk op die langer duur en in die groot sin van die woord, maar is nie maklik nie en verg inspanning, en waarborg nie ’n ‘lekker lewe’ nie.

So ’n mens moet hard aan hom- of haarself werk. So ’n lewe behels stryd en die oorwinning van weerstand, individueel innerlik, asook, dikwels, sosiaal uiterlik. Deel van ’n ‘gewetensvolle’ (*hirīmatā*) mens se lewe is ’n besef van ‘swaar trek’, ’n besef dat hy ingespan is en hard werk ter wille van, tot voordeel van alle ander en nie, soos ’n verorberende rowerkraai, bloot ter wille van sigself (hetsy individueel of kollektief) nie. Selfs die Boeddha met sy graad van gevorderdheid het ook nie ’n banaal ‘lekker’ lewe gehad nie, maar hard gewerk teen veel weerstand in.

’n Mens nog op weg is in alle opsigte, uiterlik en innerlik, ‘suiwerheid-soekend’ (*suci-gavesinā*). Die woord is afkomstig uit die boerdery-milieu. Oorspronklik slaan dit op die soek van beeste (*gava-*) en vloei vandaar maklik oor na soeke in ’n breër sin. So ’n mens is ook belangeloos ‘onverknog’ (*a-līnena*, van ’n werkwoord *līyati*: vaskleef). Voorts is so ’n mens ‘beskeie’ (*a-p-pagabbhena*), die teendeel van voortvarend, roekeloos, uitspattig, asook ‘skoon lewend’ (*suddhā-jīvena*) en ‘skerpsiende’ (*passatā*, van die werkwoord *passati*: sien). ’n Deel van die moeite wat so ’n mens het, is juis dat hy deur die maskerade van vers 244 sien. Die eienskap van skerpsiendheid staan nie verniet laaste in die vers nie. Dit dra besondere klem. Om skerp te sien – breed gestel, ’n ‘siener’ te wees – is nie so danig lekker nie, maar kan innerlike spanning veroorsaak. Dit kan ook uiterlike spanning veroorsaak, want *wanneer* moet so ’n mens *wat* sê wanneer hy deur die dominante kraaiekultuur sien, en *hoe*? Dit verg veel oefening voordat ’n skerpsiende mens so ’n stryd oorkom en innerlike kalmte bereik.

246 *’n Man wat in die wêreld*
asem vernietig,
onwaarheid verkondig,
neem wat nie gegee is nie,
’n ander man se vrou besoek en
247 *hom aan sterk drank verslaaf,*
ontwortel homself
in hierdie einste wêreld.
248 *Weet dít, goeie vriend:*
verkeerde dade ruk handuit;
moenie dat hebsug en wangedrag
jou in langdurige ellende dompel nie.

Hierdie drietal verse sit die gedagtegang van die vorige tweetal (244–245) voort. Hoe leef ’n besmette mens, en hoe leef ’n smettelose mens?

Verse 246–247 bied 'n samevatting van die *pañca-sīla* (vyf deugde), die vyf lewensreëls waaraan Theravāda-lekevolgelinge hulle altyd verbind het. In die tradisie is hierdie deugde en hulle kontrasterende ondeugde soms tot in die fynste besonderhede ontleed en voorgeskryf. Hermeneutiek vir vandag sal die tradisie respekteer, maar historiese, tydgebonde reëls nie verabsoluteer nie. Dit gaan oor die gees, die intensie, die tendensie in en agter die voorskrifte, wat in verskillende situasies verskillende vorms kan aanneem. Hier wil ons slegs verstaan wat destyds gesê en bedoel is.

Daar is 'n ironie in hierdie verse verskuil. In vers 247 verskyn die naamwoord *naro,* 'man' (in 'n poëtiese konteks veral 'n 'sterk man', 'heroïese man', 'held'). Dit is die tipe persoon wat hier in sy wese aangespreek word. In die vertaling word hierdie woord na die heel begin van die twee verse geneem. Die ironie is dat juis so 'n man homself kan vernietig, heel letterlik homself kan 'ontwortel' (247.2), 'sy (eie) wortel (*mūlaṃ*)' 'uitgrawe' (*khanati*). Selfs in hierdie tragiese situasie klink steeds 'n sekere krag. Die wortel gaan nie maar net passief dood nie. Hierdie man grawe dit self aktief uit, miskien selfs in die volle besef van wat hy doen. Hy bly aangespreek in sy ware bestemming as 'held', selfs in sy tragiese ondergang. In voortsetting van wat by vers 242 gesê is, geld dit nie net vir mans nie.

Die woord 'wortel' (in 'n goeie sin bedoel) roep wel die assosiasie op van die drie onheilsame wortels (*mūla's*) wat aan die basis van 'n verkeerde lewe lê, dit voed en uiteindelik slegte vrugte voortbring, te wete hebsug (*lobha*), weersin (*dosa*) en verblinding (*moha*). Hulle is aanwesig in die vyf ondeugsame handelinge wat hierbo genoem word. Weersin is aanwesig in doodmaak, in 'asem (lewe)' (*pāṇaṃ*) 'vernietig' (*atimāpeti*) (246.2). Hebsug is aanwesig in 'neem wat nie gegee is nie' (*a-dinnam ādiyati*) (246.4), ''n ander man se vrou besoek' (*para-dārañ ca gacchati*) (246.5) en 'hom aan sterk drank verslaaf' (*surā-meraya-pānañ ca … anuyuñjati*) (247.1), dus in smagting na goedere, seksualiteit en smake en hulle uitwerking. Verblinding is aanwesig in hulle almal en pertinent in 'onwaarheid' (pertinent 'n valse siening of argument: *musā-vādañ*) 'verkondig' (*bhāsati*) (246.3). Al vyf saam is trouens ook 'n beskrywing van die kraaibestaan, die kraaikultuur, van vers 244. Die eksistensie van die gewetensvolle, helder, skerpsiende persoon (245.4) is die presiese teendeel van hierdie vyf onsuiwerhede. Tog staan hierdie drie wortels nie in die sentrum van die beeld soos hier gebruik nie. Die punt van vergelyking in verse 246–247 is die lot van 'n sterk mens wat sy eie bestaanswortel uitgrawe, dus homself vernietig.

Dit het stellig erge gevolge, selfs in hierdie 'wêreld' (*loke:* 246.1), 'hierdie einste wêreld' (*eva-m-eso lokasmiṃ:* 247.3), só beklemtoon albei verse, en dit afgesien nog van die volgende lewe.

Vers 248 sluit direk aan by 246–247: Die beoefening van die vyf deugde is inderdaad nie maklik nie. Tog is hier 'n effense gemoedelikheid van toon in die vermaning. *Bho* is 'n taamlik familiêre aanspreekvorm, vir sosiaal gelykes en minderes gebruik (dikwels saam met *purisa* [man], soos hier), in onderskeiding van *bhante* en *bhadante* wat vir meerderes (eerwaarde, heer) gebruik word.

Die vers wil stellig die vorige twee verse beklemtoon en weer eens waarsku teen 'verkeerde dade' (*pāpa-dhammā*). Verkeerde dade raak maklik buite beheer, onbeheersd en onbeheerbaar (*asaññatā*). *Dhammā* kan hier miskien ten beste verstaan word as inbegrip van gedagtes, woorde en handelinge; *a-dhammo* verwys na wangedrag in al drie opsigte.

249 *Mense gee volgens oortuiging en neiging;*
wie ontsteld is oor ander se kos en drank
sal dag of nag nooit
konsentrasie bereik nie.
250 *Maar iemand by wie hierdie ontsteltenis*
verwyder, radikaal uitgeroei en vernietig is
sal dag of nag
konsentrasie bereik.

Dit gaan in vers 249 oor een van die vier basiese lewensvoorsieninge van 'n monnik, naamlik voeding (kyk v. 240). Die leser vind hier 'n alledaagse ervaring van die bedelmonnik, naamlik die ontvangs van iets te ete op sy bedelronde. Daar staan hy met sy bakkie, en iets word deur iemand daarin geplaas. Hy kyk, en reageer. Tog word in hierdie klein situasie die hele karakter, die graad van gevorderdheid, van die monnik onthul. 'n Moontlike fout van bedelmonnike is om behep te wees met die 'drank en kos' (*pāna-bhojane*) wat deur leke aan hulle uitgedeel word. 'Onsteld' wees (*maṅku*) kan inderdaad 'n taamlik spektrum assosiasies hê (onder andere 'verwarring', 'onsekerheid', 'terneergedruktheid', 'verleentheid', 'skaamte'). Die Pāli (*paresaṃ*) kan 'van ander' of 'aan ander' beteken. Daar is nie werklik 'n wesenlike verskil tussen die twee nie, en die vertaling wil ruimte vir albei laat. In die eerste geval val die klem op wat die monnik self van een of ander leek ontvang, in die tweede geval op wat ander monnike ontvang. Dit is duidelik dat ontevredenheid en afguns nogal maklik sou kon ontstaan (waarom kry hy meer?).

Vers 242 het gewag gemaak van die fout van 'n gewer, naamlik om suinig te gee. Nou word 'n sekere balans teweeg gebring. Die fout van 'n ontvanger is om gefikseer te wees op die 'wat' en 'hoeveel' wat jy ontvang. Die punt is, suggereer die vers, dat dit 'ander' se kos en drank is, óf ander as gewers óf ander as ontvangers. Besef dit. Dit het eintlik niks met jou as ontvanger te doen nie. Om ontsteld (bv. ontevrede) te wees oor wat jy in die bedelbak ontvang, is 'n afleiding van wat werklik saak maak, naamlik 'konsentrasie' (*samādhi*), die vestiging van die aandag op 'n enkele voorwerp. Dit is 'n sentrale aspek van geestesontwikkeling en lei tot *samatha* (kalmte, vrede). Hoofsaak, monnik, is jou fokus op jou taak, jou geestesontwikkeling. Vergeet van 'ander' se kos en drank, anders gaan jy nooit (dag of nag: *divā vā rattiṃ*) konsentrasie bereik nie.

Die uitlig van die tydsdimensie sluit aan by die vorige vers (248). 'Dag of nag' wil waarskynlik op twee aspekte slaan, naamlik die bereiking van 'n gevorderde stadium tydens meditasie en die deurlopende staat van gemoedsvrede, voortvloeiend uit

meditatiewe konsentrasie. Dit kan ewe goed as 'dag en nag' vertaal word. 'n Mens sou kon dink dat die dag deur ontstellende gebeure self, die nag deur herinneringe en antisipasies in beslag geneem word.

Wat 'ander' gee, is húlle saak, húlle 'oortuiging' (-*saddhaṃ*), húlle 'neiging' (-*asādanaṃ*). In hierdie verband is 'oortuiging' 'n beter vertaling vir *saddhā* as die meer gewone 'geloof' of 'vertroue'. In 'n heel algemene sin beteken *pasādanaṃ* 'geluk', 'tevredenheid'. Mense gee (of nie), en min of veel, volgens hulle eie kognitiewe en emosioneel voluntatiewe instelling. Die gevorderde monnik neem nie aanstoot nie, trek hom dit nie aan nie. Die vers moedig 'n sekere innerlike distansie van ontvanger ten opsigte van geskenk en skenker aan. Ontsteltenis oor min is waarskynlik die mees voor die hand liggende emosie wat hier bedoel word. Ontsteltenis oor veel is egter nie uitgeslote nie, alhoewel stellig hoogs onwaarskynlik. Die vertaling wil ruimte vir albei moontlikhede laat.

Ons vind in 250.2 'n direkte verwysing na 'n 'wortel' (*mūla-*) van boosheid. Die begrip *mūla-ghaccaṃ* word weergegee as 'radikaal uitgeroei'. Stellig is die wortels 'begeerte', 'haat' (jaloesie, nyd), asook 'verblinding' as gebrek aan insig in die wese van dinge geïmpliseer. Ook word die begrip *upekkhā* ('gelykmatigheid', ook as *tatra-majjhattatā* bekend) hier geïmpliseer. Die ontwikkelde monnik sal met sy bedelbak in sy hand as't ware as onbetrokke buitestaander na die situasie en homself kyk. Dit is 'n morele, sielkundige, eksistensiële instelling waarin sintuiglike verknogtheid en wat daarmee saamhang en daaruit voortkom, soos sosiale en persoonlike stres, uitgeskakel is.

Die vers is baie konkreet; dit is wat dit so treffend maak. Dit het egter wyer implikasies. Dit het stellig 'n boodskap vir leke ook, ook in ons huidige maatskaplike konteks met sy grotendeels onpersoonlike prosesse. Die huidige ekonomie is veel komplekser as die gee en ontvang en ruil van destyds. 'Kos en drank' kan as 'n sinekdogee beskou word vir wat die lewe, 'n kondisionele vlegwerk van faktore waaroor 'n mens weinig of geen beheer het, jou toebedeel. In 'n sekere sin is 'n skenkende of weerhoudende situasie 'n 'ander' buite jou. Konsentreer op jóú wesensbelangrike taak en verantwoordelikheid, impliseer ons vers. Hier is 'n aansluiting by vers 217. Tog is daar selfs in die huidige samelewing steeds baie interpersoonlike relasies van gee (of nie) en ontvang (of nie), byvoorbeeld van finansiële beloning, status in sosiale hiërargie, aandag, hoflikheid, vriendelikheid, respek, erkenning en roem. Kom wat wil, die mens op weg na adel bly vry.

Die Boeddhisme is nie 'n voorspoedskultus nie en impliseer sterk kritiek en korreksie op die huidige hedonistiese verbruikerskultuur. Die Boeddha belowe nie vol bedelbakke vir diegene wat mooi mediteer nie. Voorspoed en teenspoed is nie-wesenlike sake. Die volle verantwoordelikheid word, soos deurgaans in die *Dhammapada* gebeur, op die skouers van die mens geplaas wat na adel van karakter streef. Dit gaan om innerlike soewereiniteit, konsentrasie, integrasie en kalmte, onafhanklik van uiterlike omstandighede.

251 *Geen vuur is soos hartstog,*
geen houvas soos haat,
geen strik soos verwarring,
geen rivier soos dors.

Vers 251 sluit by 249–250 aan. Soos ook by 248 die geval was, vat hierdie vers die moreel sielkundige kern en boodskap van die vorige twee saam en pas dit toe. Inderdaad, in die reaksie van die monnik op wat hy in sy bedelbak kry, kan al drie wortels van kwaad hulle aanmeld. Die feit dat een en dieselfde kwaad deur twee sinonieme (*rāga-* en *taṇhā-*) aan die begin en aan die einde voorkom, kan opgeneem word as 'n beklemtoning van die buitengewone belang van begeerte.

Hier word die wortels met vier natuurverskynsels in verband gebring. Geen krag in die natuur kan kers vashou by die krag van moreel-sielkundige kwaad nie. Vuur in die natuur brand gouer uit as menslike hartstog, die houvas van krokodille verslap gouer as die greep van haat, geen net of strik is so fataal soos verwarde denke nie, en riviere sak en styg gouer as die onversadigbare menslike dors van begeerte.

In ons tyd kan die vers ekologies gelees word: Die natuur is nie opgewasse teen die kollektiewe hebsug, haat en onkunde van die mensdom van vandag nie.

252 *Maklik is dit om die fout van andere raak te sien,*
moeilik om jou eie raak te sien;
'n mens wan andere se foute soos kaf,
verdoesel jou eie soos 'n slu dobbelaar sy skelmstreek.
253 *'n Mens wat gedurig foutvinderig*
uitkyk vir die foute van ander
se eie onsuiwerhede neem toe;
ver van die beëindiging van onsuiwerhede is hy.

Vers 252 kom met besonder sprekende beeldspraak vorendag. 'n Mens is geneig om ander se foute openbaar te maak, soos 'n landbouer graan (rys) hoog windop in die lug gooi sodat die kaf wyd versprei en duidelik sigbaar word, kortom, om te skinder. Wat jouself betref, steek jy jou eie foute weg soos 'n skelm dobbelaar 'n 'skelmstreek' (letterlik: 'n ongelukkige dobbelsteen, *kaliṃ*). Die kommentariële tradisie het 252.4 ook laat slaan op 'n jagter wat homself met takke en blare kamoefleer. Albei suggereer dieselfde: Gewoonlik is mense geneig om oneerlik te wees en die oneerlikheid weg te steek, kortom, om te huigel. Die natuurlike menslike samelewing is 'n maskerade. Als is vals – so wil dit voorkom, maar natuurlik berus ons verse nie daarin nie. Daar is goeie mense wat nie op ander se foute teer nie. Reël 253.4 gebruik nie die begrip '*arahant*' nie, maar dit is waarop hierdie verse afstuur, naamlik iemand by wie hierdie onsuiwerheid uitgesuiwer is.

Wat sou sosiale eerlikheid in die konteks van die vroeë Boeddhisme beteken? Stellig was die aard van die kollektiewe menslike bestaan met sy skynbaar ingeboude rolspelery

en woordryke skynheiligheid een rede waarom die *sangha* hulle aan die samelewing onttrek het. Net so stellig het hierdie grondtrek van menswees ook in die *sangha* self gesluimer.

Wat beteken 'die waarheid praat'? Let daarop dat 'regte spreke' (*sammā-vācā*) in die uiteensetting van die agtvoudige pad soos volg verduidelik word: Dit is om jouself te weerhou van valslik (*musā*) praat, kwaadwillig (*pisuna*) praat, beledigend (*pharusa*) praat en ydele kaf praat (*sampha-palāpa*). Positief gestel, beoefen al vier die volgende altyd en in alle omstandighede gelyktydig, naamlik waar (waaragtig), welwillend, vriendelik, wesenlik praat. Wat sou dit in meer konkrete terme beteken?

Theravāda neig ongetwyfeld na die serieuse kant, maar word lighartigheid en humor daarmee uitgeskakel? Tog nie. Twee van die eienskappe wat byvoorbeeld deur die *Abhidhammattha Sangaha* (rondom die elfde eeu) as kenmerkend van 'n 'skoon' (suiwer, en mooi) karakter uitgelig word, is ligtheid (*lahutā*) en soepelheid (*mudutā*). Die metafisies mistieke insigte van nie-blywendheid en nie-substansie loop nie op humorlose grimmigheid en verbete onbuigsaamheid van karakter uit nie. Inteendeel, 'n swaar las is immers gelig en neergelê. Die *Abhidhamma* het tewens ses verskillende grade lag onderskei (Aung 1979 [1910]:22 ev.):

- 'n stil glimlag op 'n stil gelaat
- 'n glimlag waarin die tande sigbaar word
- lag met ligte klank
- skaterlag waarin kop, skouers en arms in beweging kom
- lag dat die trane loop
- lag waarin die hele lyf van kop tot tone skud.

Hulle word stellig gegradeer, maar daar is ook 'n situatiewe bepaaldheid aan hulle verbonde. Die intense verdieping van 'n monnik in stil meditasie sal beswaarlik in die laaste een uitdrukking vind, maar sy geluk sal subtiel in die eerste graad blyk. Word skaterlag in ander kontekste daarmee verwerp? Hoegenaamd nie, sou ek dink, maar komedie kom (anders as byvoorbeeld by Plato in sy *Simposium*) nou nie juis in die Theravāda-literatuur voor nie.

Ook met die maklik sigbare fout (hetsy enkelvoud of meervoud) van ander (hetsy enkelvoud of meervoud), hetsy onder vier oë of in die openbaar, sal die hoorder van die Boeddha-woord altyd waaragtig, welwillend, vriendelik, wesenlik omgaan. Selfs met die skreiende fout(e) van ander gaan die tong van die wyse mens so om. Let egter op die grens van oneerlike toesmeerdery, wat neerkom op 'n gewillige meedoen aan die foute van ander, insluitend die oneerlikheid van die 'slu dobbelaar' (252.4).

Steeds bly vrae, byvoorbeeld: Is daar 'n verskil tussen 'niks anders as die waarheid' praat en 'die hele waarheid' praat? In watter mate hou die wyse spreker sy luisteraar (sê maar volwassene of onvolwassene met hulle onderskeie grade van bevatlikheid) in gedagte? Wat beteken 'vaardig' (*kusala*) hier? Elke hoorder van die Boeddha-woord sal

sy of haar eie styl aan die dag lê, eie keuses in bepaalde situasies maak. Daar is nie foutvrye resepte nie.

Vers 252 maak van 'fout' gewag in die enkelvoud (*vajjam*) sowel as die meervoud (*vajjāni*). Dit kan om poëtiese redes gebeur en hoef nie 'n besondere betekenis te hê nie. Wel interessant is dat van 'andere' so in die meervoud gepraat word. Ook dit het nie noodwendig 'n buitengewone betekenis nie. Die fout(e) van 'n enkele ander mens word gewoon hierby ingesluit. Word die groot enkele fout van 'n kollektiewe ander in 252.1 hier miskien tog effens beklemtoon? Immers, die kollektiewe brandmerk van 'n hele groep is deel van die menslike sosiale proses van self-regverdiging. Mense kan slegs tot bo-op die glibberige 'hoë morele grond' klouter deur ander af te druk, wil dit voorkom.

Tradisioneel word vier 'onsuiwerhede' (*āsavā*) onderskei, naamlik:

- begeerte na sintuiglike plesier (*kāma*)
- begeerte na (her-)geboorte, lewe (*bhava*)
- valse sieninge (*diṭṭhi*)
- onkunde (*avijjā*).

'n *Arahant* is iemand in wie al vier beëindig is; die naamwoord vir so iemand is *khīna-āsava* (wie se gees van besoedelinge vry is). Dit is waarna 253.4 verwys: Die besoedelinge is by so 'n mens beëindig. Hierdie vers suggereer dus (al is dit in negatiewe terme) 'n werklik hoë vlak van menswees waar alle smette verwyder is – insluitend die besoedeling wat hier in ons verse aangespreek word.

Die vers lê 'n besondere, as't ware karmatiese klem, al word dit nie in soveel woorde genoem nie. Die foutvinderige op die uitkyk wees vir die foute van ander het totaal niks met 'n gewaande posisie op hoë morele grond te make nie. Inteendeel, hoe meer 'n mens in daardie op die uitkyk wees verval, hoe meer neem jou eie onsuiwerhede toe. Die *arahant*, smettelose mens (dit is waarop 253.4 sinspeel), het die poppekas van gewone sosiale verhoudinge, waarin foutvindery van ander aan die orde van die dag is, verlaat, maar behels dit dat hy of sy noodwendig die sosiale lewe as sodanig verlaat het? Die groot uitdaging is om 'n kwalitatief ander model van menswees voor te leef, 'agsaam onder onagsames, onder slapendes helder wakker' (v. 29).

254 *In die oopte is geen weg*
en geen swerwer is daarbuite;
die mensdom is lief vir denkkonstrukte
maar Tathāgatas is vry van denkkonstrukte.

255 *In die oopte is geen weg*
en geen swerwer is daarbuite;
saamgestelde dinge is nie ewig nie
en Boeddhas is vry van onsekerheid.

Hierdie twee verse gaan verder as 253.4 waar op ’n *arahant* gesinspeel is. Hier word nou van die hoogste bereikbare dimensie van menswees gepraat, naamlik *Boeddha*-skap, *Tathāgata*-skap (letterlik: een wat aldus gegaan het), dit wil sê iemand wat die weg van verligting tot die einde toe geloop het en dus (in die konteks van hierdie hoofstuk) smetteloos is.

In reëls 254.1 en 255.1 is ‘oopte’ ’n vertaling van ā*kāsa*, wat ‘skynend’ en dan ‘oop, helder lug’ of ‘ruimte’ beteken. Dit word in die ou tekste in verskillende verbande gebruik. Byvoorbeeld, een van die stadia van gevorderde meditasie is die bereiking van ’n staat van oneindige ruimte. Hierdie vertaling verstaan ā*kāsa* hier as ’n metafoor vir die nie-substansialistiese leegheid van alle dinge. Die ‘is geen weg’ (*padaṃ n’ atthi)* word opgeneem as ’n metafoor vir die radikale stilte van ‘nie-weet’. Daar is geen mitologiese, teoretiese, filosofiese, teologiese formules en konstrukte wat nie uiteindelik, in die radikale leegheid van dinge, ‘oplos’ nie.

Samaṇo in 254.1 slaan op die haardlose swerwer wat in die tyd van die vroegste Boeddhisme die oorwegende sosiale posisie van die ernstige soeker was. Verskillende moontlikhede om 254.2 en 255.2 sáám met 254.1 en 255.1 te verstaan, kan oorweeg word, byvoorbeeld:

- Die Boeddha sou verstaan kon word as sou hy gesê het dat sy eie bedeling (*sāsana*) die enigste ware een is en dat ‘daarbuite’ geen ware swerwers is nie, slegs misleide en misleidende dwaalleraars. Dit sou nie korrek wees nie.
- Sou die strekking kon wees dat ‘buite’ die monnike-orde geen heil is nie? Nee. Ons vertolking bly weg van sulke eksklusivistiese verabsoluterings.
- Die ware haardlose swerwer kan verstaan word as een wat die oop, padlose ruimte, soos hierbo verduidelik, betree het, as ’n mens wat per definisie dáár beweeg, indien nog nie in werklikheid nie, dan wel in beginsel en bestemming. Die swerwer is wel op pad – na ’n padlose oopte. Daar is geen swerwer in die volste sin van die woord ‘buitekant’ (*bāhiro*) dáárdie padlose ruimte nie. So beskou, beweeg hierdie verse self geheel en al buite die domein van eksklusivistiese institusionele religie. Religie is ’n nuttige voorlaaste instelling, maar kan helaas ’n blokkasie op pad na die oop ruimte word.

Vers 254, reël 3 en 4, bevestig dit. Die algemene ‘mensdom’ (*pajā*), sê vers 254, leef nie in daardie oopte nie, maar is uitgelewer aan ‘denkkonstrukte’ (*papañca-*). Hierdie woord beteken in die eerste plek ‘uitbreiding’, ‘verspreidheid’, ‘veelvuldigheid’ en dan ‘die wêreld’ as bont konglomeraat, die resultaat van hand oor hand toenemende denkkonstrukte. Vir ’n analise van hierdie begrip, kyk na Ñāṇananda (1976). Die *Tathāgata* daarenteen is vry van die smet van verknogtheid aan die web van sulke konstrukte, het dit getransendeer, leef vry in die oopte.

Vers 255.3–4 voer die gedagtegang van 254.3–4 verder. Die belangrike begrip *saṃkhārā* kan verskeie betekenisse dra (vgl. ook vv. 277–278), onder andere ‘vorming’, ‘formasie’ (die handeling, asook die produk van die handeling). Dan beteken dit ook

karma (gewilde daad). Ook is dit die vierde *khanda* (emosionele en wilsfaktore) in die lys van vyf faktore wat die mens uitmaak. Uiteindelik slaan dit ook op alle dinge in die wêreld. Alle dinge is immers saamgestel uit verskeie faktore, geen ding is self-genoegsaam, substansialisties solied nie. Anders gestel, geen ding is 'ewig' (*sassatā*) nie. Ons vertaling neem die laaste betekenismoontlikheid op.

Boeddhas is wesens wat vry is van substansialiserende denkkonstrukte. Die insig dat dinge 'saamgesteld' is, is nie 'n saamgeflanste konstruk nie. Inteendeel, in die besef dat alle dinge verganklike, uiteindelik ontbindende konglomerate is, is die Boeddhas 'vry van onsekerheid'. Die Pāli-woord hiervoor is *iñjitaṃ* (afkomstig van 'n werkwoord *iñjati*: skud, rondruk). Die metafisies mistieke insig in nie-substansialistiese verganklikheid word nie eties-sielkundige kroniese onstabiliteit en onsekerheid nie. Inteendeel, die insig daarin gee rustige vertroue.

Hier, aan die einde van die hoofstuk, word die smet van onsekerheid uitgelig. Dit kom op uit die waan dat enigiets van die 'saamgestelde dinge' ewig (*sassatā*) is. Wie weet dat dit juis nie die geval is nie, is dus onskokbaar. Vertroue (*saddhā*) is iets anders as substansialistiese fiksasie op enige ding en die kenteoretiese absolutisme wat daarmee gepaard gaan. Die meeste religieuse en metafisiese stelsels het probeer wegkom van die vlietende nie-permanensie van dinge (per definisie, saamgestelde dinge) deur een of meer ewige substansies 'agter' die baie dinge te postuleer, byvoorbeeld Idees (Plato) of 'die Een' (Plotinus) of 'Brahman-Atman' (die onpersoonlike Absolute van die Oepanishads) of 'n persoonlike Wese (die teïstiese religieë). Eintlik het slegs die Boeddhisme (en die Taoïsme – maar ons laat laasgenoemde hier buite rekening) 'n ander weg ingeslaan. Vir die Boeddhisme was die basiese insig die volgende, naamlik die nie-blywendheid en nie-substansie van alle dinge, die kondisionele geskakeldheid van die saamgestelde dinge, die oplos van al daardie dinge voor die laaste horison van alles, naamlik leegheid. Hierdie leser wil egter die stelsels so pas genoem, trouens alle religieë, verstaan as ten diepste ook op daardie laaste horison gerig – al word dit nie noodwendig duidelik nie, of so verstaan nie – as hunkerend, in die taal van die laaste twee verse, na die oopte waar daar geen pad meer is nie. Hierdie lesing volg dus 'n vriendelike, inklusiewe hermeneutiek.

Let daarop hoe indrukwekkend die twee slotverse van die hoofstuk 'n sirkel voltooi deur terug te keer na vers 235 en die tema van radikale verganklikheid weer op te neem. Alle smette spruit uit die nie-besef, nie-aanvaarding, daarvan.

Hoofstuk 19

In die waarheid staande (*Dhammaṭṭhavagga*)

Letterlik beteken *dhamma-aṭṭha* 'een wat in die *dhamma* staan'. Hierdie hoofstuk tref telkens 'n onderskeid tussen waarheid en waaragtigheid aan die een kant en skyn en voorgee aan die ander kant. Dit tref 'n onderskeid tussen in die waarheid staan en nie in die waarheid staan nie, bloot baie praat en self ervaar, bloot kronologiese of institusionele senioriteit en werklike morele senioriteit, skynbare eerbiedwaardigheid en werklike eerbiedwaardigheid, skynbare swerwerskap en werklike swerwerskap, bloot bedel en werklik monnik wees, bloot stilbly en werklik denker wees, skynbare adel en werklike adel. Die hoofstuk loop uit op 'n sterk onderskeid tussen allerlei voorlopige prestasies en wat werklik saak maak, naamlik smetloosheid.

256 *Wie willekeurig oor 'n saak beslis*
staan nie in die waarheid nie;
wie albei kante opweeg
is 'n wyse mens.
257 *Wie geweldloos en onpartydig*
ander volgens die waarheid rig,
want self deur die waarheid gelei en verstandig,
word 'waaragtig' genoem.

Die sleutelwoord in hierdie hoofstuk is *dhamma-aṭṭha* (afkomstig van die werkwoord *tiṭṭhati* [staan]), dus letterlik 'in die *dhamma*-staande', '-gefundeerd', '-geanker'. Algemener gestel dui dit op moreel en in die sosiale verband 'regverdig', 'waaragtig'.

Atthaṃ (256.1) het 'n verskeidenheid betekenisse, insluitend 'saak', 'geval', 'voordeel' en 'belang', wat almal hierin 'n rol speel. Hierdie eerste twee verse het betrekking op die oplossing van probleme wat minstens twee kante het. Dit gaan nie

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'In die waarheid staande (*Dhammaṭṭhavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 244–259, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.19

uitsluitlik oor regters wat hofsake moet besleg nie. Alle mense bevind hulle gedurig in meerkantige situasies waarin beslissings gevel moet word. Wat sou regverdigheid, billikheid, waaragtigheid, 'in die *dhamma* staan', in so 'n geval beteken?

Sahasā (256.1) beteken 'gewelddadig', maar ons hoef nie direk aan uiterste gevalle soos doodmaak te dink nie. Daar is 'n hele reeks stygende trappe van willekeurigheid in die beslegting van sulke sake met meer as een kant. Aan die een kant kan jy 'eensydig', 'eiesinnig', 'partydig', 'tot jou eie voordeel' beslis, dus by implikasie 'onregverdig' en 'in stryd met wat reg is'. Vandaar tree jy noodwendig 'dwangmatig' en 'gewelddadig' op, hetsy in die vorm van emosionele, wilsmatige, verbale, institusionele of fisiese geweld, hetsy subtiel manipulerend of kras gewelddadig. So 'n mens verkeer ook self eensydig partydig onder dwang, is beperk en nie ruim van denke en gebalanseerd van oordeel nie.

Die Boeddhisme sal in alle omstandighede 'n geweldlose pad voorstel. *Dhamma* verwys primêr na die natuurlike orde van dinge, dan na die morele orde, of wet, wat daarop berus. Wie eensydig partydig tot sy eie voordeel of in enige ander party se eensydige belang optree, beweeg teen die draad van die natuurorde in, pleeg 'on-reg', en dit beteken per definisie konflik, dwang en geweld. 'Reg', 'waarheid' is eerstens 'n indikatief (so is dinge, so werk dinge) en dan, in afgeleide sin, 'n imperatief (doen in ooreenstemming daarmee). Ontologiese en epistemologiese waarheid word etiese waaragtigheid; *dhamma- ṭṭha* slaan op albei.

Die slotwoord van vers 256 (*paṇḍito*: 'n wyse mens) beklemtoon die samehang van 'waaragtigheid' en 'wysheid'. *Dhamma* is waarheid en wysheid en wet. Wie sy eie belang of enige ander party se belang eensydig bevoordeel, is dom, besef nie hoe die natuurorde wesenlik werk nie. Wie meer kante van 'n saak gebalanseerd sien en belangeloos, onpartydig na dinge kyk, is intelligent, wys.

Reël 257.1 voeg 'n dimensie by. Die wyse, waaragtige mens 'rig' (*nayatī*) ander, is 'n (miskien stil) oriënteringspunt vir ander, oefen geweldloos en belangeloos, onpartydig, 'n sekere invloed uit.

Hierdie twee verse het nie slegs op dinge soos materiële belang betrekking nie, maar ook op dinge soos religieuse belang; nie net op individuele belang nie, maar ook op kollektiewe belang. Enige voor ingenome, bevooroordeelde religieuse partydigheid met oogklappe aan, enige ideologies vasgelegde, propagandistiese opvatting van 'n leer, enige eensydige uitleg van 'n geskrif is nie in ooreenstemming met die *dhamma* van die *Buddha* nie.

Die verse bevestig ook hoe moeilike sake in die Boeddhisme self, prakties sowel as leerstellig, opgelos behoort te word, en hoe nie.

258 *Wys is 'n mens nie*
omdat hy baie praat nie;
'wys' word 'n mens genoem wat
vredevol, vriendelik en vreesloos is.

259 *Waarheidsdraer is 'n mens nie*
omdat hy baie praat nie;
waarheidsdraer is 'n mens wat
al het hy min daarvan verneem
waarheid aan sy eie lyf ervaar
en waarheid nie laat vaar.

Verse 258 en 259 sluit by 256–257 aan. Hoe sou 'n waaragtige mens die waarheid sê (258), en hoe sou hy die waarheid 'dra' (259)? Wel, hy of sy het nie noodwendig veel te sê — of te skryf — nie, en is nie noodwendig breed of diep in tale, feite, geskiedenis en teorie bestudeerd nie. Veel praat beteken nie vanselfsprekend veel sê nie. Dit gaan nie om groot name, dik boeke, veel pretensie, aansienlike institusionele posisie, vername rol of algemene gewildheid nie, maar om innerlike en uiterlike morele kwaliteit. Die gewone sosiale spel, ook in religie en akademie gespeel, gemik op wie die hoogste woord spreek, word radikaal verbreek. Op die spel is hoe 'n mens met die waarheid omgaan. Dit gaan nie om die besit en uitstal van 'n klomp kennis nie, maar om die innerlike deurlewing en praktiese uitlewing van die *dhamma*.

'n Wyse mens, so vul vers 258 dit in, is 'vredevol' (*khemī*), 'vriendelik' (*averī*) en 'vreesloos' (*a-bhayo*). Die vredevolle vriendelike is geen swakkeling nie. Wie in die waarheid staan, is vriendelik op vrede gerig en vreesloos in die soeke daarna. Dit het ook die implikasie dat so 'n mens ander rig (v. 257) om self vredevol, vriendelik en vreesloos te wees. Ander in die teenwoordigheid van so 'n mens voel nie vreesbevange, geïntimideerd nie, is ook vreesloos.

'n Wyse, in die waarheid staande mens, is aftastend weloorwoë (soos in 256–257 uiteengesit), want so 'n mens is bewus van die ineengestrengeldheid, relatiwiteit, kortstondigheid van alle dinge. Die dinge is nie enkelvoudig simplisties nie. Daarby kom nog dat so 'n mens besef dat alle dinge, in die laaste instansie, op 'n laaste horison van leegheid verdwyn en dat geen standpunt op absolute waarheid aanspraak kan maak nie. Tog word die kontingente hier en nou ongewelddadig vreesloos beaam, ook die keuse wat 'n mens nou hier, in 'n uiters komplekse situasie, na die beste van 'n mens se insig en vermoë, maak.

So 'n mens is 'n 'waarheidsdraer' (-ondersteuner, -bevorderaar) (*dhamma-dharo*, v. 259.1). Vers 259 beklemtoon die eksistensiële, ervaringsmatige dimensie van 'waarheid' en 'wysheid'. Dit gaan nie oor hoeveel 'n mens 'verneem', op 'n afstand, objektief, van buite, 'gehoor' (*sutvāna,* van 'n werkwoord *suṇati* [hoor]) het en verstandelik weet nie. 'n 'Waarheidsdraer' kon inderdaad 'min' (*appam*) 'verneem' het (259.4). Hy 'ervaar' (*passati*) dit egter 'aan sy eie lyf' (*kāyena*). Die werkwoord *passati* (in ons vers gebruik) beteken inderdaad 'sien', maar dit is met diepe metafisies mistieke 'insig' in die wese van alle dinge as nie-permanent en nie-substansieel.

'Aan sy eie lyf' (259.5) verwys na die siening dat, om diepte-insig te bereik, die Boeddha sy hoorders nie na openbaring of tradisie of institusionele mag verwys het nie, maar na hul eie liggame, tussen voetsool en skedeldak: Dáár en nêrens anders nie word waarheid ervaar, ingesien. Dit beklemtoon die hoë waarde wat aan meditasie geheg word. *Vipassanā* is insig wat eerstehands ontdek word aan jou eie basiese maar diepsinnige liggaamsprosesse en liggaamgebaseerde geestesprosesse.

'n 'Waarheidsdraer' is ook iemand wat waarheid nie 'laat vaar' nie (*na-p-pamajjati*). Dit het stellig betrekking op die getroue beoefening van meditasie, maar ook op die volgehoue 'dra' van die waarheid in gesindheid, gedagte, woord en handeling. Om aan te sluit by die beeld van die vorige reël, so 'n mens 'beliggaam' waarheid. 'Waarheid' en 'liggaam' is intiem met mekaar vervleg. 'In die waarheid stanende' en 'waarheiddraende' is inderdaad treffende titels vir die soort mens wat hier beskryf word.

260 *Senior is 'n mens nie*
omdat sy hare grys is nie;
'n mens kan ryp in jare wees
en tog 'vergeefs vergrys' genoem word.
261 *'Senior' word 'n mens tereg genoem*
in wie waarheid en waaragtigheid is,
wat geweldloos, beheersd en matig is
en wys, van onsuiwerheid ontslae.

Die woord *thero* (260.1) beteken in die eerste plek kronologies 'bejaard'. *Vayo* (in 260.3 weergegee as 'jare') beteken 'ouderdom', 'lewenspan'. Gewoonlik is drie lewenstadiums onderskei, naamlik jeug, middeljare en ouderdom. *Thero* sou dan op die derde stadium slaan. Dit is egter nie waaroor die verse handel nie. In die *sangha* is dit as 'n term vir institusionele senioriteit gebruik en kan dit as die byvoeglike naamwoord 'eerbiedwaardig' en die selfstandige naamwoord 'eerwaarde' weergegee word. Die vertrekpunt om hierdie status te bereik, was nie die datum van 'n monnik se fisieke geboorte nie, maar die datum van sy toelating tot die orde. Om as *thero* te kwalifiseer moes iemand minstens 10 jaar as monnik georden gewees het. 'n Monnik wat ouer was in jare maar 'jonger' wat betref toelating was die junior van sy kronologies jonger, maar institusioneel ouer kollega. 'n Mens moet nie vergeet nie dat selfs die mees senior non ondergeskik was aan 'n junior monnik.

Hierdie twee verse noem nie die institusionele rangorde by die naam nie, maar besef per implikasie die problematiek inherent aan so 'n institusionele hiërargie en kwalifiseer dit radikaal deur die kwalitatiewe dimensie van eerbiedwaardigheid uit te lig. In hierdie opsig word elders (in die *Aṅguttara Nikāya* II.22) gesê dat selfs 'n junior op grond van vier eienskappe 'n *thera* kan wees, te wete goeie karakter, intieme kennis van die wesenlike leerstellings, die beoefening en bemeestering van die *jhānas* en vry wees van onsuiwerhede.

In pas met die algemene neiging van ons interpretasie om die *Dhammapada* sover moontlik as van toepassing op hedendaagse leke te verstaan, word hier met 'senior' volstaan. Wat 'n mens 'senior' maak, 'n mens wat respek verdien, is nie bloot kronologiese of institusionele posisie in 'n tydsry of hiërargiese stelsel nie. Op sigself beteken dit nie veel nie; so 'n mens kan inderdaad *mogha-jiṇṇo* (vergeefs verouderd) wees. Wat tel, is kwaliteit van karakter, soos in vers 261 beskryf, iemand met 'waarheid' (*saccañ*) en 'waaragtigheid (*dhammo*), een wat 'geweldloos' (*ahiṃsā*), 'beheersd' (*saññamo*), 'matig' (*damo*) en 'wys' (*dhīro*) is, 'van onsuiwerheid ontslae' (*vanta-malo*: 'wat onsuiwerheid, vuilheid uit sy sisteem verwyder het').

Dit spreek vanself dat 'n mens van sulke hoë innerlike kwaliteit, soos die leser tot dusver in die *Dhammapada* leer ken het, weinig waarde aan sy of haar uiterlik gedefinieerde plek of toegekende waardigheid sal heg. Die verse kyk dwarsdeur sosiale rangordes en wek 'n kritiese nugterheid ten opsigte van sulke hiërargieë.

262 *Eerbiedwaardig is 'n mens nie*
as hy welsprekend
en indrukwekkend van voorkoms
maar afgunstig, selfsugtig en bedrieglik is nie.
263 *'Eerbiedwaardig' word 'n mens tereg genoem*
in wie hierdie drie smette
wortel en tak uitgeroei is:
'n wyse mens van haat ontslae.

Dit wil voorkom of hierdie verse twee moontlikhede as alternatiewe teenoor mekaar stel. Aan die een kant (v. 262) staan 'welsprekendheid' (*vākkaraṇa-mattena*) en 'indrukwekkendheid van voorkoms' (*vaṇṇa-pokkharatāya*), maar met drie ondeugde op die koop toe — so 'n mens is naamlik 'afgunstig' (*issukī*), 'selfsugtig' (*maccharī*) en 'bedrieglik', 'oneerlik' (*saṭho*). Aan die ander kant (v. 263) staan die ontslae wees van daardie drie ondeugde — en so 'n mens is ook 'van haat ontslae' (*vanta-doso*) en 'wys' (*medhāvī*).

Hierdie verse oorweeg skynbaar nie die moontlikheid dat iemand oor die kombinasie van welsprekenheid en indrukwekkendheid van voorkoms kan beskik en terselfdertyd van die drie genoemde ondeugde en haat ontslae kan wees en daarby ook nog met wysheid toegerus nie. Dit ontken egter nie dat in die werklike wêreld so 'n kombinasie tog wel 'n beduidende rol ten goede kan speel nie. Verskeie polities begaafde konings en keisers soos Asoka in die Boeddhistiese geskiedenis bewys dit immers. So 'n kombinasie van natuurlike en sosiale gawes en karakteradel moet nie toegesluit word nie. Wat sou so 'n mens nie kon vermag nie.

Vākkaraṇa-mattena sou ook as 'praatjies maak' of 'toespraak hou', weergegee kon word, maar hierdie vertaling gaan daarvan uit dat die vers die standaard, wat dan nog verder oortref word, baie hoog stel. Dus vertaal ek met 'welsprekendheid'. Wat *vaṇṇa-pokkharatā* betref, moet die rol van fisieke voorkoms en die gepaargaande sosiale posisie in tradisionele ou Indië nie onderskat word nie. Die vroeë Boeddhisme het dit

egter bewustelik en met oortuiging getransendeer. Adel van karakter oorskry alle ander kriteria wat in die menslike samelewing mag geld. Die gemeenskap van sulke karakteradel oorskry alle ander sosiale kategorieë.

Verse 262 en 263 speel daarop in. Eerbiedwaardigheid wat werklik saak maak, bestaan waar die smette wat in 262 genoem word met wortel en tak uitgeroei is, oftewel 'afgesny' (*samucchinnaṃ*), 'ontwortel' (*mūla-ghaccaṃ*), 'uitgeroei' (*samūhataṃ*). 'n Boeddhistiese siening sou na alle mense kyk as in beginsel, in potensiaal, daarop aangelê en sou dit wil bevorder.

264 *Swerwer is 'n mens nie*
as hy met kaalgeskeerde kruin
sy taak versaak en 'n leuen leef nie:
hoe sal 'n mens vol gierige begeerte swerwer wees?
265 *'Swerwer' word 'n mens tereg genoem*
wat alle boosheid fyn en grof
laat bedaar,
verstil.

Die woord *samaṇo* beteken 'n haardlose kluisenaar of swerwer uit religieuse oorwegings, nie 'n lid van die Brahmaanse elite-orde nie. So 'n mens het die gewone sosiale vastighede en sekuriteite prysgegee, met insluiting van die 'begeerte' (*icchā-*) en 'gierigheid' (*-lobha-*) om sulke dinge (afgesien nog van ander dinge ook) tog te besit. Mettertyd is hierdie lewenstyl in 'n nuwe gestruktureerde sosiale orde van monnike gevestig. In die tyd was die afskeer van die hare 'n uiterlike teken dat hierdie lewenstaat betree is. Dit is egter moontlik om 'n 'leuen' (*alikaṃ*) te vertel, eintlik te lééf, deur jou self-opgelegde sosiale dissipline te versuim, deur *a-b-bato* (*a-vato*) (sonder pligbesef of dissipline) te leef en innerlik aan gier en begeerte 'uitgelewer' (*-samāpanno*) te wees. So 'n mens is nie werklik 'n swerwer (of monnik) nie, maar 'n huigelaar. Wat saak maak, is nie uiterlike merktekens soos tonsuur nie, maar gedrag volgens 'n lewenskode wat ooreenstem met die innerlike karakter van iemand wat werklik swerwer is.

Vers 265 slaan nie op 'n mens wat alle booshede (*pāpāni*) 'fyn' (*anu-*) en 'grof' (*-thūlāni*) volledig uitgeroei het nie, maar wat hulle wel al 'tot kalmte bring' (*sameti*) en 'n 'verstilde' (*samitattā*) is. Sulke onderdrukking van die kwaad gebeur in state van gevorderde meditasie. Wat hier gesuggereer word, is nie siedende, frustrerende en gefrustreerde binnegevegte oor jou versuime nie, maar die aandagtige waarneming en geleidelike kalmering van die liggaamlike en bewussynsprosesse, gepaardgaande met groeiende insig daarin: So bedaar boosheid.

266 *Monnik is 'n mens nie*
net as hy by ander bedel nie;
en monnik is 'n mens nie
as hy 'n slegte lewenskode volg nie.

267 *'Monnik' word hy tereg genoem*
wat anderkant goed en kwaad
'n hoër lewe leef en
onderskeidend deur die wêreld reis.

Nou word 'n duideliker klem op die lewe van 'n monnik geplaas. Hy is per definisie 'n 'bedel'-monnik. Die woord 'monnik' (*bhikkhu*) kom van 'n werkwoord wat 'bedel' beteken (*bhikkhati*, hier in die vorm *bhikkate*). 'n 'Monnik' was egter nie bloot 'n honger bedelaar op soek na kos nie. Om monnik te wees het beteken om as lid van 'n gestruktureerde groep ('n orde) aan die rand van die gewone samelewing te bestaan en in 'n gee-neem-verhouding simbioties daarmee te verkeer. Die monnik lewer diens, gee voorbeeld en leer en ontvang voedsel, en ander minimum ondersteuning. Bedel as sodanig is nie die merkteken van 'n monnik in die ware sin van die woord nie. Moenie dit daartoe reduseer nie. Dit is wat die vers beklemtoon. Die blote bedelhandeling is nie voldoende om jou as werklike monnik te kwalifiseer nie. Omgekeerd is die blote volg van 'n 'slegte lewenskode' (*vissaṃ dhammaṃ*) (of om 'n goeie kode sleg uit te leef) voldoende om jou as monnik te diskwalifiseer.

'*Vissaṃ*' het twee betekenisse, naamlik 'alle' (dit is inderdaad in Pāli 'n antieke ekwivalent van *sabba*) en 'sleg', 'onwelriekend', soos ou vis. Die tweede betekenis pas beter in die verband van die vers. 'n Mens wat 'n slegte lewenskode op hom geneem het, is iemand wat byvoorbeeld bloot in kos kry en eet (nogal verniet en sonder om te werk) geïnteresseerd is. Dit is waarom 'bedel' en monnik wees vir hom draai. Dit is genoeg om so 'n persoon buite die sfeer van ware monnik-wees te plaas. Om so te leef is onwelriekend, soos slegte vis. Die ander betekenis van *vissaṃ* ('alle', 'hele', ensovoorts) eggo tog in ons vers. So 'n ontaarde monnik leef naamlik nie die hele kode van monnik wees uit nie, maar reduseer dit tot verniet kos kry.

Nou waarin is ware 'monnik wees' gesetel? Vers 267 verskaf die antwoord. Dit is merkwaardig dat die vers nie met 'n eenvoudige moralistiese dualiteit tussen 'goed' en 'kwaad', 'goeie monnik' en 'slegte monnik' volstaan nie. Die werklik uitstaande monnik, die werklik gevorderde persoon, een wat die edel lewe (*brahma-cariya*) werklik uitleef, het die dualiteit van 'goed' (*puññañ*) en 'kwaad' (*pāpañ*) 'agtergelaat' (*bāhetvā*), beroem hom nie op verdienstelikheid nie, soek geen beloning of erkenning nie, gaan rus nie op sy prestasie en verdienste nie. So 'n mens het werklik onderskeidingsvermoë (*saṃkhāya*). So 'n mens bly innerlik aan die beweeg, loop, reis (*carati*) onderskeidend deur die lewe.

'Sleg' word 'goed' word oorskryding van 'goed' as voorgeskrewe fiksering in kognitiewe en sosiale kodes. Dit is nie blote moralisme nie, ook nie immoralisme (anti-moraliteit) of gewetenslose amoraliteit nie, maar metamoraliteit. So 'n milde mens, werklik 'siftend', is op sy lewensreis by konvensionele 'goed' verby, beweeg na aan die horison waar alle sekerhede in 'n groter stilte oplos.

So word die sirkel wat met vers 264 begin het, voltooi. Die ware 'monnik' (*bhikkhu*) is haardlose 'swerwer' (*samaṇo*). Die ware swerwer kan die ware vryheid in die struktuur en konvensie van monnik wees verwesenlik, en nog meer, dit kan in die strukture en konvensies van die gewone lewe verwesenlik word.

268 *Denker is 'n mens nie*
net omdat hy swyg nie –
dalk verward verdwaas;
die wyse mens wat weeg,
die goeie behou
269 *en die kwade vermy,*
is dáárom waarlik denker;
wie albei in die wêreld deurgrond
word 'denker' genoem.

Die woord 'denker' is 'n vertaling van *munī*, oorspronklik iemand wat 'n eed van swye afgelê het en dan iemand wat werklik insig in dinge het. Op hierdie wyse wil die vertaling die onderskeid (nie wesenlik nie) tussen *munī* ('denker') en *paṇḍito* (as 'wyse' vertaal – kyk ook na Hoofstuk 6) eerbiedig.

Die verse van die *Dhammapada* bied nie 'n swaar dogmatiese uiteensetting as onbeweeglike staanplek nie. Dit is inteendeel 'n spel van ligte balans wat elke gewaande finale staanplek ophef. Verse 268–269 moet dus ook nie in isolasie nie, maar in samehang met vorige verse soos 256–257, 258–259 en 266–267 gelees word.

Soos in 256–257 word wysheid met die weloorwoë opweeg van alternatiewe vereenselwig. Ons bundel beveel dit nie slegs vir ons aan nie, maar beoefen die wyse kuns van nie-gefikseerde, volwasse balans self op 'n besonder indrukwekkende manier. Die leerling van die *Dhammapada* sal nie 'n oogklappropagandis of ideologiese apologeet van enige groep of standpunt wees nie.

In ligte kontrasterende balans met 258–259 word nou gestel dat wysheid ewe min met 'baie praat' as met 'nie praat nie' (*monena*) te vereenselwig is. Praat of nie praat nie, is die sekondêre afskynsel van wysheid of dwaasheid. Soos hierbo gesê, was die wyse mens een wat 'n eed van swye afgelê het. Moenie uiterlike manifestasie (soos bedel [266–267] of swyg) met innerlike wese vereenselwig of verwar nie, sê ons vers. 'n Mens kan swyg en steeds 'verward' (*mūḷha-rūpo*: dwalend, verdwaald, verlore) en 'verdwaas' (*a-viddasu*: on-kundig) wees. Moenie poseer, bloot die rol speel nie. Word die karakter en lééf dit op jou uniek individuele manier uit.

Bevestigend van 267 (die hoër lewe is onderskeidend deur die wêreld reis) word ware 'denke' nou in 269 gekarakteriseer as sou iemand sowel goed en kwaad as botsende moontlikhede oorweeg, as sou albei in die wêreld 'deurgrond' (*munāti*) word.

Is daar nie 'n teenstrydigheid tussen die stelling van vers 267 dat die wyse, onderskeidende mens 'anderkant goed en kwaad' die edel lewe leef en die stelling

van 268–269 dat die wyse mens 'weeg, die goeie behou en die kwade vermy nie'? Tog nie. 'n Uitdagende paradoks (skynbare teenspraak) is dit miskien, maar nie 'n werklike mekaar uitsluitende paar nie. Dit is weer eens 'n voorbeeld van die geordende, hiërargiese ontwikkelingsmodel (van onvolwasse, oor halfwas, tot volwasse en dus opgewasse teen die probleme van die lewe) wat ons al meermale in hierdie verse aangetref het. Daar is weer eens 'n ligte ewewig, nou tussen 'absoluut' en 'relatief', tussen horison en voorgrond, wat in die omringende horison gerelativeer en tog omsluit word. Vers 267 praat van 'n mens, 'n insig, baie naby aan die lááste horison, naamlik absolute leegheid. Verse 268–269 praat van 'n vóórlaaste stadium, die denkende mens, die insig, wat insien wat te midde van die relatiwiteite van die lewe beter is en wat kwaad is, en die keuse vir eersgenoemde. In elk geval leer vers 267 nie sinies dat daar geen verskil tussen goed en kwaad is nie, maar dat alle dualiteite en dualismes, hoe relatief belangrik hulle dalk ook al kan wees, uiteindelik uit 'n groot leegte opkom en daarin verdwyn. Hier, 'in die wêreld', moet hulle egter ernstig opgeneem word en is die keuse vir die goeie die wyse keuse.

Daar is inderdaad geen groter opgawe vir die menslike denke nie as om die aard en wese van die polariteit 'goed' en 'kwaad' te 'deurgrond' (hier 'n vertaling van *munāti*: meet, peil). Die vraag *unde malum* (van waar die kwade) was altyd die rots waarop alle metafisiese stelsels hulle te pletter geseil het. Die feit van die 'kwaad' (fisies, byvoorbeeld in die vorm van siekte en dood, en moreel, byvoorbeeld in die vorm van geweld en oorlog) en die gevolglike lyding wat dit meebring, kan nie ontken word nie. Trouens, dit was die uitgangspunt van die Boeddha se leer: Die grondervaring van menswees is lyding (*dukkha*). Die Boeddha wou nie 'n finale teoretiese antwoord daarop verskaf nie. Vandaar dat hy aan 'n vrou wie se dogtertjie gesterf het, slegs gesê het om één huis in die dorpie te vind waar die dood nie besoek afgelê het nie. Hy het nie sulke dinge metafisies of mitologies probeer verklaar nie, maar dit net aanvaar as fenomene. Die kwade 'verskyn' en die mens kan dit in sy ervaringswêreld oorwin, laat verdwyn. Die vraag is: Hoe kan ek daarvan vry word, dit 'vermy' (*parivajjeti* van v. 269)?

Uiteindelik het sy leer dan ook op kognitiewe stilte en verbale swye uitgeloop. Wat die lewe 'in die wêreld' (*loke*) betref, het hy 'n keuse vir die goeie aangemoedig en 'n weg (insig, moraliteit en konsentrasie) na die beëindiging daarvan (*nibbāna*) aangedui.

Let daarop dat *loke* ook as 'wêrelde' vertaal kan word. Dan sou die vers kon sê dat die denker albei wêrelde, van goed en van kwaad, deurgrond. Dit verskil nie wesenlik van die vertaling wat hierbo aangebied is nie.

Die Boeddha was waarlik 'denker' in die sin van hierdie verse, een van die grootstes wat die wêreld gesien het. Meer nog, hy het sy leerlinge aangemoedig om nie gesag of

tradisie na te praat nie, maar sélf denkers te word in die sin van ons verse. Hierdie twee verse veronderstel daardie hele kompleks gedagtes.

270 *Edel is 'n mens nie*
as hy lewende wesens geweld aandoen nie;
wie lewende wesens geen geweld aandoen nie,
word 'edel' genoem.

Soos alle menslike ryke en ander politieke en sosiale magstrukture deur die geskiedenis toon, is 'n hoë posisie in sosiale rangorde, wat toegang tot materiële goedere en ander voordele bied, byna sonder uitsondering die gevolg van suksesvolle magsvertoon, magsgebruik of magsmisbruik teen ander. In die gees van die vroeë Boeddhistiese lering soos dit in die *Dhammapada* na vore kom, is daar 'n sterk onderskeiding, selfs skeiding, tussen gesag (wat innerlike kwaliteit en inherente waarde uitdruk) en mag (wat berus op uiterlike middele om jou sin te kry). In die Boeddhisme is gesag hoofsaaklik (selfs uitsluitlik) 'n morele kategorie. Die ou Romeine het 'n vergelykbare onderskeid tussen *auctoritas* (aansien, met selfs 'n numineuse kwaliteit) en *potestas* (mag) getref, met geweld (*violentia*) 'n entjie verder weg, maar tog kontinu met mag. Geweld is immers wat mag in stand hou.

Dit wil voorkom of die faktor 'mag-en-geweld' 'n vanselfsprekendheid in die menslike samelewing is. Adelstande in alle samelewings het gewoonlik berus op, of histories teruggegaan na, die bekom van mag deur geweld in een of ander vorm. Dit was ook in ou Indië met sy kastestelsel die geval. Mag, soos ons dit in menslike samelewing leer ken, word nie noodwendig deur gesag gelegitimeer nie en gaan maklik oor in geweld, wat verstaan kan word as magsafdwinging. Geweld hoef nie bruut fisies te wees nie. Woordgeweld en strukturele geweld deur die gebruik van sosiale hefbome en slagbome verkry ook die gewenste resultaat. Oorwinning in magstryde berus nie altyd op wie se wapens die magtigste is nie, maar wie se stories, ideologieë, manipulasies van die openbare mening, die suksesvolste is. Mag hoef nie eens altyd geweld te gebruik nie. Hoe stewiger dit ingegrawe is, hoe minder openlike geweld hoef dit te gebruik.

In die gees van die vroeë Boeddhiste sou mag en geweld skakerings van dieselfde kleur gewees het, so gevoelig was hulle vir geweld in enige vorm. Die Boeddha berus nie maar net in die bedrukkende sosiale feit van mag-en-geweld nie, maar grawe die wortel daarvan uit. In die alternatiewe sosiale orde wat hy daarstel, berus ware adel juis primêr op geweldloosheid, selfs mag-loosheid (wat nie dieselfde is as magteloosheid nie), jeens alle 'lewende wesens' (*pāṇāni*), selfs die geringstes en mees weerloses onder hulle. Dit is waarom doodmaak in enige vorm vir die vroeë Boeddhisme ontoelaatbaar was. In 'n breër konteks as menslike lewe geplaas, staan die vraag: Is alle lewe nie onvermydelik ten koste van ander lewe

nie? Sou so 'n besef miskien selfs op die agtergrond gestaan het van die opvatting in die vroeë Boeddhisme dat finale verlossing (*nibbāna*) in die volkome vry kom van die bestaansproses as sodanig bestaan?

Die volle betekenis van die Boeddha se rewolusionêre insig kan nie onderskat word nie. Wie geen geweld in enige opsig gebruik nie, is juis dáárom edel. Hoe minder geweld, hoe meer adel, want die hoogste adel is gesetel in nie-diskriminerende welwillendheid jeens alle wesens. Die negatiewe woordvorm wat dikwels gebruik word (nie-geweld: *a-hiṃsā*) druk 'n positiewe gesindheid en optrede uit. Omvattende geweldloosheid (welwillendheid) sluit alle ander mense, alle ander lewende wesens, asook 'n mens self, in. Hierdie uitkyk het gestalte gevind in die wyse waarop die *sangha* gestruktureer is. Dit was altans die ideaal, maar soos hierdie hoofstuk ook laat blyk, het nie alle lede van die *sangha* die ideaal gestand gedoen nie. Religieuse organisasies is inderdaad nie van mag en geweld gevrywaar nie. Formules, rituele en beheer oor funksies kan subtiele vorms van die dwingende uitoefening van mag en geweld wees.

'n Probleem, naamlik hoe die verhewe sentiment van geweldloosheid in die samelewing buite die *sangha* praktiese gestalte kon vind, het nog altyd 'n groot uitdaging gestel aan diegene wat dit deel. Hoe sou so 'n samelewing daar uitsien, funksioneer? Net so 'n moeilike vraag is hoe die ware edeles hulle boodskap effektief – en natuurlik sonder geweld – in daardie groter samelewing sou laat posvat en gestalte laat vind. Hierdie vraagstuk was nog altyd dwarsdeur sy geskiedenis 'n uitdaging aan die Boeddhisme, soos ook die geval was met diegene wat in ander samelewings en religieë 'n ideaal nagestreef het wat bokant die gewelddadige werklikhede van hulle gegewe samelewing uitstyg. Waarskynlik is daar nie 'n eenvoudige, vir alle tye geldende antwoord nie.

Ideëel-tipies skyn die opsies taamlik beperk te wees. Dit sou ons te ver voer om in besonderhede ondersoek in te stel na hoe die moontlikhede hieronder in die geskiedenis van die Boeddhisme uiting gevind het – dus slegs kort aantekeninge. Moontlikhede is soos volg:

- Onttrek aan samelewing en groot religieuse instituut, laat hulle in vrede en leef privaat edel, hetsy as individuele eenlinge of in klein informele gemeenskappe. Sulke mense is gewoonlik diep onder die indruk dat hulle as pioniers 'tussen die tye' leef, tussen 'n ou uitgediende orde en 'n nuwe, nog ongebore orde. Dit was die gevoel in Wes-Europa na die Eerste Wêreldoorlog toe liberale Europa in duie gestort het. Verder terug en in 'n Boeddhistiese konteks was dit die situasie van die vroeë swerwers waarvan die Boeddha een was. Bodhidharma (sesde eeu AJ) wat gewoon sy rug op die Chinese keiser gedraai en na die muur gaan sit en kyk het, kan ook met hierdie houding in verband gebring word. Dieselfde geld ook van sommige mense in ons eie kulturele situasie. Hulle het 'n streep onder die oue getrek, gaan hulle gang

en wag in vrede dat sade wat hulle verteenwoordig eers later oor 'n breër front sal ontkiem. Terloops, so 'n streep onder die oue hoef nie 'n harde, ondeurdringbare, uitsluitende lyn te wees nie, maar kan 'n begrypende, liefdevolle, akkommoderende, deurlaatbare membraan wees. 'n Ander paradigma wat miskien sosiaal sal verskyn, is juis 'n groter, meer omvattende een, nie 'n eng verwerpende een nie.

- Onttrek, maar wees 'n alternatiewe samelewing (of protesterende samelewinkie) in die vorm van 'n klein groep buite die groot samelewing en die groot religieuse instituut, hetsy passief ontwykend of aggressief vyandig. In 'n godsdiensvergelykende perspektief was dit die instelling van sommiges in die Radikale Reformasie van die sestiende eeu en daarna.
- Handhaaf 'n sterk dialektiese spanning tussen die groot samelewing en die gemeenskap van diegene wat 'n ander ideaal nastreef, maar wees darem nie heeltemal vyandig teenoor die samelewing nie. Godsdiensvergelykend was dit in die Christendom, die instelling van die vroeë Lutheranisme met sy 'twee ryke'-leer.
- Handhaaf 'n positiewe samehang met die groot samelewing, of streef dit altans na, in die hoop om soos suurdeeg op die groot samelewing in te werk sonder om in afsydigheid of vyandigheid te verval. Godsdiensvergelykend was dit die instelling van die vroeë Calvinisme in Genève.
- Staan sterk op die standpunt van 'n positiewe simbiotiese verhouding tussen gelykwaardige religieuse instelling en 'staat' en laat hulle mekaar oor en weer legitimeer en ondersteun. In die Christelike konteks was dit die instelling wat in die Hoog-Middeleeue in die Kerk van Rome beslag gevind het. In die Boeddhistiese konteks kan die verhouding tussen keiser Asoka en die *sangha* van sy tyd met hierdie strategie in verband gebring word. Ook was klassieke Tibet, voor die Chinese inval, 'n byna naatlose integrasie van *sangha* en staat.

'n Verdere vraag is of 'n geweldlose lewe in sy volle konsekwensies vandag in ons laat- of postmoderne tyd, waar alle menslike lewe (minstens in eerstewêreld-kontekste) ekologievernietigend ten koste van ander lewe is, moontlik is. 'n Volledig geweldlose menslike lewe was waarskynlik in die tyd van die Boeddha en in die vroeë *sangha* moontlik, maar vandag?

Hierdie vers stel ons ook voor fundamentele etiese vrae. Byvoorbeeld, hoe bemiddel 'n mens hoogste norm en bot werklikheid? Sou die kategorie 'kompromis' enige plek in die Boeddhistiese etiek hê? Is politiek (in die mees algemene sin beskou as die saamleef van mense in groepe) sonder magspel en geweld moontlik? Is kompromisloos in die wêreld leef moontlik? Is daar iets soos beter en slegter kompromieë? Dit is die soort vraag wat hierdie vers indirek aan die orde stel. In watter mate (om 'n voorbeeld te noem) was selfs die instelling van die oorspronklike orde van manlike monnike (met uitsluiting van 'n vroue-orde) en die mate van subtiel onderdrukkende geweld wat so 'n uitsluiting sou kon impliseer, miskien 'n kompromis? In watter mate was die uiteindelike instelling van die orde van nonne self 'n kompromis? Let daarop dat die Pāli-woord *kusala*, wat gebruik word om

'goed' doen uit te druk, asook 'gepas', 'effektief', dit wil sê situatief intelligent, beteken. Dit is iets heel anders as die deurdryf van abstrakte, absolute beginsels. Nog 'n vraag waarby ons reeds stilgestaan het, is: Sou die kategorie 'tragiek' 'n plek hê? Doen wat jy volgens jou beste insig in die situasie om jou moet doen, so goed jy kan, maar besef dat die moontlikheid van onvoorsiene, onbedoelde foute, van te kort skiet, onder die oppervlak lê.

Is daar verskille tussen proaktiewe geweld en reaktiewe geweld, tussen aanvallende geweld en verdedigende geweld? Is daar verskille tussen reaksie op geweld teen jouself gerig en geweld teen ander gerig, byvoorbeeld in die vorm van institusionele geweld? 'n Maklike uitweg uit die problematiek is om die kwessie van geweld tot individuele etiek te reduseer en die groter (en moeiliker) institusionele probleme te vermy. As geweld teen my alleen gerig word, is dit makliker om niks te doen nie, dit net te ignoreer, maar as 'n ander mens, waarskynlik weerloos, in my teenwoordigheid geweld aangedoen word? Die aanvaarding van 'n lewenstyl van nie-geweld beteken nie magtelose swakheid nie. Nie-geweld is nie bloot passiwiteit nie, maar 'n aktiewe dissipline. Dit kan 'n kragtige, beteuelende faktor wees wat konfrontasie sover moontlik vooruitloop en vermy, die kuns van ontlonting verstaan en as dit onvermydelik is dat krag gebruik word, met 'n besef van proporsionaliteit optree, gestroop van woede, en die moontlikheid van 'n positiewe menslike uitkoms selfs vir die aggressor oophou. Bedwang, die ontlonting van geweld, moet nie met geweld gelyk gestel word nie. Uit die Zen-konteks kom die assosiasie van hierdie instelling met judo na vore. Dit laat 'n mens ook die positiewe rol van 'n vriendelike, voorkomende, bedwingende polisiediens in die gewone burgerlike samelewing verstaan.

Kan blote ontwyking, geweld om jou nie sien of hoor nie en ontken, juis geweld bevorder? Kan geweldloosdheid geweld deur die vingers sien – en juis so geweld versterk? Inderdaad. Wat nodig is om die wêreld totaal te laat versleg, is dat goeie mense niks doen om die kwade te beteuel nie. Sou huidige Westerse Boeddhisme die gevaar loop om deur onttrekking en konsentrasie op eie persoonlike heil juis strukturele geweld in die wêreld te bevestig, dalk 'n voorspoedskultus word wat strukturele geweld bevestig? In ou Marxistiese taal, kan meditasie 'n soort opium van die ryker klasse wees? Inderdaad, en dit is daadwerklik te vermy.

Dit is nie nou die plek om uitgebreid hierdie vrae deur te werk nie. Die volgende opmerking verdien egter aandag: Kasuïstiek (voorskrifte in besonderhede, vooruitlopend op elke denkbare geval moontlik kan opduik) en moralisme (onbuigsame voorskriftelike morele sekerheid wat betref reg en verkeerd) sal, Boeddhisties gesproke, problematies wees. Die Boeddha rig uitdagings, gee vingerwysings en riglyne, maar uiteindelik (soos ons in die volgende twee verse sal sien) word elke stoel van selfregverdigende triomf onder ons uitgetrek. Stellig moet groot ruimte gelaat word vir uiteenlopende sosiale omstandighede waarin in verskillende tye gehandel moet word, asook vir die individuele temperamente van

diegene wat as ware edeles in die wêreld wil leef. Morele kodes behoort tot ’n vóórlaaste orde. Is volledig geweldloos leef, sonder enige slegte implikasies en gevolge vir ander lewenswesens, in ons tyd ’n abstrakte utopie (nie-plek)? Ongelukkig waarskynlik, en tog kan dit ’n rigtinggewende utopie, ’n motiverende ideaal, ’n transformerende model bly.

Wat die ruimte van die gewone lewe duskant die laaste horison in ons tydsgewrig betref, is daar behoefte aan die ontwikkeling van etiese ‘tussenaksiomas’ vir ons tyd, nie alwetend kasuïsties en voorskriftelik moralisties nie, maar tog rigtinggewend en bewus van die voorlopigheid van sulke riglyne. Daar is geen morele resepte wat foutvrye optrede waarborg nie. Die agtvoudige pad is stellig reeds ’n stel tydbepalende tussenaksiomas, maar die morele items daarin moet vir elke tyd daarna opnuut konkreet geaktualiseer word, ook vandag. Dit behels met klem nie ’n verwerping en vervanging van daardie klassieke riglyne nie, maar ’n integrale interpretasie wat tóé en nóú verbind.

Dit wil voorkom of vers 270 die huidige hoorder en leser in ’n situasie sonder uitweg laat inbeweeg. Ons is vas. Wie kan in vandag se globale wêreld met sy netwerke hoogs geïndustrialiserde samelewings wat teer op die res op grond van 270.3–4 ‘edel’ genoem word? Sal verse 271–272 vir ons ’n weg vorentoe toon? Nodig, dink ek, is in elk geval ’n ewewig tussen die besef van relatiwiteit en ’n besef van absoluutheid. Die laaste horison laat alle voorlaaste dinge veryl en ver-nietig dit, maar omhels en positiveer dit ook. Nóg ’n vashaak in die relatiewe nóg ’n swewende ontvlugting in absoluutheid is voldoende. As ’n besef van absoluutheid die werksaamheid van die relatiewe dinge met hulle geweld ontken, is dit eensydig en raak dit werklikheidsvreemd. As enige etiek, hetsy van geweld of nie-geweld, nie ’n besef van alleskanselerende absoluutheid het nie, is dit eensydig en verabsoluteer dit dinge wat slegs voorlopig is.

Eties gesproke, het gestereotipeerde Theravāda en Mahāyāna die spanning tussen relatiwiteit en absoluutheid effens verskillend gehandhaaf. Theravāda het die eis van absoluutheid kompromisloos probeer handhaaf: Streef na nirwana, die res is bysake. Tog het historiese Theravāda soms in feite daartoe geneig om absolute status aan relatiwiteite toe te ken, byvoorbeeld deur Abhidhama-kategorieë as absolute realiteite en absolute waarheid te beskou. Mahāyāna het die absolute leegheid van alle relatiwiteite onverbiddelik gehandhaaf, maar met sy *bodhisattva*-konsep het dit ’n sterk besef dat absoluutheid en relatiwiteit, leegheid en vorm, horison en voorgrond wesenlik sáámhoort, aan die dag gelê. Die *bodhisattva* is bereid om selfs nirwana op te skort ten einde ’n konkrete verskil in die relatiwiteite van hierdie lewe te maak, plaas sy absolute heil op die spel in sy besig wees om klein verskilletjies in hierdie gewelddadige lewe te maak. Onheil word nie bloot as illusie ontken nie. Sou dit kon beteken dat ’n mens in die strydperk van die ambivalente lewe selfs tragiese skuld,

wat deur problematiese optrede, maar met goeie bedoeling gedoen is, op jou te neem ten einde erger boosheid te voorkom of te verminder? Dit wil so voorkom. In die taal wat hierbo gebruik is, kan die Mahāyāna-houding as 'n vorm van 'kompromis' beskou word. Die absolute en die relatiewe word versoen, en albei word ewe sterk gehandhaaf.

Die wyse waarop die *Dhammapada* in ons vertaling-vertolking gelees word, sien geen breuk tussen Theravāda en Mahāyāna nie, maar wesenlike kontinuïteit. Die tipiese Theravāda- en Mahāyāna-aksente moet nie met 'n eensydige keuse vir een of die ander teen mekaar afgespeel word nie. Die twee aksente – klem op self-loutering en klem op diens in die wêreld – behoort in dialektiese balans gehandhaaf te word.

Soos hierbo verstaan, ondersteun hierdie vers die strekking van byvoorbeeld 267 en 269. Geweld of nie is egter sonder twyfel 'n veel moeiliker kwessie as bedel of nie bedel nie en praat of nie praat nie. Dit sny in die sentrale weefsel van elke mensebestaan as sodanig in.

271 *Nie met die uitleef van morele reëls*
of die nakom van rituele voorskrifte
of groot geleerdheid
of diep meditasie
of apart leef
272 (*denkend:*
'ek geniet die geluk van wêreldversaking
vir gewone mense onbeskore')
moet jy, o monnik, tevrede wees
solank jy nie smetloos is nie.

Dié is twee komplekse verse. Die vertaling-vertolking wat hier gevolg word, sluit aan by die radikalisering van die 'nie-geweldloosheid' in vers 270. In voortsetting van vers 270 word nou selfs die subtielste nuanses van skynbare adel, pilare van self-verheffing en dus implisiete geweld vernietig. Self-verheffing en neersien op ander is 'n subtiele vorm van geweld jeens ander bedink. Die waarlik edel mens verhef sigself nie in gewaande superioriteit bo 'wêreldlinge' nie. Elkeen van die vyf 'prestasies' van vers 271 bevat daardie moontlikheid, naamlik die uitleef van morele reëls (*sīla-*), die nakom van rituele voorskrifte (*bata-*), oor groot kennis van sake (*bāhu-saccena*) beskik, versinking in diep meditasie (*samādhi-*) en selfs heeltemal apart, afgeskeie van die res van die wêreld leef (*vivicca-sayanena*). Die mens wat hierdie vyf soorte prestasie behaal, kan naamlik heel 'tevrede' (*vissāsa*) met sigself wees en ander mense verag (272). 'Ek geniet' (*phusāmi*: bereik, behaal) die 'geluk' (-*sukhaṃ)* van 'wêreldversaking' (-*nekkhamma*), buite bereik van die 'baie' (-*puthu-*) 'gewone mense' (-*jana-*).

Reëls 272.4–5 vat saam waaroor hierdie koeplet wesenlik gaan en wat wesenlik behoort tot 'in die waarheid staan' (die tema van die hoofstuk), naamlik om anderkant geestelike kompetisie (wat 'n subtiele wortel van geweld impliseer) uit te wees en om nie met enige van daardie kragtoere op sigself tevrede te wees nie. Daar is iets beters, inderdaad die hoogste, inderdaad die enigste wat werklik saak maak, naamlik om die 'uitblussing (-*khayaṃ*) van die onsuiwerhede (*āsava-*)' te 'bereik' (-*patto*), om 'smetloos' te wees, dit wil sê om *arahant*-skap te bereik. Dit is waarom dit in Theravāda-Boeddhisme gaan. Vir die onsuiwerhede, kyk na vers 253. Moralisme, ritualisme, ensovoorts, word by die wortel afgesny.

In aansluiting by vers 270 is ware adel van gees (so word die monnik aangespreek) om, al het jy miskien betreklik veel bereik (271), die allerhoogste as jou standaard te stel (272.5) en jou nie te meet teen en geringskattend oor ander nie aan te stel (272.1–3). Ware adel sê nie 'ek is beter as jy nie', maar 'ek wil die hoogste standaard moontlik bereik'. Ons vind hier 'n klassieke formulering van die tipiese Theravāda-aksent. Die mens om wie dit hier gaan, is inderdaad intens met die proses van self-veredeling besig. Dit is primêr; sosiale etiek en politiek is sekondêr. Die riglyn wat dit gee, is: Begin by jouself, in die enkelvoud. Reinig jouself van die smette (kyk v. 253) – en dit sluit selftevredenheid in. Tog sou die klassieke Boeddhisme suggereer dat selfs die bereiking van smetteloosheid (272.5) nie verabsoluteer moet word nie. By die laaste horison verdwyn selfs dit.

'n Tendensionele nagedagte is dat die smetteloosheid waarom dit hier gaan, nie die prerogatief van religieuse ampsdraers soos monnike is nie, maar dat dit by gewone, eenvoudige mense gevind kan word.

Hoofstuk 20

Die pad (*Maggavagga*)

Hierdie hoofstuk begin en eindig deur die hoë waarde en betekenis van die agtvoudige pad uit te lig. Tussenin word die drie mees basiese leerstellinge van die ou Boeddhisme (die nie-blywendheid, nie-selfgenoegsaamheid en nie-bevredigendheid van alle dinge) aan die orde gestel en word die hoorder aangemoedig om die pad na geestelike volwassenheid te betree. Ten slotte neem hierdie hoofstuk weer die tema op waarmee dit begin. 'n Sirkel word voltooi.

273 *Van paaie is die agtvoudige die beste;*
van waarhede, die vier beginsels;
van geestesgesteldhede is afgeskeidenheid die beste;
van tweebenige wesens, die heldersiende.
274 *Dit is die pad*
wat lei na suiwerheid van insig, die enigste;
volg hierdie pad
wat lei na die verblinding van Māra.
275 *As julle hierdie pad betree*
sal julle 'n einde aan lyding maak;
ek het die dorings leer uithaal
en die pad bekend gemaak.
276 *Volvoer self jul taak met ywer*
want Tathāgatas bied net lering;
wie dié pad mediterend betree
kom los uit die binding van Māra.

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Die pad (*Maggavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 260–281, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.20

Hierdie vier verse handel oor die vind en die volg van die pad na verligting. Hulle word aangebied as in die eerste persoon deur die Boeddha self uitgespreek (275.4). Kyk by vers 191 na die onderskeid tussen 'weg' (*pada*) en 'pad' (*magga*).

Die eerste van die vier bied 'n samevatting van die leer van die Boeddhisme. Die vers draai om die begrip 'beste' (*seṭṭha*), oftewel die beste lewenskode, die beste insig in dinge, die beste etiese grondhouding, wat uitloop op die beste geestesgesteldheid wat deur 'n mens bereik kan word, die beste mens. Die woord 'beste' dui gevorderdheid aan, maar as organiese, gegradeerde samehang, nie diskontinuïteit nie.

Die beste 'pad' (*magga*; 273.1) is die 'agtvoudige' (*aṭṭh-aṅgiko*) pad, wat aangebied word as die beste lewenskode ten einde verligting (*nibbāna*) te bereik. Dit bestaan uit drie komponente, naamlik wysheid (*paññā,* items 1–2), moraliteit (*sīla*, 3–5) en meditasie (*samādhi*, 6–8):

- regte siening (*sammā-diṭṭhi*)
- regte denke of voorneme (*sammā-saṃkappa*)
- regte spreke (*sammā-vācā*)
- regte handeling (*sammā-kammanta*)
- regte lewensonderhoud (*sammā-ājīva*)
- regte instelling (*sammā-vāyāma*)
- regte aandag (*sammā-sati*)
- regte konsentrasie (*sammā-samādhi*).

Die bedoeling is nie dat 'n mens hierdie agt die een na die ander soos in die volgorde hierbo uiteengesit, voltooi nie. Hulle vorm 'n wedersyds samehangende organiese geheel.

Die volgende reël (273.2) handel oor die beste 'waarhede' (*saccā*), want dit is 'n stel, bestaande uit vier beginsels (*padā*):

- lyding (*dukkha*)
- die oorsaak van lyding (naamlik begeerte [*taṇhā*])
- die beëindiging (*nirodha*) van lyding (naamlik *nibbāna*)
- die pad wat lei tot die beëindiging van lyding (naamlik die agtvoudige pad).

Die derde reël (273.3) handel oor die beste etiese grondhouding, wat uitloop op die beste geestesgesteldheid wat bereik kan word, naamlik *virāgo* (afgeskeidenheid). Hier word dit gebruik as 'n sinoniem vir *nibbāna*, die volkome beëindiging (*nirodha*) van negatiewe bewussynsinhoude en bewussynsgesteldhede, dit wil sê begeerte, haat en verblinding.

Die vierde reël (273.4) illustreer weer die model van volwassewording wat al meermale ter sprake gekom het. Dit handel oor mense en gode (tweebenige wesens: *di-padānañ*). Die beste soort tweebenige wese is 'n *cakkhumā*, letterlik 'een met oë', 'n 'siende' een, wat insig het. Die piek van sulke soort wesens (gode ingesluit) is die Boeddha, en hy is die een op wie hier gesinspeel word al is dit in beginsel vir almal oop.

Die pad wat die Boeddha aandui, word hier as die enigste pad na suiwerheid (*visuddhi*) van insig (*dassanassa*) voorgehou: 'Daar is geen ander' (*n' atth' añño*; 274.2).

Let daarop dat die pad gekwalifiseer word as die pad na suiwer insig. Insig is waarom dit hier gaan, nie ander oogmerke soos byvoorbeeld gemoedskalmte of buitengewone vermoëns nie, alhoewel dat dit met insig gepaard gaan. Sulke dinge kan ook gevind word buite om die pad wat die Boeddha toon. As dit egter by insig tot in die diepte van dinge kom, is daar geen ander pad nie. Let daarop dat die bedoeling nie is dat die pad die enigste is omdat die Boeddha so sê of omdat die pad uitsluitlik aan die persoon van die Boeddha gekoppel is nie. Die teendeel is die geval. Die Boeddha sê wat in die wesensdiepte van dinge die geval is, en hy is nie die enigste Boeddha nie – daar was talle ander voor hom. Dit is nie waar omdat die Boeddha so sê nie; die Boeddha sê so omdat dit waar is. Hy is ontdekker en leermeester, nie oorsprong en herkoms nie.

Suiwerheid van insig hou verband met die drie grondwaarhede, nie-blywendheid (*anicca*), nie-substansie (*anattā*) en lyding (*dukkha*), wat opkom uit hebsug en weersin en die nie-besef van nie-blywendheid en nie-substansie. In mitologiese taal word suiwerheid van insig ook uitgedruk as die weg na, die weg bestaande uit, die verblinding (*pamohanaṃ*) van Māra.

'Die dorings' (*salla*-; 275.3) verwys na sintuiglike verknogtheid wat vordering op die pad belemmer. In die lig van die twee verwysings na Māra in hierdie vier verse is dit nie vergesog om dit ook as voetangels te verstaan, geplaas deur die verpersoonlikte Bose wat die reisiger van stryk probeer bring nie. Vergelyk vers 46.3 oor 'Māra se blompuntpyle'.

'Einde' (*antaṃ*) bevat in hierdie verband 'n aantal assosiasies, te wete gewoon einde, maar 'n einde wat die reisiger self daadkragtig maak; doel, bestemming; en grens, rand (van menslike ervaring). Die einde van lyding word deur inspanning teweeg gebring, is die wesenlike bestemming van die mens.

Die Boeddha het nie op hoorsê vertrou nie, maar het die pad na die beëindiging van lyding self ontdek (*aññāya*, van die werkwoord *ājānāti*: besef) en ervaar en toe 'bekend gemaak' (*akkhāto*). Hy praat hier in die eerste persoon, *mayā* (deur my). Die Boeddha gryp hier na sy eie ervarings op die pad na verligting terug. Volgens die legendaries mitologiese oorlewering het Māra (letterlik: doder, vernietiger) die soekende man in die wildernis ses jaar lank gevolg om enige swakheid in hom te vind. Māra was nie slegs die doodsgod wat betref die fisieke bestaan van die mens nie, maar het gestaan vir alles wat die mens doodmaak, ook innerlik en sedelik. Onder die *bodhi*-boom het Māra die soeker deur sy drie dogters van die pad probeer aflei. Na die verligtingservaring het die bose die verligte steeds probeer verlei om nie die *dhamma* te verkondig nie. Die Boeddha het albei stelle afleidings die hoof gebied; 275 is 'n sinspeling op hierdie geskiedenis. Dit word ook in die *Sutta-Nipāta* 425–449 (die *Padhāna Sutta*) in die mond van die Boeddha self gelê.

Die laaste van die vier verse sê hoe die pad gevolg moet word. Afhanklikheid van ('n) bomenslike, goddelike wese(-ns) word stilswyend van die hand gewys, al word die bestaan van sulke wesens nie ontken nie.

ʼn Bevredigende Afrikaanse weergawe van *Tathāgata* (*tathā-* [so, aldus] - *gata* [verlede deelwoord van die werkwoord *gacchati*: gaan; letterlik: een wat só gegaan het) is moeilik te vind. Ons volstaan met die Pāli-woord. Die begrip pas in ons huidige konteks. Hier het ons iemand wat die pad waarvan sprake is, gevind het (self ontdek het) en tot die einde toe bewandel het en in al sy volheid en waarheid bekend gemaak het en leer – dus in alle opsigte ʼn vol-'kome' mens. Daar is ook nie slegs één so ʼn figuur nie, want daar word in die meervoud van sulke *Tathāgatā* gepraat. Selfs sulke mense maak net bekend, gee net lering (*akkhātāro*) (vgl. 275.4).

Tathāgata is die term wat die Boeddha gebruik as hy na homself verwys. Soos die ander het hy die vergete oerwaarheid (her-)ontdek en opnuut aan die wêreld geleer. Mense moet leer van die *Tathāgatas*, maar sélf die weg betree, sélf hul taak volvoer om enduit tot by die beëindiging van lyding te vorder. In hierdie vers word vir oulaas gesê hoe die reis afgelê moet word. Eerstens (276.1) moet dit 'met ywer' (*ātappaṃ*) geskied en tweedens (276.3) 'mediterend' (*jhāyino*, van die werkwoord *jhāyati*: peins, mediteer, kontempleer). Meditasie as die verwerf van insig in die diepte van dinge word uitgelig as wesenlik van die weg. Dit is trouens die brug na die volgende drie verse.

As uitkoms van die hele proses bedien die digter hom weer eens van die mitologiese figuur Māra. Māra word nie slegs verwar en verblind (274.4) nie, maar totaal ontmagtig (276.4). Die ywerig mediterendes 'kom los' (*pamokkhanti*) uit die binding van die bose.

277 *'Nie-blywend is alle saamgestelde dinge';*
wanneer ʼn mens dit met wysheid insien
draai jy weg van lyding:
dit is die weg na suiwerheid.
278 *'Nie-bevredigend is alle saamgestelde dinge';*
wanneer mens dit met wysheid insien
draai jy weg van lyding:
dit is die weg na suiwerheid.
279 *'Nie-selfgenoegsaam is alle verskynsels';*
wanneer mens dit met wysheid insien
draai jy weg van lyding:
dit is die weg na suiwerheid.

Hier vind die hoorder of leser ʼn drietal verse, eenvoudig van struktuur en herhalend, maar monumentaal in betekenis en formulering.

Die Theravāda leergeheel is soos ʼn lewende liggaam. Dit is ʼn samestelling van ʼn hele aantal komplekse verbonde en interafhanklike organe en ledemate wat allerlei funksies verrig. Onsigbaar vir die blote oog egter is die hart wat lewe aan die geheel gee. Die leer van die Theravāda-Boeddhisme bestaan uit ʼn aantal samehangende komplekse van begrippe en leerstellinge, en die drie verse wat nou volg, is die hart daarvan.

Hierdie verse bied 'n samevatting van die *ti-lakkhaṇa*, die 'drie kenmerke' van bestaan. Die eerste twee kenmerke ('nie-blywendheid' en 'nie-bevredigendheid', in 277 en 278) word op *saṃkhārā* (saamgesteldhede) toegepas. Die derde kenmerk (nie-selfgenoegsaamheid) word op *dhammā* (hier vertaal as 'verskynsels') toegepas.

Die woord *saṃkhārā* het 'n wye en ryk betekenisveld (vgl. ook v. 255). Die volgende drie sou in die vertaling van verse 277 en 278 oorweeg kon word:

- Die term kom voor as 'n ekwivalent van *kamma*, te wete gesonde of ongesonde wils- of denkaktiwiteit, wat gevolge dra. As sodanig kom dit voor as die tweede lid van die ketting van *paṭicca-samuppāda* (afhanklike medetotstandkoming), wat uit 12 skakels bestaan. Vir ons doel is dit nou onnodig om al 12 skakels op te noem. *Paṭiccasamuppāda* word veral gebruik om die proses van hergeboorte onder woorde te bring. In daardie ketting is *saṃkhārā* dan die laaste daad voor 'n mens sterwe, en dit speel 'n bepalende rol in die daaropvolgende lewe. Terloops, *paṭiccasamuppāda* het ook 'n wyer betekenisassosiasie as individuele hergeboorte en hou met die begrip *paccaya* (voorwaarde, kondisie) verband. Dit impliseer dat alle dinge, fisies sowel as psigies, kondisionalisties interafhanklik is. 'Kondisionalisties' roep die denkbeeld van 'n multidimensionele netwerk op, eerder as van 'n liniêre kousaliteitsverband. Die *Paṭṭhāna* (die sewende boek van die *Abhidhamma-Piṭaka*) ontleed nie minder nie as 24 tipes kondisionaliteit. Daarmee beweeg ons in die sfeer van die derde moontlikheid hieronder in.
- Die term *saṃkhāra* kom ook voor as die vierde van die vyf *khandhas* ('versamelings' of 'groepe') waaruit 'n mens saamgestel is, naamlik vorm of fisiekheid (*rūpa*), sensasie (*vedanā*), persepsie (*saññā*), emosionele, wils- en denkfaktore (*saṃkhārā*) en bewussyn (*viññāṇa*).
- Derdens verwys *saṃkhāra* na alles in die wêreld wat 'saamgestel', 'gevorm', 'gekondisioneer' is. Dit slaan nie slegs op menslike wilsaktiwiteit nie, maar op alles wat is. Hierdie derde, wydste betekenis pas hier die beste. Alles wat is, is gedurig opgeneem in prosesse van kondisionalistiese 'samestelling'. Alles behalwe *nibbāna*, want dit transendeer alles, met insluiting van alle prosesse van 'samestelling', omdat dit die laaste horison van alle dinge is. Alle dinge (per definisie 'alle saamgestelde dinge') is 'nie-blywend' (*a-niccā*), sê vers 277, passief en aktief opgeneem in prosesse, netwerke van kondisionalistiese verandering.

Met die frase 'die pad' (*maggo*) 'na suiwerheid' (*visuddhiyā*) sluit ons vers (277.4) direk by die sentrale gedagte van die voorafgaande viertal 273–276 aan. Waarin bestaan daardie pad? Wanneer betree 'n mens die pad? Wanneer 'draai' 'n mens 'weg' (*nibbindati*) van lyding (*dukkhe*)? Lees *nibbindati* om twee skakerings te hê, te wete om emosioneel wilsmatig weg te draai, jouself af te wend van lyding en om effektief 'n ander weg as die lydingsweg te bewandel.

Dit gebeur, sê die vers, wanneer 'n mens 'met wysheid' (*paññāya*) 'insien' (*passati*) dat 'alle saamgestelde dinge' 'nie-blywend' is. Die vers bied nie troos te midde van die

verganklikheid van alle dinge deur geloof in iets of iemand ewig blywends nie. Die waarheid van die werklikheid is dat alle dinge duskant die horison sonder uitsondering ‘saamgesteld’ en dus ‘nie-blywend’ is. Ook ‘ek’ en elke ander mens is ’n kortstondige, saamgestelde assosiasie van faktore in ’n groot en subtiele veranderlike netwerk van kragte. Sien wys in dat dit so is, dat dinge so ‘werk’, so is die werk-likheid. Hierdie insig is die weg na gelouterde suiwerheid van gees.

Gaap hier ’n kloof tussen (om ons tot twee religieë te beperk) Christendom en Boeddhisme? Nee, nie as ’n mens ook die Christendom verstaan as ten diepste ‘tendensioneel’ op weg na die uiterste leë horison nie. Selfs in sy swygsaamste vorme (apofatiese mistiek) is ’n onveranderlike wese ten grondslag aan alle dinge gepostuleer. In die konteks van die vroeë Boeddhisme sou dit as ’n ‘konstruk’ gesien word. Dit is die groter ruimte waarin hierdie vertaler-vertolker die Christendom positief-relatief plaas (maar ook dit is natuurlik ’n konstruk). In hierdie groter ruimte verskyn alle ‘godsbegrippe’ as ‘saamgesteld’, tyd- en kultuurgebonde konstrukte. Let daarop dat die woord ‘kon-struk’ (afkomstig van die Latyn *cum-* [saam-] en *-struere* [-bou, -rangskik, -voeg, -fabriseer) dieselfde strekking as *saṃkhāra* het.

Kyk na enigiets. Wat sien ’n mens as jy vanuit die gesigspunt van die *Dhammapada* dieper kyk? Verganklikheid, breekbaarheid. Alles ontbind vroeër of later. Tog is die lewensingesteldheid wat die insig in *anicca* wek nie onverskilligheid of terneergedrukte oorgawe aan allesverterende tyd nie, maar (vertolk ek) krities relativerende waardering vir elke verganklike moment, korter of langer. Dit is deernis, liefde, ’n waardering vir die skoonheid en kosbaarheid van elke kontingente, kortstondige verskyning – elke blom, elke menselewe. Dit is waardering vir elke lewende wese, elke taal, elke eeu van kulturele bloei, elke epog van religieuse diepte, nie ten spyte van die verganklikheid daarvan nie, maar juis omrede daarvan. Dit is ’n besef van die belangrikheid daarvan om van die beste van die lewe self gebruik te maak. Vergelyk vers 280 hieronder. *Anicca* het nie as korrelaat die gedagte van die natuurproses en die menseproses as ’n sinnelose sikliese maling, soos byvoorbeeld deur Oswald Spengler, gesuggereer nie. Dit lê juis die grondslag vir toekomsskeppende daadkrag (kyk v. 279).

Vers 278 is identies aan die vorige een, met die verskil dat *aniccā* nou deur *dukkhā* vervang word. Dit is interessant dat die volgorde waarin die drie sentrale leerstukke in hierdie drie verse genoem word, anders is as die gewone orde. Dit is ook interessant dat die woord *dukkha* (in die vorme *dukkhā* en *dukkhe*) twee maal in die vers voorkom. Tog kom die gebruik van dieselfde woord in die Pāli nie op ’n leë toutologie neer nie. Die vertaling in 278.1 met ‘nie-bevredigend’ en in 278.3 met ‘lyding’ bedoel ook nie om twee verskillende betekenisse te suggereer nie. Dit wil slegs die dieper betekenis van die algemener, meer gebruiklike woord ‘lyding’ na vore bring, en dit wil deur gelykluidende woordvorm in die drie verse (nie- ...) die samehang van die drie kenmerke van alle bestaan beklemtoon.

Die woord *dukkha* bevat verskeie nuanses. Dit kan akute pyn, fisiek sowel as geestelik, beteken. Die meer sentrale betekenis is egter ’n kroniese besef van die nie-bevredigendheid van alle dinge – ook van aangename, plesierige ervarings. Oorhoofs gesien, is die lewe problematies, moeilik, soos in elke menselewe ervaar kan word. Die woord *dukkha* verwys in albei gevalle na sulke ervarings.

Die vers suggereer dus drie vlakke van ervaring:

- Bolangse, nie-nadenkende sintuiglike ervarings, aangenaam en onaangenaam.
- Dieper ervarings dat al sulke ervarings in die laaste instansie frustrerend is, veral as ’n mens jou uiteindelike hoop daarop sou bou: Hulle is immers nie-blywend, want saamgesteld en kan dus nie as vaste grondslag van finale geluk dien nie.
- ’n Nog dieper ervaring, naamlik die ontslae raak van frustrasie en ongelukkigheid en die gevolglike ervaring van suiwerheid.

Hoe word die derde vlak bereik? Werklik diep, wyse insig op die tweede vlak is die weg na bevryding uit die tweede vlak. Suiwering, loutering van ongelukkigheid en gefrustreerdheid, loop deur insig en nie-verknogtheid. Ongelukkigheid volg as ’n mens meer van die nie-blywende saamgesteldhede van die wêreld verwag as wat hulle kan bied. Hulle almal disintegreer vroeër of later. In die weg wat die vroeë Boeddhisme aantoon, word die aanvanklike verstaanbare, verskoonbare naïwiteit van onvolwassenheid deur die wysheid van volwassenheid vervang, maar dit word nie lewensveragtende sinisme nie. Die wyse lewenshouding, leer die Boeddha, is om aan niks te wil vashou nie. Hewige verwerping is ook ’n vorm van verknegting. Nie-vashou, laat gaan, is die weg na geluk.

Alhoewel dit nie voorop staan nie, impliseer hierdie vers (in samehang met 277) dat ook alle pyn en leed saamgesteld en nie-blywend is. Hierdie besef draai ook weg van lyding, na suiwerheid, en gee gelykmatigheid en geduld om die ergste lyding te verdra. Alles gaan verby in die kondisionalistiese web van die werklikheid. ’n Mens kan altyd sinskeppend op daardie werklikheid inspeel, ook deur lyding. Die insig in *anicca-dukkha* beteken ook nie gevoelloosheid en afgestomptheid jeens die lyding van ander nie, maar juis ’n verdiepte sensitiwiteit, en daarmee saam ’n verdiepte deernis en geduld.

Nou word die leser in die *sanctum sanctorum* van die ou Boeddhisme ingelei. Weer eens het ons ’n vers bykans identies aan die vorige een, maar met twee belangrike verskille:

- Die eerste verskil is nie onverwags nie: Die derde kenmerk (*anattā*) van alle bestaan word genoem. *A-n-attā* sou vertaal kon word as onder andere ‘nie-self’, ‘nie-siel’, ‘nie-ego’, ‘nie-substansie’. Die basiese betekenis is dat daar geen laaste ‘sub-stansie’ (van Latyn: onder-staande) is nie. Daar is geen laaste vaste grond wat ‘onder’ die tydelike, veranderlike dinge as ewig onveranderlike, vaste g(G)rond ‘vas staan’ nie. Daar is niks wat ‘self-genoegsaam’ buite die kondisionalistiese interafhanklikheid

van dinge bestaan nie – nie in die individuele mens (bv. 'n ewig onsterflike siel) nie, nie in die kosmos as geheel nie en nie buite die kosmos nie. Dit is die mees sentrale, mees onderskeidende leerstuk van die Boeddhisme. Elke enkele ander leerstuk van die Boeddhisme, byvoorbeeld alles wat in verse 273 tot 276 gesê is, is deurtrek van die insig in *anattā* en kan slegs in die lig daarvan reg verstaan word.

- Die tweede verskil is dat *saṃkhārā* nou met *dhammā* (279.1: verskynsels) vervang word. Dit is nie om bloot poëtiese redes (bv. metrum) gedoen nie, maar het 'n wesenlike betekenis. Die rede is dat dit 'n noodlottige misverstand by voorbaat uit die weg wil ruim. Die volgende vraag moet hier veronderstel word: Wat is die karakter van die 'suiwerheid' (*visuddhi*) wat bereik word? Waarheen lei 'die pad' (*maggo*) nou eintlik? 'n Mens sou tereg kon sê dat dit *nibbāna* is, maar wat 'is' *nibbāna?* Waarop slaan die woord? Dit sou (word in die vers veronderstel) miskien by iemand kon opkom dat wat uiteindelik bereik word, tog wel 'n soort entiteit of substansie is, naamlik Nirwana. Soms is selfs in Boeddhistiese kringe daarna verwys as 'die ongeskapene', 'die ongekondisioneerde', maar dit wek die verkeerde indruk dat daar 'agter' alles tog maar 'n geheimsinnige 'Iets' is.

Kalupahana (1986) gebruik die interessante interpretasiesleutel dat die *Dhammapada* in sy mees wesenlike kern gemik is teen die *Bhagavadgītā* met laasgenoemde se beklemtoning van twee dinge, naamlik 'n ewige substansie agter alles en die kastestelsel in die sosiale voorgrond. Die vroeë Boeddhisme het albei van die hand gewys. Terloops, daar is (dit het die Boeddhisme aangevoel) 'n haas onvermydelike verband tussen substansie-denke en geïnstitusionaliseerde sosiale diskriminasie. Substansialistiese metafisiese denke neig daartoe om sosiale diskriminasie van 'n ewigheidsgrondslag te voorsien – vergelyk byvoorbeeld die kastestelsel in Indië, die outoritêre institusionalisering van die meeste vorme van die Christendom in die Weste, die patriargalisme en paternalisme in albei kulture en die apartheidsbestel in Suid-Afrika. Horisondenke, kontingensiedenke aan die ander kant beklemtoon dat geen stelsel van sosiale verhoudings of instellings in 'n ewigheidsbasis gefundeer is nie. Almal is relatief en veranderlik, kon anders gewees het en kan anders wees. Nog 'n verskil is dat substansiedenke die kiem van dogmatisme, outoritarisme en fundamentalisme dra. kontingensiedenke daarenteen neig tot pragmatisme. Dit is nie dieselfde as opportunisme nie, maar die bereidheid en vermoë om optimaal ten goede vir soveel as moontlik wesens skeppend op 'n stel omstandighede in te speel.

Die Boeddhisme leer nie dat daar so 'n substansie is nie, leer inderdaad dat daar *nie* so 'n substansie is nie. Die bestaan van so 'n substansie sou neerkom op eternalisme. Dit leer ook nie dat daar uiteindelik 'niks' (of 'niks') is nie. Dit sou neerkom op nihilisme of kwasisubstansialisme. Die Boeddha het albei sienings uitgesproke van die hand gewys. Dit verabsoluteer ook nie die werklikheid van kondisionalistiese samestelling nie, want dit sou ook die bestaande werklikheid verewig. Nee, die mens eerlik denkend op weg bereik aan die einde van die pad ... net einde, onoorskrybare horison (om ons eie woord te gebruik).

Hier moet twee aspekte van die vroeg-Boeddhistiese opvatting aangaande die menslike kennis van dinge beklemtoon word:

- Die eerste is fenomenalisme. Die vroeë Boeddhiste het nie ontken dat daar dinge 'buite' die menslike bewussyn bestaan nie, byvoorbeeld die boom daar. Hulle het egter besef dat sulke dinge altyd tot groot hoogte deur die menslike bewussyn gekonstitueer word. Ons 'sien' nie die hele boom in sy volle diepte en omvang nie, maar net vir sover ons bewussynsmoontlikhede en sintuie toelaat, sover dit ons 'pas'. Ons sien, ruik, proe, hoor net binne die smal band van die menslike moontlikhede en relevansies. Só konstitueer (selfs 'skep' – maar reg verstaan) ons 'ons' werklikheid en verbeel ons ons dat dit 'die' werklikheid is. Die dinge 'verskyn' in ons bewussynsveld, 'is' 'verskynings' (fenomene).
- Die tweede is die konstruktiewe karakter van ons begrippe (vgl. Ñāṇananda 1976). Hulle is *saṃkhāra.* As 'n mens ver genoeg beweeg, kom dinge en begrippe – almal konstrukte, saamgestelde dinge – net tot 'n einde, verdwyn. Ons mensgemaakte, menslik beperkte, *saṃkhāra*-wêreld verdamp. Die Boeddha het tot daar beweeg, maar dit is nie 'n soort ewige lewe nie.

Dhammā kan in vers 279 verstaan word as 'verskynsels', 'verskynings' in die menslike bewussynsveld. Dinge verskyn gekondisioneerd-kondisionerend op 'n horison van ons menslike bewussyn en verdwyn op daardie horison. Dit is die uiterste bereikbare, die gekondisioneerde wêreld beëindigende, maar dit is nie 'n grens waaragter enigiets (hetsy kontinu of diskontinu met die 'duskantste' wêreld) geken kan word of veronderstel kan word nie. Die woord *dhammā* sluit bewustelik die begrip *nibbāna* in as uiterste waarde, waar selfs die saamgestelde wêreld verdwyn, as die uiterste menslike ervaring. Om allerlei begripsmatige voorstellings oor *nibbāna* te huldig, sou beteken dat die proses van *saṃkhāra* maar net voortgesit word.

Dat die ernstige besinning oor die drie waarhede, te wete *anicca, dukkha* en *anattā,* nie tot bejaardes beperk behoort te wees nie, maar juis aan mense in die krag van hulle lewe sin en rigting behoort te gee, word in die volgende drie verse (280–282) duidelik.

Dát jy *anicca* en *anattā* is, is nie onder jou beheer nie, maar hóé jy *anicca* en *anattā* is, is heeltemal jou eie verantwoordelikheid. *Dukkha,* of nie *dukkha* nie, hang van jouself af.

Wêreld, mens, God

Wêreld

Daar is 'n wesenlike verskil tussen die vroeë Boeddhisme en alle teïstiese, asook monistiese sisteme waar die empiriese wêreld as die manifestasie van 'n onveranderlike, selfgenoegsaam ewige substansie beskou word.

Hedendaags en positief gestel, sou ons kon dink: Op 'n onoorskrybare horison verskyn die wêreld as radikaal kontingent, 'n kondisionalistiese vlegwerk in 'n proses van binding en ontbinding. Dit is nie ewig nie, maar tog relatief kontinu en saamgestel

uit relatief kontinue knooppunte. Elke knooppunt is nie-blywend en nie-selfgenoegsaam, maar elk is ook uniek en kosbaar en ’n uitdrukking van die groot kondisionalistiese geheel en so van relatiewe waarde. Ek gebruik die begrip ‘horison’ as tendensionele interpretasie van die vroeë Boeddhisme: Die heel wyse mens reis tot op die horison (bereik *nibbāna*) en kom terug en waardeer met sy terugkoms die kortstondige skoonheid van saamgestelde dinge liefdevol. Die wyse mens sien deur alles, verwerp niks, is verknog en verkneg aan niks. Dit sluit ‘fenomene’ in die menslike bewussynsveld en menslike ‘konstrukte’ (in ons menslike beperktheid bedoel en ervaar as sin-gewend) in. Die fenomene word gestroop van enige pretensie om met ’n ewige werklikheid ooreen te stem en om dus sosiaal afdwingbaar te wees.

Luister dus met respek, begrip en liefde na die ou Psalm 18-beryming: ‘Ek het U hartlik lief, o HEER! | U is my sterkte en teëweer. | Die HEER’s my rots, my vesting sterk, | my redder wat my heil bewerk. | My rots wanneer die stormwind huil, my skild, die weerkrag van my heil, | my vesting op die bergkrans steil, | by wie ek vas en veilig skuil’.

Sulke liedere, gebede, het mense deur die moeilikste tye denkbaar gedra. Die Boeddhisme sou egter sê: Laat dit toe om uiteindelik in ’n ruimer wysheid op te gaan, te verdwyn, en bly bewus van die skadukant van alle substansialistiese denke. So word die ou lied gerelativeer, in ’n groter, die grootse, betekenisverband opgeneem en so gered. Laat dit op die laaste horison verdwyn en in al sy relatiwiteit op die laaste horison verskyn.

Wat sou die drie waarhede, te wete *anicca, dukkha* en *anattā*, saam bedink, ten opsigte van die geskiedenis, impliseer? Vir die Boeddhisme sou die denkbeeld van een enkele superwese wat alles in besonderhede vooruit beplan het en ’n voorafbeplande doel deur natuurlike en menslike agente tot uitvoer bring, onbewese, onbewysbaar en onnodig wees. Gegewe die ou Boeddhistiese uitgangspunte lyk die volgende ekstrapolasie oortuigend: Duskant, binnekant die horison is die wêreld as totaliteit ’n immer veranderende stelsel, bepaal deur die kragte van *paccaya* en *kamma*. Dit is die som van tallose kleiner en nog kleiner tot allerkleinste soortgelyke stelsels en ’n mengel van goed en kwaad. Voorbeelde sou wees die uitkoms van ’n oorlog, die ontwikkeling van die tegniek, die opkoms of verval van ’n nasie, die groei of verval van ’n religie, die oorlewing of uitsterwing van ’n spesie, die lewensloop van ’n individu, die uitkoms van ’n gesprek. Gegewe die algemene stand en balans van die situasie op ’n sekere oomblik, sou ’n wese wat oor die nodige inligting en intelligensie kon beskik, die moontlike of selfs waarskynlike uitkoms van sake in ’n sekere konteks kon vooruitsien. Dit impliseer nie determinisme nie, ook nie volkome openheid nie. So ’n situasie is op weg na ’n waarskynlike eindpunt, nie ’n vasgestelde doel nie. Met voldoende insig in ’n situasie kan ’n mens of groep mense verlede en hede interpreteer en toekoms antisipeer. Dienooreenkomstig kan hulle ver-antwoord-elik, verskilmakend, optree in gedagte, emosie, wil en handeling. So ’n kondisionalistiese visie is iets heel anders as ’n

deterministiese of ’n *deus ex machina*-model. So ’n mens is ’n begaafde ‘siener’, buitengewoon ontwikkeld, maar beskik nie oor bonatuurlike kennis nie.

Die drie verse, 277–279, hang nie as interessante abstraksies in die lug nie, maar vind konkrete toepassing in die Theravāda-siening van die menslike struktuur en eksistensie. Dit het ook belangrike implikasies ten opsigte van die begrip ‘God’.

Mens

Volgens die ou Boeddhistiese antropologie bestaan die mens, soos ons by vers 277 gesien het, uit vyf stelle faktore. Nie een of enige kombinasie van hierdie vyf het ewigheidswaarde nie. Hulle is nie-blywend, nie-selfgenoegsaam, konsidioneer mekaar oor en weer. Die Boeddhisme huldig dus nie die opvatting van een of meer substansies in die mens (bv. ’n onsterflike ‘siel’) nie. Die menslike *ego* is ’n konstruk, ’n *persona* (‘masker’ van ’n ‘rol’-speler), ‘opgemaak’.

Hoe kom die konstruk tot stand? Wanneer een van die ses sintuie (sig, gehoor, ruik, proe, tas, gees) met hulle ooreenstemmende ses tipes objekte (vorm, klank, reuk, smaak, tas, idee) in aanraking kom (ook ’n kondisionalistiese verhouding), ontstaan ‘kontak’ (*phassa*). Dit is die moment van deurslaggewende beslissing, waar aandagtigheid en wysheid moet wagstaan. Die wortel van die menslike problematiek (*dukkha*) is dat die nie-blywendheid, nie-selfgenoegsaamheid en kondisionering oor en weer hierbo meestal nie ingesien word nie. Uit onbewaakte kontak ontstaan onbewaakte sensasie (*vedanā*). Daaruit ontstaan onbewaakte persepsie (*saññā*) en onbewaakte konstruerende denke (*saṃkhāra*), oftewel ‘ek’ of ‘my’ as blywende, selfgenoegsame entiteit, word saamgestel. Kort op die hakke daarvan volg onbewaak dwase begeerte (*taṇhā*: ek wil hê!) en onbewaak dwase emosionele en wilsmatige gehegtheid en verknogtheid (*upadāna*) (myne!). Op hierdie kondisionalistiese wordingsgeskiedenis van die gewaande ‘self’ is begrippe soos *bhava* (wording) en *jāti* (geboorte – in ’n eksistensiële lesing) van toepassing. Die gevolg van hierdie hele proses is diepe onbevredigdheid, lyding.

Dit kan egter ook anders verloop. Met aandagtigheid en wysheid gaan steeds sensasie gepaard, en dit kan aangename of onaangename (pynlike) sensasie wees. Dit word egter nóg gesubstansialiseer, nóg verewig, nóg begeer, nóg verwerp (verwerping is maar net die spieëlbeeld van verkeerde begeerte). ‘Self’-gesentreerde begeerte word nou iets anders, naamlik ‘self’-lose verlange na die goeie vir alle wesens in die groot kondisionalistiese totaliteit duskant die horison.

God

Elke godbegrip is ook ’n konstruk, nodig vir die self-konstruk.

’n Afsluitende opmerking oor hierdie Boeddhistiesgeïnspireerde siening, gekonstrueer in ons huidige tydsgewrig (kom ons noem dit ’n HTK-model:

'horison-totaliteit-kondisionaliteit') in sy verhouding tot tradisioneel teïstiese modelle van 'God'. Weliswaar bevat die Boeddhistiese model op sy eie wyse, maar in 'n heel ander denkskema nuanses wat in Christelike taal aan God toegeskryf word, byvoorbeeld 'skepping', 'beheer', 'beëindiging', 'alomteenwoordigheid', 'almag', 'alwetendheid' – almal tipies-Christelike antwoorde op menslike-eksistensie-vrae soos 'hoe ontstaan dinge?' Die Boeddhisme ken daardie onderliggende menslike behoeftes, maar benader hulle anders. 'n Sekere kontinuïteit wat onderliggende *funksie* betref, kan dus tussen die Boeddhistiese en tradisioneel Christelike aangeneem word. Met die nodige voorbehoude sou 'HTK' en die tradisionele konstruk 'God' as funksionele ekwivalente beskou kon word. 'n Vereenselwiging van die twee denkmodelle moet egter van die hand gewys word. Radikale swye strek verby aanbidding.

Die drie groot verskille is die volgende:

- Die Boeddhisme transendeer die begrip van 'n persoonlike God en beskou dit as 'n konstruk, 'n projeksie deur die mens.
- Die Boeddhisme transendeer die opvatting van 'n tweedeling tussen 'hierdie' werklikheid en 'n 'gans ander' (transendente) werklikheid wat ook in 'hierdie' werklikheid 'immanent' teenwoordig is. Analogiedenke kom nie ver nie, kan niks aangaande 'n ander, 'goddelike' werklikheid 'bewys' nie. Die horison 'is' verder, anderkant die reikwydte van enige analogiese denke.
- Die Boeddhisme transendeer enige vorm van 'substansie'-denke, ook vir sover dit op 'God' betrekking sou hê.

Sodoende wil die Boeddhisme die mens van elke vorm van knegskap bevry. Die deursig deur elke vorm van konstrukvorming word as so 'n bevryding aangebied. Hier moet ons 'n onderskeid tref tussen abstrakte, rasionele konstrukte (bv. akademiese modelle) en mities poëtiese konstrukte (bv. stories, gedigte, soos in die Bybel aangetref word). Eersgenoemde soek aansluiting by die moderne natuurwetenskappe, laasgenoemde kom in alle religieë (en by party filosowe, soos Plato) voor as pogings om die onverwoordbare te suggereer. Boeddhisme-in-ons-tyd-ingeburger sou met albei vrede hê, solank hulle net van hulle beperkinge en relatiwiteite in die horison van swye bewus bly. In die gedagtewêreld van elke denkende mens sal die ontmoeting van Boeddhisme en Christendom op 'n unieke wyse plaasvind. Die heimwee na of ontkenning van die laaste horison van radikale *anicca-anattā* is die beslissende punt in hierdie ontmoeting.

280 *'n Sterk maar trae jongmens*
wat nie betyds opstaan nie maar letargies bly lê
met 'n gees vol onderdrukte gedagtes
is lui en vind die weg na wysheid nie.

281 *Bewaak spraak,*
beheers gedagtes
en handel met lyf nie verkeerd nie:
louter die drie paaie van daad
en bereik so die weg
deur sieners onthul.
282 *Waarlik, deur dissipline ontstaan wysheid*
en deur versuim vergaan wysheid;
bewus van die dubbelpad
van vooruitgang en agteruitgang
behoort mens die koers in te slaan
waarlangs wysheid toeneem.

Die volgende drie verse neem die tema van die agtvoudige pad (kyk v. 273–277) weer subtiel op, maar tog effens anders, soos ons sal sien. Met die oog op die bereiking van suiwerheid van insig (wysheid) is drie groepe optrede nodig, naamlik regte denke en voorneme (v. 280), regte moraliteit (v. 281) en regte meditasie (v. 282).

Vers 280 beklemtoon die eerste groepering van die agtvoudige pad, naamlik die tweetal *regte siening* (ons kan sê regte landkaart, regte uitgangpunt, regte oriëntering) en *regte denke*. Die onvolwasse mens waarvan so ŉ helder beeld hier opgeroep word, huldig klaarblyklik nóg regte siening nóg regte denke.

Letterlik beteken *uṭṭhāna-kālamhi* 'met opstaantyd':

- Eerstens sou die vers daarop slaan dat ŉ mens soggens op die regte tyd uit die bed moet kom. Kennelik het veral ŉ 'sterk maar trae jong mens' hierdie vermaning nodig.
- Tweedens sou dit slaan op die jeug. Dit is die tyd wanneer ŉ mens behoort wakker te word en jou in te span om die weg na wysheid te vind. Dit gee jou meer tyd en geleentheid om die bestemming te bereik.
- Derdens sê dit dat alle mense te alle tye uit die sluimer behoort op te staan en hulle in te span. Immers, as jy dit in jou kronologiese jeug nie gedoen het nie, praat tyd des te dringender, want tyd is kosbaar. Tog, solank ŉ mens lewe is daar tyd. Die woord *yuvā* wat hier as 'jongmens' vertaal is, bevestig die opvatting van die ontwikkelingsmodel van onvolwassenheid oor halfwassenheid na volwassenheid wat die *Dhammapada* onderlê. Dit gaan hier om ŉ nog onvolwasse mens – afgesien van so ŉ mens se kronologiese ouderdom. 'Sterk' (*balī*) verstaan ek as 'vol potensiaal', soos ŉ baba wat onbewustelik beur om te kruip en dan te loop. Die baba wil en kan. Verwerklik jou inherente vermoë om die waarheid te ken en uit te leef, sê die teks. Dit slaan op alle mense, sonder uitsondering. Spreek elke mens as in beginsel ŉ wyse, ŉ verligte, ŉ Boeddha aan – dit is die uitgangspunt van die Boeddhisme.
- Vierdens slaan die uitdrukking op die nie-blywendheid (v. 277) van alle dinge. Die tydelikheid, verganklikheid van alle dinge en die menslike eksistensie is ŉ vermaning om wakker te word, op te staan en jou in te span. Dit is altyd opstaantyd. Die woord

‘betyds’ bedoel in ons vertaling ook die allesbepalende ‘tyd-likheid’ van alle menslike eksistensie (met die jong Heidegger hier ’n gespreksgenoot van die Boeddhisme). Die tyd-likheid roep om aandag. Die vertaling ‘met ’n gees vol onderdrukte gedagtes’ vir *saṃsanna-* [uitgeput, vermoeid, onderdruk], *-saṃkappa* [gedagte] en *-mano* [gees] (280.3) wil hierdie aansluiting sterk beklemtoon. Die besef van nie-blywendheid (en daarmee saam van nie-bevredigendheid en nie-selfgenoegsaamheid) is intuïtief (latent, sluimerend, slapend) in die menslike gees teenwoordig, maar word meestal onderdruk. Vers 280 is ’n wekroep om te ontwaak, op te staan en jou in te span. Dit is nie uitgesluit dat ook verkeerde gedagtes die bedoeling kan wees nie. ’n Mens kan bly lê, die slagoffer van negatiewe, depressiewe gedagtes. Dan is dit ’n geval van *dukkha* (v. 278) en bly die vers steeds ’n wekroep: Staan op, aanvaar volle verantwoordelikheid.

A-n-uṭṭhahāno (in 280.2 vertaal as ‘wat nie opstaan nie’) is afkomstig van die werkwoord *uṭṭhahati*, ‘opstaan’. Dit impliseer ook ‘inspan’, ‘moeite doen’. Met die beeld van die jong mens wat moet opstaan, beklemtoon die vers die boodskap van 276.1: ‘Volvoer self julle taak met ywer’. Die mens wat ‘letargies’ (*kusīto*) en ‘lui’ (*alaso*) bly, wat die drie kenmerke van alle bestaan nie aktief lewensveranderend laat funksioneer nie, vind die weg na ‘wysheid’ (*paññāya*) nie, is nog nie op die goeie weg nie.

Nou (vers 281) word drie tipes dade aangeraak, te wete *woorde, gedagtes* en *handelinge*. Dwarsdeur hierdie vertaling word ‘daad’ gebruik as vertaling van *kamma*, dit wil sê bewuste, gewilde, bedoelde, gevolgdraende daad.

Hier word na die tweede groepering van die agtvoudige pad (moraliteit) verwys, maar met ’n effense verskil (vgl. v. 273 hierbo). Dáár is die drie spreke, handeling en lewensonderhoud, maar hiér is hulle spreke, gedagtes en handeling. Die hoofsaak bly dat ’n moreel verantwoorde lewe ’n belangrike voorwaarde vir die uiteindelike bereiking van wysheid is.

Hierdie vers dui op die volgende trap, op denke of voorneme volg dade. In vers 280 is die tema die oorwinning van geestelike traagheid. Hier is dit positiewe daadkrag in gedagte, woord en handeling.

Soos in vers 275.3–4 deur die Boeddha gesuggereer word, word hierdie pad deur ‘sieners’ (*isi-*: ook as ‘wyses’ of ‘heiliges’ vertaalbaar) gevind en aan ander ‘onthul’ (*-paveditaṃ*) (281.6), maar die verantwoordelikheid om die weg te bewandel, bly elke mens se persoonlike roeping.

In aansluiting by 277–279 hoor ons hierdie vers sê: ‘Leef positief in liefde teenoor alle wesens, want die lewe is so verbysterend kort, en alles is nie-substansieel met alles vervleg’.

Wat nodig is, is volgens vers 282 ‘dissipline’ (*yogā:* ook vertaalbaar as ‘toewyding’, ‘oefening’, van ’n werkwoord *yuñjati*: saamvoeg, verenig). Dit het in ’n breë sin betrekking op die bewandeling van die agtvoudige pad, maar dit behels hier veral

meditasie (die derde groepering van daardie pad, naamlik regte instelling, aandag en konsentrasie).

’n Mens reis in elk geval, of jy wil of nie, maar dit kan in twee rigtings gebeur, naamlik na toename en vooruitgang in wysheid of na afname en agteruitgang in wysheid. ’n Mens is vir jouself verantwoordelik, besluit vir jouself – geen lot of verkiesing bepaal jou bestemming nie. ‘Behoort ’n mens die koers in te slaan’ in vers 282.5 sou meer letterlik vertaal kon word as ‘behoort ’n mens jouself te vestig of te rig’ (*attānaṃ nivesseyya*).

Daar is geen blywende *status quo* nie. Niks is immers blywend nie (vgl. v. 277). ‘Wie’ of ‘wat’ ’n mens op ’n gegewe stadium ‘is’ (‘jy’: liggaamlik sowel as geestelik), is ’n voorlopige, steeds veranderende som van saamgestelde faktore. Tog is jy uiteindelik deur jou eie dade skepper van jouself, al is jy in finale instansie nie selfgenoegsaam nie, met geen substansiële identiteit nie (v. 279). ‘Jy’ bly reisend, en wysheid beteken om nie op ‘jou’ louere te rus alvorens die laaste horison bereik is nie – en daar sal alle self-ingenomenheid in elk geval lankal verdwyn het. Toename in wysheid is afname in self-beheptheid.

Ons kan die verse ook kronologies verstaan met betrekking tot die drie stadia in ’n mens se leeftyd as geheel. Die jeug is die tyd van oriëntering en regte voorneme. Die aktiewe middeljare is die tyd van beslissende dade. Ouderdom is die tyd van besinning en bepeinsing, van groei in wysheid.

Ons kan dit ook lees as verwysend na die drie tye van elke dag in elke denkende mens se lewe. Van middernag tot vroegoggend is die tyd van oriëntering, van droom en wens en wil en voorneme. Van vroegoggend tot laatmiddag is die tyd van aktiewe doen, van praat en handel en aktief leef in situasies van krisis wanneer die tyd min is, die moontlikheid van foutmaak groot is en die moontlikheid van die loutering van ‘die drie paaie van daad’ tog daar is. Van laatmiddag tot middernag is die tyd van kalm besinning en meditasie. Wat kon ek anders gedoen het? Waar staan ek op die weg van wysheid? Wat is die sin van alles?

Ons kan dit betrek op elke taak, elke projek waarmee ’n mens besig is. Eers is daar die oorsig in visie en die antisipasie in wil van wat voorlê, dan die uitvoering so goed jy kan en ten slotte die besinnende terugblik met ’n oog wat soek na wysheid.

Die struktuur van die agtvoudige pad en verse 280–282 verlig ook die gang van sosiale groepe deur die geskiedenis, byvoorbeeld van die Afrikaanse kultuurgroep sedert die helfte van die vorige eeu. Eers was daar, in ’n besonder komplekse situasie, ’n sekere oriënterende tipe denke, ’n bedoeling, ’n kultureel religieuse landkaart, ’n plan van aksie (’n beleid) gebaseer op daardie generasies se tydsgebonde en -beperkkte insig en wat vir hulle as religieuse tradisie (Bybeluitleg, godsbegrip, ensovoorts) en kennis van die werklikheid voorhande was. Daarop is toe ’n praktyk van gedagtes, woorde en optredes opgerig, ’n stel karmatiese dade wat in sekere opsigte erg te kort geskiet het

en uiters negatiewe gevolge gedra het. Nou is die tyd van terugblik en lering. Wat was dan verkeerd en waarom? Dit is nou die tyd van besinnende, wysheidsoekende, wysheidvindende nadenke, die vind van 'n nuwe 'koers ... waarlangs wysheid toeneem' (... *yathā bhūrī pavaḍḍhati*; 282.5–6). Die moontlikheid van 'n vars begin in die spiraal van die geskiedenis het aangebreek. Dit is 'n tyd van stilte in die besef van *anicca* en *anattā*, van meditasie bewus van horison, van nuwe gelouterde 'drie paaie van daad' en die insig dat ou Boeddhisme 'n betroubare gids is op weg na 'n dieper wysheid. Ontdek die relevansie van verse 277–279.

283 *Verwyder die oerwoud en nie net 'n boom nie*
want uit oerwoud word vrees gebore;
verwyder boombos en kreupelbos:
wees begeerteloos, o monnike.
284 *Solank kreupelbos-begeerte hoe gering ook al*
van 'n man na vroue nie verwyder is nie,
bly sy gees gebonde
soos 'n suipkalf aan sy ma.

Vers 283 maak gebruik van woordspelings om sy boodskap tuis te bring. *Vanaṃ* beteken 'woud', plek van genoeë, maar ook plek van gevaar en vrees. *Vanaṃ* het ook 'n tweede betekenis, naamlik 'lus', 'begeerte'. Meer presies, dit is twee heel verskillende woorde. Ons vers gebruik die dubbelsinnigheid. Woud word simbool van lus en die gevare en vrees wat daarmee gepaard gaan. Die Afrikaans laat ons nie hier 'n ooreenstemmende woordspeling toe nie. Die vers het niks te doen met die letterlike uitkap van bosse nie, al het sommige monnike volgens die kommentariële tradisie die woorde van die Boeddha skynbaar letterlik opgeneem. Die ou Boeddhisme het inteendeel 'n sterk ekologiese boodskap. Ons het dus vier verskillende begrippe (woud, gevaar, vrees, lus) slim ineengevleg.

Let daarop dat daar *nibbanā* staan, nie *nibbāna* nie. *Nibbanā* in 283.4 bestaan uit *ni-* (uit-, weg van) plus *-b-* (*sandhi*) plus *-bana*, wat dieselfde as *vana* is. Klankgewys lê 'b' en 'v' baie naby aan mekaar en is hulle maklik uitruilbaar. *Nibbanā* beteken dus 'woudloos' en/of 'begeerteloos'. Die woord *nibbāna* (die Afrikaanse 'nirwana') is glad nie etimologies daaraan verwant nie, maar klink en lyk naby genoeg daaraan dat *nibbanā* tog wel die assosiasie van uiteindelike heil, anderkant die verstrengelende oerwoud van begeerte voor die gees van sy hoorders kan roep. Om egter in die vertaling die ligte suggestie van nirwana tot 'n direkte stelling van daardie uiteindelike bestemming te verhard, sou afbreuk doen aan die subtiliteit van die vers.

In reël 283.1 suggereer die vertaling 'oerwoud' vir *vanaṃ*, hier die primordiale (oer-) dimensie van menslike drange wat mens met dier verbind. Hier sou die Boeddhisme versoenbaar wees met dieptepsigologie en evolusieteorie. Ons menslike instinkte skuil vol donker begeertes en vrese onder die rede waarop die moderne mens sedert Descartes so trots is. Die houding van die Boeddhisme soos in hierdie vertaling

tendensioneel toegeëien, is nie veragtende verwerping van die oerdimensie van menslike eksistensie nie, maar transenderende veredeling, dus: Groei; aanvaar volle verantwoordelikheid daarvoor. Verwyder mettertyd die oerwoud, die hele verdronge dimensie as sodanig, nie slegs die geïsoleerd gemanifesteerde boom nie. Die bestemming van die mens is *arahant*-skap.

Die vertaling 'boombos' in 283.3 vir dieselfde Pāli-woord (*vanaṃ*) wil in die konteks van die koppeling aan 'kreupelbos' 'n effens ander aksent lê as in 283.1, naamlik hoë, groot bome. *Vanathañ* (struikgewas) staan dan vir kleiner gewasse. Wat verwyder moet word, is dus groot sowel as klein begeertes. Nog 'n assosiasie is dat bome staan vir die gemanifesteerde, spesifiek identifiseerbare begeertes en kreupelbos vir die verstrengelde, verstrengelende struikgewas van begeerte. Die twee vorm saam die oerwoud van begeerte.

Chindati behels 'n spektrum betekenisse, van die meer gewelddadige 'uitkap', oor 'afsny' en 'vernietig' tot by die sagter 'verwyder'. Vir redes hierbo en hieronder vermeld, verkies ek in die vertaling 'verwyder'. Ons hoef nie direk aan natgeswete, verwoede bylswaaiende houtkappers of aan wroegende, gefrusteerde, worstelende siele te dink nie. Daar is immers 'n organiese 'weg na wysheid' (v. 280); dit behels wel inspanning, maar nie geweld nie.

Die vertaling 'kreupelbos-begeerte' in vers 284 wil die koppeling van die letterlike allegoriese beeld (kreupelbos) met die bedoelde psigologiese werklikheid (begeerte) vashou.

Dit is interessant dat die vers die begeerte van 'n man na vroue (in die meervoud) hier as 'kreupelbos' voorstel. Die vers gaan verder as die vorige een deur die geslagsdrang as een van die sterkste 'oer'-begeertes uit te lig. Dit stel dit ook voor as behorende tot die dimensie van die vormloos woekerende groeisels van die menslike gees. Dit wil voorkom asof die ou Boeddhisme hier die Freudiaanse dieptepsigologie vooruitloop (al moet hierdie assosiasie nie te sterk beklemtoon word nie). Aan die ander kant, al is die kreupelbos van begeerte 'hoe gering ook al' (*aṇumatto*), bly dit 'n vorm van fisieke, psigiese, selfs geestelike gebondenheid, vasgeknooptheid, onvryheid. Om na die tweede beeld te beweeg, die kalf moet grootword, vry word.

Dit is so dat verse 283 en 284 monnike aanspreek, maar tog gee die vers blyke van die man-sentriese uitkyk van die Indiese kultuur van destyds, veronderstel dit, maar kritiseer dit nie reguit nie. Ook dit moet opgeruim word, glo ek. Hierdie vers as sodanig plaas vroue nie op 'n troon van morele verhewenheid (asof hulle verhewe is bo kreupelbos van begeerte) nie. Hulle word as voorwerpe van manlike begeerte voorgestel. Die opruim van die bome en struikgewasse van begerende afhanklikheid skep juis ruimte vir mans en vroue om as volwasse gelykes vry met mekaar om te gaan.

Begerende afhanklikheid is nie net op die verhouding tussen mans en vroue van toepassing nie, maar geld van alle vorms van begeerte. Die ou Boeddhisme het klem

gelê op die 'verwydering' van sintuiglike afhanklikheid as soveel vorms van geestelike knegskap wat ontgroei kan en behoort te word om tot geestelike wasdom te kom, maar het tog nooit buitensporige, natuur-vernietigende optrede verkondig nie. Stellig het die Boeddhisme in sommige van sy historiese vorme 'n heel drastiese liggaamsverwerping aan die dag gelê. Indien verplig om in die vertaling van hierdie vers te kies tussen die meer gewelddadige 'uitkap' en 'n ongewelddadige 'verwydering', kies ek laasgenoemde as meer in ooreenstemming met die intensie van die Boeddhisme. Ek lees die *Dhammapada* nie as inherent, wesenlik, neigend na lewens-, liggaams- en vrouevyandigheid nie, al het dit soms in die tradisie plaasgevind.

Hierdie vers word as aansluitend by verse 280–282 verstaan en as 'n toepassing van wat deurgaans in ons lees van die *Dhammapada* na vore gekom het, naamlik 'n organiese ontwikkelingsmodel. Die lewe van die gees is nie 'n strak dualisme soos byvoorbeeld by die Manicheïsme nie. Mani (derde eeu AJ), gebore in Babilonië en afkomstig uit die tradisie van die Zoroastrisme, het geleer dat daar twee dualisties teenoor mekaar staande gode is, te wete 'n goeie god (Ahura Mazda) en 'n bose god (Angra Mainyu). Materie is boos, en ekstreme asketisme en selibaat is dus gebode. Die Boeddhistiese model daarenteen veronderstel 'n vertikale transendering, 'n organiese groei van onvolwassenheid tot volwasse lewensrypheid. Dit is stellig ook iets heel anders as die hedonistiese lewensmodel met sy verheerliking van sintuiglike plesier wat in die kontemporêre, globaliserende, Westerse kultuur dominant is en doen 'n opgroei tot 'n lewe van matigheid en nugter insig aan die hand.

Uiteraard stel hierdie uitkyk groot eise aan die opvoeders van jongmense, naamlik 'n buitengewone kombinasie van wysheid, deernis en dissipline. Verder spreek vers 283.4 monnike aan, maar ons wil die boodskap nie beperk tot monnike asof die dorpsbewoners daarbuite aan hulle lot en begeerlikheid oorgelaat word nie. Dieselfde onderliggende moraliteit geld vir monnike en leke al is hulle stasies in die lewe nie dieselfde nie en al word die bevryding van boombos en kreupelbos op verskillende maniere uitgeleef. Die dorpsbestaan met sy instellings het groot waarde en waardigheid, verleng ons die strekking van die ou Boeddhisme wat in sy uitgesproke vorme byna volledig op monnike gerig was.

Daar is 'n rede, 'n metafisies mistieke rede, vir die voorskrif in verse 283 e.vv. Dit verwys na die insigte wat in verse 277–279 na vore gebring is. Gebrek aan insig in die nie-blywendheid en nie-selfgenoegsaamheid van alle dinge is die basis vir verknegtende begeerte en vir die nie-bevrediging (die *dukkha* van vrees en frustrasie) wat daarmee gepaard gaan. 'n Implikasie van wat hierbo 'n 'HTK'-interpretasie van die Boeddhisme genoem is (kyk die uitweiding by vers 279), is om geen breuke tussen liggaam en gees aan te neem nie, dus ook geen etiek wat die natuurlik liggaamlike verwerp nie. Die primitief instinktiewe is naby die oorsprong van dinge. Nie veragtende verwerping nie, maar 'n besef van kontinuïteit, samehang, veredeling en, ja, uiteindelik transendering is die weg om te gaan, bewus van die allesoorkoepelende menslike behoefte aan die skoonheid van suiwerheid, goedheid en mooiheid.

Die ou Boeddhisme wys ekstreme asketisme van die hand (al sou vorms van hulle lewenstyl vir ons vandag as taamlik onverbiddelik voorkom). Dit sien ook die mistieke ontwikkeling as verlopend oor stadiums, en dit is nie verniet dat hierdie hoofstuk as geheel oor 'n 'weg' handel waar vordering in deug plaasvind nie. Verse 280–282 maak dit besonder duidelik. Ons huidige verse spreek manspersone aan wat nog ver het om te gaan. Vers 284 waarsku teen die ongebreidelde oorgee aan liggaamlike, instinktiewe behoeftes. Wat tendensie betref, verwerp die ou Boeddhisme egter nie die liggaam en vroue nie. 'n Mens sou kon sê dat die liefde tussen man en vrou as simbool vir die wedersyds bepalende, wedersyds afhanklike en wedersyds deurdringende samehang van dinge gesien sou kon word – kortom, liefde oftewel die positiewe deelname aan die kondisionaliteit van dinge in die groot totaliteit binne die horison.

Wyse liefde vir die natuurlike is veel diepsinniger as vlak verwerping. Leef positief uit wysheid en liefde. Sê so min as moontlik 'moenie'. Monnike het dit nie altyd ingesien nie, die moraliste van alle tye nooit.

285 *Maak self-verknogtheid tot niet*
soos 'n mens met jou hand 'n wit lotus in herfstyd pluk;
koester slegs die pad na kalmte:
nibbāna deur die Sugata onderrig.

Dit is geen wonder dat die *Dhammapada* nou na 'self-verknogtheid' (*sineham attano*) verwys nie. Die wortel van alle begeerte en verknogtheid is begeerte na die maksimalisering van die 'self' (*attā*). Hou ook die sleutelverse 277–279 in gedagte. Die konteks van self-verknogtheid is 'n gebrek aan insig in die nie-blywendheid en nie-selfgenoegsaamheid van alle dinge, met insluiting van 'ek'. Dit lei tot die *dukkha* van 'n afhanklike, vreesbevange en tog skuimbekkende suipkalfbestaan.

'n Derde beeld volg vinnig op die twee van die vorige twee verse. Reël 285.2 verduidelik die tot niet maak van self-verknogtheid met die beeld van 'n 'wit lotus' (*kumudaṃ*) wat in die 'herfs' (*sāradikaṃ*) vernietig word. 'Wit lotus' staan waarskynlik vir iets opvallends op 'n dam water tussen al die groen; só markant is self-beheptheid. Dit staan soos 'n paal bo water, almal kan dit raaksien, niemand kan dit ontken nie. Die konnotasie 'herfs-' sou na twee kante toe uitgelê kon word. 'n Voor die hand liggende interpretasie sou kon wees dat enige plant teen die herfs al aan die ou kant is en dus maklik uitgetrek kan word. Die beste tyd om daarvan ontslae te raak, is dus in mens se oudag. Aan die ander kant verwys die woord *sāradikaṃ* (Rhys Davids & Stede 1921:706) spesifiek na 'n najaaroes wat nog vars, jonk, onryp is. Dit pas by die volwassewordingsmodel van die *Dhammapada* in. Die beste tyd om self-beheptheid uit te pluk (sommer so met die hand) is die jeug, die tyd van onervarenheid. Dit sluit ook direk aan by verse 280–282.

Moenie jouself koester nie, sê die vers. Koester eerder 'die pad na kalmte' (*santi-maggam*) wat uitloop op die volledige transendering van jou-'self', dit wil sê op *nibbāna* wat deur die Boeddha onderrig (*desitaṃ*) is. Dit is die agtvoudige pad.

Die Boeddha word hier *su-* (goed-) *-gatena* (van *-gata*: die een wat gegaan het) genoem, 'die een wat goed gegaan het', dit wil sê wat die weg goed en tot die einde toe, naamlik tot by *nibbāna*, afgelê het. Die Boeddha het die weg gevind en onderrig – jy moet dit self bewandel.

In die volgende vier verse word die radikale nie-blywendheid en nie-selfgenoegsaamheid van die menslike 'ek' vir oulaas sterk beklemtoon.

286 *'Hier sal ek in die reënseisoen vertoef*
en hier in die winter en die somer'
dink die dwaas sonder nadink
oor verhindering.
287 *Soos 'n stormvloed 'n slapende dorp oorval,*
sleur die dood die man mee
wat begerig van gees
op sy kinders en vee versot is.
288 *Vir 'n mens in die greep van die Beëindiger*
bied naasbestaandes geen beskerming nie:
nóg seuns nóg vader nóg verwante
kan skuiling bied.
289 *In die besef van hierdie onomstootlikheid*
sal die wyse, deur deug beheer,
betyds die pad skoonmaak
wat na nibbāna lei.

Soos ons in Hoofstuk 5 gesien het, is 'n *bālo* (dwaas, 286.3) 'n onvolwasse, selfs kinderagtige persoon wat uit gebrek aan kennis en ervaring dom optree. In die verband van hierdie hoofstuk is dit iemand wat nog nie die agtvoudige pad betree het nie, wat nog nie insig het in die waarhede van nie-blywendheid en nie-selfgenoegsaamheid nie.

Die dwaas dink, maar dink nie na nie. Hy werk allerhande toekomsplanne uit, maar dink nie na oor die moontlikheid van enige struikelblok of 'verhindering' (*antarāyaṃ*), bedoelende die dood, wat hom kan pootjie voordat sy planne verwerklik kan word nie. Die dood word nog nie by die naam genoem nie; dit kom in die volgende vers. Die implikasie van 286 sou nie wees dat 'n mens nie moet beplan nie, maar dat die beplanning in die volle besef van die dood, moontlik spoedig en onverwags, sal geskied. Die implikasie sou ook nie morbiede terneergedruktheid wees nie, maar realistiese, vrolike waardering vir die geleentheid van nou. 'n Besef van mortaliteit is die begin van 'n goeie moraliteit.

Die woord *putta* in 287 verwys meestal na seuns, maar kan ook in die algemeen 'kinders' beteken, wat dus dogters sou insluit. Die vertaling gee die breër betekenis weer, alhoewel dit nie ontken kan word dat in ou Indië 'n hoër waarde aan seuns as aan dogters geheg is nie (kyk ook na v. 284). Kinders en vee word hier in een asem genoem.

Dit is moontlik dat vir 'n man wat aan die selfsugtige vervulling van sy begeertes oorgegee wees, sy kinders en sy vee as besittings tel. Hedendaags gestel, verwys dit na die naam en faam van kinders en bates. So 'n man is vas aan die slaap soos die dorpie in die nag, en sy lot sal ewe onherroeplik vernietiging wees. Die woord *bālo* [dwaas] (v. 286) bly hier steeds van toepassing. Hy het nie sy begeerlikheid vernietig (getransendeer) nie, nou word hy vernietig. Goeie liefde is nie besitlik nie. Werklike ouerliefde in die volwasse, verantwoordelike sin van die woord, net soos goeie liefde in ander verbande, is iets heel anders as blote verknogtheid. Wat kinders betref, is dit naamlik die verantwoordelike verhouding van werklike volwassenheid tot onvolwassenheid, wat ideaal gesproke, uitloop op die verhouding tussen vry volwassenes.

'Beëindiger', 'Eindemaker' (*anta-ka*) is die bynaam van Māra, die dood. Met verwysing na die onderliggende model van die *Dhammapada* ontken vers 288 nie die liefde van ouers vir hulle kinders en die groot waarde daarvan nie, maar bedoel dat selfs liefdevolle gesins- en familieverbande onderworpe is aan die waarheid van *anicca-anattā*, veral gemanifesteer in die dood. Wat die tegemoetgaan van die dood betref, ontken die vers ook nie die liefdevolle ondersteuning wat familie aan mekaar kan – en behoort te – gee nie. Die Boeddha het liefde niks minder beklemtoon as nugter insig nie. Die struktuur van die ou Boeddhistiese liefdesbegrip verdien oorweging. Grenselose welwillendheid (*mettā*) baan die weg, tesame met medevreugde (*muditā*) en medelye (*karuṇā*), byvoorbeeld met die besoek van die Beëindiger. Hierdie drie word gevolg deur onverstoorbare gelykmatigheid (*upekkhā*) van sterwende sowel as omstanders, in die nugter besef van die werklikheid (kyk v. 289). Ten slotte neem die mens met insig volle verantwoordelikheid vir sigself (v. 289).

Die magteloosheid van familie en vriende om die 'onomstootlikheid' (*attha-vasaṃ*) van die dood te verhinder, word in 289 gestel. Geliefdes kan fisieke, morele en geestelike bystand bied, maar nie die dood verhoed nie. In die huidige tegnologiese eeu kan mediese personeel, medisyne en mediese ingrepe wel die lewe verleng en die dood uitstel, maar tog geen finale skuiling teen die dood bied nie. Vir die ou Boeddhisme was die dood die mees basiese vanselfsprekendheid van lewe; in die huidige lewensbeskouing word dit verdring. Bevryding van die dood en die doodsangs, sê ons hoofstuk, kom van 'n hoogstaande lewe van wysheid en deug, dit wil sê die volg van die agtvoudige 'pad wat na *nibbāna* lei' (*nibbāna-gamanaṃ maggaṃ*). Hierdie vers en die laaste reël bied die slotsom van die hele hoofstuk wat oor 'die pad' handel.

Die bereiking van *arahanskap, nibbāna* (289.4), is die hoogste goed. Die verlange en strewe daarna bied die vooruitsig dat die ketting van oor en oor sterwe, beëindig sal word. Wat die aanstaande beëindiging van hierdie huidige lewe betref, lei hierdie pad tot soewereine kalmte en wyse insig wat die dood vry en sonder vrees tegemoet gaan – sonder hebsug, haat en verblinding. Dit gaan om 'n 'wyse' (*paṇḍito*) 'deur deug beheer' (*sīla-saṃvuto*).

’n Sirkel is voltooi. Die leser is terug waar die hoofstuk begin het. Met ‘skoonmaak’ (*visodhaye*) word hier stellig nie iets oppervlakkigs bedoel soos om die oppervlak bolangs te vee nie, maar iets nader aan skoonkap, oopkap. Die Boeddha het die pad ontdek en geleer, maar elkeen moet sy of haar eie struikgewas van verhinderings uit die weg ruim.

Hoofstuk 21

Allerlei (*Pakiṇṇakavagga*)

Pakiṇṇaka beteken 'verspreid', 'uiteenlopend'. Vergeleke met die vorige hoofstuk is hierdie hoofstuk ligter van aanslag. Tog is daar 'n aansluiting by die vorige hoofstuk: Die implikasies van die sentrale metafisies mistieke insigte wat daar na vore gebring is, word hier ontwikkel.

290 *As 'n mens deur prysgawe van 'n geringe geluk*
'n groot geluk sou aanskou,
sal 'n wyse mens die geringe geluk laat vaar
met die oog op die groot geluk.

Die lewe word nie hier in terme van lyding (*dukkha*) gedefinieer soos dikwels die geval is nie, maar word voorgestel as 'n hiërargie van geluk (*sukha*), van gering (*mattā-*) tot groot (*vipulaṃ*), met *nibbāna* die 'groot geluk' (*vipulaṃ sukhaṃ*). Die kleiner geluk word nie dualisties verwerp nie, maar in 'n transenderingsproses ontgroei, agtergelaat. Die wyse, op *nibbāna* gerig, is nie 'n lewensveragter nie, maar 'n beste fynproewer. Dit impliseer ook 'n relatiewe aanvaarding van, 'n waardering vir wat, relatief gesproke, kleiner plesiere in die lewe is. Lyding (*dukkha*) is die gevolg van verknogtheid aan geringer vreugdes. In beginsel is elke mens op *nibbāna* afgestem, vir *nibbāna* bestem, maar nie elkeen besef dit nie.

291 *Wie geluk vir homself wens*
deur ander wesens te laat ly,
bly in die strik van haat gevang,
word nie van haat bevry nie.

Hierdie vers beklemtoon 'n ononderhandelbare Boeddhistiese opvatting: Werklike geluk (op sy piek: *nibbāna*) kan nooit ten koste van ander wesens bereik word nie. Geweld teen 'n mens self is ook uitgesluit. Hierdie etiek van geweldloosheid,

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Allerlei (*Pakiṇṇakavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 282–291, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.21

onskadelikheid, het ’n besonder breë toepassingsveld. In die klassieke Hindoegeskrif, die *Bhagavadgīta,* twyfel die krygsman Arjuna op die drumpel van ’n veldslag teen sy vyande, ’n verwante stam, of dit die regte ding is. Op advies van die drywer van sy krygswa, die god-held Krishna, besluit hy om voort te gaan in die hoop om die hoogste heil vir homself te verwerf. Hy mag gewapende konflik nie vermy nie. In die kastestelsel is hy immers krygsman en om dit uit te leef, is sy weg tot ewige heil. Bowendien sal hy net die liggame van sy vyande vernietig. Hulle siele is immers onvernietigbaar. Boeddhisties gesproke, is die gedagte van ’n ewig substansiële siel, asook die daarmee gepaardgaande ideologie van ’n vaste kastestelsel met die pretensie om ewig te wees en daarmee saam die goedkeuring van konflik en geweld om dit in stand te hou, uitgeslote. Dit is nie moontlik om ’n mens as empiriese verskynsel te vernietig en tog terselfdertyd ’n gewaande ‘metafisiese ek’ te eer as ewig onvernietigbaar nie.

292 *Wat gedoen behoort te word, word verwaarloos*
en wat nie gedoen behoort te word nie word gedoen –
en die swere van ydel, agtelosige mense
bly deurentyd groei.
293 *Maar die swere verdwyn*
van diegene wat aandagtig en noulettend is,
wie se aandag altyd vas op die liggaam gevestig is,
wat nie doen wat nie gedoen moet word nie
maar volhardend doen wat gedoen moet word.

‘Wat gedoen behoort te word’ (*kiccaṃ*) verwys in 292 veral na die morele kode en meditasiepraktyk van monnike. ‘Wat nie gedoen behoort te word nie’ (*a-kiccaṃ*), verwys volgens die tradisie na allerlei soorte luukshede en onnodige bykomstighede soos sambrele, sandale, gordels en waterpotte. Dikwels word ’n viertal ‘swere’ *āsavā* in die *suttas* onderskei, naamlik sintuiglike afhanklikheid, begeerte na ewige voortbestaan, verkeerde sienings (dit word ook soms uitgelaat) en onkunde. ‘Geluk’ beteken dat die swere deur die regte ‘doen’ uitgeskakel word. Anders word hulle net groter.

’n Mens raak van die sere ontslae deur altyd (*niccaṃ*) aandagtig en noulettend te wees, sê 293, deurentyd die regte geestesdissipline te beoefen en op die groot geluk *(nibbāna)* gerig te wees. So ’n mens leef deurlopend en volhardend meditatief. Dit is al wat nodig is, en dit is meer as voldoende.

Die besoedelende sere ‘verdwyn’ (*atthaṃ gacchanti*) vanself as die regte lewenstyl gevolg word. Geen innerlike konflik of geweld is nodig nie – net rustige geduld en deurlopende volharding. Gee geringe geluk volhardend meditatief prys ter wille van die groot geluk en die sere sal genees, sê die vers.

Die aandag word altyd vas op die liggaam gevestig (293.3). Dit beteken allermins ’n narsistiese beheptheid met ’n mens se eie liggaam. Dit beteken ook nie dat daar uitsluitlik oor die liggaam gemediteer word nie, maar die liggaam is buitengewoon

belangrik. Jou liggaam, tussen voetsool en skedeldak, vat jou ganse wese saam. Geen ander studieveld en geen handboek is nodig nie.

294 *Die edel mens het moeder en vader*
en twee krygerkonings doodgemaak
en 'n koninkryk met sy bevolking vernietig
en beweeg onverskrokke voort.

295 *Die edel mens het moeder en vader*
en twee geleerde konings doodgemaak
en die vyftallige tier vernietig
en beweeg onverskrokke voort.

Hierdie twee merkwaardige, provoserend klinkende verse is in hoofsaaklik drie verskillende rigtings uitgelê:

- 'n Libertinistiese interpretasie sou verstaan dat 'n *arahant* (heilige, edel mens, hier *brāmano* genoem) kan doen wat hy wil. Niks daarvan is verkeerd nie, selfs nie die dinge wat hier opgenoem word nie. So 'n mens is heeltemal anderkant goed en boos. Dit kan nie ontken word dat hierdie soort optrede soms in die godsdiensgeskiedenis as 'heiligheid' aan 'heilige mense' toegeskryf is nie (en dat hulle dit nogal aan hulself toeskryf). Dit was byvoorbeeld in libertynse vorme van Gnostiek die geval. Dit is egter wesensvreemd aan die Boeddhisme, en die res van die *Dhammapada* verraai geen sweem daarvan nie. Selfs as die verse opgeneem word as erge retoriek om die punt van morele vryheid skokkend tuis te bring, oorskry dit egter steeds die grense van Boeddhistiese denk- en spreekwyse.
- Dit word soms uitgelê in die rigting dat 'n mens selfs die ergste misdrywe kon gepleeg het en dan nog steeds 'n heilige kan word en as't ware ongeskonde en onverskrokke verder kan beweeg. Dit wil die radikale implikasies van die ontdekking van waarheid en lewensvernuwing uitdagend benadruk. Selfs moordenaars van ouers en regeringsfigure, selfs massamoordenaars kan uiteindelik vry word van hulle skuld. Dit is nie 'n onredelike interpretasie nie, maar die verse sou nie as selfs indirekte vergoeiliking van sulke dade opgeneem moet word nie.
- Die verse kan ook allegories uitgelê word. Dit is waarskynlik die meerderheidsinterpretasie (vgl. vv. 153–154 waar die *Dhammapada* self tot allegoriese interpretasie aanleiding gee). Gewoonlik word 'moeder' (*mātaraṃ*) en 'vader' (*pitaraṃ*) dan opgeneem as 'verknogtheid' en 'egobeheptheid' onderskeidelik (die twee houdings wat, Boeddhisties gesproke, die menslike lewe as't ware konstitueer).

Die uitdrukkings, 'twee krygerkonings' (*rājāno ... khattiye*) en 'twee geleerde konings' (*rājāno ... sotthiye*), verwys dan na die twee sienings wat die menslike gees domineer, te wete 'eternalisme' en materialistiese 'nihilisme'. Die eerste is die sug na ewige bestaan, gekoppel aan die opvatting dat die menslike siel (*atta*), as manifestasie van 'n ewige substansie, ongeskonde ewig na die dood bly voortbestaan. Die tweede is die versugting dat alles, die hele sinnelose gesukkel wat as 'lewe' bekend staan, sal end kry, miskien

met die opvatting dat ’n mens in elk geval in die finale instansie niks anders is nie as lewelose materie. Hierdie twee sieninge het nie slegs ’n individueel menslike strekking gehad nie, maar was die metafisiese posisies wat die gees van die tyd in Indië gedomineer het. Die eerste denkrigting is gehuldig deur denkers in die *Oepanishad*-tradisie. Die tweede denkrigting is deur die oud-Indiese materialistiese *Carvaka*- (ook bekend as die *Lokayata*-skool) gehuldig. Daar was ook ’n derde denkrigting wat ’n rol gespeel het, naamlik die teïstiese geloof in ’n aantal individuele, mensvormige gode, met Brahmā as oppergod (vgl. Krüger 1989). Die weg wat die Boeddha aangedui het, is bewustelik en met oortuiging as ’n weg anderkant al drie hierdie opvattinge aangedui. Die geloof in Brahmā en ander gode het die Boeddha nie summier van die hand gewys nie, maar eerder rustig getransendeer. Die eerste twee is egter veel fermer as valse en gevaarlike leringe summier van die hand gewys.

Bogenoemde drie opvattinge het ook by die Grieke van die tyd ’n rol gespeel. Vandag is hulle steeds dominerende opsies as eternalistiese substansiedenke (soos in vorme van idealisme), materialisme (soos in sciëntisme) en teïsme. ’n Herbedinking van die ou leer van die Boeddhisme, met verwysing na die omstandighede van vandag, kan met groot vrug ontplooi word. Dit sou ook die probleem oorkom dat die Boeddhisme in vandag se wêreld dienstig gemaak word om suksesvolle, streslose inpassing in die konsumptiewe samelewing te verseker, self ’n artikel vir konsumpsie word (McMeditasie). Dit behoort van die hand gewys te word. Wat die teïsme betref, bly die houding van die Boeddha, naamlik rustige transendering, steeds relevant.

Die ou Boeddhisme het nie slegs sielkundige relevansie nie, maar ook algemeen kulturele en sosiale relevansie. Die ‘koninkryk’ (*raṭṭhaṃ*) met sy bevolking (-*anucaraṃ*)’ in vers 294 kan staan vir die ses sintuie en die ses basisse van sintuiglike persepsie as objekte van verknogtheid, met ander woorde ’n mens se hele lewe. Die vyftallige (-*pañcamaṃ*) ‘tier’ (*veyyaggha*-) kan staan vir die uiters sku, maar gevaarlike vyf verhinderinge (begeerte, haat, lusteloosheid, rusteloosheid en onsekerheid) in die menslike gees wat die pad na verligting versper en die onversigtige reisiger opvreet. Die heilige is ’n held wat al hierdie dinge deur dissipline, meditasie en insig vernietig het en dus vreesloos en ‘onverskrokke’ (*anīgho*) op sy ingeslane weg voortbeweeg.

296 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:
hul aandag dag en nag
bly by die Ontwaakte.

297 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:
hul aandag dag en nag
bly by die waarheid.

298 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:

hul aandag dag en nag
bly by die gemeenskap.

299 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:
hul aandag dag en nag
bly by die liggaam.

300 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:
hul gees vind dag en nag vreugde
in geweldloosheid.

301 *Die volgelinge van Gotama*
ontwaak immer helder wakker:
hul gees vind dag en nag vreugde
in meditasie.

Die eerste twee reëls van elk van hierdie ses verse is identies. Daar is ʼn sterk beklemtoning van ontwaking (*pa-bujjhanti*: ontwaak; *su-p-pa-buddham*: helder wakker). In al ses verse word die optrede van 'volgelinge', 'leerlinge' of 'dissipels' (*sāvakā*) van Gotama beskryf. Hierdie woord dui per definisie iemand aan wat nog nie ʼn *arahant* is nie. Dit gaan hier dus om mense wat nog nie die hoogste staat, naamlik volle 'ontwaking', bereik het nie. ʼn Persoon wat die hoogste staat van menswees bereik het, is ʼn ontwaakte, iemand wie se oë ten volle oop is, wat dinge sien soos hulle is. Dit is iemand wat klaarheid, helder insig, verkry het in die nie-substansialiteit en nie-blywendheid van dinge en in die onvergenoegdheid en lyding wat met die gebrek aan insig gepaard gaan. So ʼn mens is ʼn 'ontwaakte'.

Op ʼn eerste vlak word van volgelinge gesê dat hulle soggens helder wakker word, hulle aandag en gemoed ten volle gerig op wat ten diepste saak maak. Daar is 'dag en nag' (*divā ca ratto*) ʼn helder fokus in hulle gedagte- en gemoedslewe. Hulle lewe word daardeur gerig en beheer. Die hoër vlak, naamlik die deurbraak na die groot ontwaking, word egter tog by implikasie in die vooruitsig gestel. Die volgeling wat elke oggend só wakker word, sal mettertyd die groot, volle ontwaking beleef waarvan die wakkerword soggens simbool is.

Ten eerste het die goeie volgelinge se 'aandag' (*sati*) volgens 296 na Gotama, die Boeddha, die ontwaakte, 'gegaan' (*gatā*), en dit bly dan dag en nag op hom gevestig. Die fokus van die mens wat wil ontwaak, is die ontwaakte, wat die weg daarheen gevind, bewandel en geleer het. Dit kan uitgebrei word om alle ontwaaktes van alle tye in gedagtenis te hou. Nog meer kan hierin gesien word, naamlik die bestemming van die volgeling om self ʼn ontwaakte te word. Volgelinge van die ontwaakte is mense wat fisiek aan die slaap raak met hulle aandag gerig op hulle geestelike ontwaking, op wie 'ek' wesenlik en in my diepste bestemming aangelê is.

Tweedens is sulke mense se aandag volgens 297 gefokus op die *dhamma*. Hieronder sou vroeë lesers stellig die korpus van lering, soos deur die Boeddha ontdek en mettertyd sistematies geformaliseer is, verstaan het. Daardie korpus staan egter in ’n breër verband, naamlik die waarheid aangaande dinge. Sulke volgelinge is nog teoreties, van buite af, besig met die nie-substansialiteit en nie-blywendheid en onvergenoegdheid van dinge, kan selfs baie skemas en baie antwoorde ken, maar het nog nie noodwendig eksistensieel, intuïtief, ’n eie deurbraak na volle insig gemaak nie. Hulle kan, sal, as hul aandag dag en nag op die waarheid gerig is.

Derdens is die aandag van sulke mense, gefokus en op weg volgens 298 gevestig op die *saṃgha*. Dit verwys stellig eerstens na die orde van monnike en nonne. Nie slegs monnike en nonne se eie aandag nie, maar ook dié van leke sou daarop gerig gewees het. As dit egter eensydig beklemtoon word, kan dit tot ’n fiksasie op hierdie instituut en ’n verwaarlosing van die groter verband lei. In die vertolking wat hier gevolg word, word die formele institusionalisering van die Boeddhisme in ’n breër verband opgeneem, naamlik die vriendskap en liefde van ander, almal wat medeondersteunend na ontwaking en waarheid streef. In die breedste verband wil ‘gemeenskap’ verwys na die groot verband van almal van alle tye en kulture wat na ontwaking verlang het. Nog breër verwys dit na die allesinsluitende samehang, gemeenskap, van synde dinge binne die groot horison.

Nou volg in 299 ’n eenvoudige, maar hoogs betekenisvolle verskuiwing. Sulke mense se aandag is dag en nag op hulle fisieke liggaam gerig. Die liggaam is waar die ontwaking tot die waarheid sal plaasvind. Die liggaam is nie maar net die toevallige plek waar dit gebeur nie, maar ’n onvervangbare bron van insig in die waarheid. ’n Mens ontwaak nie aan die hand van bladsye in boeke of die lippe van sprekers nie, maar in en aan jou eie gekende liggaam. Dit is waar, in kontak waarmee, ontwaking gebeur. In jou eie lyf word die waarhede van verganklikheid, nie-substansialiteit en lyding eerstehands ervaar – jou eie en die van alle ander mense en lewende wesens. Die liggaam is die boek van die lewe. ’n Mens ‘het’ nie ’n liggaam nie; jy ‘is’ liggaam. ‘Jy’, ‘liggaam’, is *pars pro toto*: Die ganse werklikheid word daar gekondenseer.

‘Aandag gee aan’ word nou in 300 opgevolg deur ‘vreugde (*rato*) vind in’, soos dikwels in beskrywings van die vroeg-Boeddhistiese meditasieweg gesê word. Daar ontstaan ’n allesomvattende, allesinsluitende geluk, en daardie geluk het ’n morele kant, naamlik liefde, ‘geweldloosheid’ (*a-hiṃsā*) jeens alle wesens. Dit is nie net ’n sentiment gebaseer op ’n sekere insig nie, maar ’n lewenswyse. Die mens wat hier beskryf word, lééf dit in dink, voel, praat en handel.

Die merkwaardige sestal word in 301 afgesluit met nog een vervanging: *Ahimsā* word vervang met *bhāvanā* (letterlik ‘voortbrenging’, dan ‘ontwikkeling’, dan ‘meditasie’). Dit word hier nie opgeneem as nog ’n stap, volgend op die voriges nie, maar as die samevatting, die konteks, van die vorige vyf. Die hele sestal gaan oor die deurlopende ontvouing van die gees deur ontwikkeling, nie oor wat slegs op sekere

gesette tye beoefen word nie. Dit is die deurlopende onderstroom van so ’n leerling se lewe.

Die volgeling is dus iemand wie se ganse lewe gewy word aan die ontvouing van die beste in jouself, in aandagtige navolging, dag en nag, van die voorbeeld en lering van die ontwaakte. Dit behels om dag en nag aandagtig besig te bly met die waarheid van dinge, in solidariteit met alle soekers na ontwaking, in die waarheidsoekende deurlewing van jou eie liggaam, in ’n moraliteit van universele, geweldlose liefde.

302 *Swaar en swaar om te geniet is die huislose staat*
en swaar is die huislike staat;
swaar is die lewenstaat saam met ongelykes
en swaarkry oorval dwalendes.
Wees dus ’n dwalende nie
en word deur swaarkry nie oorval nie.

Met die eerste oogopslag lyk hierdie vers moeilik. Van nader beskou, open dit ’n diepsinnige insig in die wese van die vroeë Boeddhisme.

Reël 302.1–2 maak dit duidelik dat -*pabbajjaṃ* (die staat van huisverlating), hetsy as ‘swerwersbestaan’ of ‘monnikebestaan’, swaar (*du-*) is. In soverre die reël bedoel dat die agterlating van besitting ‘ensovoorts’ moeilik en opofferend is, sê dit niks nuuts nie. Dit is egter nie al nie. Die vers sê ook dat so ’n lewe ‘moeilik om te geniet’ (*du-r-abhiramaṃ*) is. Dit is inderdaad nie maklik – sag, lekker – om ’n bedelaarsbestaan te voer of om die veeleisende lewensreëls vir monnike met al sy voorskrifte te volg nie. Om ’n swerwende askeet of monnik te word, is nie noodwendig die einde van ’n mens se probleme en ’n gewaarborgde resep vir geluk nie.

Reël 302.3 bevestig die algemeen aanvaarde opvatting dat die huislike lewe met al die verpligtings, opofferings en lyding daaraan verbonde, swaar is. In reël 302.4 verwys ‘saamleef’ (-*saṃvāso*) met ‘ongelykes’ (*‘samānasaṃ-*) (di *a-samānasaṃ-*) na sosiale omgang met minderes.

Op die keper beskou, is die state van huisbewoner en huislose in reël 302.5–7 nie noodwendig erg verskillend van mekaar nie. In albei leef ’n mens saam met kompeterende, botsende ongelykes en is ’n mens waarskynlik steeds vasgevang in die bose kringloop van ‘dwaling’. *Addhagū* beteken in die algemeen ‘reisiger’. Die woord ‘reis’ impliseer egter ’n begin en ’n beplande bestemming, waaroor die reisiger veel beheer het. Hier gaan dit om iets anders, naamlik magtelose dwaling in die kringloop van *saṃsāra*, dus swaarkry, lyding. By implikasie lewer hierdie vers kritiek op ’n verabsolutering van die monnike-orde. Om die menslike dwaling van swaarkry as sodanig te transendeer, is nie maklik nie, maar die vers gee aanmoediging en ’n voorskrif (*siyā*: wees) om dit te bereik, selfs twee maal (302.6–7).

Die vraag is: Hoe kan ’n mens ophou om ’n dwalende, vasgevang in die sleur van swaarkry, te word? Om jou eie lewe te neem, bied geen oplossing nie. In die konteks

van die vroeë Boeddhisme word ’n mens maar net weer en weer gebore, en die swaarkry (hetsy as leek of monnik) duur voort. Die enigste manier om swaarkry werklik finaal te oorkom, is om aan die kringloop van *saṃsāra* te ontkom. Hier is twee beklemtonings moontlik. In die konteks van die ou Boeddhisme slaan *saṃsāra* op die kringloop van geboorte na geboorte, lewe na lewe, aangedryf deur begeerte om te hê en te wees of nie te wees nie. Dit is die ‘dwaling’. Die Boeddhistiese gedagtegang kan tweedens ook in eksistensiële terme verstaan word. Hoe kan ’n mens dus *in hierdie lewe* regkry dat jy nie deur swaarkry oorweldig word nie, maar die ronddool in swaarkry beëindig? ’n Mens kry dit reg deur die wortelgedrewenheid om te wil hê en te wil wees of nie wees nie – en die vrees en kwelling wat onvermydelik daarmee gepaard gaan – te oorkom, deur ’n *arahant*, ’n verligte, ’n ontwaakte te word. Hoe word mens een? Verse 296–301 het aangedui hoe ’n mens ‘immer helder wakker’, dus gelukkig, anderkant swaarkry, kan word. Die agtvoudige pad sê dit effens anders, naamlik deur moraliteit, meditasie en die verwerwing van wysheid. Dit is vryheid van swaarkry, word hier gesuggereer.

303 *’n Mens vol vertroue*
en toegerus met deug
verwerf aansien en welvaart
en word geëer oral waar hy kom.

Hierdie vers kwalifiseer die besonder sterk klem van 302, sonder om dit af te water. Dit stel vas dat ’n goeie lekelewe sy eie, relatief goeie vrugte dra. Dit is relatief wat betref die lááste waarheid, wat in 302 aan die orde gestel is, asook nie-finaal, vóórlaaste. Die huislose sowel as huisbewonende sal die betreklikhede van die gewone lewe nie minag nie, maar verantwoordelik opneem.

Die begrip ‘vertroue’ (*saddho*) word hier insluitend verstaan. Dit sluit by so ’n mens vertroue in die Boeddha, die *dhamma* en die *sangha* in, asook vertroue in die potensiaal van sy medemens en ’n gesonde mate van vertroue dat hy self op die regte koers is. Dit sluit ook ‘betroubaar’ in. So ’n mens, ‘toegerus’ (*sampanno*) met ‘deug’ (*sīlena*), verwerf ‘aansien’ (yaso-) en ‘welvaart’ (*-bhoga-*) en word ‘geëer’ (*pūjito*).

304 *Grootse mense word van ver gesien*
soos sneeubedekte pieke;
swakkes bly hier ongesien,
soos pyle in die nag geskiet.

Hierdie vers is dubbelsinnig. Die dubbelsinnigheid draai om die woord ‘hier’ (*ettha*; 304.3), wat met die eerste oogopslag onnodig lyk. Watter verskil maak dit nou eintlik? Hierdie verse maak egter nie van vullertjies gebruik nie. Elke woord het ’n funksie.

’n Eerste en voor die hand liggende moontlikheid is dat ‘hier’ verwys na hierdie alledaagse lewe, waar mense met mense saamleef. Wat hier as ‘grootse’ mense vertaal word (*santo*: die verlede deelwoord van *atthi,* ‘is’), het eintlik verskeie naverwante assosiasies, synde waar en goed – en mooi. Hier blyk ’n sterk realisme in uitkyk: Wat

'is', is 'waar', en wat 'waar' 'is', is 'goed' en 'mooi'. Die strekking loop dus parallel met die aspekte van die woord *dhamma.* Die beeld van die 'sneeubedekte' (*hima-vanto*) bergpieke druk hierdie samehang goed uit. 'n Bergpiek is elementêr solied. Dit kan nie ontken word nie, maar is oorweldigend 'waar' soos dit is; dit is reg, dus 'goed'. 'n Mens kan byvoeg dat dit 'mooi' of 'skoon' is, nie in 'n oppervlakkige sin nie, maar in die sin van indrukwekkend wees, soos die Himalajagebergte, wat die teks (immers in daardie deel van die wêreld geskryf) ongetwyfeld in gedagte gehad het. Terloops, Himalaja beteken letterlik 'sneeu'-(*hima*)-'tuiste' of '-stoorplek' (-*ālaya*).

Verstilde mense is soos sneeubedekte bergpieke, ontsagwekkend, skoon, waaragtig, moreel goed (iets anders as moralisties). Hulle het nie noodwendig mag nie, maar wel gesag. Dit gaan hier oor meer as net die konformering aan sosiale konvensies. Hierdie mense is nie alledaags nie. Hulle word van 'ver gesien' (*dūre … pakāsenti*). Dit behels twee aspekte. Eerstens kan sulke mense van ver af gesien word, staan hulle uit. Tweedens is sulke verhewe mense 'ver', byna ontoeganklik. Hulle kan positief bewonder word, maar daar kan ook 'n element van groot ontsag, grensend aan vrees, bestaan sodat hulle selfs vermy kan word; hulle is nie noodwendig snoesige mense nie. Tog vul hulle die horison, is verwysings- en oriënteringspunte in die omgewing, gooi 'n groot skaduwee. Almal in die omgewing weet van die piek, al dink hulle nie heeldag daaraan nie. Daar is sulke piek-mense. Stellig troon die Boeddha in die *Dhammapada* uit, maar daar is ook ander, te wete *arahante* en *arahante*-in-wording. Buite die historiese konteks van die Boeddhisme kan 'n mens dink aan Jesus, Plotinus en ander. Die *Dhammapada* is 'n gids om naby so 'n piek te kom, of om self een te word.

Inderdaad, die boodskap van die bundel is dat 'n mens tot so 'n 'grootse' persoon kan ontwikkel – ook (al sou die teks dit nie kon bedoel het nie) as't ware geologies, soos die Himalajagebergte histories ontstaan en gegroei het. Die skrywers en lesers kon immers nie geweet het van kontinentale ontmoeting wat eintlik die oorsaak van die opstuwende Himalajas was nie. Vry vertolk, kan die ontmoeting van die kontinente van Boeddhisme, Christendom, ensovoorts, in vandag se wêreld die aanleiding tot die opstoot van nuwe pieke wees.

'Swakkes' (*asanto*) (ek vermy die vertaling 'slegtes') daarenteen word nie gesien nie (*na dissanti*), soos 'pyle' (*sarā*) wat in die nag afgeskiet word, al geskied dit sommer hier naby jou.

Terug by 'hier' is 'n tweede moontlikheid (in die kommentariële tradisie genoem) dat 'hier' na die dimensie van transendensie verwys, mitologies uitgedruk, na die teenwoordigheid van die Boeddhas. In die gewone lewe, die lewe van onvolwasse wêreldbeheptes, word die betekenis van grootse mense immers nie raakgesien en na waarde geskat nie, maar in die domein van werklike betekenis staan sulke mense duidelik uit, word van ver af raakgesien (Carter & Pālihawadana 1987:330). Die omgekeerde geld van swak mense.

305 *Een wat alleen sit, alleen lê, alleen loop,*
homself onvermoeid alleen tem,
sal aan die rand van die woud
gelukkig wees.

In die drie handelinge wat in 305.1 genoem word, kan drie basiese vorme van meditasie herken word, soos wat in ou meditasietekste soos die *Satipaṭṭhāna Sutta* geleer word. Dit slaan nie noodwendig uitsluitlik op 'n totaal eensame bestaan aan die rand van die wildernis nie – alhoewel laasgenoemde tog wel as moontlik en in die konteks van die ou *sangha* stellig selfs as beter beskou is en inderdaad dikwels toegepas is. Hierdie drie handelinge kan óók slaan op 'n mens wat gewoonlik deel is van sosiale groepe en by geleentheid die alleenheid opsoek om 'onvermoeid' (*a-tandito*), aandagtig 'alleen' (*eka-*) 'sit'-meditasie (*-āsanam*), 'loop'-meditasie (*caram*) en, miskien in die diepte van die nag of in geval van siekte, 'lê'-meditasie (*-seyyaṃ*) te beoefen en sodoende 'n menslike self 'tem' (*damayam*). Dit kan vir 'n korter of langer tyd in die natuur geskied, maar selfs dit hoef nie. Te midde van duisende mense kan 'n mens steeds die alleenheid vind.

Geestelike vriendskap is wesenlik belangrik, en tog is die reisiger enkeling, vir hom- of haarself verantwoordelik. Die reisiger tem hom- of haarself. Om die beeld van die vorige vers verder te voer, is die Himalajas 'n kontinue reeks, maar elke piek daarin is uniek enkel, individueel groots. Die dinamiek van solitêr solidêr, enkelwees en saamwees, selfs met gans die kosmos, is met alle mistiek 'n gegewe. In die geval van die Boeddhisme druk die relatiewe aksentverskille tussen Theravāda en Mahāyāna hierdie dialektiek uit: Eersgenoemde beklemtoom enkelwees, laasgenoemde saamwees.

'Aan die rand van die woud' (*van-ante*) is doelbewus dubbelsinnig. Soos in vers 283 die geval was, assosieer hierdie vers ook die twee verskillende woorde *vanaṃ* ('woud' asook 'begeerte') om 'n besondere gedagte tuis te bring, naamlik die woud van begeerte. Die begrip 'aan die rand' kan dus sê dat die askeet altyd en die leek soms heel letterlik die rand van die woud, die natuur, opsoek en daar leef of mediteer. Dit wil in elk geval sê dat so 'n mens die einde van verslawende begeerte bereik het en dus gelukkig (*ramito*) is. In die verband van hierdie vers is die hoofsaak nie die rand van die woud vol bome nie, maar die einde van begeerte.

Hoofstuk 22

Ondergang (*Nirayavagga*)

Hierdie hoofstuk handel oor *niraya* (ondergang). Dit slaan mitologies op 'n slegte hergeboorte in 'n slegte plek as gevolg van die slegte kwaliteit van 'n mens se huidige lewe, selfs hergeboorte in 'n hel as plek van lyding en loutering. As plek van loutering, sou *niraya* ook as 'purgatorium' vertaal kon word. Hieronder word vir 'n eksistensiële vertaling gekies, naamlik 'ondergang' in sedelike en eksistensiële sin, in hierdie lewe. Die leser vind hier niks wat nie vantevore gesê is nie, maar dit word op nuwe maniere na vore gebring. Die beklemtoning dat al hierdie dinge ook vir monnike geld, is opvallend. Die hoofstuk oor 'ondergang' sluit nie op 'n pessimistiese noot af nie, maar positief: Die mens wat uit ware insig in dinge reg leef, beweeg op 'n regte, 'goeie weg' (*su-g-gatiṃ*).

306 *'n Mens wat sê wat nie is nie*
en een wat onreg pleeg
en dan sê 'ek het dit nie gedoen nie'
gaan hul ondergang tegemoet;
nadoods hiernamaals
is hierdie mensgeborenes eenders:
albei ewe laag van daad en lot.

Hier word een tipe minderwaardige daad (onwaarheid praat) uitgelig om as voorbeeld te dien van die wet dat negatiewe daad op negatiewe lot uitloop. Hierdie vers en die daaropvolgendes ontsluit implikasies van 'regte spreke' (*sammā-vācā*) op die agtvoudige pad.

Twee aspekte van onwaar praat, is aan die orde, te wete onwaarheid wat die hede betref (306.1) en onwaarheid wat die verlede betref (306.2).

Die woord *vāda* in *a-bhūta-vāda* (letterlik: nie-werklikheid-spreke) het 'n reeks nuanses, met insluiting van die gewone alledaagse 'praat'. Daarby kom 'n meer tegniese

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Ondergang (*Nirayavagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 292–300, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.22

assosiasie, soos in verkondiging, leer(-stelling), stelsel, skema, argument, teorie, skool. Dit kom byvoorbeeld voor in die woord *Thera-vāda* (die 'leer' van die *Theras* [oudstes]). Om *a-bhūta-vāda* kort en kragtig te vertaal as 'lieg' sou sy eie wins hê, maar die vertaling wat hier aangebied word, wil meer moontlikhede oophou. Die probleem waarom dit hier gaan, is heelwat subtieler as blatant lieg sodat enigeen dit met 'n stok kan voel. Meer daaroor hieronder.

Die wet van *kamma*, van daad-en-gevolg, is op alle 'mens-geborenes' (*manu-jā*) van toepassing. So word klem geplaas op die verbondenheid van die mensdom as 'n kategorie lewende wese, in onderskeid van byvoorbeeld diere en gode. Mens-geborenes, mensekinders, het 'n besondere plek in die groot orde van dinge, met 'n unieke soort verantwoordelikheid en 'n uniek menslike soort lot en bestemming. In die gewone ondermaanse lewe kan mense veel van mekaar verskil wat sosiale stand, ensovoorts, betref en ook wat soorte gedrag betref. Daar is wel verskille tussen meer en minder ernstige grade van minderwaardig doen, en die karmatiese lot wat daarop volg, is proporsioneel, maar almal is gelyk in die sin dat een en dieselfde probleem, naamlik om die waarheid te praat, voor almal staan. Dieselfde weegskaal geld vir almal. Wandade is gelykmakers. Anders as wat in die ondermaanse lewe die geval is, is daar in die hiernamaals nie twee verskillende mate, een vir rykes en belangrikes en 'n ander een vir ander mense nie. 'Nadoods', 'heengegaan' (*pecca*), in die 'hiernamaals' (*parattha*) is alle wandadiges 'gelyk', 'eenders' (*samā*). Dit is wat die vers op 'n eerste vlak wil oorbring.

Verkeerde *kamma* as daad lei tot slegte *kamma* as lot, gevolg – is ineengevleg daarmee. Die woord *-kammā* in *nihīna-kammā* suggereer hierdie onlosmaaklike samehang. Dit word dus vertaal as 'laag van daad en lot', om albei aspekte te behou. Die *nihīna-* in hierdie samestelling beteken letterlik 'laag' (nie hoogstaande nie) en dan 'minderwaardig', 'sleg', ensovoorts.

In die opvatting van die vroeë Boeddhisme wat die *Dhammapada* onderlê, het die begrip 'hel' (*niraya*: letterlik 'af-gang', 'onder-gang') betrekking op 'n negatiewe uitkoms in die proses van hergeboorte: Die kwaliteit van 'n mens se lewe hier en nou bepaal die lewe in die volgende hergeboorte. In die volgende geboorte kan die wandader slegter daaraan toe wees as tans. So 'n mens kan selfs in een van talle helle beland. *Niraya* is 'n plek van straf en foltering vir boosdoen, met talle vlakke (in aaklige besonderhede beskryf) waarin die boosdoener vir korter of langer tydperke kan beland. Stellig verwys die teks met 'nadoods' en 'hiernamaals' letterlik na 'n mens se lot nadat jy fisies gesterf het. Hierdie vertaling-vertolking wil egter die eksistensiële dimensie beklemtoon.

Eksistensieel opgeneem, trek onwaarheid praat, soos alle ander vorme van minderwaardig doen (in dink, praat en handel), die dader af na die grootste gemene deler waarin mensgeborenes rondploeter, en dit loop in hierdie lewe op ongelukkigheid uit. 'n Mens skep jou eie ondergang, afgang, afsak, terugsak (hel) terwyl jy nog hier op aarde lewe – en praat en skryf.

Onuitgesproke suggereer hierdie vers dat 'n werklik volwasse mens, 'n *arahant*, 'n volkome eerlike mens is, eerlik met homself en eerlik met ander. Wat sou dit kon beteken? Is dit hoegenaamd moontlik in menslike saamleef in enige verband? Is voorgee, skyn wek en skyn behou in talle verskynings (manipulasie, posering, noem maar op), nie skering en inslag van alle menslike saamleef nie? Is dit waarom die soekers na eerlikheid uit die dorpsbestaan padgegee en aan die rand van die woud gaan woon het (kyk v. 305)? Sou dit die leuen egternoodwendig by die wortel afgesny het? Die vraag ontstaan: Wat is 'die waarheid praat'? Is brutale 'eerlikheid', miskien selfs daarop berekend om 'n ander mens af te takel, 'waarheid'? Sou werklike 'waarheid' nie 'waaragtig' wees nie, gevoelig antisiperend gerig op wat die uitwerking van jou woorde op jou hoorder gaan wees? Kan liefdelose, kwetsende taal 'waar' wees?

Hier gaan ook 'n ruimte vir 'n interreligieuse gesprek oop. In die Protestantse Christendom is die erkenning van die oormag van 'sonde' (insluitend natuurlik onwaarheid praat) in die menslike lewe 'n grondveronderstelling. Al hoop wat 'n mens het, is onverdiende genade en vergifnis van bo. Luther se frase *justus et peccator* (tegelyk volkome 'geregverdigde en sondaar') vat dit saam. Van die Gereformeerde trits '*sola Scriptura, sola gratia, sola fide*' ('deur die Skrif alleen, genade alleen, geloof alleen') het die laaste twee ook pertinent hierop betrekking. Volkome eerlikheid word 'n mens deur genade en op grond van geloof toegereken. Hier verskyn 'n betekenisvolle verskil met die vroeë Boeddhisme. Die Boeddhisme bied nie die moontlikheid van so 'n plaasvervangende verlossing nie. Tog is volkome eerlikheid nie 'n blote hersenskim nie. Gegewe die regte wil, regte inspanning en volhardend reg doen, en met die aanname van voldoende tyd, hoe lank ook al, is dit bereikbaar. Selfs die nadoodse hel is nie 'n finale bestemming nie. Die begrip 'hel' het hier meer die funksie van 'purgatorium' in die Rooms-Katolieke denke. Hierdie denkbeeld van toenemende loutering word in die Gereformeerde Christendom van die hand gewys. Anders as in vroeë Theravāda word in die Mahāyāna Boeddhisme se *bodhisattva*-ideaal by implikasie die bereiking van volmaakte eerlikheid onbepaald uitgestel, ondergeskik gestel aan universele liefde en diensbaarheid in die wêreld.

Daar is 'n nog skerper angel in hierdie kwessie. Mense kan nie leef sonder stelsels, skemas, wat die lewe orden en aan dinge hulle plek toeken nie. Die vraag wat in die Boeddhisme aan die orde kom, is wat die uiteindelike status van sulke stelsels en skemas is? Veral die Mahāyāna-denker Nāgārjuna (tweede eeu AJ) het die status van al sulke skemas as konstrukte na vore gebring. Moenie absolute status aan enigeen toeken nie, moenie probeer voorgee dat dit absoluut waar is nie, selfs nie die Boeddhistiese leerstellings nie. Geeneen van hulle kan daarop aanspraak maak dat dit direk ooreenstem met die diepste werklikheid nie, want uiteindelik 'is' daar nie ewige substansiële werklikhede nie. Op hulle beste is sulke skemas soos bootjies wat uiteindelik deur die gevorderde reisiger agtergelaat word. Natuurlik het Nāgārjuna nie bedoel dat lieg in die gewone, konvensionele lewe net so goed is soos die waarheid praat nie. Die mens

wat egter dogmaties, absolutisties daarop aanspraak maak dat die religieuse siening wat hy huldig onfeilbaar met 'n objektiewe (en waarskynlik goddelike) stand van sake ooreenstem, is op die weg van ondergang. Hierdie aksent kom ook reeds in die Theravāda voor.

307 *Talle met 'n geel kleed behang,*
is swak van inbors en onbeheersd;
hierdie slegtes word in ellende herbore
as gevolg van hul bose dade.

Die verse wat nou op 306 volg, beklemtoon dat nie net spesifieke woorde onwaar, oneerlik, kan wees nie, maar dat 'n hele bestaanswyse (bv. om 'n monnik te wees) 'n leuen kan wees. Dit lei tot ellendige gevolge.

308 *Vir 'n monnik is dit beter*
om 'n vurig gloeiende ysterbal in te sluk
as om ondeugsaam onbeheers
'n land se voedsel te verorber.

Die woord *piṇḍa* (308.4) beteken in die algemeen 'klont', 'homp' of 'kos' en dan in die besonder 'aalmoes'. Die vertaling wil die verband tussen die twee vashou. Die slegte monnik eet nie net porsies kos op wat as aalmoese vir lede van die orde opsy gesit word met erge implikasies vir die huisbewoners self nie, maar eet die voedsel wat die ander mense, almal arm, nodig het. Hy is 'n sosiale parasiet en verdien die erge lot wat oor hom kom. Om 'n gloeiende ysterbal in te sluk, beteken net die beëindiging van een lewe. Om 'n slegte monnik te wees, is veel erger en het 'n erger lot as gevolg, naamlik ellende vir die hongerlydendes en vir homself talle hergeboortes in state van ellende.

309 *'n Roekelose man wat 'n ander se vrou opsoek*
maak met vier dinge kennis:
vergelding,
sleg slaap,
skande
en ondergang;
310 *vergelding,*
slegte bestemming,
min plesier van 'n bang man by 'n bang vrou
en swaar straf deur die koning.
Dus: laat 'n man 'n ander se vrou nie opsoek nie.

Nou gaan die digter daartoe oor om leke aan te spreek deur twee stelle van vier slegte gevolge van egbreuk op te noem.

Die man om wie dit hier (309) gaan, is iemand wat een ding '(op)soek' (-*upasevī*, van 'n werkwoord *upasevati*: volg, najaag) maar vier ander ongevraagde dinge op

die koop toe kry (*āpajjati:* ontmoet, teëkom). Die woord -*puñña*- (309.3) beteken 'verdienstelike handeling', altyd gebruik as voorwaarde en basis vir geluk in toekomstige gunstige hergeboorte. Hier gaan dit om die teendeel daarvan, naamlik *a-puñña* (on-verdienste), slegte verdiende loon, vergelding, negatiewe karma-gevolg, in hierdie lewe en hierna. 'Sleg slaap' (*na nikāma-seyyaṃ*) verwys na gewetenskwelling en die vrees vir sosiale sanksie, die 'skande' (*nindaṃ*) van sosiale sensuur in 'n breë sin, 'ondergang' (*nirayaṃ*), na negatiewe hergeboorte in die hiernamaals en eksistensiële self-verlaging in hierdie lewe.

Vers 310 herhaal grootliks wat in 309 staan. 'Slegte bestemming' (*gatī pāpikā*) verwys na 'n slegte hergeboorte in 'n volgende lewe. Nou word die sleg slaap (as gevolg van die angstigheid van die oortreder) in die vorige vers nader gekwalifiseer en word die straf van die koning spesifiek genoem (in daardie dae was een straf byvoorbeeld die afkap van die hande van die oortreder). Die les is duidelik, maar word vir oulaas herhaal (310.5).

311 *Soos kusa-gras verkeerd gegryp*
die hand sny,
lei swerwerskap verkeerd hanteer
tot ondergang.
312 *'n Trae daad,*
geskonde kode
en skyn-edel lewe
lewer nie 'n goeie oes op nie.
313 *Doen wat gedoen moet word*
met alle krag;
'n halfhartige swerwer
skop homself vol stof.

Volgens oorlewering het *kusa*-gras onder die *bodhi*-boom waar die Boeddha verligting ervaar het, gegroei (vgl. v. 70). Afgesien van hierdie positiewe assosiasie is gras ook sag en bruikbaar as dit reg gevat en hanteer word, maar as dit verkeerd beetgepak en hanteer wanneer dit die hand sny. So is dit ook met die religieuse swerwersbestaan, die monikkebestaan, gesteld – en dit kan verleng word na die lewe van die huisbewoner in die dorpsbestaan wat in ooreenstemming met die waarheid probeer leef. In sigself is dit goed, sag, positief bruikbaar (groei by wyse van spreke selfs by die *bodhi*-boom), maar wanneer dit verkeerd aangepak word, kan dit meer skade en pyn as goed doen. Dit kan so 'n mens selfs in *niraya* afsleep. Wat so 'n verkeerde hantering sou behels, word in die volgende vers opgeneem.

Die leser vind hier in 312 'n uitkringing van gedagtes.

Eers is daar die enkele 'trae' (*saṭhilam*: nalatige, lakse) 'daad' (*kammaṃ*). Verkeerd is nie net om die goeie nie te doen nie, maar om die goeie laks te doen. Halfhartig doen bly 'n daad, wat gevolge dra. Dan kom 'n breër veld van optrede aan die orde, *vataṃ*.

Hierdie woord het ’n wye betekenisveld, soos religieuse kode, plig, gelofte, gewoonte, praktyk, rite, voorskrif, gebruik, ensovoorts. Dit kom daarop aan dat ’n mens jouself vrywillig aan ’n bepaalde onderneming van ’n religieuse aard verbind en dit dan onteer, vertroebel, besoedel (*saṃkiliṭṭhaṃ*, van *saṃkilissati*: vuil, besoedel wees, word). Dan kom die hele algemene veld van *brahma-* (verhewe, edel, heilig, ideaal) *-cariyaṃ* (lewenswyse, lewenskode) in die gesigsveld. In die vroeë Boeddhisme is dit as verwerklik in ’n lewe van onttrekking van die huislike lewe en die dorpsbestaan beskou en in heeltydse toewyding aan die bestudering en uitlewing van die *dhamma*, soos mettertyd in die *sangha* geïnstitusionaliseer. Die dissipline het drie dimensies behels, in stygende orde soos ’n piramiede, naamlik hoër moraliteit (*adhi-sīla*), hoër meditasie (*adhi-citta*) en hoër insig (*adhi-paññā*).

Wat die etiek betref, het die volgende tien lewensreëls vir alle novises en monnike (en mettertyd nonne) gegeld, naamlik die weerhouding van:

1. doodmaak
2. diefstal
3. onkuisheid
4. leuentaal
5. dwelmmiddels
6. eet na middag
7. dans, sing, musiek en alle vertonings
8. kranse, reukmiddels, kosmetiese middele en versiering
9. gemaklike beddens
10. die aanvaarding van goud en silwer.

Die ideaal is egter ook op die lewens van leke van toepassing gemaak en daarvoor aangepas. So byvoorbeeld het leke hulle verbind aan die deurlopende handhawing van punt 1 tot punt 5 hierbo. Dan was daar agt reëls waaraan talle leke hulleself op volmaan- en nuwemaandae, asook die dae van die eerste en laaste kwartier van die maan, verbind het (dus, vier dae per maand). Op sulke dae is (7) en (8) hierbo saamgesmelt om (7) te word, en (9) hierbo het dan (8) geword. Die monnikereël (10) hierbo is nie van toepassing gemaak nie. Vandag nog handhaaf talle leke in Theravāda-lande hierdie kode.

Die drie kringe in morele suiwerheid het veronderstel dat ’n mens, hetsy monnik of leek, homself tot ’n bepaalde morele lewenskode verbind het. Die waarde daarvan vir hedendaagse mense wat gewoon as leke onder die invloed van die ou Boeddhisme sinvol wil lewe, kan nie ontken word nie. Die uitdaging is om dit sinvol in die hedendaagse konteks te vertaal. Die betekenis van die handhawing van sekere waardes en norme, van gesette dinge op gesette plekke en tye doen (vergelyk byvoorbeeld die waarneming van die fases van die maan hierbo), is groot. Sulke rites en kodes bespaar en kanaliseer energie, gee struktuur, bestendigheid en die geleentheid vir groei. Dit behoort egter aan vier voorwaardes te voldoen:

- Vrywilligheid: sonder dwang of manipulasie van buite.
- Outentisiteit: persoonlike, egte, eie oortuiging en deurleefdheid, nie blote konformisme nie.
- Integriteit: eerlikheid, heelheid, geïntegreerdheid in die persoon wat dit onderneem.
- Nie-absolutisme: die besef dat al sulke kodes tot die vóórlaaste orde van dinge behoort, en dat nie een van hulle op absolute gesag en waarheid kan aanspraak maak nie.

’n Gekose lewenstyl het groot waarde, maar op voorwaarde dat daarby gehou word. As dit traag, inkonsekwent en oneerlik gedoen word, is dit vrugteloos (*-phalaṃ*: vrug).

Vers 313 sluit by 312 aan en suggereer dat indien ’n mens ’n edel lewe gekies het, dit ‘met alle krag’ (*daḷham*) nagejaag moet word, anders bly dit ’n slordige bestaanswyse en vererger die stowwerigheid in ’n mens self sowel as om jou. *Rajaṃ* beteken letterlik ‘stof’, ‘vuil’, en verwys oordragtelik na die drievoudige besmetting van ’n mens se karakter, naamlik deur *rāga* (begeerte), *dosa* (haat) en *moha* (verblinding, onkunde).

314 *Die nie-doen van sleg-doen is beter,*
want sleg-doen folter later,
maar die wel-doen van reg-doen is beter,
want reg-doen berou ’n mens nooit.

Die gevolge van verkeerd doen, is slegte uitkomste in hierdie lewe, selfs slegte hergeboorte hierna, selfs foltering (*tapati:* folter) in die hel. Hierdie vers laat ook ruimte vir ’n eksistensiële interpretasie, naamlik ‘berou’ (*-anutappati*). In elk geval is hier nie sprake van ’n goddelike of ander hoër, bonatuurlike instansie wat straf nie. Dit gaan hier om ’n natuurlike proses van oorsaak en gevolg (*kamma*).

315 *Bewaak julleself*
soos ’n vestingstad op ’n grens
binnekant en buitekant bewaak word;
laat geen oomblik ontglip nie,
want wie die geleentheid laat glip, betreur dit,
aan ondergang uitgelewer.

‘Oomblik’ (*khaṇo*) het nie slegs die betekenis van ’n kort tyd nie, maar ook van ’n kort, eenmalige geleentheid. Elke oomblik is ’n geleentheid tot groei en vooruitgang, soos dit ook ’n moment van moontlike agteruitgang en ondergang is. Die beeld wat hier gebruik word, illustreer dit treffend. ’n Vestingstad (*nagaraṃ*) op ’n grens (*paccantaṃ*), waarskynlik ook regeringsetel en handelsentrum, sal dag en nag elke oomblik wagte uitsit, bedag op wie inkom, uitgaan en verbygaan, op die uitkyk vir skurke, oproermakers en vyande, openlik en slu, binne-in die stad ondermynend en daarbuite dreigend, albei ewe gevaarlik. Netso behoort ’n mens elke oomblik waaksaam te wees (*gopetha*, van *gopeti*), noulettend bewus van wat in jouself sowel as om jou aan die gebeur is. In aansluiting by die vorige vers sal die waaksame mens geen begeerte,

haat of verblinding laat inglip, uitglip of deurglip nie. Die hekwagter is aandagtigheid; die poorte van die stad is die vyf fisieke sintuie en die sesde sintuig, gees. Die swerwer is gedurig in ’n grenssituasie. ’n Implikasie is dat ’n mens nie moet oorsien of uitstel in die verwagting dat ’n goeie geleentheid later sal kom nie. Elke oomblik is ’n beslissende oomblik en speel ’n rol, hetsy ten goede of ten kwade (ondergang).

316 *Mense wat slegte sienings huldig,*
is beskaamd waar skaamte nie pas nie
en skaamteloos waar skaamte pas,
en beweeg op ’n slegte weg.
317 *Mense wat slegte sienings huldig,*
is bevrees waar vrees nie pas nie
en onbevrees waar vrees pas,
en beweeg op ’n slegte weg.
318 *Mense wat slegte sienings huldig,*
vind fout waar geen fout is nie
en sien geen fout nie waar wel fout is,
en beweeg op ’n slegte weg.
319 *Mense wat regte sienings huldig*
weet dat fout fout is
en dat reg reg is,
en beweeg op ’n regte weg.

Volgens hierdie vier verse is ’n ‘slegte’ (*micchā-*) of ‘regte’ (*sammā-*) ‘siening’ (*-diṭṭhi-*) die begin van agteruitgang (ondergang) of vooruitgang (opgang) in metafisies mistieke en morele opsig. Dit sluit aan by die begin van die *Dhammapada* as geheel (Hoofstuk 1). *Sammā-diṭṭhi* (regte siening) is inderdaad die heel eerste element van die agtvoudige pad (*aṭṭhangika-magga*).

Alles begin by regte of verkeerde siening oor die dieptedimensie van dinge. Dit is die wortel van alle goed en kwaad. Volgens die vroeë Boeddhisme en die implikasies daarvan is die worteldenkfout die spekulatiewe aanname van ewige identiteit, die *ego*-illusie. Dit kom voor in ’n menslik individuele sin (ek of ’n deel van my is ewig), sowel as ’n sosiale sin (een of ander groep is ewig), sowel as in ’n transendente sin (daar is ’n ewige substansie of wese). Om net die teendeel daarvan te postuleer (ons sou dit die ‘niks’-postulaat kon noem), is net so vals, naamlik die nihilistiese ontkenning van die menslike persoon in hierdie lewe of hierna, sosiale nihilisme en metafisiese nihilisme.

Die Boeddha het ’n derde weg anderkant die konflik van opinies aangedui. ‘Regte siening’ bestaan daarin om te besef dat dinge *anattā* (nie-substansieel) is, dit wil sê radikaal verganklik (nie-blywend: *anicca*) en deel van nimmereindigende kondisionalistiese prosesse van veroorsaking (*paccaya*) – van binding, ontbinding en herbinding. Regte siening behels ook om in te sien dat lyding en leed in die hart van ’n

mens ontstaan as gevolg van gebrek aan insig in die waarheid van dinge en vrede maak daarmee. Die individuele 'ek' (*ego*) is nie ewig nie, ook nie enige deel van my nie. Geen sosiale groep, selfs nie die *civitas Dei* (waarvan Augustinus gepraat het), is ewig nie. Ook geen godsbeeld is ewig nie. Die 'ek' in watter vorm ook al is 'n tydelike stolling van 'n proses deur die oplê van benaminge. Sulke skynbaar blywende identiteite is konvensies. Uniek aan die Boeddhisme is dat dit ook die Boeddhistiese leer oor die laaste (on-)grond van dinge self, asook die sosiale institusionalisering daarvan, van aansprake op absoluutheid ontledig.

Beginnend met en volgend op 'siening' kom dan verkeerde en goeie houdings en morele oordele. Uiteindelik volg regte en slegte dade, naamlik 'skaam wees', jou 'berou' (*lajjanti*) oor iets waaroor jy hoegenaamd nie skaam hoef of behoort te wees nie en skaamteloosheid waar skaamte gepas is (v. 316). Uiteindelik volg ook vrees (*bhaya-dassino*) waar vrees irrelevant of onvanpas is, maar 'n gevoel van veiligheid die regte houding is en domastrante vreesloosheid waar versigtigheid en vermyding die weg van wysheid sal wees (v. 317). Daar volg ook foutiewe oordeel (*vajja-matino*) oor wat in die domeine van denke en moraliteit foutief is en wat nie en, by wyse van kontras, juiste oordeel in hierdie sake.

In die kommentariële tradisie is hierdie dinge sterk op die praktiese lewens van askete en monnike betrek. 'n Voorbeeld van onvanpaste skaamte was dan skaam wees oor die bedelbak. Die bedelbak kan dien as 'n kort samevatting van die lewenstyl wat die monnik op grond van ingeligte, deurdagte insig in die waarheid van dinge gekies het. Hy behoort hom nie daarvoor te skaam nie. 'n Voorbeeld van onvanpaste skaamteloosheid was die naaklopery van sommige askete. Hierdie verse het ook 'n wye toepassingsveld in die lewens van huidige leke wat volgens die kode wat die *Dhammapada* voorlê, wil leef. Eet en drink en kleding is sinekdogee vir 'n mens se ganse bestaanswyse, uiterlik sowel as innerlik. Dit druk uit wie jy is, wat jou siening van sake is. Hierdie verse sê: Korreleer jou lewenstyl met jou insig in die waarheid van dinge, anderkant blote konformistiese pligspleging, en leef jou waarheid vrymoedig, eerlik, vreesloos, noulettend en gewetensvol uit.

Die moontlikhede wat in hierdie verse genoem word, kan ook op verskeie maniere aan mekaar verbind voorkom, byvoorbeeld die vermoë om foute raak te sien waar hulle wel voorkom, al sien ander dit nie, en dan onnodige skaamte of vrees om dit uit te wys. Dit sou ook kon dui op 'n brutaal skaamtelose manier om dit uit te wys, met slegte gevolge.

Alle goeie sentimente en dade kom op uit goeie, 'regte' metafisies mistieke sienings, alle verkeerdes uit verkeerde sienings oor die wese van dinge.

Hoofstuk 23

Die olifant (*Nāgavagga*)

Hierdie hoofstuk behandel ʼn verskeidenheid temas wat op die lewensreis van toepassing is, met besondere illustrasies uit die lewe van olifante.

320 *Soos ʼn olifant in ʼn veldslag*
ʼn pyl uit ʼn boog verduur
sal ek krenktaal verduur,
want boos is die mensdom.
321 *Hulle lei ʼn getemde olifant tussen ʼn skare mense in*
en ʼn koning bestyg ʼn getemde een;
ʼn getemde mens wat krenktaal verduur
is onder mensekinders die beste.
322 *Voortreflik is getemde muile,*
volbloed Sindhu-perde en groottand-olifante,
maar veel voortrefliker
is ʼn self-getemde mens.

Die eerste woord in vers 320 is *ahaṃ* (ek), ʼn posisie wat besondere klem aandui. Dit word onmiddellik gevolg deur ‘olifant’ (*nāgo*), wat in die ou Indiese wêreld grootheid, krag, waardigheid, soewereiniteit en beheersdheid verteenwoordig het. Die Boeddha word soms in die ou tekste ‘olifant’ genoem, en volgens die vroeg-Boeddhistiese mitologie het sy moeder in die nag van sy ontvangenis gedroom van ʼn wit olifant wat uit die hemel neerdaal. Die boodskap was dat haar kind ʼn suiwer, sterk wese sou wees. Die direkte langs mekaar plasing van ‘ek’ en ʼn ‘olifant’ dui ʼn sterk identifikasie van eersgenoemde met laasgenoemde aan, met ʼn vaste voorneme om selfs onder erge provokasie altyd soos ʼn krygsolifant op te tree. In ʼn veldslag steur die olifant hom nie

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Die olifant (*Nāgavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 301–309, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.23

aan die pyle wat op hom afgeskiet word nie, maar doen wat van hom verwag word. Die geweldige krag van die olifant word deur dissipline sinvol aangewend. ’n Wilde olifant is waardeloos en gevaarlik.

Die vers maak die realistiese stelling dat die meerderheid van die mensdom ‘boos’ (*du-s-sīlo*) is, ondeugsaam en nydig humeurig. Die mensdom is ’n krioelende, vegtende piramiede opwaarts klouterende en afwaarts tuimelende wesens. ’n Belangrike vraag is in watter mate ’n mens, miskien selfs uit altruïstiese oorwegings, aktief aan die veldslag van die lewe wil deelneem of jou daaraan wil onttrek. As ’n mens willens en wetens of onwillekeurig en selfs marginaal deel daarvan is, kan jy nie vermy dat skerp, beledigende taal teen jou gerig word nie; selfs die Boeddha het daarmee te kampe gehad. Selfs die askeet op die rand van die woud moet ‘krenktaal’ (*ativākyam*) verwag.

In menslike samesyn sal die olifant-mens, die groot gees, nie aan skeltaal meedoen nie, maar ook nie kleinserig daarop reageer as hy die teiken van sulke taal is nie. So ’n mens sal dit in die konteks van die bose menslike toestand sien, dus duld, hom nie van stryk laat bring nie, dit van hom afskud. Dit doen so ’n mens nie uit swakheid nie, maar juis uit groot krag en insig.

Dit is moontlik om ’n getemde olifant sonder vrees vir probleme tussen ’n skare mense in te lei, en ’n koning sal slegs so ’n dier bestyg. Te midde van ’n bose mensdom is ’n grootmoedige, getemde, gedissiplineerde mens die beste. So ’n mens kan beledigings en ander vorme van krenkende taal ‘verduur’ (*titikkhati*). Die verskil met ’n mak dier is dat die dier aan die wil van ’n ander onderworpe gemaak word, maar dat die ‘beste’ mens homself of haarself tem of bind aan die verinnerlikte dissipline van die vier edel waarhede en die agtvoudige pad. So ’n mens is waardevol in enige sosiale situasie.

In die vorige twee verse is ’n olifant metafoor vir ’n getemde mens, sonder meer voortreflik. Nou verskuif die perspektief in 322 om aan te dui dat ’n getemde mens veel beter is.

Die vers gaan voort met die opnoem van uiters waardevolle getemde diere, onder ander volbloed perde afkomstig uit Sindhu, destyds ’n koninkryk op die wal van die Sindhu- (Indus-) rivier, tans een van die vier provinsies van Pakistan, in die suidooste van daardie land. Veel voortrefliker in die lewensoorlog is egter die self-getemde mens. Die diere word in die meervoud opgenoem, die unieke mens in die enkelvoud. Die verwysing na ‘self’ in ‘self-getem’ (*atta-danto*) het twee assosiasies. Eerstens is en word so ’n mens deur homself of haarself deur eie inspanning getem. Tweedens, wat onderwerp word, is die ‘self’, die *ego*, as setel van ’n self-gesentreerde, selfsugtige lewensuitkyk en lewenspraktyk.

Alhoewel dit waarskynlik nie in die intensie van die vers lê nie, sou ons dit kon verleng om te verwys na die plek van die mens in die groot geheel van die natuur met sy muile, perde, olifante, ensovoorts. Die mens is deel van die natuur, maar neem in daardie groot geheel tog ’n besondere plek in – altans, dit is die geval met sommige mense, die selfgetemdes. ’n Mens sou ook die sentrale boodskap van die vroeë

Boeddhisme, naamlik dat die menslike eksistensie uit die drie 'wortels' (*mūla*) van selfsug (*lobha*), haat (*dosa*) en onkunde (*moha*) opkom, kon ekstrapoleer tot die aard van die kosmos as geheel, soos onder andere deur die moderne evolusieteorie onthul. Die vegtende piramiede van die mensdom is onkundig aangaande hulle eie nie-standhoudendheid (*anicca*), nie-substansialiteit (*anattā*) en die lyding (*dukkha*) wat met die nie-besef van hierdie waarhede gepaard gaan. 'Mens is wolf vir mens' (*homo homini lupus*), soos die Romeinse spreekwoord lui. Dit geld ook van die natuur as geheel. Elke wese daarin, asook die natuur as een groot geheel, is nie-blywend en nie-substansieel, ontstaan en vergaan. Tog wil elke wese, van bakterie tot mens, sigself teen elke prys maksimaliseer. Dit kan net ten koste van ander wesens gebeur, vandaar dat alle wesens, onkundig uit voeling met die diepste aard van die werklikheid, deur selfsug en vyandskap gelei of gedryf word en aan die veldslag van die lewe deelneem. Dit is waar al die lyding in die wêreld sy oorsprong het. Natuurlik is daar ook liefde en samewerking onder mense en in die natuur, maar dit word oorheers deur wat hierbo gestel is.

Op 'n groot doek geprojekteer is die onafwendbare uitkoms van hierdie vyandskap van almal teen almal dat die mensdom triomfeer en alle ander lewe bedreig en dat alle lewe op aarde waarskynlik gedoem is. Inderdaad, 'boos is die mensdom' (*du-s-sīlo hi bahu-j-jano*) (320). Diere kan nog getem word, maar selfs streng, ekstern temmende instansies soos sosiale instellings met al hulle sanksies, slaag slegs daarin om die ernstigste menslike misdrywe gedeeltelik aan bande te lê. Tog is daar hoop, naamlik die 'self-getemde mens' (*atta-danto*). Gestel in die taal van die Mahāyāna-Boeddhisme leef sulke mense *bodhisattvies*, pro-kosmies. Hulle is die punt waar 'n alternatiewe bestaanswyse moontlik word. Sulke mense tree buite die strydperk, gaan skeppend en transformerend teen die grein in, nie slegs van die heersende menslike neigings nie, maar van alle lewe. Juis so aktualiseer sulke mense die diepste hunkering van alle bestaan – vrede.

323 *Nie op hierdie voertuie*
sou 'n mens die onbegane land bereik nie,
want dáár kom net 'n getemde
met 'n goed getemde self.

Indrukwekkend en nuttig is muile, perde en olifante as vervoermiddels, maar daar is 'n land (streek, dimensie: *disaṃ*) wat hulle nie kan bereik nie. Dit is die 'onbegane land' (*a-gataṃ disaṃ*) anderkant die domein van lewe en dood. Dit is *nibbāna*, die groot vrede waarna die mens hunker. Tog is daardie 'onbegane land' *in* die gewone lewe met al sy lyding verborge. Hierdie streek is teenwoordig-afwesig op die uiterste horison van menswees, dus 'onbegaan', want onbegaanbaar. Daar lê geen spore nie. Hoe kan 'n mens hierdie horison, hierdie onbetreebare dimensie bereik? Dit kan net met 'n self-getemde self geskied (vgl. v. 322).

Hierdie vers impliseer relativering van menslike tegniek. Die tegniek maak die omgewing mak en gebruik dit vir die voorsiening in menslike behoeftes. In die tyd van

die vroeë Boeddhisme was getemde diere, boweal die olifant, die indrukwekkendste simbool van menslike mag. Vandag is dit voertuie soos motors en vuurpyle in die buitenste ruim, trouens die hele magtige tegnokrasie. Die moderne mens meen dat tegnokrasie tot vrede sal lei. Ons vers het 'n ander strekking. Nóg die buitenste ruim van grootheid nóg die kwantumruim van kleinheid is die onbegane, onbegaanbare land waarvan ons vers praat, al is daar stellig indrukwekkende analogieë tussen die ylste objekte van die fisika en die dimensie van metafisiese mistiek. Die dimensie van vrede en geluk kan slegs in 'n mens self deur 'n mens self met sy eie getemde self bereik word. Die tegniek in watter vorm ook al moet nie gering geskat of oorskat word nie (vgl. vv. 320–322); dit is nuttig tot by 'n sekere punt.

Alhoewel die vers dit waarskynlik nie bewustelik bedoel nie, kan ons in die woord 'voertuig' (*yāna*) ook 'n verwysing na religieuse komplekse met hulle rituele, institusionele vorme, morele kodes en leerstellinge vind. So word in die Boeddhisme self verwys na *Hina-yāna* [klein voertuig], *Mahā-yāna* [groot voertuig], *Vajra-yāna* [diamant-voertuig] oftewel die esoteriese Boeddhisme. Hulle is as't ware heilstegnologieë. By implikasie relativeer ons vers ook sulke voertuie ook dramaties. 'n Mens kan nie maklik op of in enige een van hulle *nibbāna* toe ry nie. Die treë na die horison kan slegs die self-getemde mens self aflê. Die *Dhammapada* maak dit inderdaad nie vir ons maklik nie.

324 *Die olifant genaamd Dhanapālaka*
is met paartyd moeilik beheerbaar;
vasgebind vreet hy niks,
onthou net die olifantwoud.

Daar kom nog 'n kinkel in die gedagtegang. Selfs 'n beroemde olifant soos Dhanapālaka [Skat-bewaker] stel in gevangenskap beperkinge ten toon. Spesifiek verwys 324.2 na die verskynsel dat 'n olifantbul tydens paartyd uit 'n opening by sy ore vloeistof afskei wat langs sy kop afloop (*katuka-pabhedano*: pynlik oopgemaak). Tydens hierdie tyd is hy 'moeilik beheerbaar' (*du-n-nivārayo*), en 'vasgebind' (*baddho*) vreet hy nie 'n kriesel kos nie (*kabalam na bhuñjati*). Hy dink net verlangend terug (*sumarati*) aan die olifantlewe in die bos. Geen makgemaakte dier, geen tegniese prestasie, geen voertuig is volmaak nie, al het hy 'n mooi naam soos 'Skat-bewaker'.

Onuitgesproke verwys ons vers na 'n geheimnisvolle verband tussen *nibbāna* en die natuurlike lewe van mens en dier, met inbegrip van dinge soos seksualiteit. Strokend met ons verstaan van die *Dhammapada* tot dusver, volg ons ook hier 'n model van organiese transendering, groei, volwassewording, waarin die natuur tot op sy uiterste moontlikhede verfyn en gesublimeer word. Tussen natuur en *nibbāna* is daar, met volle inagneming van die kwaliteitsverskil tussen die ervaring van voorgrond en van horison, ook 'n positiewe samehang en kontinuïteit, met die implikasie van relatiewe aanvaarding van die gewone natuur. Dit verwys dus nóg na diskontinuïteit as breuk nóg na simplistiese kontinuïteit of selfs identiteit. Hierdie model het ook vorm in die sosiale

institusionalisering van die Boeddhisme gevind, naamlik twee konsentriese sirkels met die heilsgeheim aan die binnekant, omring deur die gewone lewe met sy alledaagse lief en leed aan die buitekant. So is *nibbāna* die ervaring van die horison van die natuur.

Die natuur, ook die menslike natuur, is inherent en wat bestemming betref, goed, maar daar is probleme, gesentreer in die menslike *ego*. Geen heilsvoertuig is feilloos gewaarborg om 'n mens by *nibbāna* uit te bring nie. Die mens verwerklik sy ware natuur, wat in *nibbāna* bereik word, slegs met 'n 'goed getemde self' (v. 323). Ook wat seksualiteit betref, sou nóg 'n dualistiese verwerping, nóg 'n seksbehepte uitlewing nóg steeds behepte onderdrukking daarvan teen elke prys die beste weg wees. Wat nodig is, is nugter aanvaarding daarvan as deel van die natuurorde, maar in die konteks van organiese sublimering en, minstens by sommige mense, 'n uiteindelike transendering daarvan.

325 *Traag en verknog*
soos 'n vark wat heeldag vreet en slaap
word 'n luiaard
oor en oor gebore.

So 'n mens is duidelik nie in staat om oor die waarhede van nie-blywendheid, nie-substansie en lyding te besin nie, met 'n voorspelbare toekoms.

326 *Tot dusver het hierdie gees rondgedwaal*
agter lus aan net waar en wanneer en soos dit wou,
maar van vandag af sal ek dit metodies beheer
soos 'n olifanttemmer 'n bronstige bul.

Die persoon wat nou praat, het kennelik die soort vermaning wat in die vorige vers uitgespreek is, ter harte geneem. 'n Nuwe blaadjie word vandag omgeslaan. Die lusbeheptheid (*-icchakam … -kāmam*) is weliswaar nog nie ontgroei nie, maar nou sal ek dit grondig en wyslik, dit wil sê metodies (*yoniso*), onder bedwang bring (*niggahessāmi*). Die geoefende, wyse optrede van 'n olifanttemmer vat die drie trappe van die agtvoudige heilsweg saam, naamlik beheer (moraliteit), aandagtige konsentrasie anderkant die dwaling van gees (meditasie) en wysheid (kennis). Die temmer ken die olifant en sy temperament deeglik, lees elke beweging aandagtig en voorsien elke reaksie. Die temmer sal nie met geweld optree nie, maar met wysheid. Immers, sy eie lewe hang daarvan af. Anders as wat met die olifant die geval is, is 'n mens jou eie temmer, maar dieselfde norme geld.

327 *Vind genoeë in agsaamheid,*
bewaak jou eie gees,
lig jouself op uit die moeraspad
soos 'n olifant in modder weggesink.

Die woord *a-p-pamāda-* beteken letterlik 'nie-agtelosigheid', dus, positief gestel, 'agsaamheid'. Om daarin 'genoeë' (*-ratā*) te vind, bly 'n grondvoorwaarde om op die

goeie weg te vorder. Dit is gekoppel daaraan om ’n mens se ‘gees’ (*-cittam*) te ‘bewaak’ (*anurakkhatha*). Weer eens word die persoonlike verantwoordelikheid van heilsoekers beklemtoon. Let egter op die hoë betekenis wat in die vroeë Boeddhisme op geestelike ‘edel vriendskap’ (*kalyāṇa-mittatā*) geplaas is. Goeie vriende ondersteun mekaar, maar elkeen se eie vryheid en verantwoordelikheid vir hom- of haarself word nie aangetas nie. Juis daarom is dit edel en is die beoefening daarvan die hoogste sosiale doel. Nie direk in die gesigveld van hierdie vers nie, is dat olifante kuddediere is met ’n sterk beskermingsdrang teenoor swak jong diere, maar in ’n uiterste geval soos dié is die olifant op sy eie wilskrag en kraginspanning aangewese.

Die vers roep die beeld op van ’n olifant wat in slyk wegsak. Hoe kom hy daaruit? Deur eie inspanning. Die menslike lewensreis kan vergelyk word met ’n reis oor ’n vassuigende moeras. Die vaste grond waarop ’n mens deur selftemming, agsaamheid en wysheid te staan kan kom, is *nibbāna*.

328 *As jy ’n verstandige metgesel vind,*
’n reisgenoot wat alle gevare oorwin het
en deugsaam en bestendig leef,
reis dan gelukkig en aandagtig saam met so ’n mens.
329 *As jy ’n verstandige metgesel, ’n reisgenoot*
wat deugsaam en bestendig leef, nie vind nie,
moet jy soos ’n koning wat ’n oorwonne ryk verlaat het,
soos ’n olifant in die Mātanga-woud, alleen loop.
330 *Alleen loop is verkieslik*
want met ’n dwaas is daar nie vriendskap nie;
loop alleen sonder boos doen,
sorgloos soos ’n olifant in die Mātanga-woud.

Die vorige vers het eie verantwoordelikheid en inspanning benadruk. Nou, in vers 328, word die tema van ondersteuning en hulp opgeneem. Werklike ‘vriendskap’ (*sahāyatā*) is slegs moontlik met ’n verstandige metgesel, ’n reisgenoot as ’n gelyke of meerdere.

Daar is uitsonderlike mense wat hulle uit die moeraspad opgelig het (v. 327). Hierdie vers praat van sulke mense in die enkelvoud; daar is nie noodwendig veel van hulle nie. So ’n mens het ‘alle gevare’ (*sabbāni parissayāni*) ‘oorwin’ (*abhibhuyya*). Met ‘gevare’ word hier stellig alles wat die karaktersuiwerheid en integriteit van ’n mens bedreig, bedoel, dus die nuanses van verknogtheid, weersin en verdwaasdheid. So ’n mens is dus ‘verstandig’ (*nipakaṃ*) en leef ‘deugsaam’ (*sādhu*) en ‘bestendig’ (*dhīraṃ*). So ’n mens is ook ’n waardige ‘metgesel’ (*sahāyaṃ*) en ‘reisgenoot’ (*saddhiṃ -caraṃ*) vir ander.

In hierdie vers word iemand aangespreek wat óf dieselfde staat as so ’n persoon bereik het óf nog nie. In albei gevalle is ’n mens gelukkig as jy so ’n hoogs uitsonderlike persoon as metgesel en reisgenoot sou vind; dit is nie vanselfsprekend nie. In so ’n geval behoort ’n mens ‘gelukkig’ (*attamano*) en ‘aandagtig’ (*satīmā*) met die uitsonderlike

een saam te 'reis' (*careyya*). So sal 'n mens self ook alle gevare oorwin en vir ander, gelykes of minder ervarenes, die lewensverrykende mentor, metgesel en reisgenoot wees (vgl. v. 61, asook *Sutta-Nipāta* 45). Daar is 'n verskil tussen 'n relatief onervare, nog onvolwasse reisiger wat geduld, aandag en hulp verdien en 'n dwaas. Tyd bestee aan eersgenoemde is 'n belegging, tyd aan laasgenoemde bestee, kan 'n mens selfs na daardie vlak aftrek.

Die vers gee geen uitsluitsel of so 'n unieke persoon monnik, non of leek is en, indien laasgenoemde, wat die algemene sosiale verhouding tussen die twee persone is nie. Hierdie soort vriendskap transendeer sosiale verdelings soos ryk en arm, magtig en onmagtig, klas, ras en geslag. Wat maak 'n mens egter as jy nie so 'n reisgenoot vind nie?

Vers 329 dui die weg aan indien 'n mens nie 'n reisgenoot vind wat meerdere of gelyke is nie, te wete 'loop alleen' (*eko care*). Die twee beelde waarmee dit verduidelik word, toon aan dat hierdie staat hoegenaamd nie vergete, verwaarloosde vereensaming is nie, maar 'n doelbewuste, sterk keuse.

Die eerste vergelyking roep die beeld van 'n triomfantlike koning wat 'n koninkryk verower het en dit dan verlaat, voor die gees. Dit kan in twee rigtings verstaan word. Eerstens kan dit verwys na die feit dat 'n koning na 'n suksesvolle oorlog nie in die oorwonne gebied gaan woon nie, maar na sy tuisland terugkeer en die oorwonne land verlaat, al beheer hy dit nog. Die groot veroweraar het ook ander, nog groter oorwinnings om te behaal. Tweedens kan dit verwys na 'n koning wat tot die insig gekom het dat daar iets hoërs is as die oorlogmakery, politiekery en hofintriges van koninkryke oorwin en reageer, en hom uit eie vrye wil en uit oortuiging daaraan onttrek en die pad van alleenheid, aan die waarheid toegewy, opsoek – nie net buite die dorp nie, maar buite die koninkryk. Volgens oorlewering het die Boeddha self hierdie keuse uitgeoefen. Dit is 'n opsie wat soewerein, uit hoër krag, deur 'n buitengewone oorwinnaar uitgeoefen word. Die vers suggereer dus hoegenaamd nie die vlug van 'n swakkeling nie. Die olifant kies nie die hasepad nie. Dit herinner eerder aan Van Wyk Louw se hoër, kouer paaie met weinig troos en geen gebed en min, maar suiwer woorde.

Die vraag of so 'n koning sy rug finaal en uiterlik in elke opsig fisiek op die koninkryk draai om 'n askeet (of monnik) te word, word nie uitgesproke beantwoord nie. Waarskynlik was dit die primêre intensie van die ou teks in sy konteks. Dit is egter ook moontlik dat die koning hom van tyd tot korter of langer tyd onttrek. Dit is ook moontlik dat hy sy uiterlike koningskap bly uitoefen, maar met innerlike onttrekking, vryheid, onafhanklikheid, alleenheid. Die mens wat nie geestelike metgeselskap, die edel vriendskap van meerderes of gelykes vind nie, sou inderdaad midde-in die wêreld met al sy bolangse verhoudinge kon bly en tog die pad waarom dit eintlik gaan, 'alleen loop'. Die waarheid waarom dit hier gaan, kan nie in algemeen geldende formules vasgevang word nie. Dit is 'n keuse wat elke mens in eie verantwoordelikheid, met inagneming van sy of haar totale situasie, mag en moet neem.

Hierdie dier is nie ʼn swak, agtergelate, hulpbehoewende olifantjie wat maklik in ʼn moeras kan beland nie, maar ʼn grote wat uit eie wil die trop verlaat het en sonder vrees en afhanklikheid onverstoord, 'sorgloos' (*appossukko*) (330), alleen loop waar hy wil. Inderdaad sal niemand dit waag om hom te pla nie. 'Mātanga' kan verwys na so ʼn olifantbos of kan die naam van ʼn bekende olifant wees.

331 *Geluk is*
vriendskap in ʼn tyd van nood,
vrede in elke sin,
verdienste by die lewensend,
agterlaat van alle leed.
332 *Geluk is*
eerbied vir ʼn moeder,
eerbied vir ʼn vader,
eerbied vir ʼn swerwer,
eerbied vir ʼn edel mens.
333 *Geluk is*
deug tot in die ouderdom,
vertroue vas gevestig,
bereiking van insig,
nie-doen van boosheid.

Wat is 'geluk' (*sukha*)? Hierdie drie verse definieer geluk aan die hand van twaalf items.

Daar is ʼn voortgaande orde in die eerste vier reëls te bespeur. Eerstens is daar die begrip, ondersteuning en hulp wat vriende (*sahāyā*), soos in hierdie verse bedoel, in ʼn tyd van nood bied, in allerlei situasies van praktiese, emosionele en eksistensiële verstaansnood, maar veral om die regte weg te betree en daarop te bly vorder. Dit is van groot belang dat hierdie twaalftal geluksdimensies met vriendskap begin (vgl. v. 328–330). Dit is ook van belang dat tussen vriendskap skenk en vriendskap ontvang, nie onderskei word nie, want albei bied geluk. Tweedens is daar ʼn gemoedstoestand van vrede (*tuṭṭhī*) anderkant hebsug en haat, verknogtheid en verwerping. Vordering op die weg gaan grootliks oor die bereiking van so ʼn staat. Derdens gaan dit daarom om aan die einde van ʼn mens se lewe terug te kyk op ʼn lewe van goed doen (dus van verdienste) en om nog steeds te bly goed doen en deugsaam te lewe. *Puññaṃ* beteken ʼn goeie daad sowel as deug en geakkumuleerde verdienste oor ʼn tydperk. Karmatiese verdienste is, in terme van die vroeg-Boeddhistiese leer van hergeboorte, bepalend vir die toekoms.

Vierdens, om alle lyding (*dukkhassa*) algaande en uiteindelik finaal en volkome agter te laat (*pahānaṃ*), is geluk. Dit is waarom die lewensweg gaan.

Daar is in vers 332 weer eens ʼn voortgaande orde, nou met verwysing na die sosiale lewe soos in die tyd verstaan, naamlik eerbetoon aan moeder (*matteyyatā*); dan

eerbetoon aan vader (*petteyyatā*) in die konteks van die huislike sfeer; vervolgens eerbetoon aan ’n huisverlater, swerwer, monnik (*sāmaññatā*); dan eerbetoon aan ’n bereiker van die hoogste adel (*brahmaññatā: arahante*, die Boeddha) in die konteks van die *sangha*. ’n Alternatiewe vertaling sou wees eerbied vir ‘moederskap’, ‘vaderskap’, ‘swerwerskap’, ‘brahmaan-skap’ (dit wil sê ware adel van gees). Dit maak nie ’n wesenlike verskil nie.

Vir geluk het ’n mens ’n goeie siening oor menslike samesyn nodig, en ’n lewenspraktyk wat daarmee saamhang. Dit is vandag ’n groot krisis, soos ook in die Indië van destyds die geval was. Die vroeë Boeddhisme het ’n skeppende sosiale relevansie gehad. Vandag sou die verhouding tussen mans en vroue anders bedink moes word, maar die erkenning van die opperwaarde van geestelike aristokrasie bly steeds van krag. Dit is opmerklik dat alle ander sosiale verdelings, byvoorbeeld op grond van rykdom of sosiale of politieke mag, geen rol in die vers speel nie. Ware adel (‘brahmaan’ wees) is nie die boonste laag in ’n sosiale stelsel van diskriminasie nie, maar ’n geestelike kwaliteit wat sulke verdelings transendeer. Dit kan ook buite die *sangha* in die gewone lewe, in moederskap en vaderskap, verwesenlik word.

Ons kan in hierdie vers (332.1–2) ook respek vir voorouers, tradisie en kultuur vind. Dit is egter nie absoluut nie, maar word begrens en oortref deur, en moet geïntegreer word met, die hoër rol (332.3–4) waarvan hier gepraat word.

Nog ’n voortgaande viertal, nou met verwysing na ’n individu se innerlike ontwikkeling, kom in vers 333 voor. Die eerste drie sinspeel op die drie aspekte van die agtvoudige pad (moraliteit, meditasie, wysheid), die vierde, samevattend, op die algehele strekking van die pad:

- algemene deugsaamheid (*sīlam*), gelei deur ’n goeie lewenskode as basis, waarby lewenslank gehou word
- vertroue (*saddhā*), vas gevestig (*patiṭṭhitā*) deur inoefening in en toetsing van die *dhamma* aan die hand van eie ervaring (meditasie)
- toenemende bereiking van insig (*paññāya*)
- algeheel en oorkoepelend, die oorwinning oor (die ‘nie-doen’, *a-karaṇaṃ*) alle boosheid (*pāpānaṃ*) in sentiment, gedagte, woord en handeling.

In ‘nie-doen’ klink die basis *karoti, kamma,* deur. Negatiewe *kamma* word volkome getransendeer. Dit is die strekking van die weg waarop goeie vriende saamreis. Die twaalfde item voltooi die sirkel wat met die eerste item begin het.

Hoofstuk 24

Begeerte (*Taṇhāvagga*)

Die derdelaaste hoofstuk van die *Dhammapada* handel oor begeerte (*taṇhā*). Die struktuur en funksie van hierdie emosionele en morele ingesteldheid kom duidelik na vore. Dit is nie maar een toevallige karakterfout onder andere nie, maar is die belangrikste eksistensiële wortel van menslike lyding, gekoppel aan 'n fundamentele gebrek aan insig in die verganklikheid en kontingensie van dinge, en tweeling van haat. Dat begeerte so na aan die einde van die *Dhammapada* getematiseer word, gee 'n besondere betekenis daaraan.

Die anatomie van begeerte

In die vroeë *suttas* en die Theravāda *Abhidhamma* word 'begeerte' (*taṇhā*) aan die orde gestel as een van drie onheilsame wortels (*mūla*) wat die kwaliteit van 'n mens se bewussyn en jou lot van lyding (*dukkha*) in hierdie lewe en hierna bepaal. Dit is inderdaad die belangrikste een. Ons moet nie 'n teëstelling tussen vroeg-Boeddhistiese poësie soos ons dit in hierdie verse aantref en gesistematiseerde Boeddhistiese *Abhidhamma* konstrueer nie. Ook die mees sprekende, skynbaar eenvoudige poësie soos byvoorbeeld in vers 334 hieronder word deur sistematiese denke onderlê.

Daar is ses sulke wortels, drie onheilsaam en drie heilsaam. Die drie onheilsame wortels is *taṇhā* (benaderende sinonieme is *lobha* en *rāga* [begeerte]), *dosa* [haat] en *moha* [onkunde]. Hulle is altyd wedersyds geïmpliseer. Hulle teenoorgesteldes, drie heilsame wortels, is *a-lobha* [nie-begeerte, onselfsugtigheid, vrygewigheid], *a-dosa* [nie-haat] en *a-moha* [nie-onkunde]. Die Boeddhistiese heilspsigologie beskryf die anatomie van begeerte in besonderhede (vgl. Nārada 1980:363 ev.):

- Daar is onderskeie basiese tipes begeertes, van grof tot subtiel gerangskik:
  - gewone sintuiglike begeerte sonder meer (*kāma-taṇhā*)

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Begeerte (*Taṇhāvagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk,* pp. 310–327, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.24

  - begeerte na sintuiglike plesier met 'n lewensbeskoulike assosiasie, naamlik verbonde deur die geloof in ewige bestaan na die dood (eternalisme) (*bhava-taṇhā*); dit kan ook die begeerte wees dat sintuiglike bevrediging (plesier, geluk) nooit tot 'n einde kom nie, dus nadoods ewig sal wees
  - begeerte met 'n teenoorgestelde lewensbeskoulike assosiasie, naamlik verbonde deur die geloof in vernietiging van die mens deur die dood (nihilisme), dus denkend dat alle sintuiglike bevrediging totaal tot niet gaan (*vibhava-taṇhā*); dit kan ook die begeerte wees dat die lewe met sy sintuiglike aspekte en bevredigings tot 'n volkome einde sal kom, vernietig sal word, maar dit bly steeds 'n begeerte.
- Korresponderend met die ses sintuie is daar ses soorte eksterne velde van sintuiglike begeerlikheid, oftewel voorwerpe van sig- (*rūpa-*), hoor- (*sadda-*), reuk- (*gandha-*), proe- (*rasa-*), tas- (*phoṭṭhabba-*) en geestelike indrukke (*dhamma-*).
- Met bogenoemde ses korrespondeer ses soorte innerlike sintuiglike begeerlikheids- en bevredigingservarings. Let daarop dat die antieke Boeddhisme nie die sfere van die objektiewe en die subjektiewe dualisties skei nie, maar wel onderskeidend integreer. Dit sluit aan by die *khandha*-skema van die menslike samestelling (liggaam, sensasies, persepsies, emosionele en wilsfaktore en bewussyn), asook by die meditasieskema van Theravāda soos in die *Anāpānasati Sutta* uiteengesit. Dit is iets heel anders as die denkwyse wat in die moderne Weste in navolging van Descartes dominant geword het.
- Die twaalftal in kolpunte twee en drie hierbo vermenigvuldig met die drietal van kolpunt en gee 'n totaal van 36.
- Elkeen van hierdie 36 kan in drie tydsdimensies voorkom, naamlik verlede, hede en toekoms.
- Dit gee 'n totaal van 108 modaliteite, wat 'n skolastiserende skematiek is en tog insiggewend.

Die Boeddhistiese heilsweg verloop as drie wedersyds geïntegreerde dimensies:

- Die eerste is 'n praktiese lewensetiek waarin die verknogtheid aan sintuiglike bevrediging oorwin word.
- Die tweede is meditasie waarin sintuiglike ervaring aandagtig waargeneem (*sati*) en mettertyd in gekonsentreerde kalmte (*samādhi*) gesublimeer word. Dit is nie 'n staat van net fyner begeerte en verknogtheid nie, en selfs die subtiele vreugde en geluk wat in daardie staat ontwikkel, verdwyn op die uiteindelike horison van menslike ervaring.
- Die derde is insig, op die horison bereik, in die aard van die werklikheid, naamlik nie-blywendheid en nie-substansialiteit. Daar word ingesien dat daar in die laaste instansie niks 'is', nóg iets vergankliks nóg iets ewigs, om te begeer en om aan verknog te wees. Dan is die sintuie nie meer meesters nie, maar diensknegte. Die behoefte, heimwee, ingebore in die mens en sluimerend in alle religie om na die waarheid en ervaring van die laaste horison deur te stoot en daaruit te lewe, is iets

heel anders as begeerte, wat per definisie sintuigik gebaseerd is. In hierdie mistiek loop moraliteit, meditasie en metafisika hand aan hand.

Die Theravāda-tradisie het op grond van die insig in nie-blywendheid en nie-substansie ʼn soms erg negatiewe opvatting oor die fisiek sintuiglike lewe gehuldig. ʼn Blik na die Christendom, die agtergrond waaruit die meeste Afrikaanse lesers afkomstig is, is in hierdie opsig nie onvanpas nie. ʼn Vergelyking sou waarskynlik daartoe neig om ideëel-tipies ʼn sterk teëstelling tussen die twee religieë te vind. Om ʼn klassieke model uit die Christendom te betrek, word in Dante se *Divina Commedia* begeerte en die teendeel daarvan, haat, algaande gesublimeer, maar dit kom nie tot ʼn einde nie. Ek lees die *Dhammapada* op die veronderstelling van ʼn kontinue, maar radikale transenderingsproses. Dit is nie dieselfde as ʼn sublimeringsproses nie. Aan die einde van Dante se weg is die Heilige God, en begeerte en woede word in sy teenwoordigheid geheiligde begeerte en woede, tog nie minder intens as die aardse, sondige begeerte en woede nie. In die Boeddhisme is daar aan die einde van dinge, in die laaste instansie, leegheid anderkant begeerte en woede. Die verskil tussen die visies van Dante en die *Dhammapada* is dat eersgenoemde eindig met ʼn *visio Dei*, laasgenoemde in *nibbāna.* Tog hoef die Boeddhistiese visie nie veragting van die gewone lewe te beteken nie. Daar kan steeds ʼn positiewe klem op die alledaagse lewe geplaas word, nie ten spyte van die radikale kontingensie van die sintuiglik ervaarbare werklikheid nie, maar omrede daarvan. Juis in sy vlietende kontingensie is elke dingetjie kosbaar. Waardeer sonder begeer is werklik waardeer.

334 *Die begeerte van ʼn mensgeborene wat agloos leef,*
groei soos ʼn māluvā-ranker
en so ʼn mens swaai van bestaan tot bestaan
soos ʼn woud-aap wat vrugte begeer.
335 *Wie in hierdie wêreld oorwin word*
deur begeerte waardeloos en verstrengelend
se smarte skiet op
soos reën-deurweekte bīrana-gras.
336 *Wie in hierdie wêreld oorwin*
oor begeerte waardeloos en moeilik om van los te kom
se smarte gly af
soos druppels water van ʼn lotusblaar.
337 *Heil maak ek julle bekend,*
julle almal hier vergader:
grawe die wortel van begeerte uit
soos ʼn mens op soek na die soetruik-wortel van bīraṇa-gras.
Laat Māra julle nie oor en oor oorweldig
soos ʼn rivier met rietgras doen nie.

Albei beelde in vers 334 het op lewe in die oerwoud betrekking, te wete ʼn skynbaar onskuldige, *māluvā*-ranker groei geil, verstrengel mettertyd groter plante en pers

uiteindelik die lewe uit hulle uit, en die aap swaai agter sy begeerte aan van een vrug na 'n ander, van een tak na 'n ander.

So gaan dit met 'n mensgeborene wat nie agsaam is wat sy begeertes betref nie. Die woord wat met 'mensgeborene' (*manu-ja*) (vgl. v. 306) vertaal is, het 'n mitologiese sinspeling. Dit verwys na een gebore uit die geslag van Manu, die eerste mens. 'n Ekwivalent in die monoteïstiese tradisie sou 'Adamsgeslag' wees. Hier gaan dit dus oor iets wat by alle mense voorkom, wat as't ware ingebore is. Hierdie mens 'leef agloos' (*pamatta-cārino*), slaan geen ag op die noodlottige rol van begeerte in sy lewe nie. Hy besef nie hoe begeerte van klein en skynbaar onskuldig tot lewensoorwoekerend en lewensvernietigend kan groei nie. Hy self leef soos 'n aap in 'n woud, swaaiend van begeerde vrug tot begeerde vrug. Soos 'n aap van tak tot tak in kringe deur 'n bos swaai, so swaai hierdie mens uiteindelik van een geboorte, een lewe, na die volgende in die proses van *saṃsāra*, hergeboorte, deur begeerte aangedryf. Dit kan ook eksistensieel verstaan word. In hierdie lewe word 'n mens as't ware van een begeerte na 'n ander deurlopend gekonstitueer, aangedryf deur onversadigbare begeerte en die dryfkrag agter die menslike lewe en die belangrikste oorsaak van menslike lyding.

Die vers verwys na wat in elke individuele mens afspeel. Dit sou ook bedink kon word met verwysing na wat in menslike kollektiwiteite afspeel, naamlik in groepe van allerlei aard (ook religieuse groepe), nasies, ook in die mensheid as geheel. Inderdaad word die mensheid as geheel vandag toegerank met kunsmatig aangewakkerde en onbeheerbare groeiende begeerlikhede wat noodlottige gevolge vir alle lewe op aarde inhou. Daar is immer 'n gejaag na iets nuuts (die woord 'nuus', van Latyn *novus*, 'nuut', kom daarvan), iets nuuts om te hoor, iets nuuts wat 'n mens 'moet' hê, in na-aping van die mode. Selfs die Boeddhisme kan diensbaar word aan die huidige verbruikerskultuur, altyd soekend na nuwe ervarings. So swaai die individuele mens en die mensheid in 'n doellose sirkelgang rond, soos onversadigbare ape in 'n bos. In hierdie vers is geen bonatuurlike verwysing nie. Dit sê slegs, heel ontnugterend, hoe dinge werk.

Die boodskap van vers 334 is: Wees, wat begeerte betref, bewus van wat gebeur wanneer dit gebeur. Hou die groeikrag van begeerte en die gevare en gevolge van aglose toegee deurentyd voor oë. Daar is dus twee probleme, te wete begeerte self en agloosheid (onkunde) wat begeerte betref.

Die woord *jammī* [waardeloos] in 335 dui in die algemeen op die ellende wat met begeerte gepaard gaan en daarop volg. Daar is nie 'n blote dualisme tussen goed en sleg nie, maar die moontlikheid van groei van sleg na goed, minder werd na meer werd, waardeloos na uiters waardevol. Die transenderingsproses is nie bloot 'n kwantitatiewe toename nie. Dit behels kwalitatiewe verandering, en tog is daar kontinuïteit. Die model van heil wat hier voorgehou word, veronderstel nie 'n tweedeling van natuurlik en bonatuurlik nie, die hele proses vind in die een natuurorde plaas. *Taṇhā* is 'verstrengelend' (*visattikā*), en die gevolg daarvan is smarte' (*sokā*), so vanselfsprekend as wat geilgroeiende gras opkom na goeie reën.

Die lotusplant en -blaar (*pokkharā*) (336.4) is 'n veel geroemde beeld van 'n sedelik hoogstaande, wyse mens. Daar is 'n sekere ambivalensie in hierdie beeld. Enersyds staan so 'n mens met sy voete in 'n vuil omgewing, maar andersyds leef hy sonder begeerte en besoedeling en gly smarte van hom af. Stellig wil sulke verwysings na die lotusplant die tweede aspek van die ambivalensie, naamlik die begeertelose reinheid waaraan geen smarte kleef nie, beklemtoon. Tog is die eerste gedagte by implikasie ook teenwoordig. Die uitdaging is om as werklik begeertelose, selflose mens midde-in die troebel wêreld te staan. Dit is die wese van 'n bodhisattviese bestaan, soos in Mahāyāna ontwikkel.

Die Boeddha spreek in vers 337 sy volgelinge in die meervoud ernstig toe, as self-verantwoordelike enkelinge en tog saamgesnoer in die vriendskapskring van die *sangha*. Plegtig maak hy aan hulle die geheim van 'heil' (*bhaddaṃ*) bekend. Hierdie woord het as selfstandige en byvoeglike naamwoord 'n reeks assosiasies soos 'voorspoed(-ig)', 'welsyn', 'verhewe', 'edel' en 'eerbiedwaardig'. Die Boeddha bied 'n ernstige mededeling oor die ware wese van die menslike bestaan, 'n goeie wens en 'n ernstige vermaning. Die geheim van ware heil is om die 'wortel' (*mūlaṃ*) van begeerte geheel en al uit te grawe, leer hy. Die begrip 'begeerte' kom hier in die genitiefvorm voor, maar dit dui nie besit aan, asof die begeerte self 'n ander wortel het nie. Die genitiefvorm druk noue assosiasie uit: Die wortel self is begeerte en begeerte self die wortel.

Die gevolg van die ontslae raak van begeerte met sy implikasies van afhanklikheid en verslawing is nie 'n staat van droefgeestige ellende nie, maar van heil. Waarom dit hier gaan, word weer eens met 'n treffende vergelyking geïllustreer. *Bīraṇa*-gras (*Andropogon muricatum*) het 'n welriekende wortel (*usīra*). Die wortel was gesog vir sy aromatiese, medisinale eienskappe, en mense was bereid om groot moeite te doen om daardie wortel uit te grawe. Met dieselfde ywer sal 'n gemotiveerde mens die wortel van begeerte uitkap. Slegs dan gaan die plant, naamlik afhanklikheid en dus onheil wat op die wortel stoel, dood.

Indien die wortel van begeerte nie uitgegrawe word nie, gaan dit soos met riete in 'n rivier. Die rivier kan telkens in vloed afkom en die rietplant buig en selfs skynbaar noodlottig knak, maar solank die ondergrondse wortel bly bestaan, loop die plant elke keer weer, oor en oor, uit. As die vloed verby is, herstel die riet maar net weer. Om die waarheid te sê, dit gedy in daardie omgewing. Hier staan *Māra* (die mitologiese god van die dood) vir die *saṃsariese* proses van oor en oor gebore word en sterf. Eksistensieel staan dit vir die besoedelde menslike bestaan, oor en oor deur begeerte tot afhanklikheid en ongelukkigheid gedoem, want die wortel van hierdie bestaanswyse is nie uitgeroei nie. As jou begeerte nie vervul word nie, is jy platgeslaan, maar jy steier weer orent. As hierdie wortel egter uitgekap is, het Māra in watter vorm ook al geen mag meer oor jou nie. Die begeertelose mens is vry. Begeerteloosheid sny tot in die ervarings tydens ernstige meditasie in. In die meditatiewe verdiepings kom ervarings van vreugde (*pīti*) en geluk (*sukha*) op, maar vanself, onbegeerd, ongesogt. Die mediteerder hou ook nie daaraan vas nie. Na mate die meditasie verdiep, verdwyn hulle. Is 'n lewe van

begeerteloosheid egter moontlik? Ja, leer die ou Boeddhisme. Dit is inderdaad die ideaal, die norm, en die Boeddha het dit vóórgeleef. Om daardie staat te bereik, is egter ’n groeiproses.

338 *’n Afgekapte boom loop immer uit*
solank sy wortel sterk en onbeskadig bly;
so bot lyding oor en oor
solank die neiging van begeerte onvernietig bly.
339 *’n Mens wat ’n verkeerde siening huldig,*
by wie die ses-en-dertig strome
sterk na aangename dinge vloei,
word deur sy lus-behepte denke meegesleur.
340 *Oral vloei die strome*
en die ranker spruit uit en bly staan;
sien die opgeskote ranker
en kap sy wortel met wysheid uit.
341 *Strome klewende plesiere*
wel in mense op;
plesiersoekers aan bevrediging geheg
hou aan gebore-en-oud word.
342 *Van begeerte deurtrek*
skarrel mense soos verskrikte hase rond;
gebind met kettings en boeie
ly hul oor en oor en lank.
343 *Van begeerte deurtrek*
skarrel mense soos verskrikte hase rond;
’n monnik wat begeerteloosheid soek
sal begeerte uit homself verwyder.

Die wortel van die klaarblyklike lyding op die oppervlakte van die menslike bestaan en van menslike oor en oor gebore word, is begeerte, onsigbare geheim, veroorsakende dryfkrag. Dit help nie ’n mens snoei die bolangs groeiende manifestasies van begeerte of kap die boom van tyd tot tyd bogronds af nie. Die onderliggende, latente ‘neiging’ (-*anusaye*), naamlik begeerte self, moet uitgeroei word. Dit gebeur in die proses van sedelike verfyning, meditatiewe verdieping en radikale insig in die wese van dinge, en dit kulmineer in die ervaring van verligting.

In die sistematiserende ontwikkeling van die Theravāda het begeerte mettertyd een van sewe *anusaya*’s [neigings] geword. Die woord *anusaya* het altyd ’n negatiewe betekenis. Die sewetal is sintuiglike begeerte, weersin, spekulatiewe opinies, skeptiese twyfel, ydelheid (trots), begeerte na voortgesette bestaan en onkunde. Hierdie sewe is immer sluimerende disposisies, soos gif in ’n liggaam. Begeerte is dus ’n slinkse, onderlangse teenwoordigheid in alle menslike geestelike prosesse. Neem beginsels of

ideale as voorbeeld: Wat mense as beginsels of ideale voorhou (dikwels op 'n heilige teks gebaseer), is dikwels (soos Marx ingesien het) projeksies van onverklaarde, verskuilde begeerte. 'Dit is in my belang, dit is hoe ek dit wil hê'. Die geskiedenis is vol daarvan.

Du-d-diṭṭhaṃ [verkeerde siening] (339.1) sinspeel op die eerste lid van die agtvoudige pad, *sammā-diṭṭhi* [regte siening], dit wil sê die begrip van die vier edel waarhede (*ariya-sacca*). Hierdie vier waarhede is die feit van universele lyding; die oorsprong daarvan, naamlik begeerte; die moontlikheid van die beëindiging daarvan en die weg wat na die beëindiging lei, naamlik die agtvoudige pad. Die vers praat van 'n mens wat hierdie siening nog glad nie snap nie.

Saṃkappā [denke] (339.4) sinspeel op die tweede lid van die agtvoudige pad [regte denke, gesindheid, voorneme], dit wil sê gedagtes vry van sintuiglike begeerte, weersin en wreedheid. Hierdie mens se hele gedagtewêreld is egter met 'lus behep' (*rāga-nissitā*), en hy word daardeur 'meegesleur' (*vāhā vahanti*).

So 'n mens word beskryf as iemand by wie 36 strome sterk na 'aangename dinge' (*manāpa-*) vloei. 'Ses-en-dertig' verwys na die drie basiese behepthede (naamlik met sintuiglike plesier, bestaan en nie-bestaan) vermenigvuldig met die twaalf sintuiglike terreine (die ses sintuie en die ses eksterne velde van sintuiglike ervaring – kyk die ekskurs hierbo). Die beeld word gewek van 'n veelvoud strome, mengsels van lus en dink, wat 'n mens meesleur.

Die 36 strome deurweek die hele omgewing en skep 'n geil teelaarde vir die 'ranker' (*latā*) van begeerte (vers 340). Dit ontkiem en spruit uit, gaan staan en rank op – en verstrengel en verwurg bome, soos rankplante doen (vgl. 334). Die oplossing is eerstens om dit te 'sien' (*disvā*) en dan terstond die wortel daarvan finaal 'uit te kap' (*chindatha*). Die instrument waarmee dit gedoen word, is 'wysheid' (*paññāya*). Daarmee sluit vers 340 by 339 aan, maar nou gaan dit om 'n positiewe, regte siening en denke. Die ware insig in die aard van die menslike werklikheid en die rol van begeerte is die begin van die genesingsproses.

'Wysheid' behels twee aspekte, naamlik, eerstens, radikale insig in die aard van die werklikheid en, tweedens, praktiese verstandigheid oor hoe om van situasie tot situasie op te tree, nie te sag nie en nie te hard nie, want albei kan meer sleg as goed doen. Monnike en nonne het dit miskien makliker, want leke in die dorpsbestaan gaan voort met die gewone lewe. Die begrip 'kompromis' verkry hier besondere relevansie. Kan leke-dorpsbewoners leef sonder om die hoë norm van die Boeddha te kompromitteer, optimaal by heersende komplekse situasies aan te pas, en was sodanige kompromis nie óók nodig – naas die radikale bestaanswyse, ideaal gesproke, van die monnike- en nonne-orde – om die boodskap van die Boeddha deur die eeue te dra nie?

Die besondere toonaard van die vroeë Theravāda blyk as dit vergelyk word met die ou Hebreeuse geloof, sê maar uit die tyd van die uittog uit Egipte. Die ou Israeliete het

reikhalsend uitgesien na die land van melk en heuning, gelegitimeer deur ewige Jahwe wat dit vir altyd aan hulle belowe het, al sou die besit daarvan met geweld teen die destydse inwoners van die land gepaard gaan. Die hele proses was begelei met goddelike gebooie en verbooie. Die Boeddha daarenteen het begeerte, sowel as geweld, sowel as ewigheid van die hand gewys, nooit met goddelike sanksie opgetree nie en nie ’n stel goddelike gebooie en verbooie geproklameer nie. Hy het bloot van sy eie ervaring vertel en ander aangemoedig om die weg van nie-begeerte, nie-geweld en kontingente veranderlikheid ondersoekend in hulle eie lewens te toets. Dit is elke enkeling se verantwoordelikheid om dit na gelang van eie omstandighede en eie moontlikhede met wysheid waar te maak.

Vers 341 sluit by die beeld van die vloeiende strome in 340 aan. Sintuiglike bevrediging lei tot ’n opwelling van strome plesier in ’n mens, en ’n mens raak geheg, verkleef, daaraan en aan die objekte van sintuiglike bevrediging.

Strome (*saritāni*) klewerig (*sinehitāni*) plesiere (*somanassāni*), deur begeerte gedrewe, wel haas onkeerbaar in mense op. Dit blyk ook in die skynbare teendeel daarvan. Elke haat, klagte, vrees en verwerping is ’n subtiel gemaskeerde begeerte. Om aan ‘lekkerte’ (*sāta-*) ‘gebonde’ te raak (*-sitā*) en ’n begerende plesiersoeker (*sukhesino*) te word, is die volgende stap. Dit stempel ’n mens se lewensuitkyk en vorm jou karakter en het net een uitkoms, naamlik voortgang in die proses van hergeboorte. Eksistensieel gesien, kom die proses van begeerte na bevrediging, eindigend in onbevredigdheid en uitlopend op ’n nuwe begeerte, nimmer tot ’n einde. Dit is die storie van ’n mens se bestaan.

‘Deurtrek’ (omring, bedek: *purakkhatā*) wees van begeerte (342) beteken nie die bereiking van geluk nie. Inteendeel, die gevolg daarvan is verskriktheid, ongedurigheid, gevangenskap en langdurige lyding, oor en oor.

Saññojana- (*saṃyojana*: belemmering, ketting, binding) verwys in die sistematiserende ontwikkeling van die ou Theravāda na ’n tiental tekortkominge wat ’n mens aan die wiel van sintuiglikheid, hergeboorte, vasketting:

- geloof in ’n blywende menslike persoonlikheid
- skeptiese twyfel
- vashou aan reëls en regulasies
- sintuiglike begeerte
- haat
- begeerte na fyn-materiële bestaan
- begeerte na nie-materiële bestaan
- ydelheid
- rusteloosheid
- onkunde.

Let op die rol van begeerte, grof en fyn, daarin. Vers 370 sal weer hierna terugkom.

Die woord -*saṅga*- (boei) verwys na die vyftal, te wete begeerte, haat, verblinding, ydelheid en spekulatiewe opinies. Begeerte is die wortel van al vyf, en die ander vier is altyd met begeerte geassosieer.

In vers 343 is die verskil van die vorige vers dat ’n mens (monnik) hier na iets anders ‘soekend’ (*ākaṃkha*) is, naamlik om van begeerte vry te kom. *Virāgaṃ* [losmaking van begeerte, begeerteloosheid] is ’n sinoniem vir *nibbāna*. ’n Mens wat na die hoogste staat van menswees streef, sal dus die begeerte wat in die vorige verse beskryf is, uit homself verwyder. Die drang, behoefte, heimwee, soeke wat die ware monnik het, is om van die 36 strome van begeertes los te kom. Strak langs mekaar gestel (‘soeke’ na ‘begeerteloosheid’), kan die twee denkbeelde die indruk wek van ’n paradoks, ’n kontradiksie of verwarring. Dit is nie die geval nie. Die twee tipes behoefte is wesensverskillend: Die Pāli-woord *ākaṃkha* vir wat in die geval van die monnik bedoel word, laat geen ruimte vir vereenselwiging van die twee nie.

Ten einde die staat van *nibbāna* te bereik, is dit nodig om die begeerte ‘uit homself’ (*attano*) (343.4) te verwyder. Dit is immers die bron waaruit die strome klewerige plesier opwel (v. 341). Dit is hoofsaak. Die uiterlike omgewing, die sintuiglike sfere, is bysaak, nie die wortel van die probleem nie. Die woord *attano* (van *atta:* self) het hier ’n dubbele laag. Enersyds is dit beheptheid met ‘self’, berustend op ewigheidsdenke, en andersyds nestel daardie denkbeeld en die begeerte wat daarmee saamgaan in die empiriese ‘self’. Die boodskap is: Verwyder die metafisiese ‘ek’ uit jou empiriese ‘ek’ uit, en begeerte uit al twee.

Hierdie verse sinspeel nie op ’n hoogs bejaarde, terneergedrukte mens, der dagen sat nie. Die Boeddha het die staat van begeerteloosheid in sy middeldertigs bereik; ander ook. Dit gaan om ’n mens wat die gesigseinder bereik het, waar alle begripskonstrukte en begeertes en die dinge waarop hulle gerig is in hulle kontingente veranderlikheid deurskou word en hulle dwingende mag oor jou verloor, en jy vry is. Dit is nie die einde van die lewe nie, maar die begin daarvan. Op die gesigseinder van die sakkende aandson raak dinge buite jou gesigsveld, verdwyn en kom tot ’n einde. Dit is ’n nodige ervaring. Dit het egter ook ’n ander kant: Op die gesigseinder van die opkomende oggendson verskyn alle dinge in hulle verruklike skoonheid as ’n wonder. Waardeer dit. ’n Dertigjarige sal ‘soek’ na die begeertelose aandervaring, en ’n tagtigjarige sal ‘soek’ na die begeertelose oggendervaring van skoonheid. Hierdie leser verstaan die tendensie van die ou geskrif nie as sou dit lewensveragters kweek nie, maar werklik volwasse, ‘groot’ mense. Dit kweek wyse, vry, liefhebbende, sterk mense wat die lewe in al sy kortstondige kontingensie vreesloos waardeer – sonder ‘self’-sugtige begeerte. Die ‘self’ is uitgegrawe, die begeerte ontwortel.

Soos meermale in die *Dhammapada* word meervoud en enkelvoud in hierdie vers betekenisvol gekontrasteer. Mense in die meervoud is van begeerte deurtrek en ly daaronder. Wie daarvan wil loskom, word enkeling (selfs monnik), distansieer homself van sosiale druk en konformisme. Ook is die transenderingsmodel waarvan die

Dhammapada gebruik maak, duidelik, naamlik die organiese, kontinue groei van begeerte (*taṇhā*) tot die soeke (*ākaṃkhā*) na *nibbāna*, wat uitloop op ’n kwalitatiewe verskil, die bereiking van die ander oewer, die groei van gewone mens tot buitengewone mens. Die Boeddha wou hierdie groei bevorder. Hy was nie net denker en organiseerder nie, maar veral ook mensekenner en opvoeder.

344 *Aanskou daardie mens:*
eers was hy los uit die bos van begeerte
en gerig op die woud van verwydering;
maar, eens bevry van begeerte,
haas hy hom terug na begeerte;
bevry, yl hy terug na gevangenskap.

Hierdie vers waarsku teen die moontlikheid dat geestelike groei wat verwerf word, weer verloor kan word.

Soos in vers 283 die geval was, bedien hierdie vers hom van woordspelings, want -*banatho* is nou verwant aan *vana*, en albei het ’n dubbele betekenis. Die betekenis is letterlik ‘kreupelbos’ of ‘woud’ en oordragtelik ‘begeerte’. ‘Kreupelbos’ en ‘woud’ kan dus staan vir sowel die verstrengelende ‘begeerte’ waarmee die gewone, onbevryde mens in die dorpsbestaan te kampe het, as die vryheid van die gevorderde mens wat by wyse van spreke in die woud, buite die dorp, woon (die vers bedoel duidelik ’n askeet of monnik wat hom fisies daar bevind). Die konteks sal die bedoeling van die woorde onthul. Om die kompleksiteit darem duidelik in Afrikaans te laat kommunikeer en nie ’n moeilike raaisel te laat bly nie, word ‘van begeerte’ (344.2) en ‘van verwydering’ (344.3) ingevoeg.

Die spreker (die Boeddha) maak die hoorder attent op ’n persoon wat besluiteloos tussen dorp en woud, begeerte en vryheid van begeerte, huiwer en slinger. Volgens die kommentariële tradisie het dit hier werklik om ’n spesifieke individu gegaan. Eers deel van die begerende gewone lewe, het hy toe die lewe van afsondering gekies, maar toe weer teruggegly. Dit word duidelik voorgehou as ’n slegte situasie, nie net as gevolg van die inkonsekwentheid en swakheid van die proses nie, maar ook die keuse vir begeerte as sodanig. Duidelik word die terugkeer uit die asketiese monnikelewe na die lekelewe nie hoog aangeslaan nie. Wesenlik gaan dit egter nie primêr oor die monniksbestaan as sodanig nie, maar oor ’n hoër ontwikkelingsvlak waaruit mens inderdaad na ’n kwalitatief mindere bestaanswyse kan teruggly (vgl. 343).

345 *Die wyses sê*
’n band van yster, hout of tou
is nie sterk nie,
maar gehegtheid aan edelstene en juwele
en begeerte na seuns en vroue
346 *is ’n sterk band,*
na benede slepend, slap maar moeilik om uit los te kom.

So sê die wyses,
sny dit af en beweeg weg;
van hunkering bevry
gee hul plesier-behae prys.

Daar is uiterlike bande (soos van yster, hout en tou), ook innerlike, maar op materiële dinge (soos edelstene en juwele) gerigte bande en dan nog innerlike op menslike verhoudinge gerigte bande (soos vroue en seuns). Familiebande is veel sagter, maar ook veel subtieler en sterker as bloot uiterlike bande. Wat familiebande betref, let op die patriargale, mansentriese bestel in die destydse Indiese samelewing soos dit in vers 345 reflekteer word: Dogters word nie as begerenswaardig genoem nie. In elk geval is die liefde vir, die begeerte (*apekhā*) na gesin en familie bindende *taṇhā*. Die 'wyses' besef dit en betree die huislose staat. Die vers gee nie uitsluitsel of toekomstige of huidige familiebande bedoel word nie. Albei is moontlik, en albei word waarskynlik geïmpliseer, soos uit die geskiedenis van die vroeë Boeddhisme blyk (die persoonlike geskiedenis van die Boeddha nie uitgeslote nie).

Die vers dring nie noodwendig op die uiterlike losmaak van al sulke bande aan nie. Die geheim is om niks te 'besit' nie en deur niks 'besit' te word nie, om lig te leef, in die besef van die nie-standhoudendheid en nie-substansialiteit van alle dinge, selfs die aangenaamste daarvan. Begeerte sowel as sy teendeel, haat, is in onkunde aangaande die aard van die werklikheid gewortel. Die punt is nie om sintuiglik afgestomp te word nie, maar om die skoonheid van dinge in hulle wesenlike vlietendheid te waardeer en te laat gaan. Die ou Boeddhisme word hier nie as walgterapie verstaan nie, alhoewel dit soms wel taamlik naby daaraan gekom het.

Die ou Boeddhisme was nie simplisties antisintuiglik nie. Dit het na die wêreld gekyk uit die oogpunt van 'n mens wat geestelik ver gevorder het en hom *in extremis*, in 'n uiterste grenssituasie, naby die laaste horison bevind. Die *Dhammapada* is geskryf vir mense wat minstens na daardie graad van volwassenheid op weg is. Die Boeddha was so 'n unieke, hoogs ontwikkelde mens. Op uitstappies in die dorp het die jong Gotama met ouderdom, siekte en dood kennis gemaak. Dit het sy hele wêreld van begeerlikheid in duie laat stort en hom genoop tot etlike jare se soektog na sin. Dit het hy onder die *bodhi*-boom gevind. Hy het ontdek dat die insig in die uiteindelike veranderlikheid en kontingensie van alle dinge vir die mens wat dit in al sy diepte ervaar, die implikasie het dat begeerte in enige vorm verval.

Die groot historiese uitdaging van die Boeddhisme deur die eeue was om hierdie radikale insig, vir weinig in hulle eie ervaring bereikbaar, relevant te maak vir mense wat nie voel dat hulle werklik in 'n uiterste grenssituasie verkeer nie en nie noodwendig ver gevorder het nie. Die twee gevare was enersyds om die boodskap te oorvereenvoudig en te maklik te maak (is dit nou al?), andersyds om dit te onbereikbaar hoog op te hang (dit is onmoontlik). In albei gevalle sou van werklike 'relevansie' nie sprake kon wees nie. Die boodskap van die Boeddha was in die eerste plek radikale insig, *gnosis*. In die

tweede plek was dit ’n instelling met aanhangers uit alle lae van die bevolking. Die *Dhammapada* skryf vanuit die oogpunt van die uiterste nie-blywendheid en nie-substansie van dinge oor menslike begeertes na allerlei dinge. Wie dáár gekom het, sal niks meer begeer nie, is vry. Elke mens wat kennis neem van hierdie insig, ook gewone leke in die dorpsbestaan, sal in die daaglike lewe met al sy klein en groot frustrasies op sy of haar eie manier daaraan gestalte probeer gee.

Die boodskap was dus nie ’n bot lewensveragting nie, maar ’n diepte-deurligting en relativering daarvan vanuit die hoogste waarheid. Dit sluit volgens die interpretasie wat hier gevolg word ’n fyn besef van die kosbaarheid van elke kontingente moment (elke blom, elke voël, elke mens) in die groot horison van uiteindelike leegheid in. Bemin dit in sy verganklikheid en laat dit in liefde gaan. Albei kom op dieselfde neer: hou dit nie vas nie.

347 *Lusbeheptes val in die maalstroom,*
is soos ’n spinnekop in haar self-gemaakte web;
die wyses sny hulleself los om begeerteloos
alle leed te verlaat en voort te beweeg.

Hierdie vers verknoop twee metafore, naamlik ’n stroom, miskien ’n maalstroom, en ’n spinnekop in haar web. ’n Spinnekop (*makkaṭako*) leef in haar web. Miskien het sy misgetas en is in haar eie web gevang, of miskien word bedoel dat die spinnekop as’t ware as gevangene leef in die web wat sy ‘self gemaak’ het (*sayaṃ-kataṃ*). Let op die klem wat geplaas word op die aktiwiteit van ‘maak’, ‘doen’ (van die werkwoord *karoti*). Jou eie daad skep jou eie lot (albei *kamma*). So bly mense wat aan lus uitgelewer is, gedurig terugval in die malende stroom (*sotaṃ*), in die web van hulle begeertes, uiteindelik in die oor en oor konstituering van die self (hergeboorte). Wyses daarenteen ‘sny’ (*chetvāna*) hulleself uit die web van begeertes en daarmee gepaardgaande selfgemaakte leed los, styg ‘begeerteloos’ (*an-apekhino*) daaruit op en beweeg vry verder op die pad na *arahant*-skap.

348 *Laat vaar wat voorlê,*
laat vaar wat verby is
en laat vaar wat tussen-in kom;
bereik die ander oewer van bestaan
en met ’n gees in alle opsigte vry
kom jy by gebore word en oud word nie weer nie.

Die bedoeling is dat ’n mens die self-gesentreerde begeerte na die toekoms, verlede en hede as sodanig of na spesifieke dinge in die toekoms, verlede en hede laat vaar. So ‘bereik’ ’n mens ‘die ander oewer van bestaan’ (*bhavassa pāragū*), word jy volkome ‘vry van gees’ (*vimutta-mānaso*) en ontsnap jy aan die proses van *saṃsāra.* Wat ‘laat vaar’ word, is begeerte, nie insig in die totstandkoming van die verlede, die hede of die toekoms nie. Sulke insig is insig in die werking van karma, sowel individueel en kollektief, en dit is ’n goeie ding. Die wyse, in alle opsigte ‘vry van gees’, sal belangeloos

en begeerteloos verlede, hede en toekoms verstáán. So word aan die maalstroom, die web, van verkeerde self-konstituering ontkom.

349 *In 'n mens met wroegende denke*
gulsig begerend op die uitkyk na bevrediging
groei begeerte al geiler –
so 'n mens maak sy gebondenheid vaster.
350 *Maar 'n mens wat behae vind in die bedaring van denke*
en immer aandagtig mediteer oor wat geen bevrediging bied
sal begeerte tot 'n einde bring,
die binding van Māra verbreek.

In die mens wat hier in vers 349 beskryf word, is denke met die drogredenasies daarvan met begerende gulsigheid ineengestrengel. Gemoed (die emosionele lewe) en denke is intiem vervleg, teer op mekaar en jaag mekaar hoër op. Dit is 'n tema wat grondliggend aan Boeddhistiese meditasie is. Die gevolg is dat die gebondenheid (*bandhanaṃ*) van so 'n mens al hoe onverbreekliker word. 'Denke' (*vitakka-*) verwys in die algemeen na analitiese denke en kan as sodanig heilsaam, onheilsaam of neutraal wees. Onheilsame denke is gekoppel aan sintuiglike begeerte, haat en wreedheid. In hierdie vers word begeerte bedoel, en dit is nie gelukkige denke nie, maar verwarde, gefolterde, 'wroegende' (*-pamathitassa*) denke. Begeerte is in sigself onversadigbaar en groei aan die hand van skeefgetrekte denke al geiler om 'n mens se gevangenskap volledig te maak.

Daar is egter mense wat wild galopperende gedagtes, aangevuur deur gulsige sintuiglike begeerte, tot 'bedaring' (*-upasame*) bring deur 'aandagtig' (*sato*) meditatief van die 'nie-bevredigende' (*a-subhaṃ*) aspekte van die lewe bewus te bly. Die liggaam was byvoorbeeld in die ou Theravāda 'n meditasie-objek, en dit word onder andere in die *Satipaṭṭhana Sutta* uiteen gesit. Die mediteerder let onbetrokke op die dele van die liggaam en die ontbindingsproses van die menslike liggaam, bly so onafhanklik en is nie verknog aan enigiets in die wêreld nie. So 'n mens sal begeerte tot 'n einde bring en die binding van Māra verbreek. Dit is nie 'n oefening in vrees en afsku nie, maar in aandagtige realisme, ook met die implikasie van deernis met 'n lydende mensdom.

351 *Wie die doel bereik het*
is vreesloos en begeerteloos: vlekloos,
en het die pyle van bestaan verwyder;
dit is sy laaste liggaam.
352 *'n Mens sonder begeerte en vry van klewing,*
'n kenner van die taal en komposisie van die skrifte,
word tereg 'belewer van die laaste liggaam',
'groot wyse', 'groot mens' genoem.

Die 'doel' (*niṭṭhaṅ-*) is die bereiking van *arahant*-skap. 'n Mens wat dit bereik, het die 'pyle' (*-sallāni*) van 'bestaan' (*bhava-*), naamlik die booshede wat uit begeerte voortspruit en die lyding wat daarop volg, verwyder en vrede gemaak met die nie-standhoudendheid en nie-substansialiteit van dinge, ook homself. Hy leef 'vreesloos' (*a-santāsī*) en 'begeerteloos' (*vīta-taṇho*). 'Vlekloos' (*an-aṅgaṇo*) word opgeneem as samevatting van die vorige wortelsmette. So gaan hierdie mens die einde van sy bestaan tegemoet. Die heroïese kwaliteit van die lewensmodel wat aangrypend kort en kragtig gestel word, gaan nie by die leser verby nie. Die verwysing na die 'laaste liggaam' (*antimo ... samussayo*) verwys na die feit dat so 'n mens aan die proses van hergeboorte ontkom het. Die woord vir 'liggaam' (*samussayo*) beteken 'samestelling'. Dit beklemtoon die gedagte dat die mens, ook die menslike liggaam, 'n tydelike, verganklike samestelling van verganklike komponente is. Die mens om wie dit hier gaan, het tot die laaste geheim deurgedring waar liggaam op die laaste horison finaal ontbind.

Vers 352 begin deur die tema van die hoofstuk voorop te stel. Dit gaan in die eerste plek oor 'n mens 'sonder begeerte' (*vīta-taṇho*) en 'vry van klewing' (*an-ādāno*). Dit is twee stadiums in dieselfde proses, klewing volg op begeerte.

Tweedens het so 'n mens 'n hoë vlak van kennis van die geskrifte. Dit is iets waaraan kennelik groot waarde toegeken word, maar wat tog in die tweede plek vermeld word. Die kennis wat hier aan die gevorderde mens toegeskryf word, behels 'n aansienlike mate van kennis wat die geskrewe tradisie betref. *Nirutti-* (hier kortweg as 'taal' weergegee) sluit aspekte soos grammatika en uitspraak in, terwyl *-pada-* verwys na die groepering, kombinasie van letters en/of reëls, en *pātaṃ* verwys waarskynlik na die versameling, rangskikking, hier vertaal as 'komposisie', met inagneming van wat eerste kom (*pubba-*) en wat daarop volg (*-parāni*). Duidelik weerspieël hierdie tipe kennis 'n later stadium in die vroeë Theravāda. Tog het die Boeddhisme van die begin af 'n sterk intellektuele klem gelê, en dwarsdeur die geskiedenis van die Boeddhisme is die intellektuele tradisie in hoë eer gehou. Só hoog is dit geag dat gesê kan word dat so 'n mens *antima-* [laaste]*-sārīro* [van liggaam] is, dit wil sê nie weer gebore sal word nie. So 'n mens is 'n 'groot wyse' (*mahā-pañño*), 'n 'groot mens' (*mahā-puriso*). Hierdie kenmerk word wesenlik aan begeerteloosheid gekoppel. Die kennis is dus per definisie nie 'n saak van begeerte na en verknogtheid aan geleerdheid en die sosiale status wat daarmee gepaard gaan nie. Die kennis van die geskrifte staan begeerteloos in diens van die heil van die mens.

353 *Oorwinnaar oor alles*
en kenner van alles
is ek
aan niks gebind nie;
bevry deur verval van begeerte
het ek alles verlaat;
self het ek tot insig gekom –
wie sou ek meester noem?

Volgens oorlewering sou ’n swerwende askeet, beïndruk deur die voorkoms en optrede van die Boeddha, navraag gedoen het oor wie sy leraar dan was. As antwoord kom dan hierdie kragtige ‘ek is’ (*aham asmi*)-verklaring deur die Boeddha. Dit herinner aan die ‘ek is’-uitsprake van Jesus in die Evangelie van Johannes (vgl. Joh 6:35, 48; 8:12), maar die verskille moet nie ontken word nie. Volgens Johannes berus Jesus se selfbesef daarop dat hy en God die Vader een is (vgl. Joh 10:30). Die Boeddha maak hoegenaamd nie op so iets aanspraak nie. Hy is nie ontologies van ander mense geskei nie. Volgens die Theravāda-siening was hy op unieke wyse eers *bodhisatta* [verligtingswese], ’n mens bestem om Boeddha te word. Mahāyāna het die begrip *bodhisattva* tot sentrale heilskategorie uitgebou. Enige mens kan ’n Boeddha word. Tog word die uiteindelike heilsgerigtheid van elke mens ook in Theravāda, byvoorbeeld in die *Dhammapada*, veronderstel. Die Boeddha is ’n model van ware menswees.

Hy het, verklaar hy plegtig, geen meester gehad nie en het ‘self’ (*sayaṃ*) ‘tot insig gekom’ (*abhiññāya*, van die werkwoord *jānāti*: om deur eie, persoonlike, menslike ervaring te ken). Tydens sy ontrekking van die samelewing het hy weliswaar van Ālāra Kālāma en Uddaka Rāmaputta onderrig in meditasie ontvang, maar die deurbraak na die religiekantelende insigte van nie-blywendheid, nie-substansie en lyding het hy self gemaak.

Die unieke kenmerke van die Boeddhaskap van die Boeddha word beskryf. Hy is ‘oorwinnaar oor alles’ (*sabba-abhibhū*). Daarmee word nie bedoel dat hy ’n kosmiese heerser is nie, maar dat hy alle boosheid oorwin het. Hy het nie alle boosheid in die wêreld as geheel oorwin nie, maar die boosheid in sy eie eksistensie. Hy het dit nie plaasvervangend vir alle mense oorwin nie, maar voorbeeldig vir almal.

Hy is ‘kenner van alles’ (*sabba-vidū*). Daarmee word nie bedoel dat hy elke feit in die heelal ken en weet wat onder elke klip lê nie, maar dat hy weet wat wesenlik is vir menslike heil. Die Boeddha is ook aan ‘niks’ (geen *dhamma’s*, verskynsels) ‘gebind nie’ (*anupālitto*). Daarmee word bedoel dat hy losgekom het van alle besoedelinge. ‘Bevry’ (*vimutto*) danksy die ‘verval van begeerte’ (*taṇha-k-khaye*) het hy ‘alles verlaat’ (*sabba-ñ-jaho*).

Die vers beklemtoon die dimensies van geestelike krag, te wete morele suiwerheid en vryheid in gedagte, woord en handeling, en wyse insig.

Die Boeddha praat hier van homself, en die strekking van die vers is stellig nie dat die volgeling ‘ek is ...’ met dieselfde drakrag as die Boeddha sê nie. Tog kan elke frase wat in die vers uit die mond van die Boeddha na vore kom ook in relatiewe sin deur die leerling vorderend op die weg gesê word. Die leerling sal ‘ek is’ nie in ydelheid en verwaandheid sê nie, ook nie self-kleinerend nie, maar in ’n diep besef van eie verantwoordelikheid en realisme wat betref eie oorwinning oor boosheid, eie kennis van die wese van dinge, eie vryheid en eie insig in die waarheid – in alle betreklikheid.

354 *Die gawe van waarheid oortref alle gawes,*
die smaak van waarheid oortref alle smake,

die genoeë van waarheid oortref alle genoeëns,
die verval van begeerte oorwin alle leed.

Die groeimodel kom weer in die vers na vore. Waarheid transendeer alle ander gawes, smake en genietinge, en dit hang saam met die oorwinning oor begeerte en dus leed. Met 'waarheid' (*dhamma-*) word hier nie bloot ooreenstemming van gedagtes of woorde met empiriese feite bedoel nie, maar die diepste waarheid aangaande die wese en werklikheid van die wêreld. Hierdie waarheid is transendent, dit wil sê dit 'oortref' (*jināti*) die empiriese wêreld en elke 'gawe' (*-dānaṃ*), 'smaak' (*-rasaṃ*) en genoeë (*-ratiṃ*) daarin. Hier word in die konteks van nie-begeerte oor waarheid gehandel. Waarheid soos hier bedoel, is nie 'n besitting, 'n skat van kennis, 'n voorraad geleerdheid wat 'n mens begeer en dan mee kan spog of 'n magsmiddel om ander soos met 'n knuppel mee te looi of met klippe te gooi nie.

Waarskynlik is die gewer in hierdie vers die monnik wat waarheid aan die leek meedeel, soos die leek voedsel aan die monnik meedeel. En tog slaan dit ook op wat monnike en ander monnike en leke as goeie vriende oor en weer aan mekaar skenk.

355 *Rykdom vernietig die dwaas,*
maar nie hulle wat die ander oewer soek nie;
met sy begeerte na rykdom
vernietig die dwaas homself soos ander.

Wie deur rykdom vernietig word, is die dwaas (*du-m-medhaṃ*), nie die transendensie (*nibbāna*)-soekende nie. Die vers sou dalk gekonstrueer kon word om te beteken dat 'hulle wat die ander oewer soek' (*pāra-gavesino*) wel ryk kan wees, maar nie daardeur vernietig word nie. Dit is egter stellig nie wat die vers bedoel nie. Dit veronderstel eerder dat diegene wat die ander oewer soek in elk geval nie ryk is nie. Hulle is immers monnike. Tog is daar 'n suggestie dat wat die dwaas vernietig, nie soseer die rykdom as sodanig is nie, maar die 'begeerte na rykdom' (*bhoga-taṇhāya*). Dit is dus teoreties moontlik om nie-begerend ryk te wees en om rykdombegerend arm te wees. Armoede as sodanig waarborg nie geestelike heil nie.

Van groot belang is die insig van die vers teen die einde dat rykdom en selfs die selfsugtige smagting daarna nie slegs die ryke self vernietig nie, maar ook 'ander' (*aññe*). Die rykaard is ryk ten koste van ander, en met 'ander' hoef ons nie net ander mense te verstaan nie, maar ook ander lewende wesens in die groot natuuropset. Hierdie vers bevat nie slegs 'n persoonlike gesindheidsetiek nie (pasop vir wat jou rykdom en jou begeerte daarna aan jouself doen), maar 'n diepsnydend sosiale etiek (mens-mens-verhouding) asook 'n ekologiese etiek (mens-natuur-verhouding): Besef wat jou (julle) rykdom en jou (julle) ongebreidelde smagting daarna aan ander lewe doen. 'n Waarskuwing teen lewevernietigende individuele sowel as kollektiewe begeerte na rykdom, wat in ons dag van uiterste armoede onder die meeste mense op aarde en van die grootskaalse ekologiese ramp wat onder ons oë plaasvind, duidelik gehoor moet word.

356 *Onkruid besmet landerye*
en begeerte besmet die mensdom;
'n gawe aan mense vry van begeerte
lewer oorvloedige vrug.
357 *Onkruid besmet landerye*
en haat besmet die mensdom;
'n gawe aan mense vry van haat
lewer oorvloedige vrug.
358 *Onkruid besmet landerye*
en verblinding besmet die mensdom;
'n gawe aan mense vry van verblinding
lewer oorvloedige vrug.
359 *Onkruid besmet landerye*
en lus besmet die mensdom;
'n gawe aan mense vry van lus
lewer oorvloedige vrug.

'Onkruid' (*tiṇa-*) is die smet (*-dosa,* meervoud *-dosāni*) van 'n stuk grond, 'landery' (*khetta,* meervoud *khettāni*). Die gevolg is dat daardie land geen goeie oes kan oplewer nie. In die mensewêreld is daar drie soorte onkruid, naamlik 'begeerte' (*rāga-*) (356.2) oftewel 'lus' (*icchā-*) (359.2), soos in hierdie hoofstuk uiteengesit; 'haat' (*dosa-*) en 'verblinding' (*moha-*). As gevolg van hierdie onkruide kan die mensewêreld geen 'goeie vrug' (*maha-p-phalaṃ*) oplewer nie. Selfs 'n gawe in hierdie konteks is deurtrek van eiebelang, ressentiment en valsheid. Waar die verskeie soorte onkruid oorwin is, is oorvloedige vrug egter die uitkoms.

In die institusionele opset van die vroeë Boeddhisme sou met 'geskenk', 'gawe' (*dinnaṃ, dānaṃ*) primêr die skenkende en wederskenkende verhouding tussen monnike en leke bedoel gewees het. Dit bedoel primêr 'n gawe wat aan 'mense vry van luste' (*vīta-rāgesu*), veral natuurlik monnike, geskenk word. 'Oorvloedige vrug' sou dan slaan op die karmiese voordele wat die skenkende leek ontvang. Die vertolking wat hier gevolg word, lees die verse as ook van toepassing op alle gewers en ontvangers van gawes in hulle wedersydse verhouding. Die konteks waarin enige skenking werklik sin maak, is 'n menslike verband sonder begerende eiebelang – sonder begeerte of lus, haat en verblinding van enige aard jeens enige persoon, dit wil ook sê sonder skynheiligheid en posering op enige 'hoë morele grond'. Die leek gee sy gawe nie uit begeerte om ekstra verdienste te kry nie. Ook die ideale gewer is sonder lus, haat en verblinding. In 'n breër verband as die leke-monnike-verhouding geld dit van enige gedagte, woord en handeling as vrye, liefdevolle gawe. Gawes in so 'n moreel hoogstaande, oop, onverbindende verhouding tussen skenker en ontvanger lewer aan albei kante, ja, in die hele omringende konteks, oorvloedige vrug op. Dit is inderdaad 'n merkwaardige kulminasie van die hoofstuk.

Die etiek wat in hierdie laaste groep verse na vore kom, is wesenlik interpersoonlike, interindividuele etiek, nie soseer sosiale, strukturele etiek nie. Die perspektief op 'begeerte' en 'gawe' wat hier na vore kom, is gesitueer in die Indiese samelewing van twee millennia gelede, opgeneem in 'n proses van toenemende verstedeliking. Trouens, die vroeë Boeddhisme was geplaas op 'n wendepunt waar ou, informele, van-aangesig-tot-aangesig-verhoudings van die dorpslewe (met inbegrip van die *sangha* losserig aan die rand) begin wyk het voor toenemend onpersoonlike verhoudings. Dinge raak dan moeiliker.

Hoe hierdie etiek kultureel in die heel ander situasie van een-en-twintigste-eeuse globalisering met sy skreiende verskille tussen ryk en arm vertolk kan word, is 'n moeilike vraag waarop nie hier ingegaan kan word nie. Wat ons in hierdie hoofstuk vind, raak nie die huidige makrostrukturele ekonomiese kwessies aan nie. Wat is die verskil tussen 'begeerte' en die verskriklike, basies fisieke honger na kos van te veel mense, veral kinders, in ons samelewing? Is dit gepas om 'n honger mens sonder hoop op werk voor te sê om nie kos en klere en 'n dak te begeer nie? Nóg die oorsaak nóg die oplossing van hulle armoede is die probleem van slegs die armes, maar van armes en rykes sáám.

Dit lyk voor die hand liggend dat die hoofstuk as geheel, trouens die hele ou Boeddhisme, 'n gerigtheid impliseer op die instelling van 'n sosiale en ekonomiese struktuur waar erge armoede uitgewis is. Dit doen nie afbreuk daaraan nie dat hierdie verse ongetwyfeld ook besonder kritiese implikasies het vir die geïntensifiseerde hedonistiese kultuur van begeerte en luuksheid wat ons samelewing verrottend deurtrek. Die uitwerk van 'n Boeddhistiesgeïnspireerde sosiale (ekonomiese) etiek vir hedendaagse Suid-Afrika (om vir die oomblik nou maar hier te bly) in tegnokratiese globale verband is besonder uitdagend. Die ou Boeddhisme begin met die enkeling, wat nie op sigself 'n probleem is nie, maar wat is die breër strukturele sosiale relevansie van die middeweg tussen te veel en te min, tussen swaar ongemak en luuksheid, vir vandag. Hoe kom ons wyslik en nie-gewelddadig daar? Die sentiment van medelye (*karuṇā*) moet nie net in individuele gawes op straathoeke en in kollekteblikkies vorm vind nie, maar ook in kollektiewe struktuur.

Hoofstuk 25

Die monnik (*Bhikkuvagga*)

Die tweedelaaste hoofstuk van die *Dhammapada* handel oor *bhikkhus* [bedelmonnike]. Institusioneel gesproke was 'n *bhikkhu* iemand wat homself verbind het om sy hele lewe in alle opsigte, innerlik sowel as uiterlik elke oomblik van die dag, uitsluitlik aan die uitlewing van die *dhamma* te wy, onderworpe aan die geïnstitusionaliseerde reëls van die orde (*sangha*). Dit is in onderskeiding dus van die leek wat in die gewone lewe met al sy probleme vervleg was. Tog is die veronderstelling dat die monnik voorbeeld is van die ideaal van 'n hoë lewenskwaliteit lewe waarna ook die leek kan strewe. Opvallend en tipies van die tyd kom daar in die hoofstuk geen verwysing na nonne voor nie.

360 *Beheer oor die oog is goed,*
goed is beheer oor die oor;
beheer oor die neus is goed,
goed is beheer oor die tong;
361 *beheer oor die liggaam is goed,*
goed is beheer oor die taal;
beheer oor die gees is goed,
goed is beheer in alle opsigte;
die monnik in alle opsigte beheers
is van alle leed vry.

Reëls 360.1–4 tot 361.1 handel oor die liggaamlike sintuie. Reël 361.1 het betrekking op die tassintuig en die liggaam as geheel. Reëls 361.2–3 het betrekking op spreke (*vācāya*) en denke (gees) (*manasā*). Ons vind hier 'n toespeling op die agtvoudige pad. Die monnik sal te alle tye 'beheer' (*saṃvaro*) oor sy eie reaksies en optredes hê en sodoende bevryding van leed bereik, wat immers die doel van die pad is. Die vaste voorneme om alle skadelike

How to cite: Krüger, J.S., 2017, 'Die monnik (*Bhikkuvagga*)', in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 328–342, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.25

gedagtes, emosies, wilsbesluite en dade te vermy of uit te skakel en goeies te laat posvat en groei, is waaroor die sesde dimensie van die agtvoudige pad (regte instelling: *sammā-vāyāma*) gaan. Beheer behels ook om aandagtigheid, die sewende dimensie van die agtvoudige pad (regte aandag: *sammā-sati*), te beoefen. *Sati* is soos 'n hekwagter wat noukeurig monitor wat op die grens van ervaring gebeur. Met die agtste komponent (regte konsentrasie: *sammā-samādhi*) word sintuiglike ervaring en bewussynswerking by geleentheid selfs geheel en al uitgeskakel. Insig (regte siening: *sammā-diṭṭhi*, die eerste komponent van die Pad) in nie-blywendheid en nie-substansialiteit speel 'n groot rol om die beheptheid met bevrediging uit te skakel en beheer te bevorder, want alles gaan immers verby. Die tweede tot vyfde dimensies van die Pad behels ook beheer oor 'n mens se dade in gedagte (regte denke: *sammā-saṃkappa*), woord (regte spreke: *sammā-vācā*), handeling (regte handeling: *sammā-kammanta*) en lewenswyse (regte lewensonderhoud: *sammā-ājīva*). Kortom, beheer is hier 'n samevatting van die agtvoudige pad as geheel. Die persoon wat volkome beheer oor al hierdie dimensies het, is van 'alle leed' (*sabba-dukkhā*) 'vry' (*pamuccati*). Hierdie eerste vers oor die *sangha* gaan nie oor allerlei uiterlike pligspleginge en seremonies nie, maar oor niks minder nie as die wese van die *dhamma*, naamlik die bereiking van *nibbāna*.

362 *Wie beheers is*
van hand, voet, spraak en denke,
in innerlikheid behae vind
en aandagtig as alleenling gelukkig is –
hóm noem hulle 'monnik'.

'Hand' het betrekking op wat en hoe 'n mens handel; 'voet' op waar, waarheen, waarvandaan en hoe 'n mens beweeg. 'Spraak' het betrekking op wat en hoe 'n mens kommunikeer, byvoorbeeld sonder leuens, en 'denke' (letterlik, 'die hoogste': *uttamo*) op wat en hoe 'n mens dink. 'Innerlikheid' (*ajjhata-)* het betrekking op meditasie. In al hierdie opsigte is die monnik 'beheersd' (-*saññato*). Die leser vind ook hier 'n samevatting van die agtvoudige pad met sy regte siening en denke; sy regte handeling, spreke en lewensonderhoud; en sy regte meditasie (instelling, aandag en konsentrasie).

Wie so 'aandagtig' (*samāhito*) en 'gelukkig' (*santusito*) as 'eenling' of 'alleenling' (*eko*) leef, kwalifiseer om as *bhikkhu* bekend te staan. Terloops, die Afrikaanse woord 'monnik' is van die Grieks *monos* [alleen] afkomstig. Dit is opvallend dat hierdie vers nie verwys na die talle reëls en regulasies wat die gedrag van 'n monnik beheers het nie, maar na die kwaliteit van so 'n lewe. Sulke reëls was bedoel om die monnik te help om sy lewe ten beste te lei.

Die vers beskou die soort lewe wat hier beskryf word, nie as moeilik of ellendig nie, maar as 'n lewe van 'behae' (-*rato*) en 'geluk' (-*santusito*). Dit werp ook lig op die lewe van 'n leek wat in ooreenstemming met die *dhamma* wil leef.

363 *Soet is die taal*
van 'n monnik wat beheers in spraak

nederig en met insig praat
en die boodskap en sy strekking so verhelder.

Dit gaan hier oor ’n monnik wat in die algemeen goed praat en in die besonder goed oor die *dhamma* praat en onderrig gee, maar geen woord word gerep oor elokusie en retoriek nie. Al die klem val op die innerlike kwaliteit van die spreker. Hoe is en praat ’n goeie spreker, een wie se ‘spreke’ of ‘taal’ (*bhāsitaṃ*) ‘soet’ (*madhuraṃ*) is? Vlot welsprekend (of -skrywend), soos dit gewoonlik verstaan word, is nie dieselfde as diep en breed wél-sprekend soos in hierdie vers bedoel nie.

So ’n monnik is matig, oorwoë, ‘beheersd’ (kyk die vorige vers) in ‘spraak’ (*mukha-*), sonder aandag trek, vermaak of oppervlakkige effekbejag. Voorts praat hy ‘beskeie’, ‘nederig’ (*anuddhato*), nie verwaand, aanmatigend of ydel nie. Dit gaan hand aan hand met ‘insig, (*manta-*). ‘Praat’ (- *bhāṇi*, van die werkwoord *bhaṇati*: om te vertel, verkondig) het ’n effens formele konnotasie en afgesien van die moontlikheid van die resiteer van die skrifte dui dit in die algemeen op onderrigtende spreke, wat waarskynlik hier bedoel word.

So ’n monnik, so ’n kommunikasie, deurlig, verduidelik, ‘verhelder’ (*dīpeti*) inderdaad die waarheid, die ‘boodskap’. *Atthaṃ dhammañ* laat ruimte vir verskillende vertalings, byvoorbeeld die woorde van die boodskap en die betekenis daarvan of die letter en die gees daarvan. Hier word gekies vir die wese of kerninhoud van die waarheidsleer (*dhamma*) en die voordeel, betekenis of ‘strekking’ (*atthaṃ*) daarvan, dit wil sê die uitlig van die konsekwensies en implikasies daarvan. Dit gaan nie net oor die ‘wat’ (die inhoud) van die woorde nie, maar ook oor die ‘hoe’ van die kommunikasie. Trouens, die monnik en leek sal op hierdie wyse oor enigiets praat, gewoon sonder opsmuk sê hoe dit is. Ja, bogenoemde styl van praat is ook van toepassing op die leek wat in die alledaaglikse omgang of by ’n meer spesiale geleentheid inligting oor die *dhamma* sou kommunikeer.

364 *Die monnik wat*
in die waarheid woon,
in die waarheid vreugde vind,
oor die waarheid nadink
en die waarheid in gedagte hou,
val nie van die hoë waarheid weg nie.

Die sentrale taak van die monnik is om met die *dhamma* besig te wees. Dié besig wees het vier dimensies, soos ’n stewige vierkant.

Eerstens ‘woon’ (*ārāmo*) die monnik in die *dhamma*. Hierdie byvoeglike naamwoord (letterlik ‘wonend’) kom van *ārāma*, oftewel ‘blydskap’. Vervolgens verwys *ārāma* na ’n plesierpark met blomme en vrugte; dan na ’n park, byvoorbeeld van die soort wat ryk leke vir meditasie en *dhamma*-diskussies aan die Boeddha en die *sangha* geskenk het. Jetavana was byvoorbeeld so ’n park wat aan die Boeddha geskenk is. Daar het hy die

meerderheid van sy leringe gegee. Dan, soos hier, verkry die woord 'n verwysing na iemand wat genietend in so park vertoef of woon. Vir die monnik is die *dhamma* met sy aspekte van leer en meditasie 'n pragtige, vry ruimte waarin hy hom lewenslank tuisgemaak het, sy leefwêreld.

Vervolgens kom die aspek van 'vreugde' (-*rato*). Hoe inspannend ook al, is die besig wees met die waarheid soos deur die Boeddha onthul, niks anders nie as vreugde en genieting. Dit is immers 'n lieflike park vol blomme en vrugte.

Derdens kom die nadenke (*anuvicintayaṃ*, van die werkwoord *anuvicinteti*: mediteer, nadink), die meditatiewe verinnerliking, die eksistensiële toeëiening van, die identifisering met die waarheid. Dit is om die park eerstehands van hoek tot kant soos jou eie hand te leer ken.

Vierdens kom die deurlopende 'onthou', 'in gedagte hou' (*anussaraṃ*, van *anussarati*), van die waarheid, soos 'n goue draad wat die hele lewe bind en integreer.

Wie aan al vier hierdie dimensies vashou, is sterk gevestig, word nie afvallig nie, 'val nie weg' (*na parihāyati*) van die waarheid nie.

365 *Laat 'n bedelmonnik nie minag wat hy kry nie*
en ander hul wins nie beny nie;
wie ander hul wins beny
bereik nie konsentrasie nie.
366 *Selfs die gode loof 'n monnik*
wat slegs weinig kry
en tog nie minag wat hy kry nie,
maar suiwer werksaam leef.

Die konteks van vers 365 is die bedelrondes van die monnike. Die les is eerstens dat 'n monnik nie ontevrede sal wees (*atimaññeyya*) met wat hy ontvang (*lābhaṃ*) nie en, tweedens, dat hy nie afgunstig (*pihayaṃ*) sal wees op die monnik net voor of agter hom wat meer gekry het nie. Dit is ook van toepassing op die breër konteks van die lekebestaan, op mense wat die *dhamma* ernstig wil uitleef al is hulle nie monnike nie. Mense ontvang nie ewe veel uit die hand van die lewe nie. Ook die wyse leef in die hedendaagse 'dorp' wat 'n goeie lewe, soortgelyk aan dié van 'n wyse monnik wil leef, sal nie minag wat die lewe hom toedeel nie en sal nie ander beny nie. Die vers sê dit nie, maar die omgekeerde is net so waar: Die wyse mens sal nie trots wees op wat 'syne' is nie en nie op ander neersien nie. As verlenging is die vers ook op intellektuele, artistieke of geestelike goed of status van toepassing.

Waarom is afgunstige of neersiende vergelyking met ander verkeerd? Dit is omdat ontevredenheid en afguns (om by die vers te bly) belemmeringe op weg na 'konsentrasie' (*samādhi*) is en *samādhi* 'n staat is waarop die hele bestaan van die monnik gerig is. Enigiets anders (aalmoese, gewade, posisie in die *sangha*) is volstrek bysake en beheptheid daarmee 'n struikelblok.

Samādhi verwys na 'n staat van konsentrasie wat in die loop van meditasie ontstaan. Dit is die agtste skakel van die agtvoudige pad. In 'n breë sin kom dit weliswaar in talle grade in die alledaagse lewe voor. In die meditatiewe konteks slaan dit op die gegradeerde *jhānas*. *Samādhi* behoort tot 'n ander orde as die orde van materiële kompetisie, naamlik tot die orde van wat wesenlik saak maak.

Vers 366 gryp terug na die mitologiese begripsapparaat van gode (*devā*). Selfs hulle 'loof' (*pasaṃsanti*) 'n monnik wat 'weinig' (*appa-*) in sy bedelbak kry en dit tog nie minag nie, maar steeds ywerig 'werksaam' (*a-tanditaṃ*) sy plig as monnik doen en lering en 'n voorbeeld aan mense stel in die roeping waaraan hy hom gebonde ag. So 'n monnik 'leef' (*-ājivim*) 'suiwer' (*suddha-*). Daarom prys die gode hom.

367 *Wie ongeheg*
aan naam-en-vorm
nie treur oor wat nie is nie,
word waarlik 'monnik' genoem.

Hierdie vers bevat 'n kort, kragtige definisie van 'monnik wees'.

Die titel 'monnik' is iemand waardig wat nie self-koesterend aan 'naam-en-vorm' (*nāmarūpa-*) geheg is nie (*mamāyitam*, van die werkwoord *mamāyati*: 'vertroetel', 'geheg wees'). 'Naam-en-vorm' staan vir die fisieke en geestelike aspekte wat in hulle samehang die menslike persoon – bloot 'n tydelike aggregaat van sulke faktore – uitmaak. So 'n persoon het die basiese Boeddhistiese insig verwerf, te wete die insig in die tydelike, nie-substansiële aard van die mens.

'n Ware monnik 'treur' (*socati*) ook nie oor wat 'nie is nie' (*a-satā*). Hierdie frase het 'n dubbele bodem. Enersyds bevestig dit die vorige twee reëls: Hy self 'is nie', 'bestaan nie' in 'n ewige, substansiële sin nie, trouens, niks 'is' in daardie sin nie. Andersyds 'is niks' *vir hom* nie, dit wil sê hy het niks. Dit sluit aan by 365–366. In die geval van die monnik is dit letterlik so dat hy in werklikheid niks 'besit' nie. In die geval van 'n leek kan 367.3 gelees word om die hele konsep van 'eiendom' sterk te relativeer. Waar die 'self' in enige sterk sin verval, verval die assosiasie van eiendom in enige sterk sin. Die goed wat met 'n mens geassosieer word (materiële goed en fisieke krag, huis en familie, roem en status, land en mag), is ook maar net komponente van 'n korttermyn-, kontingente, nie-absolute konglomerasie van faktore. Spoedig disintegreer die nietige pakket van jy-en-joune.

368 *Die monnik wie se tuiste liefde is*
en vreugde vind in die Boeddha-leer
sal die staat van vrede bereik,
die stilword van emosie-en-wil:
geluk.

369 *Monnik, skep hierdie skip leeg,*
want leeg sal dit lig beweeg;

as jy lus en afsku afsny
sal jy nibbāna bereik.
370 *Sny vyf af*
gee vyf prys
ontwikkel vyf
van vyf boeie los
word 'n monnik 'stroomoorsteker' genoem.
371 *Monnik, mediteer en wees nie agloos nie,*
laat jou gees in sinplesier nie dwaal nie,
sluk nie nalatig 'n gloeiende metaalbal in
en jammer dan brandend 'dit is pynlik' nie.
372 *Daar is geen diep meditasie by wie insig kortkom nie*
en geen insig by wie diep meditasie kortkom nie;
een by wie diep meditasie sowel as insig voorkom
is waarlik naby nibbāna.
373 *'n Monnik wat die leë tuiste binnegaan,*
sy gees tot kalm bedaring bring
en die waarheid helder insien,
ervaar geluk meer as menslik.
374 *Deeglik denkend*
oor khandhas se verskyning en verdwyning
beleef hy vreugde en genoeë:
nie-dood vir wie verstaan.
375 *Hier is die vertrekpunt vir 'n wyse monnik:*
bewaking van die vermoëns,
tevredenheid,
dissipline in die monnikskode en
omgang met edel vriende wat suiwer en standvastig leef.
376 *Laat hom wellewend in die omgang wees*
en vaardig in gedrag –
dan sal hy vol vreugde
lyding beëindig.

'Wie se tuiste liefde is' (*mettā-vihārī*) (368.1) verwys na 'n monnik wat aan die hand van meditasie *oor* en *in* liefde (welwillendheid: *mettā*) alle fisieke, sosiale en psigologiese grense oorskry het. Dit is fisiek en sosiaal grenslose, universele liefde. Daardie allesomvattende liefde in gedagte, emosie, wil en handeling is die tuiste van so 'n monnik. Hy 'woon' (van *viharati*) daar, leef daarin en daaruit, lééf dit. Dit is nie bloot uiterlike gedrag of lewenskode nie, maar volkome verinnerlikte lewenswyse.

So 'n monnik 'vind vreugde' (*pasanno*) in die 'Boeddha-leer' (*buddha-sāsane*). Die tweede reël (368.2) suggereer nie 'n tweede dimensie los náás die liefde nie, maar

een wesenlik, onlosmaaklik, organies daarmee verbind. Liefde uitleef en vreugde vind is twee aspekte van een en dieselfde verskynsel. Meditasie, moraliteit en vreugde groei organies uit metafisiese mistiek (die leer van die Boeddha), soos blomme uit 'n struik.

Daardie monnik sal die 'staat' (*padaṃ*) van 'vrede' (*santaṃ*) 'bereik' (*adhigacche*). Dit is 'n term vir *nibbāna*, 'n allesinsluitende term vir heil in die volste sin van die woord, fisiek, intellektueel en emosioneel. *Nibbāna* word nader gedefinieer as 'die stilword' (-*upasamaṃ*) van 'emosie-en-wil' (-*saṃkhāra*-).

Die woord *saṃkhāra* [aggregaat] het 'n wye en komplekse betekenisveld. Drie betekenisse kan hier in aanmerking kom as van toepassing.

Die eerste verwys na die feit dat alles op aarde saamgestelde formasies, aggregate is, en dus verganklik. Dan sou dit beteken dat die monnik hierdie grondwaarheid intellektueel volkome insien en emosioneel volkome deurleef. Die nie-permanensie, kondisionalisme en kontingensie van dinge is geen bedreiging meer nie, en hy het vrede daarmee gemaak.

Tweedens kan dit verwys na die tweede van die tradisioneel erkende 12 skakels in die proses van sterwe, hergeboorte en volgende lewe. Dan sou dit slaan op die moment van kontinuerende karmaskepping, karmaformering in daardie proses, aan die einde van een lewe en die begin van 'n volgende een. Hierdie monnik het dus so ver gevorder dat die proses van karmaformasie, en dus die proses van hergeboorte, by hom tot 'n einde gekom het.

Derdens kan dit verwys na die vierde van die vyf komponente van 'n mens, naamlik liggaam, sensasie, persepsie, emosionele en wilsfaktore en bewussyn. Dan sou dit beteken dat die emosionele en wilslewe van die monnik volkome gestil is.

Hierdie vertaling gee die derde moontlikheid weer.

Die slotwoord van die vers (*sukhaṃ*: geluk) bevestig hierdie vertaling wat die klem plaas op die emosionele gesteldheid van die monnik om wie dit hier gaan. Hy het volkome vrede gevind.

Volgens vers 369 is die menslike gees in sy gewone staat soos 'n lekkende skip waar water inkom om die skip geleidelik te vul, lomp te laat beweeg en ernstig op sy reis te vertraag, of selfs te oorstroom en te laat sink. Leeg geskep deur die vaarder sal dit egter lig en vinnig die bestemming bereik. Die water wat in die menslike gees deur die lekkende sintuie instroom, is 'lus' (*rāga*) en 'afsku' (*dosa*). Die beeld van die leeg skep van die skip en dieselfde sentiment kom ook in die *Sutta-Nipāta* (771) voor.

'n Tweede beeld is dat lus en afsku soos tweelingtoue is waarmee 'n gevangene vasgebind is, of wilde rankers wat 'n voetganger verstrik. Los gesny van sulke bewussynsinhoude sal die gevangene vryheid smaak, die voetganger sy bestemming (*nibbāna*) bereik.

Vers 370 veronderstel die klassieke beeld van die oorsteek van ’n rivier as analogie van vordering op die heilsweg. Dit gaan oor vier grade van ‘edel persone’ (*ariya-puggala*). In die Boeddhistiese tradisie is hierdie weg verstaan as die oorkoming van letterlike hergeboorte. In ’n eksistensiële interpretasie slaan dit op die bereiking van sekere grade van geestelike vordering in hierdie lewe.

Reël 370.1 het betrekking op die eerste vyf van die tien ‘bindinge’ (-*saṃyojana*’s). Die eerste vyf word ‘laer’ (*oram-*) ‘bindend’ (-*bhāgiya-*) genoem, dit wil sê hulle verkneg die mens aan die sintuiglike en materiële wêreld. Hierdie eerste vyf boeie moet deurgesny word, soos ’n tou met ’n mes:

- Die illusie van ’n blywende menslike ‘self’ of *sakkāya-* (van *sat-kāya;* letterlik: bestanende groep) *-diṭṭhi* [siening]: Dit is die vals persepsie dat die vyf fisieke komponente wat saam die nie-blywende aggregaat, ‘hierdie mens’, konstitueer, tog wel op die een of ander manier as blywend en substansieel verstaan moet word. Die *suttas* onderskei nie minder nie as 20 tipes valse geloof aan blywende persoon wees.
- Twyfel (*vicikicchā*): Dit is weifelende, skeptiese twyfel aangaande die Boeddha, sy leer en volgelingskap en die dissipline daaraan verbonde.
- Vashou aan blote reëls en rituele (*sīla-*[reël]-*b-bata-*[pligspleginge en seremonies]-*parāmāsa* [gehegtheid, vashouding]): Dit is bloot uiterlike konformisme.
- *Kāma-rāga* [sintuiglike, lus].
- *Paṭigha* [weersin, haat].

’n ‘Stroombetreder’ (*sotāpanna*) is iemand in die eerste stadium, wat die eerste drie heeltemal deurgesny het.

Iemand in die tweede stadium is ’n ‘nog-eenmaal-terugkeerder’ (*sakadāgāmi*) na sintuiglike verslawing, en het die vierde en vyfde boeie in hulle growwer vorms deurgesny.

’n ‘Nie-terugkeerder’ (*anāgāmi*) is iemand in die derde stadium, wat al vyf bogenoemde bindinge volkome verbreek het.

Reël 370.2 verwys na die vyf ‘hoër’ (*uddham-*)- ‘bindende’ (-*bhāgiya-*)- ‘belemmeringe’ (-*saṃyojana’s*), dit wil sê wat op die ‘hoër’ wêrelde (die fyn-materiële en nie-materiële dimensies van bestaan) betrekking het.

’n *Arahant* (’n monnik in die vierde stadium) is ook van bindinge ses tot tien bevry en het dus die ander oewer bereik:

- ‘smagting’ na die dimensie van suiwer ‘vorm’ (*rūpa-rāga*)
- ‘smagting’ na die dimensies van ‘nie-vorm’ (*a-rūpa-rāga*)
- ydelheid (*māna*)
- rusteloosheid (*uddhacca*)
- onkunde (*avijjā*).

Reël 370.3 slaan op die volgende vyf deugde wat ontwikkel moet word indien 'n mens die tien bindinge wil breek:

- vertroue (*saddhā*)
- aandagtigheid (*sati*)
- inspanning (*viriya*)
- konsentrasie (*samādhi*)
- wysheid (*paññā*).

Reël 370.4 het betrekking op vyf 'boeie' (*saṅga*) (vgl. v. 342), naamlik:

- begeerte (*rāga*)
- haat (*dosa*)
- verblinding (*moha*)
- ydelheid (*māna*)
- spekulatiewe opinies (*diṭṭhi*).

Die vyf boeie in reël 370.5 verbind elemente uit die eerste tien bindinge hierbo en is dus 'n samevatting of korter weergawe van die morele, emosionele en intellektuele swakhede wat 'n mens daarvan weerhou om die stroom oor te steek. 'n 'Stroom-oorsteker' (*ogha-tiṇṇo*) het die hele stroom van gebondenheid oorgesteek, is 'n 'nie-terugkeerder', 'n *arahant*.

'Sinlike plesier' (*kāma-guṇe*) in vers 371 is letterlik 'plesier-met-dele', dit wil sê die plesier met vyf dele, plesier wat met die vyf fisieke sintuie verband hou. Dit word hier 'n 'gloeiende metaalbal' (*loha-guḷaṃ*) genoem, wat die ervaring van die hel as uitwerking van *kamma* suggereer. Om jou gees in sinlike plesier te laat ronddool, is soos om 'n rooiwarm of smeltwarm metaalbal in te sluk. Wat 'n dramatiese, onverwagte wending: Die lukraak doling het 'n besonder konkrete, pynlike uitwerking. Dit is egter nie 'n totaal onverwagse *ander,* verskillende saak, 'n straf agterna nie. Wie oplet, vind dat by nader beskouing die doellose sinsdoling self pynlik *is,* as sodanig onbevredigend, leedskeppend. *Kamma* as daad en *kamma* as gevolg lê baie naby aan mekaar, is organies een.

Die *Dhammapada* word nie hier as lewensveragtend vertolk nie. Inteendeel, doellose, kompulsiewe sinsbevrediging met sy ingeboude frustrasies, ontnugtering en selfverwyt is iets heel anders as die besef van die wyse mens dat elke konstellasie faktore, hoe gering ook al, kortstondig-eenmalig (*anicca, anattā*) is, en juis so uniek en kosbaar kan wees. Waardering sonder vashou en selfbehepte verknogtheid skep ruimte vir 'n besonder subtiele estetiek. Die Boeddhisme in al sy Oosterse variante beskik inderdaad oor 'n ryk kunstradisie.

'Diepe meditasie' is in vers 372 die weergawe van die tegniese term *jhānam* wat betrekking het op die agt vlakke van diepe konsentrasie, dit wil sê die vier *rūpa jhānas* [fyn-materiële verdiepings] en die vier *a-rūpa jhānas* [nie-materiële verdiepings].

Laasgenoemde is die ervarings van onderskeidelik oneindige ruimte, oneindige bewussyn, niksheid en nóg persepsie nóg nie-persepsie. Meditatiewe konsentrasie tot op die vlak van die *jhānas* en diepe insig in die werklikheid is wedersyds op mekaar aangewese, veronderstel mekaar en bevorder mekaar. Dit is twee van die drie basisaspekte van die agtvoudige pad. Die derde dimensie, naamlik moraliteit, is in verse 369–371 behandel.

'Die leë tuiste' (*suñña-agāraṃ*) beteken fisieke sowel as emosionele en verstandelike afsondering, huisloosheid, 'n eenvoudige lewe. Leegte is egter die ware tuiste vir 'n heilsoekende monnik. Die merkwaardige begrip, 'die leë tuiste', verteenwoordig in 'n fisieke sin die metafisies mistieke leegte van nie-substansialiteit as die plek van ware tuiskoms vir 'n dwalende mens. Diep in die mens is 'n verlange, heimwee, na hierdie oorsprong en bestemming, hierdie ware tuiste.

Reëls 373.2 en 373.3 herhaal en bevestig die assosiasie van vers 372. Volgens die kommentariële tradisie verwys die 'bomenslike geluk' (*a-mānusī ratī*) na wat in die *jhānas* bereik word.

Ons kan hier ook weer 'n kort maar merkwaardige toespeling op die agtvoudige pad herken, naamlik soberheid van lewe (leë plek) as samevatting van moraliteit, meditasie (gees kalm en bedaard) en insig. Die uiteinde van hierdie pad is geluk wat die vlak van gewone menslike geluk oorskry, *nibbāna*. 'Meer as menslik' (*a-mānusī*) beteken hier nie 'goddelik' nie. Die geluk wat die *nibbāna*-ervarende monnik ervaar, is inderdaad meer as wat die gewone sterfling beskore is, maar ook meer as wat gode beskore is. 'Meer as menslik' beteken hier ook 'meer as goddelik'. Die absoluut unieke mense van wie hier sprake is, het verder as gode gevorder.

Vers 374 word opgeneem as voortsetting van die gedagtegang van die vorige vers. Nou val die klem op die monnik se nadenke oor die waarheid van die afhanklike mede-totstandkoming (*paṭiccasamuppāda*) van die vyf basiese konstituente van die menslike persoon, en dus op die nie-substansie (*anattā*) en nie-permanensie (*anicca*) van daardie persoon. Die *khandhas* is die vyf aggregate, naamlik liggaamlike vorm, sensasie, persepsie, emosionele en wilsfaktore en bewussyn, wat sáám interafhanklik die menslike persoon uitmaak. Die koppeling, 'verskyning en verdwyning' (*udaya-vyayaṃ*) van hierdie faktore is 'n grondtema van die Boeddhistiese leer wat die ernstige monnik bedink (*sammasati*), oftewel deeglik ken en verstaan. 'Verdwyning', ontbinding, dood is nie 'n ongemaklike nagedagte of agterna-ervaring nie. Vir die oplettende, denkende persoon vorm die twee momente 'ontstaan' en 'vergaan' één onlosmaaklike pakket, 'n twee-eenheid.

Anders as wat die oppervlakkigdenkende mens sou verwag, lei insig in hierdie waarheid nie tot depressie en wanhoop by die mens wat hom daarin verdiep nie, maar tot 'vreugde en genoeë' (*pīti-pāmojjaṃ*). Die insig in nie-ewigheid bied nie die troos van geloof in onsterflikheid nie, maar is ook nie dieselfde as 'n nihilistiese vernietiging soos

die materialisme van die tyd geleer het nie. Die Boeddhisme leer 'n derde weg (*a-mataṃ*) wat hier as 'nie-dood' (374.4) vertaal word. Dit is *nibbāna*, naamlik die bevryding van alle karaktervlekke en uiteindelik bevryding uit die proses van oor en oor gebore word en sterf. Dit is nie 'n ewige staat of persoon nie, juis nie, want alle state en persone en alle begripsmatige konstruksies van sulke groothede is onderworpe aan dieselfde proses van opkoms en verval, ontstaan en vergaan. 'Nie-dood' wil sê dat die dood alle mag verloor het.

'Hier' (*idha*) verwys in vers 375 waarskynlik na die situasie van monnik wees in die orde, eerder as na sy gesitueerdheid in die wêreld. Vir die wyse monnik wat op die vermeerdering van wysheid ingestel is, behels die basis of 'vertrekpunt' (*ādi*) van sy lewe vier lewensreëls.

Eerstens sal so 'n monnik op die 'bewaking' (*guttī*) van sy 'vermoëns' (*indriya*) ingestel wees. Laasgenoemde woord het 'n wye betekenisveld, naamlik fisieke (met insluiting van die fisiek sintuiglike vermoëns) sowel as geestelike vermoëns. In die *Abhidhamma* is dit mettertyd tot 'n lys van 22 gestandaardiseer. Waarskynlik val die klem in hierdie vers op die bewaking van die fisieke sintuie.

Tweedens verwys dit na 'tevredenheid' (*santuṭṭhī*) wat betref die vier basiese lewensbenodigdhede, naamlik klere, kos, 'n blyplek en medisyne.

Derdens dui dit op 'dissipline' (*saṃvaro*) in die 'monnikskode' (*pātimokkhe*). Laasgenoemde het bestaan uit 'n aantal voorskrifte wat twee keer elke maand (elke vol- en nuwemaan) deur die groep geordende monnike resiterend herhaal is.

Vierdens moet so 'n monnik 'omgaan' (*bhajassu*) met 'edel' (*kalyāṇe*) 'vriende' (*mitte*) wat 'suiwer' (*suddha-*) en onvermoeid getrou, 'standvastig' (*a-tandite*) leef.

Met inagneming van die verskille is hierdie vier vertrekpunte ook op leke van toepassing. In hulle eie situasies sal wyse leke die algemene morele voorskrifte van die Boeddha volg, wat tog ook 'n groot mate van persoonlike toepassing in eie lewensomstandighede vereis. Hoe dit in die hedendaagse samelewing (bv. in die Suid-Afrikaanse samelewing waar daar geen lewende inheems geworde *sangha*-tradisie is nie) vorm kan aanneem, sal 'n besondere uitdaging wees. Die beginsels bly egter dieselfde, te wete matigheid en selfbeheersing in die algemeen, soberheid in die voorsiening van lewensonderhoud, 'n konsekwent gehandhaafde lewenskode en 'n paar edel, ondersteunende vriende – wat meer het 'n wyse mens op weg nodig? 'n Enkele lekehuishouding, van een persoon tot 'n hele familie, kan met inagneming van die verskille tussen die formele orde en die lekelewe na analogie van die formele orde 'n klein *sangha* wees waar bewaking van die sintuie, soberheid, 'n sekere lewensdissipline en edel vriendskap die uitgangspunte is.

'n Ware monnik (376) bewandel 'n weg van wellewende mededeelsaamheid wat betref materiële goedere en die *dhamma*, en vaardige gedrag in terme van die reëls

van die orde. 'Vol vreugde' (*pāmojja-bahulo*) in die uitvoering van bogenoemde beëindig hy alle lyding.

377 *O monnike,*
skud lus en haat af
soos jasmyn verlepte blomme.

Die blom van die jasmynplant (*vassikā*) is beskou as die welriekendste van alle blomme. Tog word selfs hierdie blomme deur die plant afgeskud wanneer hulle verlep is (*maddavāni*). Hulle is in elk geval verganklik, en nou onaantreklik en nutteloos. So is dit ook met lus (*rāga*) en haat (*dosa*) gesteld. Hoe intens en kleurvol en nodig of onvermydelik hulle ook al in hulle fleur ervaar word, verwelk hulle onvermydelik. Die wyse monnik hoef nie jare te wag om dit te beleef nie, maar behoort dit nou al te besef. In 'n denkende monnik verwelk lus en haat al terstond. Hy besef immers die nie-standhoudendheid van alle dinge, insluitende alle voorwerpe van lus en haat, en alle lus en haat self. Tog – die vers wéét van, erken, die welriekendheid en skoonheid van jasmynblomme, en dat dit verbygaan. Soos ons meermale opgemerk het, skuil daar in die ou Boeddhisme 'n besonder fynsinnige skoonheidsgevoel wat nie op 'n gevoel van ewigheid voed nie, juis nie, maar op 'n besef van verganklikheid. Ons herinner onsself weer aan die model van volwassewording. Hierdie insig kom eers by besonder volwasse, wyse mense voor, en dit is nie suur of bitter lewensveragting nie.

378 *'n Monnik rustig ferm,*
kalm van liggaam, woord en gees
en van wêreldslus ontslae
word 'bedaard' genoem.

Vir wat hier as 'kalm van gees' vertaal word (378.2), gebruik ons Pāli-basisteks die byvoeglike naamwoord *santavā*, wat 'kalm' of 'bedaard' sonder meer beteken. Hierdie vertaling verkies die teksvariant *santa-mano* [kalm van gees], omdat dit beter in die konteks van die reël pas.

'n Monnik wat kalm van liggaam, woord en gees is, is inderdaad 'rustig ferm', nie bloot plat en passief nie, maar sterk bymekaar, gevestig, gekonsentreerd samehangend, saamgevoeg, gekomponeer soos goeie musiek. (*Su-)samāhito* kom van *samādahati* (om 'bymekaar neer te sit'). Die vroeg-Boeddhistiese begrip van rustigheid en kalmte is een van beheersde energie, op geestelike welsyn gerig.

So 'n mens is 'van wêreldlus ontslae' (*vanta-loka-āmiso*). Op sy heel letterlikste verwys hierdie saamgestelde woord na 'n mens wat 'wêreldse' (-*loka*-) goed 'opgebring' het (*vanta-*, van 'n werkwoord *vamati*). Wat het so 'n mens gevomeer? Die Pāli-woord -*āmisa* het 'n wye reeks assosiasies, onder andere 'vleis', 'vlees' (teenoor 'gees'), 'kos', (lok-)'aas', 'beloning', 'lus'. Die mens wat van sulke nuanses ontslae is, is 'bedaard' (*upasanto*).

379 *Deur jouself bemoedig,*
deur jouself beteuel,
self-beheersd en aandagtig
sal jy, o monnik, gelukkig leef.
380 *Jyself is jou toevlug*
en jyself is jou gids;
beheer dus jouself
soos 'n handelaar 'n edel perd.

Vers 379 benadruk die self-verantwoordelikheid van die monnik. Hy gee van situasie tot situasie sélf vir homsélf oor homsélf rekenskap, positief 'bemoedigend' (*coday'*) (379.1) sowel as krities-'beteuelend' (*paṭimāse*) (379.2) na gelang van omstandighede, en hy bly in die algemeen deurentyd aandagtig 'sélfbeheersd' (*atta-gutto*). Nie minder nie as vyf van die twaalf Pāli-woorde van die vers is variante van *atta* [self]. Dit gaan hier oor die empiriese 'self', die kortstondige konglomeraat van vyf bestaansfaktore, nie oor 'n ewige, metafisiese 'self' nie, en toesighoudende, sensurende, skuld- en vergifnis-toedelende magsfigure, hetsy menslik of goddelik, is hier nie in die gesigsveld nie.

Die tema van die vorige vers word in vers 380 herhaal en benadruk. Dat die monnik self sy eie 'toevlug' (*nātho*) is, dui op 'n sekere gevorderde voortgang in sy geestelike ontwikkeling. In die begin sou hy as onervare, onkundige, ongeoefende nuweling 'toevlug' (in Pāli: *saranaṃ*) in die Boeddha, die *dhamma* en die *sangha*, geneem het. Dit word in hierdie vers hoegenaamd nie van die hand gewys nie, inteendeel, maar tog was daar ontwikkeling. Nou is eksterne toevlug nie meer van toepassing nie. Die monnik is bestemming, weg en gids op sy persoonlike reis. Hy loop sy eie pad, nie moedswillig eksentriek en self-behep nie, maar persoonlik, self-verantwoordelik op weg na sy ware bestemming. As so 'n mens onseker is waarheen om te draai of waarheen om te gaan, keer sy in haarself in. Kompakter en pakkender as in die twee reëls teen die einde van hierdie hoofstuk oor ware monnik wees kan die wese van geestelike groei nie gestel word nie. Dit is nie 'n blote gegewe nie, maar 'n dinamiese roeping. Hy sal, moet, dus self sy eie 'beheer' (*saññāmay'*) wees; nie 'n ander, eksterne agent nie. Hy is immers in beginsel en betemming soos 'n 'edel perd' (*bhadraṃ*).

381 *'n Monnik vol vreugde en vertroue*
in die Boeddha-leer
sal die staat van vrede en geluk bereik:
die bedaring van gekondisioneerde dinge.

Hier teen die einde van die hoofstuk word sterk klem op die vreugde en vertroue, vrede en geluk van die monnik geplaas, gevoed uit insig in die ware bestand van die werklikheid.

Die monnik reis vol 'vreugde' (*pāmojja-*) en 'vertroue' (*pasanno*) in die 'Boeddha-leer' (*Buddha-sāsane*) en sal uitkom by 'n staat van 'vrede' (*santaṃ*) en 'geluk' (*sukhaṃ*). Dit is die staat van *nibbāna*, wat hier omskryf word as die 'bedaring'

(-*upasamaṃ*) van 'gekondisioneerde dinge' (*saṃkhāra-*) (vir die besonder ryk betekenisveld van *saṃkhāra*, kyk v. 154). Hier verwys dit insluitend na die feit dat 'n mens 'n aggregaat van wedersyds kondisionerende faktore is, met insluiting van immer beweeglike en veranderende emosionele en wilsfaktore. Dit maak ook duidelik dat alles in die wêreld gekondisioneerd is, dit wil sê tydelik en kortstondig saamgestel uit konstituerende faktore – nie ewige, self-genoegsame substansies nie. *Nibbāna* beteken dat die saamgesteldheid, die kontingensie, van die menslike persoon en alle dinge in wysheid ingesien word. Dit is die geheim van die staat van vrede en geluk.

Die Boeddhistiese visie is dat as 'n mens mooi kyk, jy die wêreld en elke individuele mens daarin as 'n proses (meer presies, talle gelyktydige prosesse) van verbinding en ontbinding, van botsende, oorvleuelende, uitermate korttermynfaktore beskou. Nou gaan daar minstens vier opsies oop vir die mens (self 'n aggregaat) wat daarin moet lewe:

- Die eerste moontlikheid is dat 'n mens jouself oorgee aan die kondisionalistiese prosesse, nou dit en dan dat begeer, sonder ophou begeer en verstoot, oënskynlik gelukkig is wanneer dit lyk of dinge lekker uitwerk, maar in die geheel en op langer termyn, as 'n mens begin nadink, aan onvermydelike teleurstelling of frustrasie uitgelewer is. Dit is die keuse wat die groot meerderheid mense uitoefen – nee, nie werklik 'n keuse nie, maar 'n blindelingse, onnadenkende instelling en lewenswyse, gedoem om op ongelukkigheid uit te loop. Die Boeddha se boodskap was grootliks op sulke mense gerig.
- 'n Tweede moontlikheid is om die bestaan van een of meer bomenslike wesens wat alles oorsien en 'n groter plan deur al die skynbare chaos uitvoer, te aanvaar. Die Boeddha het nie hard geoordeel oor die teïste van sy dag nie, maar hulle tot 'n dieper insig probeer oorreed.
- 'n Derde moontlikheid is om daardie nimmereindigende proses van verbinding en ontbinding van faktore gewoon te ontken, as 'n illusie te bestempel, en jou toevlug in 'n gewaande ewige substansie as die enigste ware werklikheid te neem. In 'n verskeidenheid variasies is hierdie standpunt in die Indiese en Europese geskiedenis ingeneem.
- Die Boeddhisme het 'n vierde opsie uitgeoefen. Dit neem die maling van kortstondige, nie-substansiële faktore (dus ook jou eie lewe en dood), heldersiende en aandagtig waar tot in die diepte daarvan, maar word nie meegesleur deur voorkeure en afkere, begeerte en haat nie. Dit relativeer mitologiese godsopvattinge en postuleer geen ewige substansie onder die vloei van kontingensie nie. Hierdie lewensoriëntering vind uiting in 'n lewe van matige balans, anderkant ekstreme asketisme sowel as libertinisme. So verkry 'n mens onverstoorbare kalmte en onafhanklikheid en vreugde. Hierdie opsie sluit nie uit nie, maar in, dat so 'n mens in liefde (sonder self-beheptheid) in die maling sal handel en wys en gepas (ver-antwoord-elik) sal antwoord op wat aan die gebeur is. So 'n mens sal bedaard ten goede verander wat

in sy eie gees, asook in die omgewing, verander kan word en sonder begeerte en verwerping verdra wat daar nie verander kan word nie.

382 *'n Monnik wat hom in sy jeug*
aan die Boeddha-leer verbind,
bestraal die wêreld waarlik
soos die maan van wolke vry.

Die monnik wat hier geteken word, is nog jonk, maar as gevolg van sy self-binding aan die Boeddha-leer bestraal hy die wêreld wonderskoon soos die 'maan' (*candimā*) wat agter 'n donker wolkmassa (*abbhā*) uitkom. Toewyding aan die weg van die Boeddha is 'n sieraad van groot verhelderende betekenis in die wêreld.

Hoofstuk 26

Edel mens (*Brāmaṇavagga*)

Om deel van die boonste Brahmaanse laag van die tradisionele Indiese sosiale hiërargie te wees, is nie die hoogste menslike bestaanswyse nie. Om in die nuwe Boeddhistiese orde ’n monnik te wees, is ook nie die hoogste bestaanswyse nie. Hoër as albei is die bestaanswyse van ’n mens wat die innerlike kwaliteite en uiterlike gedrag van ’n *arahant*, van ware geestelike adel, bereik het. Hierdie indrukwekkende laaste hoofstuk verken die dimensies van so ’n persoon, die piek van menswees.

383 *Edel mens,*
span jou in en klief die stroom;
laat sintuiglike begeertes vaar
en weet dat samestellings ontbind;
dan ken jy nie-gevormdheid,
is jy edel mens.

Ons vind hier ’n samevatting van die Boeddhistiese heilsweg, naamlik die appèl op die eie inspanning van die persoon op weg; die laat vaar van sintuiglike verknegting in sowel innerlike gerigtheid (emosie en wil) as in uiterlike dade; die insig dat alle dinge nie-permanente, nie-substansiële verbindinge is wat spoedig weer ontbind; en dan die uitkoms. Onthou dat die mens nie slegs die vyf fisiese sintuie het nie, maar ook ’n sesde sintuig, die gees, met sy eie objekte van genieting wat verknegting word.

Wat die insig-deel betref, is ‘samestellings’ ’n vertaling van *saṃkhārānaṃ*. Vir hierdie belangrike begrip, kyk na verse 154, 277 en 279. Saamgesteldheid (gefabriseerdheid, gekondisioneerdheid) is die ander kant van die munt van nie-permanensie en nie-substansie. Dit druk positief uit wat nie-permanensie en nie-substansie negatief uitdruk. Dit is ’n sentrale, organiserende kategorie in die Boeddhistiese metafisiese

How to cite: Krüger, J.S., 2017, ‘Edel mens (*Brāmaṇavagga*)’, in *Die waarheidsweg* Dhammapada: *Vertaal uit Pāli, verklaar, verstaan, vertolk*, pp. 343–373, AOSIS, Cape Town. https://doi.org/10.4102/aosis.2017.dwd42.26

mistiek. Wie die bagasie van sintuiglike afhanklikheid laat vaar, gee sielkundige en morele uitdrukking aan die insig in die wese van dinge, te wete hulle nie-permanente saamgesteldheid, dat hulle in die mees radikale sin 'n 'einde' (*khayaṃ*) het. In die absolute grenservaring word geen finale substansie of wese gevind of gepostuleer nie. 'Nie-gevormdheid' (*a-kata-*) druk radikale ontbinding, beëindiging, verdamping uit. Dit is 'n derde opsie wat twee misverstande vermy, naamlik 'nie-gevorm' as ewig daar en niks. In die ou Boeddhisme word die werklikheid van dinge nie ontken nie. Dinge verskyn as kondisionalisties gevormd, bestaan vir 'n wyle as gevormd in daardie konteks van pluralitiese wedersydse veroorsaking en verdwyn weer in nie-gevormdheid. Die soeker vind nie 'n laaste, vaste grond nie, maar die misterie van die twee-eenheid: 'verbinding-ontbinding'.

Die term 'edel mens' (*brāhmaṇa*), wat twee maal in hierdie kort vers gebruik word, druk sowel ingebore potensiaal as finale uitkoms uit. Word wat jy in wese is. Indikatief en imperatief vloei ineen.

384 *Wanneer 'n edel mens in albei dimensies*
die ander oewer bereik het,
is hy 'n mens wat weet
en val al sy boeie weg.

'Albei dimensies' (*dvayesu dhammesu*) slaan op die twee hoofdissiplines van geestelike ontwikkeling, naamlik kalmte en insig. Die derde been van die agtvoudige pad, naamlik moraliteit, het twee funksies. Aan die een kant is dit voorwaarde vir die bereiking van kalmte en insig. Aan die ander kant is dit ook gevolg, uitloper, van daardie twee hoofdissiplines. Vir wie daardie vlak van kalmte en insig bereik het (die stroom van lyding oorgesteek het), val alle 'boeie' (*saṃyogā*) weg; hulle verdwyn net (*atthaṃ gacchanti*). So 'n gekalmeerde, wetende mens is 'n vry mens, op 'n ander manier hiér in die lewe. Vryheid is die kwaliteit van so 'n mens se lewe. Dit is die hoogste moraliteit.

385 *'n Mens wat niks het*
aan oorkant of duskant of albei,
onbevrees en onverbonde,
noem ek 'edel mens'.

Die formulering van die vers laat twee moontlikhede toe. Enersyds is dit opgeneem as verwysend na die ses uiterlike sintuiglike velde (oorkant, verder: *pāraṃ*) en die sesvoudige innerlike sintuiglike apparatuur (duskant, nader: *a-pāraṃ*). Die persoon wat van 'albei' (*pāra-a-pāraṃ*) ontslae geraak het, het daarmee die dualiteit van 'ek' en 'dit' en moreel die houding van 'myne' oorskry. So 'n mens is 'onbevrees' (*vīta-d-daram*) en 'onverbonde' (*vi-saññuttam*), waarlik 'edel mens' (*brāhmanam*). Dit is 'n klassiek Theravāda-interpretasie. Andersyds kan die dualiteit meer Mahāyāniserend opgeneem word as verwysend na die oorskryding van die hele *saṃsāra-nibbāna*-dualiteit as

sodanig, soos gesimboliseer in die beeld van die rivier met sy duskantste en oorkantste oewers. Ook dit is immers ŉ konstruksie en word uiteindelik ook getransendeer.

386 *ŉ Suiwer mens wat bestendig mediteer,*
gedoen het wat gedoen moet word
en smetteloos die hoogste peil bereik het,
noem ek 'edel mens'.

In hierdie besonder ryk, kompakte vers van slegs elf Pāli-woorde word ŉ edel mens geteken as een wat van sintuiglike begeerte 'gesuiwer' (*vi-rajaṃ*), 'bestendig' (*āsīnaṃ*) 'mediteer' (*jhāyiṃ*). Die drie dissiplines van meditasie, naamlik regte instelling, regte aandag en regte konsentrasie, word beoefen. In die onmiddellike konteks van die vers sou eensame meditasie in die woud bedoel gewees het. Langs hierdie weg word kalmte (*samatha*) en insig (*vipassanā*) bereik. So ŉ mens het ook 'gedoen wat gedoen moet word' (*kata-kiccaṃ*). So ŉ mens het taak en plig volbring, die vier edel waarhede deurleef, die agtvoudige pad bewandel, en is dus gelouterd, 'smetteloos' (*an-āsavaṃ*; kyk ook na v. 89, 253 en 272 vir hierdie begrip) van karakter. So ŉ mens het inderdaad 'die hoogste peil' (saak, welsyn) (*utta-m-atthaṃ*), naamlik *nibbāna*, *arahantskap*, 'bereik' (*anuppattaṃ*).

387 *Bedags skyn die son*
snags glim die maan
bewapen blink die kryger
mediterend gloei die edel mens
maar immer dag en nag skitter die Verligte.

Ons vind hier vier ontologiese vlakke en vier ooreenstemmende trappe van vergelyking, te wete die natuurorde (son en maan); die gewone menslike samelewing, sosiale stratifikasie en al (kryger); die hoër geestelike orde (edel mens); en heel bo die verligte, verleegte.

Al vier word geteken as glorieryk pragtig. Die vers is ŉ les oor die heerlikheid, die skoonheid van dinge. Dit sê veel oor die vroeë Boeddhisme. Weer eens is hier geen skerp breuke nie, maar ŉ kontinue voortgang wat nogtans belangrike kwalitatiewe veranderinge insluit. Die sleutel tot die ordening van dinge is nie verwerping, uitsluiting of gedwonge insluiting nie, maar organiese samevoeging, relativering, rangskikking van laer na hoër.

Deurgaans gebruik die vers twee Pāli-woorde, naamlik *tapati* en *ābhāti*. Die vertaling druk die orde van heerlikheid in vyf woorde uit.

Al is die natuur ook hoe wonder-heerlik, die hoogste is dit nie. Deel daarvan en tog hoër reikend is die menslike lewensvorm.

'Kryger' (387.3) is ŉ vertaling van *khattiyo* (kyk die Inleiding, Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks). Dit slaan op ŉ hoë kaste van Ariese afkoms, die regerende krygersklas, waaruit konings en ander hoë politieke figure gebore is. Die Boeddha self

was uit hierdie laag afkomstig. Rykdom het hierin eintlik geen rol gespeel nie. Hier suggereer die woord die hele gewone menslike samelewing met sy magsverhoudinge. Die vers gee ’n sekere erkenning daaraan, maar die ‘bewapen’ (*sannaddho*) (met goud en juwele, olifante en ruitery, waens en voetsoldate daarby ingereken) word beklemtoon, oftewel die feit dat hierdie glorie op mag berus. Dit blink wel, maar ...

‘Brahmaan’ (*brāmaṇo*) (387.4) slaan op die hoogste kaste van Ariese afkoms, die kaste van priesters of heiliges. ‘Heiligheid’ is in die aanvaarde rangorde van die tyd nie verdien nie, maar toegeskryf op grond van die hoogste afkoms. In hierdie reël meld die belangrike vroeg-Boeddhistiese deurbraak hom aan, naamlik die deurbraak van ’n biologies sosiale konstruk na ’n nuwe kategorie, naamlik suiwer karakter-adel, heeltemal afgesien van mag, rykdom en wat ook al as merkers van status geld. Dit kom uit in die mees tipiese aktiwiteit van so ’n ver gevorderde mens, naamlik meditasie. So ’n mens is ’n ‘mediteerder’ (*jhāyī*), met inspanning op die weg van konsentrasie, kalmte en die ervaring van die laaste leegte. In die Boeddhisme is *brāhmaṇo* dikwels as sinoniem vir *arahant* gebruik. Hier gaan dit suiwer om verdienste, bo alle konvensionele sosiale verdelings uit. Die begrip ‘heilig’ (wat nie noodwendig hier gebruik hoef te word nie) sou dus ook ’n heel ander konnotasie hê as wat die geval in die Vediese religie was; ook anders as wat later in die Christendom die geval sou wees. Die blote ‘blink’ van die magsman (ingelees in die huidige samelewing, iemand wat materieel geldryk en sosiaal invloed- en magsryk en daarby prominent in die media is) en die stil innerlike ‘gloei’ van die mediteerder in ons vertaling wil die kwalitatiewe onderskeid tussen die twee en die groot meerwaarde van die tweede bo die eerste na vore bring. Die *Dhammapada* het heelwat vir ons hedendaagse samelewing te sê. ’n Sterk sosiaal kritiese aspek ten opsigte van sekulêre sowel as religieuse magsinstansies word geïmpliseer. *Khattiyo* en die ou Vediese *brāmaṇo* dek hierdie twee magsfere, ideologies ineengevleg. Dit word vervang met ’n geheel en al ander waardestelsel van wat werklik ten diepste tel, saak maak, ’n ander soort edel-mens. Tog moet erken word dat Theravāda in latere eeue dikwels in besonder intieme verhoudinge met die politieke magte van die dag gestaan het en dat die oorlewing van die *sangha* daarvan afhanklik was. Asoka bly steeds die voorbeeld van die ideale magshebber uit ’n Theravāda-oogpunt.

Die woordjie *atha* kan ’n verbindende sowel as teëstellende funksie hê. Hier druk dit die relasie tussen die ordes van syn treffend uit, te wete integrerende ‘en’ sowel as sterkerig onderskeidende ‘maar’. In die vertaling word ‘maar’ gebruik, maar ‘en’ sou net so gepas gewees het. Hoe heerlik is die verligte in die siening van die vroeë Boeddhisme. *Tejo* (*tejasā* is die instrumentele vorm daarvan) beteken subtiele ‘glans’, ‘heerlikheid’, ‘glorie’, ‘energie’, ‘krag’. Die edel mens benader dit.

388 *Wie boosheid verban, word daarom edel mens,*
wie kalm leef daarom askeet
en wie eie kwaad versaak daarom versaker genoem.

Hierdie vers gebruik drie terme om na dieselfde soort mens te verwys en noem drie eienskappe van so 'n mens. Die eerste term is 'edel mens' (*brāhmaṇo*). Die tweede is 'kluisenaar', 'askeet', 'swerwer' (*samaṇo*). Die derde is 'versaker' (huisverlater, wêreldversaker, bedelende swerwer, monnik) (*pabbajito*). So 'n mens het eerstens 'boosheid verban' (*bāhita-pāpo*). Tweedens 'leef' (*-cariyā*) so een 'kalm' (*sama-*). Derdens het so een 'eie kwaad' (*attano malaṃ*) 'versaak' (*pabbājayam*). Trouens, so 'n mens kan slegs met daardie eretitels benoem word 'omdat' (*tasmā*) hy sekere standaarde van karakter en gedrag bereik het.

Die vers bevat 'n treffende klank- en woordspeling. Die 'versaker' (*pabbajito*) het sy eie kwaad 'versaak' (*pabbājayam*), probeer ons dit in Afrikaans weergee. In Pāli is dit twee heel verskillende woorde, maar hulle word gekoppel om te suggereer dat die ware versaker nie bloot uiterlikhede soos huis en haard verlaat het nie, maar bowenal die kwaad. Let verder op die klem wat met *attano* [eie] geplaas word. Die verlater verlaat nie bloot 'daardie een', 'hulle', 'ander', 'die samelewing', 'die wêreld' se kwaad nie, maar 'sy eie' kwaad. Dáár lê die eintlike probleem.

389 *Slaan 'n edel mens nie –*
maar laat 'n geslaande edel mens geen woede uiter nie;
'n skande is dit om 'n edel mens te slaan –
maar 'n groter skande is dit as die edel mens voor woede swig.
390 *Vir 'n edel mens is daar niks beter nie*
as om sy gees van plesiersug te weerhou;
namate die drang om te beseer verdwyn,
bedaar lyding.

Hier in vers 389 word twee vlakke van moraliteit veronderstel. Geweld (in watter vorm ook al: verbaal, fisies, institusioneel) jeens 'n ander, veral 'n edel mens, is sleg, maar woede jeens die geweldenaar is nog erger, al is mens, veral 'n edel mens, ook hoe onskuldig en die geweld hoe onverdiend. Vir 'heilige', geregverdigde woede word hier geen plek gelaat nie. Om selfs onder die ergste provokasie nie aan woede toe te gee nie, is juis 'n merkteken van 'n edel mens. In die aangesig van geweld sal die edel mens reageer met welwillendheid, medelye en gelykmatigheid jeens die geweldenaar. 'n Edel mens reageer met basiese welwillendheid teenoor elke mens, selfs 'n geweldenaar, as 'Boeddha' in wese en bestemming. 'n Edel mens reageer met medelye en volle inagneming van aanleidende en kondisionerende faktore in die agtergrond en tog 'n nugter, onmanipuleerbare saaklikheid.

Aan 'n edel mens word hoër eise gestel, van so een word meer verwag. Dit impliseer 'n dubbele moraal. Wat op 'n laer vlak as begryplike en nodig, selfs verpligte reaksie verstaan en goedgekeur word, word op 'n hoër vlak van die hand gewys as 'n erger misdryf as die oorspronklike ongeprovoseerde geweld self. Die 'uiting' (*muñcetha,* van *muñcati*: loslaat) van woede verwys na wederwoede, nie slegs in handeling nie, maar ook in woord en gedagte. Vir 'n ware edel mens is

woede oor geweld ’n erger misdryf as selfs erge geweld by ’n mindere mens. ’n Edel mens styg uit bo die gewone samelewing wat grootliks op mag en geweld, persoonlik sowel as institusioneel, gebaseer is.

Die agtergrond waaruit hierdie vers afkomstig is, laat nie ruimte vir goddelike woede en wraak nie (hier verskil dit van die teïstiese tradisies) Die agtergrond hier word gevorm deur die begrippe nie-permanensie, nie-substansie, kondisionaliteit, karma.

Die samehang van begeerte (*taṇhā*) en weersin (*dosa*) (twee van die drie wortels van menslike lyding), word in vers 390 in duidelike taal uitgespel. Woede spruit uit gefrustreerde begeerte. Waar daar geen beheptheid met begeerte is nie, is daar geen woede nie. Ook geen lyding nie.

Saam handel hierdie twee verse oor die tem van begeerte, woede en geweld. Dit is ’n presiese weergawe van regte denke of voorneme of gesindheid (*sammā-saṃkappa*), die tweede lid van die agtvoudige pad. Regte denke bestaan uit *nekkhamma* [begeerteloosheid], *avyāpāda* [haatloosheid] en *avihimsa* [geweldloosheid]. Dit stoel op die eerste lid van die pad, naamlik regte insig (*sammā-diṭṭhi*), insig in die voorkoms, oorsprong en verwydering van lyding. In die laaste instansie verwys dit na insig in die nie-permanensie en nie-substansie van dinge.

Let op die twee-eenheid van indikatief en imperatief, feit en voorskrif, wese en werklikheid. Die persoon wat hier bespreek word, moet nie nog ’n edel mens word nie, maar is dit – in beginsel, asook in graad van gevorderdheid – dog dit behels nie dooierus-gearriveerdheid nie. So ’n mens bly verantwoordelik, groeiend, dinamies voorbeeldig in ’n gewelddadige wêreld. Inderdaad, *noblesse oblige* [adel verplig] en *Gabe ist Aufgabe* [gawe is opgawe].

Dit is opmerklik dat die verdwyning van gewelddadige neigings nie net die einde van lyding vir die slagoffers van daardie geweld nie beteken nie, maar ook vir die pleger daarvan. Die klem val in hierdie verse op laasgenoemde.

Hierdie verse beweeg op die vlak van individuele etiek. Hoe sal of behoort edel mense op te tree as hulle in hulle individualiteit aangerand word? Dit is duidelik wat verwag word. Wat geld egter in meer as individuele situasies soos sosiale etiek, politieke etiek of regspleging? Die tema in hierdie twee verse is die woede van ’n beseerde mens self, nie die woede omrede die geweld wat ’n ander aangedoen word nie. Is die strekking van die *Dhammapada* dat misdade en misdrywe (van ’n gewelddadige aard, om nou maar daarby te bly) in die ‘dorp’, die breër samelewing, deur die vingers gesien moet word? Stellig nie, maar ’n bespreking oor hierdie dimensie van geweld en die reaksie daarop gaan die ruimte van hierdie boek te buite. Dus volstaan ek met net die volgende. Ons moet onthou dat die vroeë swerwers wat later die *sangha* geword het juis uit die samelewing padgegee het en hulle nie opgesaal het met die problematiek van hoe om ’n samelewing of koninkryk te bestuur en met

geweldsmisdade in die algemeen te handel nie. In hulle perspektief sou die kollektiewe saamleef in die ‘dorps’-bestaan deur begeerte, haat en woede, geweld en lyding gekenmerk gewees het. Dus, verlaat dit. En tog, en tog ... mettertyd het die beweging van die Boeddha al hoe meer met die breër samelewing vervleg geraak. Namate die *sangha* gegroei en allerlei soorte mense daar ’n heenkome gevind het, het allerlei soorte misdrywe toegeneem en het ’n stelsel van dissiplinêre maatreëls nodig geword. Die *Vinaya Piṭaka* handel in ’n groot mate daaroor. In ’n breër sin is daar in die moraliteit van die edel mens geen ruimte vir politiek van haat nie.

391 *Een wat nie verkeerd doen*
in liggaam woord en gedagte nie
maar in al drie opsigte beheersd is
noem ek ‘edel mens’.

Die woordeinde-*kataṃ* (hier as ‘doen’ vertaal) is afkomstig van die werkwoord *karoti* (maak, doen). Laasgenoemde is ook die basis van die naamwoord *kamma* met sy twee ineengevlegte betekenisse, ‘daad’ en ‘gevolg’. Die Boeddhistiese denke ken ’n buitengewoon belangrike betekenis aan hierdie begripskompleks toe. ’n Mens is verantwoordelik vir jouself; jou eie doen en daad skep jou eie lot. Let op dat ‘doen’ en ‘daad’ ook ‘praat’ en ‘dink’ insluit. Praat en dink is aktiewe, gevolgdraende dade, niks minder as liggaamlike handeling nie.

Die noem van hierdie drie uitdrukkingsmiddels van doen en daad (naamlik liggaam, woord en gedagte) sinspeel op die tweede, derde en vierde dimensies van die agtvoudige pad, naamlik regte denke, spreke en handeling. Hierdie drie volg op, vloei voort uit, regte insig in die wese van dinge, en hulle word weer gevolg deur regte lewe in die breedste sin van die woord. Hulle is die skakels, die brûe, tussen die insig in nie-permanensie en nie-substansie aan die wortel van dinge en ’n mens se ganse lewenswyse in die breedste sin. Hoe leef ek, ons, die waarheid alledaags uit?

‘Beheersd’ (*saṃvutaṃ*) druk ’n belangrike aspek van die Boeddhistiese lewensweg uit. Dit is ’n derde weg anderkant blote oorgee aan wat ook al driftig in die liggaam, op die tong en in die kop opduik en na uitdrukking of vervulling smag, en anderkant ’n askese waarin ’n mens as’t ware ophou leef, praat en dink. ‘Beheersd’ moet nie as ‘bang’ of ‘negatief’ misverstaan word nie. Inteendeel, dit druk ’n besonder sterk positiewe eienskap uit, naamlik soewereine krag, soos van ’n getemde olifant. Só is ’n ware edel mens, neem voluit deel aan die veldslag van die lewe. So ’n mens ondergaan nie maar net die lewe nie, maar ‘doen’ daadkragtig en aanvaar die gevolge van sy of haar dade van liggaam, woord en gedagte. Al drie is instrumente van ’n bepaalde lewensuitkyk, van ’n sekere insig en wil-krag.

Om die diepste metafisies mistieke insig met die daaglike lewe te verbind, is ’n sentrale element – selfs probleem – in alle religieë.

392 *Soos 'n brahmaan aan 'n offervuur*
moet jy opreg eerbied betoon
aan een by wie jy die dhamma leer ken
– die dhamma deur die Volmaak Verligte onderrig.

Die vers beklemtoon 'n belangrike verskil tussen 'n tradisionele kaste-brahmaan en 'n edel mens soos in hierdie hoofstuk bedoel. Soos in die Brahmaanse offerkultus die geval was, was opreg 'eerbied betoon' (*namasseyya*, vervoeging van *namassati*) in die nuwe leer van die Boeddhisme van groot belang. Die Boeddhisme wys egter die Brahmaanse klem op rituele met 'n bonatuurlike verwysing van die hand en vervang dit met klem op die leer wat persoonlik van mens tot mens gekommunikeer word. Dit is oorspronklik deur die Boeddha ontdek en geleer en daarna van generasie tot generasie deur woord en voorbeeld van een mens na 'n ander aangegee. 'Deur die Volmaak Verligte onderrig', is 'n weergawe van die mondvol Pāli-frase *sammā-sambuddha-desitaṃ.*

Die brahmane het die vuur opgepas en selfs gawes daaraan gebring. Word gesuggereer dat dieselfde aandag nou stellig aan 'n monnik gegee moet word? Miskien, maar daar is tog heelwat meer, wil ek dink. Hier gaan dit nie om blote rituele herhaling nie, maar om eksistensiële metafisies mistieke *insig* in die waarheid. Dit gaan om die werklike *gemeenskap* tussen mense wat daardie insig onder mekaar deel en wat 'n element van 'leer by' insluit. Elkeen moet sy of haar eie insig self verwerf, maar dit sluit nie 'leer by' en 'leer aan' uit nie. Die verkryging van insig is per definisie kommunikasie tussen vry mense. Gesprekke oor die *dhamma* sluit dus vanselfsprekend wedersydse respek en eerbied van die deelnemers as edel vriende in. Leerling leer van leermeester; leermeester leer van leerling. Eerbied sny alle magsverhoudinge, verhoudinge van dominasie, onderdanigheid en uitbuiting in enige vorm by die wortel af.

393 *Edel mens is jy nie*
omrede van jou gekoekte haarstyl, afkoms of geboorte nie;
edel mens suiwer is jy
as waarheid en waaragtigheid in jou woon.

In die konteks van die tyd was die boodskap van die Boeddha revolusionêr, nie in die sin van oproerigheid of gewelddadige opstand teen die magsorde van die tyd nie, maar in die sin van lewensbeskoulike prioriteite en omgang met mekaar. Heersende sosiale waardes is omgekeer.

In hierdie vers word merkers van sosiale en politieke diskriminasie en adel soos in die tyd verstaan, uitgelig. 'Afkoms' (*gottena*) slaan op 'n sosiale groep wat hulle herkoms tot op 'n gemeenskaplike voorouer kon terugvoer (dus 'n familie), met die assosiasies van 'n belangrike voorouer en vooraanstaande familie. 'Geboorte' (*jaccā*) het dieselfde strekking. Biologiese afstamming volgens stand en klas – met ras net 'n hanetreetjie verder – is hier die maatstaf vir sosiale waarde.

Hoë sosiale stand word hier, soos meestal in die mensegeskiedenis na die jagter-versamelaartydperk die geval was, onder andere deur uiterlike self-presentasie gedemonstreer. Hier word 'toutjieskapsel' (*jaṭāhi*), 'n sorgvuldig bestudeerde kop vol gekoekte hare, genoem. Die mense wat hulle so presenteer, is nie blote boemelaars in die bos nie, maar lede van die priesterkaste (dit kan selfs askete wees) met 'n voorkoms wat getuig van yslike minagting van algemeen aanvaarde kodes, en juis so lede van die boonste kors van die samelewing. Aan die ydel spel van voorkoms en afkoms het hulle egter nie ontsnap nie. Die vere maak steeds die voël.

Die Boeddha gaan lynreg daarteen in. Ware adel is 'n saak van karakter. Dit setel in die intellektuele kwaliteit 'waarheid' (*saccañ*) en die verwante morele kwaliteit 'waaragtigheid' [regverdigheid] (*dhammo*), inherent in 'n waarlik edel mens. Die teks wat ons as basis gebruik, gee die woord *sukhī* [geluk]: Die werklik edel mens is gelukkig. Ons vertaling volg die alternatiewe lesing *suci* [skoon, suiwer]: Die edel mens is skoon, soos suiwer goud.

Die implikasies vir 'n land soos Suid-Afrika is duidelik. Die boodskap van die ou Boeddhisme is stellig dat blote biologiese afstamming of godsdienstige tradisie nie as die grondslag vir sosiale diskriminasie en onderdrukking gebruik mag word nie. Die boodskap is egter ook nie dat die statusse van bo en onder gewoon onderstebo gedraai word in dieselfde nimmereindigende ou magstryd van families, klasse, rasse of godsdienste met mag en rykdom as kriteria van 'sukses' nie. Dit is ook nie dat almal in 'n massa-samelewing gelykmakend ondergedompel word nie. Die kwaliteite van insig en eerbaarheid word onverbiddelik as merkers van ware adel gehandhaaf, buite die hokke met hulle haangevegte.

Almal is nie ewe edel nie. Laat die ware edeles mekaar oor alle grense vind en die massa sowel as die onedel sogenaamde elite van magtiges en rykes ophef.

394 *O dwaas, waardeloos*
is 'n gekoekte haarstyl en kleed van antiloopvel;
in jou groei 'n geil bosgasie
al is jy buite hoe fyn uitgevat.

Die gedagtegang van die vorige vers word voortgesit. 'Kleed' (*-sāṭiyā*) 'van vel' (*ajina-*, spesifiek die vel van 'n swart antiloop nogal, waarskynlik ook met die kloutjies nog daaraan) brei uit op die opgesmuktheid van die konvensionele adel. Dit is alles waardeloos. 'Innerlik' (*abbh-antaran*) kan die 'bosgasie' (oerwoud, *gahanaṃ*) van ongetemde begeerte en weersin in al hulle variante steeds wild groei. Stellig sluit die vers ook die gedagte in dat die dwaas 'n dier moes doodmaak om so 'n kleed te bekom. Die priesteradel was in elk geval die amptenare van 'n offerkultus.

395 *'n Mensekind geklee in lappe van 'n rommelhoop*
uitgeteer met are sigbaar oor sy hele lyf
alleen in 'n woud mediterend
noem ek 'edel mens'.

Jantuṃ [geborene, mensekind] vestig ons aandag op ’n mens in sy eenvoudigste, natuurlikste staat, sonder al die kunsmatige toebehoorsels van ’n aanmatigende aanspraak om vernaam te wees. So ’n mensekind is veel nader aan die wese van dinge as die spoggerige meneer. Gereduseer tot sy eenvoudigste staat, is hierdie mens bedek met toiings (vuil lappe [*paṃsu-*] opgetel op ’n vullishoop [*-kūla*: waarskynlik die wal van ’n watersloot]). Bowendien is hy ‘uitgeteer’ (*kisaṃ*), met sy ‘are’ (*dhamani-*) duidelik sigbaar. Hy is nie ’n professionele religieuse amptenaar nie. Die mees wesenlike aan hierdie mens is egter drie kenmerke: Hy het hom aan die sosiale spel met al die pretensies daarvan onttrek (leef buite die dorp in ’n ‘woud’ [*vanasmiṃ*]), daar soek en beoefen hy ‘mediterend’ (*jhāyantaṃ*) kalmte en insig, en dit doen hy as ‘alleenling’ (*ekaṃ*), al sou daar ander, selfs vriende, om hom wees.

Die slotrefrein ‘(hom) noem ek edel mens’ (*tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*) word vervolgens in elke vers tot aan die einde van die hoofstuk en dus van die *Dhammapada* as geheel volgehou. Dít is waaroor hierdie bundel ten diepste handel, naamlik die verwerkliking van die aanleg tot adel, in elke mens aanwesig.

396 *Ek noem niemand ‘edel mens’*
vanweë sy afkoms of vername moeder nie
(so een is welaf en sê ‘meneer’).
Nee, iemand wat niks het en niks wil hê nie
noem ek ‘edel mens’.

Van hier af tot aan einde van hierdie hoofstuk is al die verse bykans identies aan die reeks verse 620–647 in die *Sutta-Nipāta*. Die historiese verhouding tussen die twee digbundels is nog nie finaal uitgeklaar nie.

Weer eens word biologiese afstamming as merker van aristokrasie van die hand gewys. Nie verbasend nie, word twee tipiese trekke van daardie self-bewuste klas, so bekend in die geskiedenis, geskets. Eerstens leef sulke mense, as deel van ’n bevoorregte geslote kring, in terme van hulle eie konvensies en etiket en praat familiêr met persone wat hulle as gelykes beskou en neerbuigend met minderes wat daarbuite val. Ons vers druk dit uit met die woord *bho-vādi*: So ’n mens is ’n ‘ou vriend-sêer’, ‘meneer-sêer’. *Bho* was vir gelykes en minderes gebruik. Baie belangrike Brahmane het die Boeddha soms besoek, maar hom as *bho* aangespreek om hom as hul gelyke te plaas, maar tog nie te veel eer te betoon nie. Van die Boeddhistiese kant het die betiteling ‘meneer-sêer’ weer ’n geringskatting van die aanstellerige Brahmane bedoel. Tweedens was sulke mense natuurlik finansieel goed daaraan toe. So ’n mens was ’n ‘iets-hebber’, ’n ‘met-ietser’ (*sa-kiñcano*).

Die heersende aristokrasie word ontmasker as ’n valse pseudo-aristokrasie, voorgegewe kwasi-aristokrasie. Ware aristokrasie beteken om ’n ‘niks-hebber’, ‘sonder-ietser’ (*a-kiñcanaṃ*) en ‘nie-vatter’ (*a-n-ādānaṃ*) te wees. Die ooreenkoms tussen die *Dhammapada* en die boodskap van Jesus in Mattheus 5 tot 7 (veral 6:25–34) sal nie by die leser verbygaan nie.

Die vers bly by mense wat die dorpslewe geheel en al verlaat het en dui nie aan hoe dit op leke in die dorpslewe van toepassing kon wees nie. Die volgende vers (397) beweeg by implikasie op die terrein van die bestaanwyse van 'n dorpsleek wat ter wille van gesin en familie nie anders kan nie as om sekere dinge te besit en met groot verantwoordelikheid daarmee om te gaan nie. Hoe om die radikale boodskap van die Boeddha en die antieke voddedraende, uitgeteerde enkelinge wat van afkoms, rykdom en status afskeid geneem het en afgesonderd mediteer vir vandag se lekelewe van toepassing te maak, is 'n groot uitdaging. Uiteindelik kan dit nie in algemeen verpligtende formules vasgevang word nie, maar bly dit die verantwoordelike besluit van die eenling wat die Boeddha gehóór het. Juis in die skynbaar verre vreemdheid van ons ou teks lê die uitdaging, die relevansie daarvan. Streng teoreties beskou, is 'n begrip soos 'Boeddhistiese fundamentalisme' 'n *contradictio in terminis*: Blote repetering is nie 'n bewys van getrouheid aan die tradisie nie. Die klassieke boodskap moet telkens in ander omstandighede nuut vorm aanneem.

397 *Wie alle belemmeringe afgesny het*
en onbevrees is,
alle verknogthede oorkom het
en vry is,
noem ek 'edel mens'.

Vir die begrip -*saṃyojanaṃ* (belemmering – daar is 10 onderskei), kyk na verse 31, 45 en 370. Die uitwerking van die 'afsny' (*chetvā*) van belemmering is vreesloosheid. So 'n mens is nie meer bevrees, opgewonde, bekommerd of gefolterd nie (*na paritassati*). So 'n mens het elke 'verknogtheid' (*saṇga-*) 'oorkom' (-*atigaṃ*) en is 'vry' (*vi-saṃyuttaṃ*). Vryheid en vreesloosheid gaan hand aan hand. Die aristokrasie waarvoor elke mens in haar wese aangelê is, word verwerklik.

In aansluiting by verse 395–397 is die groot probleem, so word in 397 gesuggereer, nie soseer die besit of nie-besit van dinge nie, maar die innerlike gesteldheid van die mens wat daarin vasgevang word, te wete die belemmeringe en verknogthede. Wees gereed vir die dag dat al sulke uiterlike dinge van jou afgestroop word. Om dan onbevrees en vry te wees, is die merkteken van 'n waarlik edel mens.

398 *Wie tou en toom en teuel en stang gebreek,*
die dwarsbalke gelig het
en verlig is
noem ek 'edel mens'.

In die tradisie is wat hier weergegee word as 'tou' (*nandhiṃ*), 'toom' (*varattañ*), 'teuel' (*sandānaṃ*), 'stang' (*sahanukkamaṃ*) en 'dwarsbalke' (-*paḷighaṃ*) as metafore opgeneem, verwysend na onderskeidelik haat (*dosa*), begeerte (*taṇhā*), valse sienings

(*diṭṭhi*), neigings (*anusaya*, kyk v. 338) en onkunde (*avijjā*). Hierdie mens word in die vers as sterk beskou. As die krag geaktualiseer word, is so 'n mens soos 'n os wat losbreek uit die juk van sy gebondenheid aan 'n swaar vrag sand, vry vorentoe beweeg en die swaar las agterlaat.

399 *Wie belediging, aanranding en inkerkering*
sonder bitterheid verduur
met duldkrag so sterk soos 'n weermag
noem ek 'edel mens'.

'Belediging' (*akkosaṃ*), 'aanranding' (*vadha-*) en 'inkerkering' (*-bandhañ*) kan verbaal of fisiek interpersoonlik wees, asook sosiaal institusioneel. In laasgenoemde geval tas 'n strukturele situasie 'n mens se waardigheid intens aan, kan jou beledig, aanrand en inkerker. In 'n geval van ernstige siekte of fisieke gebrek kan 'n mens ook magteloos in jou eie liggaam ingekerker wees. Die vers spoor persone in sulke skynbaar vernederende situasies aan om dit 'sonder bitterheid' (*a-duṭṭho*) te 'verduur' (*titikkhati*). Hierdie 'duldkrag' (*khantī-balaṃ*) is so sterk soos 'n weermag (*bala-anīkaṃ*). Die vertaling 'duldkrag' soek aansluiting by sterk eienskappe soos wilskrag, daadkrag en denkkrag. Die begrip dui nie op slap toegeeflikheid nie, maar op 'n bewuste daad wat die hoogste norm in stand hou en tog ook ruimhartig versagtende omstandighede in ag neem en vergewensgesind is, nie op wraak ingestel nie. Die kategorie 'kompromis' meld sigself weer eens aan, asook die verskil tussen byvoorbeeld die *Dhammapada* en die *Bhagavadgīta*. Die *Gītā* het in sekere omstandighede doodmaak uit liefde geakkommodeer, die *Dhammapada* nie (vergelyk die openingsverse van die bundel).

In die uiterste omstandighede sulke geduld sonder enige bitterheid aan die dag te lê, is 'n teken van 'n werklik groot, edel mens. So 'n mens versoen die hoogste reg met liefde. Dit beteken nie dat gepaste neutralisering of teenmaatreëls nie geneem kan word nie. Hoe dit op individuele interpersoonlike vlak gedoen sal word, is 'n saak van individuele insig en gewete. Die lewe van 'n lekepersoon midde-in die gewonde lewe bevat stellig baie stryd. Hoe veg 'n mens vir 'n goeie saak? Die vers dui 'n rigting aan. Dit neem nie weg nie dat kollektiewe en institusionele konflikhantering op Boeddhistiese grondslag altyd 'n besonder gevoelige saak was. Wat die *sangha* betref, is dit nie 'n probleem nie of tog wel 'n kleiner probleem, maar wat van 'n Boeddhisties-geïnspireerde staatsbestel? Sou 'n Boeddhistiese politieke etiek 'n staat sonder 'n leër voorstaan? Die geskiedenis toon dat die Boeddhisme nie beskermende maatreëls soos leërs van die hand gewys het nie. Nog 'n vraag is hoe 'n individuele Boeddhisties-lewende mens teenoor leër en oorlog, selfs verdedigende oorlog, sou staan? Die uitwerk van 'n Boeddhisties geïnformeerde sosiale, ekonomiese en politieke etiek is uiters belangrik in hedendaagse omstandighede.

400 *Wie sonder woede plig volbring,*
sonder lus deugsaam leef

en beheersd die laaste liggaam dra
noem ek 'edel mens'.

Die mens van wie hier sprake is, is 'sonder woede' (*a-k-kodhanaṃ*), sonder ressentiment, bitterheid, wrewel, wrok, verwerping, ensovoorts, in enige vorm. Hy is ook iemand wat sy 'plig' (*vata-*) volbring. Dit slaan op sekere buitengewone voorskrifte (*dhutānga*) vir monnike, bykomend tot die gewone. Die *dhutānga*-verwagtinge weerspieël 'n situasie toe die orde reeds stewig gevestig was. Hulle is nie noodwendig almal gelyktydig gedurig beoefen nie, maar een of meer vir korter of langer tydperke. Die maatreëls wat hier gelys word, was nie as bloot uiterlike self-pyniging bedoel nie, maar aanbeveel ter bevordering van die verhewe kwaliteite wat origens in hierdie vers genoem word. Hierdie aanbevelings word verspreid in die ou *suttas* vermeld, maar nêrens in een lys saamgevat nie. Die groot skolastiese Theravāda-kommentator en konserwatiewe konsolideerder van Theravāda-Boeddhisme, Buddhaghosa (vyfde eeu AJ), het dit in sy *Visuddhimagga* [Pad van suiwering] saamgevat en in fyn besonderhede bespreek, soos sy gewoonte was (Buddhaghosa 1979:59–83). Hy bespreek onder andere uitvoerig die grade waarin elke praktyk beoefen kan word en die voordele van elk.

Die monnik wat hom hiermee besig hou:

1. dra vodde van rommelhope verkry
2. dra die drie voorgeskrewe klede
3. bedel vir gawes
4. beweeg van een huis na 'n ander sonder enige voorkeur
5. eet 'n maal in een sitting
6. eet slegs een maal op 'n keer uit sy een bakkie
7. wys kos wat op 'n onvanpaste tyd aangebied word van die hand
8. leef in 'n woud
9. sit op boomwortels
10. leef in die ope lug
11. vertoef by weggooiplekke vir lyke
12. aanvaar enige sit- of lêplek wat aangebied word
13. slaap in 'n sittende posisie.

Hierdie voorskrifte kan in ses kategorieë onderskei word:

- 1–2 het met kleding te doen
- 3–4 met bedel (die bekom van lewensmiddele)
- 5–7 met eet
- 8–11 met woning
- 12–13 met liggaamshoudings (sit en slaap).

Hulle herinner aan die lewenswyse van die Christelike woestynvaders (vgl. v. 21). Antonius (derde–vierde eeu AJ) het byvoorbeeld al sy eiendom weggegee, uiters karig

geëet (brood, sout en water een keer 'n dag na sonsondergang) en 'n dierevel met die hare teen sy liggaam gedra. Daar moet in gedagte gehou word dat die *suttas* nie ekstreme asketisme as lewenswyse voorgeskryf het nie, maar stylvolle, sober matigheid, kennelik met tydperke van besondere onttrekking. Bogenoemde besondere pligte sou nie direk intensief op leke van toepassing kon gewees het nie, maar het tog wel na 'n algemene rigting gewys wat 'n leek in sy of haar lewe sou kon navolg. Ook die hedendaagse leek kan hierdie rigtinggewende reëls met respek hanteer en vry en selfstandig besluit hoe om hulle toe te pas. Dit kan byvoorbeeld toegepas word deur jouself van tyd tot tyd vir 'n korter of langer tydperk van sekere as vanselfsprekend aanvaarde geriewe te onthou.

Oor die algemeen leef so 'n mens (monnik) 'sonder lus' (*a-n-ussutaṃ*) en 'deugsaam' (*sīlavantaṃ*) en volbring dus die vier tipes deug:

- volg nougeset die reëls van die orde
- beheers sy sintuie
- is suiwer in lewenswyse
- gebruik klede, kos, woonplekke en medisyne soos voorgeskryf nie as luukshede nie, maar as noodsaaklikhede.

Hy leef 'selfbeheersd' (*dantaṃ*) wat sy ses sintuie betref. Dit nooi die hedendaagse leek uit om in die situasie van vandag 'n leefstyl van optimale vryheid te vind en te volg, dit wil sê vry van lus en haat, in beheersde deugsaamheid.

So 'n mens dra sy 'laaste liggaam' (*antima-sārīraṃ*), wat beteken hy sal nie weer gebore word nie omdat die proses van *saṃsāra* beëindig word. Hierdie persoon het sy lewensaak en -taak volbring, gekom waar 'n mens kan kom. Daar is geen onafgehandelde besigheid nie. Hy hoef niks oor te doen of reg te maak nie. Dit is moontlik dat die geloof in die herhaling van die lewe en die beëindiging van die herhaling sy oorsprong het in die denkbeeld van die menslike lewe as 'n skolingsproses, 'n groeiproses bestem vir volkome volwassenheid in insig en deug. Hierdie mens het dit bereik.

401 *Aan wie sinplesier nie kleef nie*
so min as water aan 'n lotusblaar
of mosterdsaad aan 'n naald se punt
noem ek 'edel mens'.

Vir die beeld van 'n lotus as simbool van suiwerheid, kyk ook na verse 58 en 336. Ons basisteks gebruik *lippati* (die passiewe werkwoordsvorm), naamlik 'word besmet' of 'word bekleef'. 'n Alternatiewe lesing is *limpati* (die aktiewe vorm), naamlik 'besmet', 'bekleef', 'kleef aan'. Ons volg hier ons basisteks met die passief. In die geval van *lippati* word van die edel mens nie beweer dat hy nie aan sinlike plesier kleef nie, maar dat sinplesier aan hom nie kleef nie. Met die aktiewe alternatief (*limpati*) kleef die edel mens nie aan sinplesier nie. Tog is daar nie 'n wesenlike verskil tussen die twee nie. In albei gevalle is so 'n mens wel bewus van en registreer sinplesier as 'aangenaam', maar hou nie daaraan vas nie. Nou is die aansluiting by die ou Boeddhistiese *khandha*-skema duidelik.

Die tweede lid van daardie skema (kyk ook na vv. 60, 202, 221 en 374) is immers *vedanā* [sensasie], wat in vyf klasse voorkom, te wete liggaamlik aangenaam, liggaamlik onaangenaam, mentaal aangenaam, mentaal onaangenaam en neutraal (onverskillig) (let wel, die mens het ses sintuie). So 'n mens ervaar wel aangename liggaamlike en mentale sinplesier, maar is nie daaraan geheg nie. Dit kleef nie aan hom nie, maar rol van hom af soos water van 'n lotusblaar en mostertsaad van 'n naald se punt. Die vers maak melding van sinplesier, maar het stellig net soveel betrekking op liggaamlike en mentale pyn. Dit rol van die edel mens af omdat daar agter die *khandhas* geen saamgestelde metafisiese 'ek' is nie. Hierdie gedagtegang word in die volgende vers voortgesit.

402 *Wie in hierdie lewe*
die las neerlê en volkome vry
die einde van sy leed ervaar
noem ek 'edel mens'.

'Las neerlê' (*panna-bhāraṃ*) verwys na die neerlê van die vyf faktore wat 'n mens konstitueer en waarop die vorige vers sinspeel. Dit beteken nie noodwendig dat so 'n mens fisiek sterf nie. Inteendeel, 'in hierdie lewe' (*idh'*) beklemtoon dat die neerlê van die las deur 'n nog lewende persoon gedoen word. Hy leef nog as die som van die vyf faktore, maar die lewe is nie meer 'n ondraaglike las met al die gepaardgaande lyding nie. So 'n mens is inderdaad 'volkome vry' (*visaññuttaṃ*), naamlik van alle besoedelinge. Die rede hiervoor is dat hy ontslae is van die 'selfsugtige' denkbeeld van 'self' (*attā*).

Die woord *attano* is hier ryk aan betekenismoontlikhede. Eerstens kan dit besit aandui. So 'n mens ervaar die einde van sy eie lyding as empiriese persoon. Tweedens kan dit slaan op die misverstand dat daar agter die vyf *khandhas* 'n metafisiese 'ek' (self) as blywende substraat skuil. Om die valse denkbeeld van so 'n *attā* te ontmasker, lê immers aan die basis van die Boeddhisme. Dan ervaar die mens die einde van lyding wat wesenlik aan die denkbeeld van 'self' gekoppel is en sou ons kon vertaal: die einde van die leed van 'self' (dit wil sê die leed as gevolg van die geloof aan 'n metafisiese 'self'). Ons vertaling gaan die eerste, miskien mees voor die hand liggende weg op. Tog lees ons albei betekenisse in die vers. So word 'n aansluiting met die vorige vers gehandhaaf. Waar van die las (*-bhāraṃ*) van 'n 'metafisiese ek' in en agter die *khandhas* afstand gedoen word, verval die hele basis van sintuiglike plesiersug, plesierverkleefdheid en plesierbeheptheid, asook verknegtheid aan onaangename ervarings en word mens 'vry' (*vi-saññuttaṃ*). Die beëindiging van hierdie eksistensiële lyding as gevolg van jou uitgelewerdheid aan bloot sintuiglike plesier en pyn is immers waaroor die hele lering van die Boeddha handel. Dit word afgeskud as bysaak.

403 *Wie diepe kennis het en wys is,*
regte pad van slegte pad kan onderskei
en die hoogste goed bereik het
noem ek 'edel mens'.

'Regte pad' (*magga-*) is die pad wat lei na die 'hoogste goed' (*uttama-atthaṃ*), naamlik *nibbāna* en *arahant*skap. 'Slegte pad' (*-a-magga*) lei na ongeluk en onheil. Die edel mens met 'diepe kennis' (*gambhīra-paññaṃ*) van albei en 'wys' (*medhāviṃ*), iemand wat 'onderskeidend' (*kovidaṃ*) is wat hulle uiteindelike resultate betref, bewandel die regte pad en bereik die 'hoogste goed' (voordeel, wins). Die omskrywing 'van diepe kennis' druk treffend uit waarom dit hier gaan. *Gambhīra-* verwys in die eerste plek letterlik na 'n besonder diep dam, dan figuurlik na 'n onmeetlik diep saak en die diepte van kennis wat dit peil.

Die argument kan met behulp van ou Griekse mitologie geïllustreer word. Narcissus gaan sit voor 'n diep helder dam. Wat sien hy? Slegs sy eie weerkaatsing in die water. Hy besef nie dat dit bloot 'n oppervlakkige verskynsel is nie, raak verlief daarop en bly daarna staar totdat hy sterf. Die Boeddhisme waarsku ons teen so 'n fiksasie en so 'n toekenning van ewigheidstatus aan 'n blote ligspel. Die persoon wat oppervlakkig kyk, bly obsessief met homself besig. Die wyse kyk met diepe kennis deur die hersenskim tot op die bodem van die ware werklikheid.

404 *Wie onverbonde bly*
aan huisbewoners en -verlaters,
woningloos swerf en weinig wens
noem ek 'edel mens'.

Hierdie mens is 'weinig wensend' (*app-icchaṃ*). Die bedoeling is nie dat hy na weinig dinge sterk smag nie, maar dat hy weinig nodig het, min behoeftes het. Hy is 'woningloos' (*anoka-*) 'swerwend' (-sāri*ṃ*), nie noodwendig bloot fisies sonder vaste woning nie, maar in sy hele lewensuitkyk en lewenspraktyk vry van konformisme aan 'n mimetiese bestaan met sy voorgeskrewe begeertes en onvermydelike konflikte. Hy het as't ware nie 'n adres waar die gewone pakke plesiere en sorge afgelewer kan word nie, is nie ontvanklik daarvoor nie. Dit behels dat hy nie slegs 'onverbonde', 'nie-klewend' (*a-saṃsaṭṭhaṃ*) is aan 'huisbewoners' (*gaha-ṭṭhehi*) (dit wil sê leke) nie, maar ook aan huislose, bedelende askete (*an-āgārehi*). Laasgenoemde situasie kan net so 'n gevangenis wees as eersgenoemde. Die edel mens leef daarbuite, is in die volle sin van die woord vry, is 'woningloos swerwend en weinig wensend' (*anokasāriṃ appicchaṃ*) – nog 'n frase, soos dikwels in hierdie bundel poësie gevind word, wat die liefhebber van Pāli en die ou Boeddhisme in die geheue sou wou bêre.

405 *Wie die knuppel neerlê*
voor wesens swak of sterk
en nie doodmaak of laat doodmaak nie
noem ek 'edel mens'.

Kyk ook na Hoofstuk 10, veral verse 129 en 130. Die woorde wat hier met 'swak' (*tasesu*) en 'sterk' (*thāvaresu*) vertaal word, beteken letterlik 'bewegend' (of bewend) en 'staande' en sou inderdaad ook verstaan kon word as verwysend na, aan die een

kant, bewegende 'mense en diere' en, aan die ander kant, stilstaande 'plante'. Indien die tweede opsie gekies word, sou dit natuurlik ingrypende ekologiese implikasies hê. Dan sou ook die plantelewe met respek behandel word en nie willekeurig en ongevoelig doodgemaak en uitgeroei word nie. Die edel mens maak nie self dood (*hanti*) nie, maar laat ook nie doodmaak (*ghāteti*) nie, is nie oënskynlik onskuldig met skoon hande tog direk of indirek aandadig aan enige vorm van doodmaak nie. Dit het allerlei implikasies, van sosiale en politieke saamleef tot leefstyl en ekologie. Doodmaak hoef ook nie slegs in die fisieke sin van biologiese lewensbeëindiging verstaan te word nie. Dit is die uiterste geval van geweld wat in allerlei grade van aanranding en ontmagtiging in allerlei opsigte, interindividueel sowel as institusioneel kan voorkom, maar altyd verkeerd is. Hierdie ou teks moedig nie lam en pap inval aan by wat ook die geval mag wees nie, maar het baie sterk sosiaal kritiese implikasies. Alles kom egter neer op die wyse waarop dit uiting vind.

406 *Wie by vyandiges vriendelik is,*
by geweldenaars rustig
en by gieriges vrygewig
noem ek 'edel mens'.

Die vyandigheid, geweld en gierigheid waarvan hier sprake is, kan in direkte konfrontasie teen so 'n edel mens gerig wees, maar dit hoef ook nie die geval te wees nie. Hy kan hom immers ook in 'n situasie bevind waar hy fisies of sosiaal omring word deur 'vyandiges' (*viruddhesu*), 'geweldenaars' (*attadaṇḍesu*) en 'gieriges' (*sādānesu*) teenoor ander mense as die wyse mens self, of hulle nou tydelik opgesweep is of deurlopend so 'n lewensuitkyk handhaaf. Die optrede van sulke mense kan by woorde bly, in dade omgesit word of institusioneel, selfs juridies in wetgewing, vasgelê word. Wat die geval ook al mag wees, so 'n mens bly 'vriendelik' (*aviruddhaṃ*), 'rustig' (*nibbutaṃ*) en 'vrygewig' (*anādānaṃ*). Hy betaal sulkes nie in eie munt terug as hy self te na gekom word nie en volg hulle denke, woorde en optrede jeens ander ook nie mimeties na wat die breër lewe betref nie. Hy volg 'n hoër moraliteit, is innerlik vry, bly nie-konformisties 'onverbonde', 'woningloos' en 'weinig wensend' (v. 404). Die edel mens in alle omstandighede onkorrupteerbaar.

In aansluiting by vers 405 is die edel mens nie self direk aan vyandigheid, geweld en gierigheid aandadig nie, maar ook nie indirek en by implikasie nie. Hy laat nie vyandigheid, geweld of gierigheid in sy naam pleeg nie.

Die algemene morele rigting wat ons in hierdie vers vind, moet in die hedendaagse situasie kreatief en sinvol vertaal word. Wat sou dit behels, nie slegs vir interindividuele kortafstand-verhoudinge nie, maar ook vir 'lang-afstand' komplekse sosiale verhoudinge? Die rigting hier aangedui kan stellig nie geblik word, in vaste formules voorgeskryf word nie. Wat wyse, situasiegepaste optrede beteken, sal die edel mens – ook die hedendaagse edel leek – self moet uitmaak. Sosiale, ekonomiese en politieke etiek van vriendelikheid, rustigheid en vrygewigheid word hier minstens gesuggereer. Hoe sou in

'n konkrete sosiale situasie institusioneel aan hierdie drie deugde vorm gegee kon word? Die leek wat vandag leef, strewend na adel van karakter, gedagte, woord en handeling, sal inderdaad ook probeer om dit institusioneel te bevorder.

407 *Van wie begeerte en haat*
en trots en huigel afgeval het
soos mosterdsaad van 'n naald se punt
noem ek 'edel mens'.

In 'n mens volledig bekend met die diepte, 'n ware edel mens dus, het alle begeerte en haat verdwyn. In aansluiting by die tweede en derde faktore van die vier edel waarhede word 'begeerte' (*rāgo*) voorop gestel. Hartstogtelike voorkeur vir sommige dinge impliseer afkeer in ander dinge (haat: *doso*). Hierdie vers sluit ook by regte denke in die agtvoudige pad aan.

By hierdie oer-tweetal van kwaad word 'trots' of 'ydelheid' (*māno*) gevoeg. Dié woord is etimologies en inhoudelik nie aan *mano* [gees, bewussyn] verwant nie. Nietemin kan dit nie ontken word nie dat gees, bewussyn, intellek, kultuur, kuns en wetenskap 'n subtiele bron van besonder self-verheffende trots kan wees. In die sistematiserende Theravāda-tradisie is trots een van die 10 'belemmeringe' (*saṃyojana*) (kyk ook na vv. 22, 31, 45, 221, 342, 370 en 397). Inherent in ydele trots is die vergelyking van jouself met ander as gelyke, mindere of meerdere. Dit berus op die projeksie of illusie van 'n buitengewoon belangrike 'self'. Waar die valsheid van hierdie denkbeeld ingesien word, verval ydelheid.

Hierby kom 'huigelary' (*makkho*). Immers, waar die vergelyking met ander negatief of nie positief genoeg na jou sin vir jouself uitval nie, is huigelary, voorgee, bluf, selfpoetsende profielskeppery en afkrakery van ander, alles agter 'n skynheilige mooi masker bedek, 'n voor die hand liggende uitweg.

Iemand by wie hierdie ondeugde 'afgeval het' (*pātito*) soos mosterdsaad van 'n naald se punt (vgl. ook v. 401) is 'n verligte, edel mens.

408 *Wie se woorde aangenaam,*
insiggewend en waar is
en niemand kwets nie
noem ek 'edel mens'.

'n Kombinasie van vier eienskappe van goed praat word hier voorgehou. Sulke spreke (*giraṃ*) is tegelyk 'aangenaam' (*a-kakkasam*: nie-grof), 'insiggewend' (*viññāpaniṃ*), 'waar' (*saccaṃ*) en sou niemand beledigend 'kwets' nie (*na-abhisaje*). Dit is inderdaad 'n seldsame kombinasie. Dit sluit aan by die voorskrif van regte spreke in die skema van die agtvoudige pad, naamlik afsien van leuentaal, skindertaal, harde taal en dwase taal.

Hierdie vier eienskappe van 'n edel mens se spreke impliseer mekaar. As 'n mens waarheid praat as voorbeeld neem, is dit inderdaad in eie reg altyd subjektief eerlik en opreg (waaragtig) en objektief in ooreenstemming met die werklikheid (waar).

Dit is egter ook 'aangenaam', harmoniesoekend en -stigtend, situatief gepas en nuttig. Hier word riglyne gegee, nie gedetailleerde voorskrifte of tegnieke nie. Groot ruimte word gelaat vir die verstaan van 'n situasie deur die persoon wat daarin moet handel. Byvoorbeeld, die waarheid praat sal ook insigverbredend wees vir die mense met wie gepraat word. Dit sou ook beswaarlik onder die kreet van 'geen doekies omdraai nie' verkleinerend en beledigend, vernietigend en kontekstueel ongevoelig wees. Die edel mens weet *hoe* om *wat wanneer* te sê sodat die saak en die persoon om wie dit in 'n bepaalde konteks gaan, ten beste bevorder kan word. Waarheid en vriendelikheid gaan hand aan hand, veronderstel mekaar.

409 *Wie in hierdie wêreld nie neem*
wat nie gegee word nie
hetsy lank of kort, klein of groot, mooi of lelik
noem ek 'edel mens'.

Hierdie vers sluit aan by regte handeling in die agtvoudige pad (die twee ander elemente in daardie verband is afstand doen van doodmaak en verkeerde seksuele aktiwiteit). Hier word in die eerste plek diefstal bedoel, selfs van iets kleins of leliks, maar meer is op die spel, en die reikwydte van die vers strek verder. 'n Edel mens sal nie iets neem wat wel vryelik aan hom gegee word, maar wat op een of ander manier gekompromitteer is nie. Enige individuele of kollektiewe voordeel trek ten koste van ander, hetsy direk persoonlik of indirek institusioneel, is nie met geestesadel versoenbaar nie.

Hierdie ou teks het betrekking op die lewe van 'n bedelmonnik wat nie aan handel en ander ekonomiese aktiwiteit deelgeneem het nie, maar uitsluitlik geleef het van wat ander aan hom gegee het. Bygesê, daardie gawes was uiters eenvoudig. Die vraag ontstaan wat die relevansie sou wees vir 'n leek wat in die gewone lewe staan en sy brood deur handel of salaris moet verdien. In die huidige tydsgewrig, meer nog as wat die geval in ou Indië was, is so 'n mens deel van 'n uiters komplekse web. Kan 'n edel mens daarin leef en oorleef, kan 'n gewone mens daarin edel word of is monnik wees die enigste weg tot ontsnapping uit die web? Tog nie. Die ideaal van 'n edel leek wat juis in die wêreld on-self-sugtig en deur liefde vir alle wesens gemotiveer, helpend en voorbeeldig in die verskeurde wêreld bly bestaan, bly 'n inspirerende en transformerende ideaal. Hoe individuele persone dit sal vergestalt, is 'n saak van individuele gewete en vryheid, georiënteer aan die kerninsigte en die tradisie, waarvan hierdie vers deel is. Dit sal 'n sterk element van wat Max Weber 'binne-wêreldse askese' genoem het, bevat. So 'n mens sal met weinig materiële dinge tevrede wees, en in elk geval aan niks verknog nie (soos die volgende vers stel).

In al sy bedrieglike eenvoud het vers 409 sterk sosiaal kritiese implikasies, soos proporsionaliteit, regverdigheid en volkome eerlikheid. Korrupsie, waarvan een uitingsvorm die gee en ontvang van onregmatig verkrygde materiële voordele is op die veronderstelling dat die een hand skelmpies die ander hand was, is Boeddhisties gesproke heeltemal onaanvaarbaar.

410 *Wie wensloos en vry*
na niks hunker nie
nóg in hierdie wêreld nóg hierna
noem ek 'edel mens'.

Die mens wat hier beskryf word, is sonder 'wens' (*āsā*) en 'nie-hunkerend' (*nirāsayam*) na enigiets in hierdie of 'n volgende lewe of wêreld. So 'n mens smag na niks in 'n hiernamaalse bedeling nie, so min as in hierdie bedeling, en is soewerein vry, van niks afhanklik vir sy geluk nie. Dit is die uitkoms van ware grootheid en adel van gees.

Dit sluit aan by die vorige vers en by die begrippe regte denke en handeling op die agtvoudige pad. Wat handeling betref, word drie handelinge as verkeerd uitgesluit, naamlik doodmaak, diefstal en seksuele wangedrag. 'n Edel mens hunker nie na fisieke krag of politieke of militêre mag, rykdom of glansende roem, skoonheid of eindelose sinstreling nie. Hierdie drievoudige tipe wens het uiteraard op 'hierdie wêreld' (*asmiṃ loke*) betrekking, maar dit is denkbaar dat wense na mag, weelde en sinplesier ook op 'n 'hiernamaals' (*paramhi*) geprojekteer word. Voorbeelde daarvan kom in die religiegeskiedenis voor. 'n Transenderende mens is '(be)vry' (*vi-saṃyuttaṃ*) van sulke boeie. Vir laasgenoemde begrip, kyk ook na vv. 31, 221, 342 en 370.

So 'n mens hunker ook nie na 'n hemelse voortbestaan elders of 'n beter hergeboorte waar ook al nie. Die 'niks' in die Afrikaanse vertaling wil 'n sekere dubbelsinnigheid wat nie in die Pāli-teks eksplisiet is nie, maar tog elders in die vroeë tekste beklemtoon word, bewustelik oophou. So min as na 'n substansialistiese ewige wese, werklikheid of toestand hunker die mens wat hier beskryf word na niks in 'n eksistensiële of metafisiese sin, nóg in hierdie nóg in 'n hiernamaalse bestaan.

Hier gaan 'n insiggewende vergelyking met die Christendom oop. Om by 'n geliefde gedeelte in die Nuwe Testament aan te sluit: in die hoofstuk oor die liefde (1 Kor 13) onderskei die apostel Paulus tussen die bestaanswyse van 'n kind en die van 'n volwassene, en suggereer 'n hiernamaalse toekoms waarin die gelowige 'n volheid van insig en kennis sal hê. Die hele Pauliniese boodskap bedoel 'n ewige bestaan in die teenwoordigheid van Christus (vgl. 1 Kor 15:19 e.vv.). Daar bly, sê hy, geloof, hoop op daardie toekoms en liefde. Die boodskap van die *Dhammapada* lê heel ander aksente. Die liefde kom by albei voor as grondinstellings, maar geloof in die godmenslike Verlosser Christus in die Christendom word in die vroeë Boeddhisme vervang met vertroue in die persoon en boodskap van die hoogs ontwikkelde, verligte menslike Boeddha, en die hoop op 'n geluksalige hiernamaalse bestaan verdwyn in die vroeë Boeddhisme – altans by die werklik edel, verligte mens. Die *Dhammapada* suggereer 'n instelling anderkant dié van die apostel Paulus. Boeddhisties gesproke, is daar eerstens die smagtinge na dit en dat van die onvolwasse mens. Dan is daar die meer gevorderde mens, wat hoopvol uitsien na 'n beter lewe hierna. Laastens is daar die edel mens wat niks hoopvol wens nie, aan geen hunkerende behoefte het nie.

Nibbāna is nie 'n hiernamaalse nie, maar 'n hiernoumaalse bestaanswyse. Die edel mens stel nie vir homself vol blye verwagting 'n persoonlike *Paradiso* in die vooruitsig nie.

Let wel dat ek geen behoefte daaraan het of noodsaak daarin sien om Boeddhisme en Christendom teen mekaar af te speel nie. Inteendeel, die boek word gelei deur 'n diepe besef dat hulle harmonies sáám gesien kan word. Ek vind in hierdie vers 'n beweging in 'n diepte en 'n verte in wat in hierdie opsig tendensioneel 'n verlenging van die Christelike leer is. 'n Implikasie van hierdie siening is wel dat Paulus nie hier beskou kan word as bonatuurlik onfeilbaar geïnspireer nie, maar wel as 'n oorspronklike, geniale, religieuse denker, bewegend in 'n rigting wat die groot godsdiensstigter self nie noodwendig onderken het nie.

Hierdie vers ontken nie die werklikheid van hergeboorte nie. Tog, sou 'n mens in samehang met die begrip *pari-nibbāna* [volle nirwana] die vraag kon stel of die Boeddhistiese leer van hergeboorte 'n dubbelsinnigheid bevat. Op 'n eerste vlak sou dan diegene wees wat agloos dwaas net vir die plesier van vandag bestaan en nie verder dink nie. Vir hulle word die bedreiging van 'n slegte volgende geboorte vermanend voorgehou. Op die middelvlak is diegene wat dieper behoeftes as sintuiglike bevrediging het. Vir hulle word die hoop op 'n beter lewe hierna uitnodigend voorgehou. Dan is daar die verligte edel mens wat leef sonder sorg en sonder hoop op of wens na nog 'n lewe hierna. Die edel mens weet van 'n verder, uiterste horison waar nie slegs alle denke nie, maar ook alle hoop verdwyn, nie in wanhoop nie, maar in vrede. Daar word onsterflikheidgeloof sowel as hergeboorteleer onthul as krukkonstrukte wat deur die werklik volwasse mens afgelê word. 'n Mens kan vermoed dat Nāgārjuna met so 'n dekonstruerende argumentasielyn sou kon saamgestem het.

Theravāda-sistematiek leer dat *nibbāna* twee aspekte het. Eerstens is daar die uitwis van onsuiwerhede wat met die deurbraak na *arahant*-skap in hierdie lewe bereik word. Tweedens is daar *pari-nibbāna,* die finale ontbinding van die fisiek mentale lewensproses as sodanig wat met die dood van 'n *arahant* bereik word. So 'n persoon het dus aan die proses van hergeboorte ontkom. In die terme van die vertolking wat ek hierbo aangebied het, sou die konstruk van 'n tweërlei *nibbāna* as 'n kompromis beskou kon word. Dit verbind aan die een kant die gedagte van 'n edel mens wat finaal ontslae is ook van vrees vir die dood, sonder verwagting of hunkering na 'n lewe hierna met, aan die ander kant, die tradisioneel Indiese gedagte van die nimmereindigende herhaling van die bestaansproses, hoe dan ook bedink. In die taal van 'n huidige ekologiesbewuste, Boeddhisties-geïnspireerde denke wat by die huidige fisika en biologie aansluit gaan 'n edel mens wensloos en vry, nie-hunkerend heen, ontbind in die groot kosmiese totaliteit, omring deur 'n onpeilbare, onoorskrybare horison. Vir die belangrike gedagtegang waarop hierdie vers ons lei, kyk ook onder andere na vv. 21, 114, 225, 374 en 411 wat oor 'nie-dood' handel.

411 *Wie sonder verknogthede*
deur insig by twyfel verby
nie-dood bereik
noem ek 'edel mens'.

Hierdie vers sluit nou by die vorige aan. Die edel mens is 'sonder verknogthede' (-*ālayā*). Die woord beteken in die eerste en letterlike sin 'woning', waaraan die huisbewoner dan verknog is. Dit word dan verleng tot 'verknogtheid' in die algemeen. Oordragtelik gesien, is die wêreld die woning waarin die mens tuis voel – altans die meeste mense, meestal. Beteken dit dat die edel mens, woningloos in hierdie wêreld, tog hoopvol uitsien na, verknog is aan, 'n woning elders? Nee, so 'n mens is algeheel sonder verknogthede aan enige ding of denkbeeld, ook wat die hiernamaals betref.

Hy of sy het immers volle 'insig' verkry. *Aññā* beteken diep, volmaakte, bevrydende metafisies mistieke kennis, wete, insig, *gnosis*, soos van 'n *arahant.* Die leer van die Boeddha is empiries gerig. Hy het geen esoteriese geheime leer gehad nie en geen aanspraak op enige bonatuurlike openbaring gemaak nie. Die woord *gnosis* wat so pas gebruik is, moet ook nie in so 'n sin verstaan word nie. Die Boeddha het die begrip 'empiriese insig' egter veel verder deurgetrek as wat in ons eie positivistiese epog die geval is. Die 'insig' waarvan hier sprake is, word verkry deur meditatiewe inkyk in jou eie bestaan, wat reusagtige ruimte laat vir integrasie met die wetenskappe. Die aard van hierdie insig is egter sodanig dat die mediteerder-denker verby twyfel beweeg. Letterlik, so een is nie meer 'n 'waarom?-sêer' (*a-kathaṃ-kathī*) nie, maar het insig in die wese van die werklikheid verkry en het die einde van substansialistise denke in alle opsigte bereik, dus ook wat betref die denkbeeld van 'n ewige woning elders. Om weer by Paulus aan te sluit, beweeg die spreker van die *Dhammapada* anderkant die opvattinge van die apostel in 2 Kor 5:1 e.vv. uit.

Volgens ons bundel het so 'n onverknogte mens vol insig en vertroue, 'n edel mens dus, die staat van 'opgaan in' (-*ogadhaṃ*) 'nie-dood' (*amata*-) 'bereik' (*anuppattaṃ*). So een het 'n ander dimensie van bestaan betree, nou in hierdie lewe. So verloor die dood sy angel, Boeddhisties gesproke. Paulus, sou die digter-denker waarskynlik gesê het, bied 'n variant van die middelvlak-hantering van die dood aan (kyk v. 410).

412 *Wie in hierdie wêreld*
die bande van goed sowel as kwaad oorkom
en leedloos smetloos suiwer is
noem ek 'edel mens'.

Hierdie vers gaan voort om die staat van nie-dood te beskryf wat reeds in hierdie lewe in hierdie wêreldsisteem (hier: *idha*) bereik word. So 'n seldsame mens is 'leedloos' (*asokaṃ*) en 'smetloos' (*virajaṃ*) 'suiwer' (*suddhaṃ*). Dit word voorafgegaan deur die kwalifikasie dat so 'n mens 'goed' (*puññañ*) sowel as 'kwaad' (*pāpañ*) oorkom het. Die vertaling wil effens moedswillig indirek na Nietzsche verwys, maar juis om die kontras tussen die *Dhammapada* en Nietzsche se werk *Jenseits von Gut und Böse*

[Anderkant goed en kwaad] uit 1886 uit te lig. Nietzsche stel die wil tot mag as die verklaringsbeginsel van alle lewe, wat ook behels dat magsoorheersing van die swakkes deur die sterkeres ’n moraliteit begrond in byvoorbeeld altruïsme vervang. Dit is wesenlik anders as die Boeddhistiese etiek. In hierdie vers gaan dit in elk geval nie oor wat ‘goeie’ of ‘slegte’ morele optrede as sodanig behels nie. Angelus Silesius is nader aan die Boeddhistiese intensie met sy roos wat nie blom om gesien of geprys te word nie (kyk ook na vv. 20 en 177).

Puñña beteken konkreet ‘verdienste’ en wel verdienste as basis en voorwaarde vir ’n volgende hergeboorte. In die hiernamaals hang die duur en graad van genietende geluk af van die verdienste wat in die vorige lewe verwerf is. Veral drie tipes optrede konstitueer lonende verdienste, te wete vrygewigheid (*dāna*), goeie sedelike gedrag (*sīla*) en meditasie (*bhāvanā*). *Pāpa* is die teenoorgestelde van *puñña*, dus onverdienstelike, nie-lonende suinigheid, onsedelike gedrag en die nalaat van meditasie. Die beloning al dan nie word nie in ander, eksterne faktore begrond of deur die kiesende wil van een of ander goddelike persoon bepaal nie, maar volg vanself, natuurlik, op die handeling self (soos die leser reeds in v. 1 e.vv. geleer het).

Die edel mens het natuurlik in die algemeen reeds die bande van lus, haat, verblinding, ydelheid en valse denkbeelde oorkom (is ‘leedloos smetloos suiwer’), maar hier word iets meer spesifieks bedoel. So ’n mens is nie meer verknog aan, afhanklik van, enige een van die twee tipes nawerking (positief sowel as negatief, goed sowel as kwaad) nie. Hy het anderkant die sug na, die behoefte aan, erkenning en beloning uit beweeg. Op die laaste horison verloor kodes en konvensies hulle relevansie en verdwyn. Hy is inderdaad nie meer aan die wet van *kamma* as sodanig gebind nie. Hy is anderkant ‘albei’ (*ubho*). Verkeerde, nie-verdienstelike dade het hy immers progressief oor ’n lang tyd volkome oorkom, wat behels dat daar geen negatiewe gevolge kan wees nie. Hy het bowendien enige assosiasie met lus, haat, ensovoorts, in so ’n mate oorkom dat al sy dade (insluitend goeie dade soos vrygewigheid, deugsaamheid en meditasie wat hy natuurlik sal doen) heeltemal die domein van *kamma* oorskry.

413 *Wie soos die maan*
smetloos suiwer helder kalm is,
ontdaan van smagting na bestaan,
noem ek ‘edel mens’.

’n Mens wat van ‘smagting’ (*nandī-*) na ‘bestaan’ (*-bhava-*) ‘ontdaan’ (*-parikkhīṇaṃ*) is, het in die Theravāda-sistematiek die smagting na drie vlakke van bestaan ontgroei.

Hierdie vlakke het in die vroeë *suttas* eerstens ’n kosmologies mitologiese verwysing gehad. Hulle was geografiese plekke van baie laag tot baie hoog in die groot wêreldskema (kyk die Inleiding, Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks). Die begrip ‘wêreld’ (*loka*) sluit al drie hierdie vlakke in:

- Die eerste is *kāma-bhava* [die vlak van sintuiglike bestaan]. Dit behels die dimensie van smagting na en afhanklikheid van die bevrediging van die vyf fisieke sintuie. Dit strek fisies van die *Avīci*-hel (in kleur en geur in die Pāli-literatuur beskryf) boontoe tot by ’n hemelvlak bekend as *Paranimmitavasavatti*. In hierdie algemene streek is, van onder af gesien, die helle (*niraya*), die diereryk, die spoke en demone asook sekere hemelse wesens (gode). Die meeste mense bevind hulle ook in hierdie sfeer, en hulle bestaan is tot dié dimensie beperk. Hulle maal rond in hierdie dimensie van smagting na sintuiglike genot.
- Die tweede vlak van bestaan is *rūpa-bhava* [(fyn-) materële bestaan]. Dit behels die middelvlak in die wêreldsisteem waar sommige wesens (gode en ook besonder positief herbore mense) hulle bevind en waar ’n sekere mate van sintuiglikheid nog voorkom. Hierdie dimensie strek vanaf die *Akaniṭṭha*-hemel boontoe tot by die *Suddhāvāsa*-hemel.
- Die derde vlak van bestaan is *a-rūpa-bhava* [nie-materiële bestaan]. Daar is geen fisiekheid, liggaamlikheid en sintuiglikheid meer nie, slegs die vier geestelike komponente wat die konglomeraat ‘mens’ uitmaak.

In terme van die ou mitologiese kosmologie is die edel mens waarvan in ons vers sprake is, iemand wat buite die rondmaling in die sisteem as sodanig getree het en nie meer deur smagting na bestaan in enige plek of sin gedryf word nie. So ’n mens is ’n *arahant*, het volle nirwana bereik.

Die gedagtegang wat in ons vers weerspieël word, het egter ook ’n eksistensiële en meditatiewe konnotasie. In die tydvak waaruit die *Dhammapada* afkomstig is, was die kosmologies mitologiese en eksistensieël meditatiewe dimensies nog nie sterk geskei nie, maar in ’n mate tog wel reeds onderskeibaar. Eksistensieël meditatief, beteken die drie vlakke die volgende (kyk ook na vv. 23, 181, 220, 236, 365, 368, 372–373):

- Die eerste vlak (*kāma-bhava*) behels die begerende, hatende, onnadenkende om en om maling in die sfeer van fisiek sintuiglike smagting, buite die sfeer van meditasie en geestelike verdieping.
- Die tweede vlak (*rūpa-bhava*) behels die bereiking in meditasie van die eerste vier *jhāna*’s. Dit is die domein van die *rūpa-j-jhāna*. Op hierdie meditasievlak word die vyf fisieke sintuie asook verhinderinge (*nīvaraṇa*) op die pad van meditasie (naamlik begeerte, weersin, traagheid-en-botheid, rusteloosheid-en-angstigheid en onsekerheid) progressief heeltemal maar tydelik opgehef. Dit bly egter ’n staat van volkome mentale helderheid.
- Die derde vlak (*a-rūpa-bhava*) behels die bereiking van die ‘nie-materiële’ versinkings (*a-rūpa-j-jhāna*). In die vyfde versinking word die sfeer van materie geheel en al oorskry en word ’n ‘sfeer’ (*āyatana*) van ‘oneindige’ (*anañca*) ‘ruimte’ (*ākāsa*) bereik. Die Pāli-woord hiervoor is die samestelling *ākāsa-n-anañca-āyatana*. In die sesde versinkings word ’n nog fyner dimensie, naamlik ’n sfeer van ‘oneindige’ (*anañca*) ‘bewussyn’ (*viññāṇa*) (saamgevoeg tot *viññāṇa-n-anañca-āyatana*) betree. Dan volg

die sfeer van 'niks' (*akiñcañña-āyatana*) en dan die sfeer van 'nóg persepsie, nóg nie-persepse' (*neva-saññā-neva-a-saññā-āyatana*).

Daar is vandag veel ruimte om die eksistensieel meditatiewe aksent van die ou kosmologie te ontkoppel en in terme van die huidige wêreldbeskouing, gevoed deur wetenskappe soos die fisika, biologie en sielkunde, te bedink.

Die boodskap van die vers is dat 'n edel mens van 'smagting na bestaan' (*nandī-bhava*) in al die bogenoemde vorme 'ontdaan' is (*-parikkhīṇaṃ*). Dit is hoe die vers hier verstaan word. So 'n mens hunker na niks, nóg in hierdie wêreld, nóg hierna (v. 410), nóg in 'n hemel, nóg in 'n meditatiewe staat. So 'n mens is werklik anderkant, 'smetloos' (vi-*malaṃ*), 'suiwer' (*suddhaṃ*), 'helder' (*vippasannam*) en 'kalm' (*an-āvilaṃ*), soos die volle maan in al sy skoonheid. Vir betekenisskakerings wat met 'maan' (*candaṃ*) geassosieer word, kyk ook na vv. 172–173, 208, 382 en 387.

Die edel mens sal homself nie definieer as die 'EK' wat om die een of ander rede nie sal of behoort 'DOOD' te gaan nie ('doodgaan' verstaan as finale terminasie). So 'n nog-nie-edel mens sal dus ook wil redeneer dat sy bestaan in 'n nadoodse dimensie, van watter aard ook al, gewaarborg is om te kontinueer. In die tradisionele Christelike tradisie is die dood inderdaad nie deel van die oorspronklike skepping nie, maar 'n indringer as gevolg van die sondeval. Daarenteen sal die edel mens in die sin van die *Dhammapada* homself eerder definieer as 'n konstruksie, 'n nie-permanente, nie-substansiële konglomerasie wat vanselfsprekend een of ander tyd gaan disintegreer, 'ontbind'. 'Dood' is dus nie 'n massiewe onaanvaarbaarheid nie. 'Nie-dood' druk hierdie radikale alternatief tot 'dood' in die serieuse sin sowel as 'ewige bestaan' uit.

Soos gesê, om van die smagting na bestaan ontdaan te wees, het betrekking op die begeerte na voortgesette individuele lewe hier en hierna. Wat die bereiking van die eksistensieel meditatiewe dimensie betref, is die woorde 'smagting' en 'bestaan' nie van toepassing nie. In hierdie tweede dimensie sou wel sprake wees van 'n goeie verlange, heimwee, na die diepste betekenis van die menslike eksistensie en ware geluk, naamlik smetloos, suiwer, helder en kalm. Met verwysing na die huidige wetenskaplike kosmologie sou die ontdaan wees van smagting na bestaan tog wel besondere relevansie hê, verwysend na die bereidheid en eenvoudige moed om op jou tyd in die groot kosmiese proses te ontbind (vergelyk ook die twee ekskurse in Hoofstuk 11).

414 *Wie hierdie moerassige maling van bestaan,*
bedrieglik en moeilik begaanbaar,
deurkruis en oorgesteek en die ander kant bereik het
en sonder drif en weifel aan niks verknog nie
mediterend uitgewoed is
noem ek 'edel mens'.

Die sentrale begrip 'maling van bestaan' (*saṃsāraṃ*) is afkomstig van 'n werkwoord *saṃsarati* (geduring rondbeweeg, heen en weer beweeg, spesifiek 'van een lewe na 'n

volgende bly beweeg'). Dit slaan kosmologies mitologies op die proses van onophoudelike hergeboorte en eksistensieel op die maling van onophoudelike maar frustrerende konstituering van die 'self', 'self'-bevestiging, deur begeerte en die daarmee gepaardgaande negatiewe toestande. Die maling van bestaan is 'moerassig' (*palipathaṃ*), 'moeilik begaanbaar' (*du-g-gaṃ*) en 'bedrieglik' (*moham*). Dit roep die beeld op van 'n mens, wanhopig ronddolend in 'n bedrieglike moerasgebied, wat telkens beangs spartelend in die morsige, beslykte water wegsak en telkens desperaat happend na lug weer na bo spartel en uitsigloos voortstrompel.

Die doodsgebied kan egter oorgesteek word, stel die vers vas. Hier word nie minder nie as drie nou verwante werkwoordelike begrippe direk na mekaar genoem, te wete *acca-gā* (van die werkwoord *ati*-[oor-]-*gacchati* [-gaan] (hier met 'deurkruis' weergegee), *tiṇṇo* (van die werkwoord *tarati* [oorsteek] en *pāra-gato* (van die werkwoord *pāra*-[anderkant toe] -*gacchati* [gaan]). Dit plaas buitengewone klem op waarom dit hier gaan, naamlik die beëindiging van die proses van kosmologiese hergeboorte en van eksistensiële transendering, van radikale maar kontinue oorskryding vanaf een bewussynstaat na 'n ander een, totdat die hoogste staat waartoe 'n mens in staat is, bereik word.

Met die negatiewe pool, naamlik *saṃsāra,* word die positiewe teenpool, naamlik *nibbāna* (die hoogste goed in die Theravāda-Boeddhisme), direk en kragtig gekontrasteer. Teenoor wanhopige gespartel staan volkome kalmte. Die 'edel mens' is immers *nibbuto*. Hierdie byvoeglike naamwoord, naby familie van *nibbāna,* beteken deur bedekking 'geblus', 'uitgedoof', 'gestil', 'uitgewoed'. So 'n mens is 'mediterend' (*jhāyī*). Hierdie byvoeglike naamwoord is afkomstig van die werkwoord *jhāyati*, wat 'soek', 'nadink', 'mediteer' beteken. Dit het ook 'n spesifieke aanwending, naamlik die agt algaande dieperwordende versinkings. Aan hierdie mens word drie positiewe eienskappe toegeskryf. So 'n persoon is 'sonder hartstog' (*an-ejo*), 'sonder weifeling' (*a-kathaṃ-kathī*) (bv. wat die vier edel waarhede betref) en 'onverknog' (*an-upādāya*). So lyk 'n 'edel mens'.

415 *Wie hier van genot ontslae*
woningloos swerf,
bestaansbegeerte geblus,
noem ek 'edel mens'.

416 *Wie hier van gesmag ontslae*
woningloos swerf,
bestaansgesmag geblus,
noem ek 'edel mens'.

Soos ook in byvoorbeeld vers 412 die geval was, verwys die woord *'dha* (*idha*: hier) na 'n mens se huidige lewe in die groot wêreldsisteem, wat in die Inleiding (Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks) behandel is (kyk ook na v. 413). Die edel mens is iemand wat in sy huidige lewe daarin geslaag het om die tipiese

bestaanswyse op die gewone menslike bestaanvlak te transendeer. Hy 'swerf' (*paribbaje*) 'woningloos' (*an-āgāro*); mettertyd is dit as die monniksbestaan geïnstitusionaliseer.

Die term *kāme* in vers 415 het 'n objektiewe sowel as 'n subjektiewe verwysing. Eerstens verwys dit na die sfeer van objektiewe sintuiglikheid met die vyf tipes fisiek sintuiglike objekte van ervaring. Tweedens verwys dit na die subjektiewe menslike belewing van, omgaan met, die objektiewe sintuiglike wêreld. In hierdie subjektiewe opsig dra die woord twee subtiel verwante en tog onderskeie skakerings, te wete fisiek sintuiglike 'plesier' en dan die 'begeerte' na die plesier. Die vertaling bring albei verwante skakerings na vore, 'genot' (415.1) en 'begeerte' (415.3).

Die saamgestelde begrip *kāmā-bhava* dui nie op 'n blote neweskikking, as sou twee afsonderlike dinge geblus word, naamlik 'begeerte' en ook nog 'bestaan' nie. Die samestelling dui op twee wesenlik gekoppelde begrippe. Wat die digter hier met *kāma* in gedagte het, is die 'begeerte na bestaan', 'bestaansbegeerte', 'begeertebestaan' as gevangenskap in die sfeer van sintuiglike bestaan. Die transendering van fisieke genot en begeerte behels as sodanig die oorskryding van hierdie hele bestaansdimensie. 'n Vertaling soos 'begeerte en bestaan' sou tog ook wel die suggestie kon dra dat as 'begeerte' geblus is, 'bestaan' as direkte gevolg daarvan ook geblus word; as eersgenoemde geblus is, verval laasgenoemde. Dit verwys dus nie net na neweskikking nie, maar na oorsaaklikheid. 'Bestaan' kan dan steeds verstaan word as die rollende proses van hergeboorte oor lewens of, eksistensieel beskou, van selfbehepte self-konstituering van oomblik tot oomblik in die sfeer van sintuiglike bestaan.

Ons het op grond van die woord *kāma* vers 415 verstaan as dat dit betrekking het op die onderste van die drie vlakke van bestaan, naamlik sintuiglike bestaan. *Kāma-bhava* is inderdaad 'n tegniese term vir hierdie vlak van bestaan. In vers 416 word *kāma* met *taṇhā* [gesmag] vervang. Dit open die moontlikheid om vers 416 op al drie vlakke te betrek, dus met insluiting van 'fyn-materiële bestaan' (*rūpa-bhava*), asook 'nie-materiële bestaan' (*a-rūpa-bhava*), soos met vers 413 die geval was. Die edel mens smag na geen vlak van bestaan nie en smag in geen vlak van bestaan nie. Dit het die voordeel dat 416 nie bloot as 'n herhaling van 415 opgeneem word nie, maar die gedagtegang 'n stap verder neem. Die begrip *taṇhā-bhava-parikkhīṇaṃ* [sintuiglike begeerte-bestaan-uitblussing] word dan opgeneem as sinoniem vir *nandī-bhava-parikkhīṇaṃ* [smagting-bestaan-uitblussing] soos in vers 413 verstaan.

417 *Wie van menslike binding los*
en van goddelike binding ontslae
van alle bindinge volkome vry is,
noem ek 'edel mens'.

Die 'binding' (*yogaṃ*) waarvan hier sprake is, verwys na bande wat betref die aardse lewe (soos sintuiglike verknegting in *saṃsara*), bande wat betref die smagting na 'n

hemelse lewe en in die algemeen die verknegting aan begeerte na genieting en begeerte na bestaan hier of hierna, gewortel in onkunde aangaande die ware aard van die werklikheid.

418 *Wie van behae en onbehae ontslae*
afgekoel en van die grondslae vry
held-oorwinnaar oor die hele wêreld is,
noem ek 'edel mens'.

Die mens van wie hier (soos ook dikwels elders in die bundel) sprake is, bevind hom of haar op die grens, in die een of ander of meerdere grenssituasies. Dit kan fisiek wees, op die rand van 'n mens se individuele lewe en dood in ernstige siekte of op jou sterfbed, of dit kan verwys na 'n mens se lewensonderhoud (soos 'n verandering van werk of werkloos wees). Dit kan ook verwys na 'n breuk in intieme menseverhoudings, of breër sosiaal in gevalle waar persone hulle rigtingsoekend in situasies van sosiale omwenteling en chaos bevind. Dit kan ook metafisies verstaan word, soos wanneer 'n hele wêreldbeskouing in duie stort. In sulke situasies kan denke draai om vrae na sin en sinloosheid, emosies om kwessies soos hoop en wanhoop en etiek om houdings van lewensbeaming en lewensverwerping. Hoe is dit met 'n 'edel mens'gesteld?

So 'n mens is 'ontslae' (*hitvā*) van 'behae' (*ratiñ*) en 'onbehae' (*a-ratiñ*). Dit verwys onderskeidelik na die begeerte na en genoeë in aangename sintuiglike ervarings en na die weersin en walging in onaangename ervarings, waar en wanneer sulke ervarings ook al voorkom, hetsy in die dorpslewe of in die woud. Om van albei ontslae te wees, beteken dat jy die staat van *upekkhā* [gelykmatigheid] bereik het. Dit verwys nie na 'n gebrek aan sensasie of 'n afgestompte sintuiglike botheid nie, maar is 'n houding, 'n morele ingesteldheid, 'n sekere soewereiniteit, anderkant behae en onbehae. So 'n mens is inderdaad 'afgekoel' (*sīti-*).

Bogenoemde toestand hang saam met 'n dieperliggende vryheid, naamlik van 'grondslag' (*-ūpadhiṃ*). Laasgenoemde begrip verwys primêr na die 'fondasie' (basis, substraat), naamlik die groep van vyf konstituerende faktore (*khandha's*) waaruit die menslike persoon saamgestel is. Daarmee saam kom dan die assosiasie van verknogtheid aan die as permanent gewaande 'self', asook aan die wêreld, en die bestaansonsuiwerheid wat daarmee gepaard gaan. Die mens wat hiervan vry is, is 'n 'held' (*vīraṃ*) en 'oorwinnaar' (*-abhibhuṃ*) oor die 'hele wêreld' (*sabba-loka*) van die vyf *khandha's*. Dit sou ook as 'alle wêrelde' vertaal kon word, maar dit maak nie 'n wesenlike verskil nie. Die held-oorwinnaar oor die 'self' is held-oorwinnaar oor die wêreld.

419 *Wie onverbonde, gelukkig en verlig*
in elke opsig ervaringskennis dra
van die verdwyning en verskyning van wesens
noem ek 'edel mens'.

420 *Wie se bestemmingsgang*
gode, halfgode en mense nie ken nie,

een van onsuiwerhede skoon, 'n arahant,
noem ek 'edel mens'.

Hierdie mens het volledige insig, persoonlike integrasie, meditatiewe verdieping en morele suiwerheid bereik. Om van 'onsuiwerhede' (*-āsavaṃ*) ontslae te wees, is om 'n *arahant* te wees. Gewoonlik word drie of vier onsuiwerhede gelys, naamlik verkeerde opinies of sienings (*diṭṭhi-āsava*), sinlike begeerte (*kāma-āsava*), begeerte na ewige bestaan (*bhava-āsava*) en onkunde (*avijjā-āsava*). Dit is inderdaad nie maar net 'n tipiese lewensgang soos die van die oorgrote meerderheid mense nie, maar 'n unieke ontwikkelingsgang waartoe alle mense bestem is, maar wat deur weinig enduit gevolg word. Die stroombetreder wat die eerste stadium van *arahant*-skap bereik het, is van verkeerde opinies ontslae. Wie die stadium van nie-weer-terugkeerder bereik het, het sinlike begeerte oorwin. Wie die oewer van *arahant*-skap bereik het, is anderkant bestaan en onkunde. So uniek is die gang van hierdie mens, 'n *arahant*, dat gewone mense (*-mānusā*) en selfs musiserende en singende halfgode (*gandhabba-*) en gode dit nie ken nie omdat hulle dit nie self bewandel het nie en die hoë bestemming nie self bereik het nie. Dit is buite hul verwysingsveld.

421 *Wie onverknog*
vashou aan niks
in verlede, hede of toekoms nie
noem ek 'edel mens'.

So 'n mens hou aan niks vas nie en word by implikasie deur niks vasgehou nie, nóg iets aangenaams, nóg iets onaangenaams; nóg in die verlede, nóg in die hede, nóg in die toekoms. So 'n mens het geen verwyte en geen verwagtings nie, geen verslaafdheid en geen vrees nie.

422 *Wie edel stier en held is,*
groot wyse en oorwinnaar
begeerteloos ontwaak in louter wete
noem ek 'edel mens'.

Hierdie vers integreer twee tipes eienskappe wat by die mens om wie dit hier gaan, aangetref word, naamlik die sielkundig morele dimensie en dié van intellektuele insig. Wat die sielkundig morele dimensie betref, is so 'n mens 'edel' (*pavaraṃ*) soos 'n 'stier' (*usabhaṃ*), 'n vreeslose 'held' (*vīraṃ*), 'oorwinnaar' (*vijitāvinaṃ*) oor karakterfoute in homself en 'begeerteloos' (*anejaṃ*). Wat die dimensie van intellektuele insig betref, is so 'n mens 'n 'groot wyse' (*mahesiṃ*, van *maha-isi*) en van 'louter wete' (*nahātakaṃ* – vir hierdie variant, kyk die tekskritiese apparaat). Laasgenoemde Pāli-uitdrukking verwys na 'n leerling wat sy studie in die *dhamma* voltooi het en van onsuiwerhede in wete gereinig is, 'n gebeure wat moontlik met 'n rituele bad bevestig is om die suiwerheid van so 'n persoon se kennis en insig aan te dui. Die begrip 'ontwaak' of 'verlig' impliseer volmaakte insig in die waarheid van dinge. *Brāhmaṇaṃ* vat die integrasie van die loutering van karakter en van insig saam. Só een is waarlik 'n edel mens.

423 *Wie sy voriges lewens ken,*
hemele en helle sien
en die einde van geboortes bereik het,
wie as wyse hoër wete verwerf
en volmaaktheid volkome volmaak het,
noem ek 'edel mens'.

Anders as die ander verse in hierdie hoofstuk vanaf vers 396 verskil vers 423 van sy ekwivalent in die *Sutta-Nipāta*, naamlik SN 647. Die verskil is dat die frase *abhiññāvosito muni sabbavositavosāṃ* (vertaal as 'wie as wyse hoër wete verwerf en volmaaktheid volkome volmaak het') in die SN-weergawe ontbreek. Hierdie frase voeg krag toe aan die *Dhammapada*-vers.

-Nivāsaṃ verwys in die algemeen na 'verblyf', 'rusplek' of 'woning'. As frase saam met *pubbe-* [vorige] verwys dit altyd na 'n vorige lewe in die proses van hergeboorte. 'n Edel mens 'ken' (*vedi*) dit, nie bloot verstandelik nie, maar ervaringsmatig, aan eie lyf. Ons vind hier weer die aksentverskil, eintlik keuse, tussen 'n letterlike kosmologies mitologiese en 'n eksistensiële verstaan van hierdie opvatting. Eksistensieel opgevat, kan dit verwys na vorige bestaanswyses in hierdie huidige lewe. Miskien was daar twee of meer groot ingrypende beslissingsmomente wat as't ware neerkom op twee of meer geboortes met twee of meer daaropvolgende lewens. Aansluiting kan hier gesoek word by William James se teorie van 'eenmaal-geborenes' en 'tweemaal-geborenes'. Dit hoef nie tot twee maal beperk te word nie. Elke keer wanneer die komplekse situasie verander waarvan 'n mens kondisionalisties deel is, verander die 'ek', begin 'ek' as't ware opnuut, 'n relatief ander aggregaat van fisieke, mentale en sosiale faktore. 'n Menslike individu is nie slegs 'n nabinne gerigte aggregaat van die vyf faktore nie, maar ook 'n na buite gekoppelde aggregaat, wedersyds bepalend deel van 'n omgewing. Dit gebeur byvoorbeeld met 'n verandering in huwelikstaat, die geboorte van 'n kind of kleinkind, die afsterwe van 'n familielid, 'n verhuising of die begin, verandering of beëindiging van werk. Nog fyner bekyk, word 'ek' dikwels op dieselfde dag oor en oor opnuut gekonstitueer. Daar is wel kontinuïteit, maar van betreklik afsonderlike momente, aaneenskakeling, maar nie permanente identiteit nie.

Die 'ken' van vorige lewens in die vers sinspeel klaarblyklik op een van die *abhiññā* ('hoër vermoëns' of 'kennisse', hier vertaal as 'hoër wete'). Volgens oorlewering het die Boeddha tydens die eerste nagwaak in die nag van sy verligtingservaring talle duisende vorige lewens in herinnering geroep, elk met volle besonderhede van naam, kaste, werk, ensovoorts. *Arahante* is tradisioneel ook daartoe in staat. Eksistensieel vertolk, beteken dit 'n edel mens 'ken' (*vedi*), onthou, verstaan in volle klaarheid sy of haar ontwikkelingsgang in hierdie lewe. So 'n mens ken of onthou die hoogtepunte en die laagtepunte en gelyktes, die foute wat gemaak is en die goeie dinge wat gedoen is en die gevolge van albei, die beslissingsmomente en bepalende faktore, die verhouding tussen innerlike en omgewingsfaktore, ensovoorts. So 'n

rekonstruksie is belangrik in die integrasie-proses van 'n menslike lewe, in die proses van die verwerwing van self-kennis (vgl. die beginsel wat op die tempel in Delphi uitgekerf is: 'Ken jouself'). Dit kan ook op kollektiwiteite slaan. So gaan die Afrikaanssprekende kultuurgroep deesdae deur 'n enorme krisis in self-verstaan en gemeenskaplike identiteit. 'Wat het ons gedoen? Waarom? Wat doen ons nou?' Dit is nodig op weg na insig en integrasie anderkant blote self-verwyt en ydelheid.

Ses *abhiññā*, wat teruggegaan het na ou oorlewering, is mettertyd in die ontwikkeling van die Pāli-kanon finaal in 'n skema gefikseer. In die heersende mitologiese kosmologie van destyds was die ses soos volg:

- Merkwaardige fisieke vermoëns: byvoorbeeld levitasie en die vermoë om deur mure en berge te beweeg en op water te loop (*iddhi-vidhā*: allerlei kragte).
- Helderhorendheid: die vermoë om allerlei goddelike en menslike geluide ver en naby te hoor (*dibba-sota*: goddelike oor).
- Telepatie: die vermoë om die inhoude en kwaliteite van ander se gedagtes te ken (*parassa ceto-pariya-ñāṇa*: kennis van die gedagtes van ander).
- Heldersiendheid: die vermoë om wesens se geboortes in goeie en slegte state van bestaan te sien (*dibba-cakkhu*: goddelike oog).
- Die onthou van sy eie talle vorige lewens (*pubbe-nivāsa-anussati*: onthou van vorige bestane).
- Die uitwissing van alle besoedeling (*āsava-k-khaya*: beëindiging van besoedeling – kyk vv. 89, 93–94, 253, 272, 420).

In ons huidige vers kom *abhiññā* 4 en 5 hierbo tot uitdrukking. Reël 423.1 bevat 4. Reël 423.2 – 'hemele en helle' (*sagga-apāyañ*) 'sien' (*passati*) – bevat 5 (vir die verskillende 'hemele en helle', kyk die Inleiding, Kosmologiese en wêreldbeskoulike konteks).

Dit bly egter nie by kennis van talle lewens (die *arahant* se eie en ander wesens s'n) nie. Die hele proses word inderdaad by die persoon wat hier geteken word, beëindig. Dit is immers die wesenskern van 'n *arahant* se lewe, van *nibbāna*. So 'n mens (423.3) het 'die einde van geboortes' (*jāti-k-khayaṃ*) bereik. Eksistensieel vertolk, het so 'n mens tydens hierdie lewe die onophoudelik herhalende 'self'-beheptheid, die nimmer-nimmereindigende bevestiging van 'self', beëindig. 'Doodgaan' is bloot normale, on-melodramatiese disintegrasie in die groot proses, soos met alles die geval is.

Die indrukwekkende vermoëns (*abhiññā*) wat tot dusver ter sprake gekom het, kom in grade voor en kan vervolmaak word. Die laaste woord van hierdie hoofstuk (afgesien van die refrein 'noem ek 'n edel mens') is 'n opeenstapeling, kwadrering, van volmaaktheid, *sabba-vosita-vosānaṃ*. Ons vertaal dit met het 'volmaaktheid volkome volmaak'. Dit is die laaste, digste samevatting van waarop 'n goeie, sinvolle menslike lewe uiteindelik neerkom, en dit is waarom dit uiteindelik gaan, naamlik eksistensiële, morele, kognitiewe smetteloosheid. Dit is die stil plato van 'n verhewe menslike eksistensie.

So is 'n waarlik edel mens, en so eindig die *Dhammapada*.

Geselekteerde aanbevole literatuur

Amore, R.C., 1981, 'The ethic of the Dharmapada and the Sermon on the Mount', *Dialogue* 8(1–3), 69–76.

Aung, S.Z., 1979 [1910], *Compendium of philosophy, being a translation now made for the first time from the original Pāli of the Abhidhammattha-Sangaha, with introductory essay and notes,* Pāli Text Society, London.

Buddhadasa, B., 1986, *Paticcasamuppada. Dependent origination*, Foundation of Sublime Life Mission, Bangkok.

Buddhaghosa, B., 1979, *The path of purification (Visuddhimagga),* Translated from the Pāli by bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy.

Buddharakkhita, S.A., s.a., *Dhammapada, a practical guide to right living*, Sukhi Hotu, Penang, Malaysia.

Burlingame, E.W., 1921, *Buddhist legends: Translated from the original Pāli text of the Dhammapada Commentary*, Parts I (books 1 and 2), II (books 3–12) and III (books 13–26), Vols 28–30, Harvard Oriental Series, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Carter, J.R. & Pālihawadana, M., 1987, *The Dhammapada. A new English translation with the Pāli text and the first English translation of the Commentary's explanation of the verses, with notes translated from Sinhala sources and critical textual comments,* Oxford University Press, Oxford.

Conze, E., 1983 [1962], *Buddhist thought in India. Three phases of Buddhist philosophy*, George Allen & Unwin, London.

Dharmasiri, G., 1996, 'A Buddhist critique of *Theravāda*', in F.J. Hoffman & M. Deegalle (eds.), *Pāli Buddhism*, pp. 141–156. Curzon Press, Richmond.

Friedlander, P., 2009, 'Dhammapada traditions and translations', *Journal of Religious History* 33(2), 215–234. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00795.x

Fuss, M., 1990, 'Der Buddha und die Menschenrechte nach dem Dhammapada', *Studia Missionalia* 39, 359–376.

Geiger, W., 1978 [1943], *Pāli literature and language*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi.

Gombrich, R.F., 1988, *Theravada Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul, London.

Gopalan, S., 1996, '*Dhammapada* and *Tirukkural*: A comparative study', in F.J. Hoffman & M. Deegalle (eds.), *Pāli Buddhism*, pp. 57–78, Curzon Press, Richmond.

Kalupahana, D.J., 1975, *Causality: The central philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu.

Kalupahana, D.J., 1986, *A path of righteousness. An introductory essay, together with the Pāli text, English translation and commentary*, University Press of America, Lanham.

Kalupahana, D.J., 1987, *The principles of Buddhist psychology*, State University of New York Press, New York.

Kalupahana, D.J., s.a., *Buddhist philosophy. A historical analysis*, University Press of Hawaii, Honolulu.

Kaviratna, H., 1989, *Dhammapada. Wisdom of the Buddha*, Theosophical University Press, Pasadena, CA.

Keenan, J.P., 1995, *The Gospel of Mark. A Mahāyāna reading*, Orbis Books, Maryknoll, NY.

King, W.L., 1962, *Buddhism and Christianity. Some bridges of understanding*, The Westminster Press, Philadelphia, PA.

Klostermaier, K., 1999, *Buddhism: A short introduction*, Oneworld Publications, Oxford.

Krüger, J.S., 1988, *Aandag, kalmte en insig. 'n Uiteensetting van Theravāda Boeddhistiese meditasie aan die hand van die (Mahā-) Satipaṭṭhāna-Sutta*, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.

Krüger, J.S., 1989, *Metatheism. Early Buddhism and traditional Christian theism*, University of South Africa, Pretoria.

Krüger, J.S., 1991, *Buddhism from the Buddha to Asoka. Circumstances, events, practices, teachings*, University of South Africa, Pretoria.

Kurpershoek-Scherf, T., 1986, *Dhammapada, ingeleid en vertaald vanuit het Pāli*, De Driehoek, Amsterdam.

Lefebure, L.D. & Feldmeier, P., 2011, *The path of wisdom: A Christian commentary on the Dhammapada*, UNISA, Pretoria.

Lindtner, C., 1993, 'The central philosophy of ancient India', *Asian Philosophy* 3(2), 89–93. http://dx.doi.org/10.1080/09552369308575375.

Malalasekera, G.P., 1928, *The Pāli literature of Ceylon*, M D Gunasena, Colombo.

Muller, F.M., 1988 [1881], *The Dhammapada. A collection of verses*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Ñāṇananda, *Concept and reality in Early Buddhist Thought*, Buddhist Publication Society, Kandy.

Nārada Thera, 1983, *A manual of Abhidhamma, being the Abhidhammattha Sangaha of bhadanta Anuruddhācariya*, Buddhist Publication Society, Kandy.

Narada Thera, 1993 [1971], *The Dhammapada. Pāli text and translation with stories in brief & notes.* s. l.

Norman, K.R. (ed. with O. von Hinüber), 1994, *Dhammapada*, Pāli Text Society, Oxford.

Nyanatolika, 1980 [1952], *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines*, Buddhist Publication Society, Kandy.

Rhys Davids, T.W. & Stede, W., 1921, *Pāli-English Dictionary*, Pāli Text Society, London.

Rondolino, F., 2008, *Dhammapad. La via della libertà*, Arnoldo Mondatori, Milano.

Schinagl, G., 2011, *Dhammapada. Worte der Weisheit*, Books on Demand, Norderstedt.

Vernezze, P.J., 2008, 'Moderation or the middle way: Two approaches to anger', *Philosophy East & West* 58(1), 2–16. http://dx.doi.org/10.1353/pew.2008.0003.

Von Hinüber, O., 1996, *A handbook of Pāli literature*, Walter de Gruyter, Berlin.

Von Hinüber, O. & Norman, K.R. (eds.), 1994, *Dhammapada*, Pāli Text Society, Oxford.

Warder, A.K., 1967, *Pāli metre. A contribution to the history of Indian literature*, Pāli Text Society, London.

Warder, A.K., 1980, *Indian Buddhism*, Motilan Banarsidass, Delhi.

Warder, A.K., 1984 [1963], *Introduction to Pāli.* Pāli Text Society, London.

Indeks

A
aanbidding, 119, 271
aandag, 4, 7, 47, 51–54, 63, 70, 79, 132, 147, 150, 159, 165, 167, 170, 173, 176, 179, 215, 230, 237–238, 256, 261, 273–274, 283, 285–287, 307, 329–330, 345, 350, 352
aandagtig, 56, 128, 146–147, 166, 174, 228, 283, 288, 291, 305–306, 311, 322, 329, 340–341
aandagtigheid, 54, 56, 92, 106, 109, 122, 132, 146, 185, 216, 270, 299, 329, 336
aansien, 14, 45–46, 92, 175, 253, 289
aap, 312–313
Abhidhamma, 6, 17, 64, 131, 139, 187, 240, 264, 310, 338
absolutisme, 89–90, 243, 298
adel, 9, 54, 145, 192, 208, 234, 238, 244, 249, 253–254, 258–259, 309, 343, 348, 350–352, 360, 362
Advaita-Vedanta, 22, 112
afgekoel, 91, 108, 370
afgeskei, 131
afgeskeidenheid, 93–95, 104, 205, 260–261
afgunstig, 248, 331
afkoms, 54, 99, 192, 345–346, 350–353
Afrika, 4, 19, 43, 100, 222, 267, 327, 351
Afrikaans, 4–6, 23–25, 29, 57, 133, 205, 275, 319, 347
afsku, 105, 126, 322, 333–334
afsondering, 59, 94, 114, 188, 194, 199, 319, 337
afstamming, 350–352
afstand, 8, 11, 26, 78, 94, 99, 184–185, 190, 227, 246, 357, 359, 361
aggregaat, 67, 149, 155, 165, 213–214, 332, 334–335, 341, 372
agloos, 58, 173–174, 176, 312–313, 333, 363
agloosheid, 57–59, 313
agsaam, 54, 56, 58–59, 72, 174, 241, 313
agsaamheid, 51–52, 54, 56–62, 65, 78–79, 174, 176, 305–306
agtvoudige pad, 43, 46, 52, 55–56, 70, 79, 92–93, 125, 139, 141, 146–147, 149, 156–157, 170, 174, 178, 180, 187, 189, 191, 216, 240, 257,

260–261, 272–274, 278–279, 289, 292, 299, 302, 309, 316, 328–329, 332, 337, 344–345, 348–349, 360–362
aksioma, 163
alleen, 16, 47, 65, 82, 158, 171, 256, 291, 294, 306–308, 329, 351
alleenling, 329, 352
almag, 180, 271
altruïsme, 365
ampsdraers, 104, 259
analitiese denke, 322
analogie, 102, 116, 131, 143, 161
Ānāpānasati Sutta, 311
apartheid, 32
apofatiese mistiek, 265
apologetiek, 85
aristokrasie, 54, 80, 192, 309, 352–353
armoede, 105, 197, 204–205, 325, 327
artikels, 39
askeet, 50, 288, 291, 302, 307, 319, 324, 346–347
asketisme, 58, 90, 144, 277–278, 341, 356
Aufklärung, 12, 232
Avatamsaka Sutra, 15, 76

B

bedel, 244, 249–251, 258, 355
bedelbak, 229, 237–239, 300, 332
bedelmonnik, 61, 237, 331, 361
bedoeling, 25, 39, 60–61, 66, 69, 87–88, 92, 97, 131, 133–135, 149, 151, 157–158, 197, 231–232, 258, 261–262, 273–274, 319, 321, 358
bedreiging, 334, 363
bedrieglik, 248, 367–368
begeerte, 11, 13, 16, 20, 42–43, 45–47, 50–51, 53, 56–57, 66–67, 71–72, 81–82, 86, 88, 92–93, 95, 101–102, 105, 107–108, 110, 112–113, 116–117, 124, 126–129, 133, 135, 142, 148, 154, 156–159, 162, 182–189, 191, 194–197, 203–208, 213, 219, 227, 233, 238–239, 241, 249, 261, 270, 275–278, 280, 283, 285, 289, 291, 298, 310–327, 336, 341–343, 345, 348–349, 351, 353, 358, 360, 366–371
begeerteloos, 275, 321–323, 371
begeerteloosheid, 126, 314–315, 318, 323, 348
beginseletiek, 186
behae, 45, 114, 188, 202–208, 210–211, 320, 322, 329, 370
beheer, 39, 41, 44, 56, 63–64, 66, 69, 83, 86, 88–89, 100, 102, 111, 117, 144–145, 168–169, 214–216, 218–219, 223–224, 237–238, 254, 268, 271–272, 279–280, 286, 288, 305, 307, 328–329, 340, 356
beheersd, 117, 224, 247–248, 329–330, 340, 349, 355
beheersdheid, 57, 301
belemmering, 53, 61, 70, 109, 213, 317, 353
belofte, 32, 151, 219, 226–227
beloning, 20, 40, 55, 67, 121, 128, 131, 179–180, 238, 250, 339, 365
belydenis, 39
beplan, 269
berg, 11, 44–45, 59, 114, 136, 168, 222
besoedelinge, 13, 55–56, 67, 107, 241, 324, 357
bestaan, 5–6, 8, 10–11, 13, 15, 19, 21, 25, 28, 38, 40, 42, 46–48, 50, 55–57, 61–62, 67, 71–72, 74, 81–82, 86, 94, 100, 102, 104, 107, 109–111, 124–125, 134, 138, 140, 142, 151–152, 154–155, 157, 161, 172–173, 178, 181, 183–184, 187, 189–190, 197, 202, 204–205, 212–213, 217, 219, 221, 227, 229, 239, 249–250,

254, 261–268, 270, 273, 275, 284, 290–291, 299, 303, 311–312, 314–317, 321–323, 331–332, 335, 338, 341, 344, 348–349, 358, 361–371, 373
bestendig, 55, 199–200, 224, 306, 345
bestendigheid, 56, 145, 199, 223, 297
betreklikheid, 89, 221, 324
beweging, 8–9, 13–14, 21, 41, 61, 118, 140, 200, 240, 305, 349, 363
beëindiger, 73, 279–280
beëindiging, 53, 62, 124, 136, 154–155, 160–161, 208, 211, 239, 252, 261–263, 271, 280, 295, 316, 344, 356–357, 368, 372–373
Bhagavadgītā, 22, 116, 267
binding, 61, 70, 175, 203, 212–214, 260, 263, 268, 299, 317, 322, 342, 369
biologie, 54, 346, 363, 367
blaam, 100, 111, 221
blind, 80, 176
blom, 12, 33, 51, 69–71, 73–75, 77, 79, 106, 180, 219, 265, 321, 339, 365
bo-natuurlik, 135
Boeddha, 4–6, 8–22, 27–29, 31–32, 39–40, 43–44, 46, 48–49, 51, 54, 60–62, 65–66, 69–72, 80, 82, 89–90, 93–95, 99, 110, 118–122, 129, 131–132, 135, 139–141, 143–144, 146, 149–156, 158–162, 165–166, 168, 171, 178–179, 182–187, 189–193, 197, 204, 215, 219–220, 230–233, 235, 238, 240–243, 247, 252–256, 261–263, 266–268, 272–273, 275, 278–281, 285–287, 289–290, 296, 299, 301–302, 307, 309, 314–320, 324, 330–335, 338, 340–342, 345, 347, 349–353, 357, 362, 364, 372
Boeddhisme, 9, 12, 14–27, 29–34, 38–41, 43–50, 53–56, 58–62, 65, 67, 70, 72–74, 77, 80–83, 86, 88–89, 94, 99, 104, 106, 108–109, 111–112, 114, 118, 121–122, 124, 129–131, 133–134, 136–139, 142, 144–146, 150–159, 161–165, 167–169, 173, 175–178, 183, 185–187, 189–191, 194–195, 197, 200–205, 207–210, 213, 217–218, 221–223, 228–234, 238–239, 242–243, 245, 248, 253–254, 256, 259–261, 263, 265–273, 275–278, 280, 284–285, 287–291, 293–294, 297, 299–300, 303–306, 309, 311–313, 315, 320, 323, 326–327, 336, 338–339, 341, 344–346, 350–351, 354, 357–358, 362–363, 368
boei, 19, 61, 70, 213, 318
boemelaar, 351
bome, 51, 189, 276, 291, 316
Bonhoeffer, 84
boodskap, 8–12, 14, 21, 24–27, 31, 48, 105, 114, 131, 150–151, 153, 161, 170–171, 185–187, 190, 194, 197, 204, 207, 210, 229, 231, 238–239, 254, 273, 275, 277, 290, 301–302, 313, 316, 318, 320–321, 330, 341, 350–353, 362, 367
boom, 12, 44–45, 90, 155, 162, 166, 169, 184, 262, 268, 275–276, 296, 315, 320
boos, 48–49, 58, 66, 87–88, 127, 129–130, 136, 176, 178, 277, 284, 301–303, 306
boosheid, 20, 42, 54, 70, 78, 86–87, 93, 126–130, 132–136, 178, 185–187, 216, 238, 249, 258, 308–309, 324, 346–347
bose, 40–41, 44–45, 63–67, 70, 79, 88, 117, 127, 129–130, 132–133, 142, 169, 177–178, 183, 216, 262–263, 277, 288, 295, 302
brahma, 163, 223, 250, 297
brahmaan, 144–145, 309, 346, 350
Brahman, 243

Brahmanisme, 22
brug, 30, 51, 93, 263
Bultmann, 163
burgerlike religie, 185
Bybel, 25, 28, 89, 271

C
Calvinisme, 32, 154, 163, 255
Calvyn, 16, 222
care, 174, 224, 307
Carvaka, 285
charisma, 177
China, 77, 161
Christendom, 4, 13, 15–17, 22–23, 30–34, 41, 53, 82, 105, 137, 150, 152, 154, 162–163, 168, 190, 213, 219, 255, 265, 267, 271, 290, 294, 312, 346, 362–363
Christus, 15–16, 43, 162, 168, 362
civitas Dei, 300
Cyprianus, 105

D
daad, 40, 42, 44, 50, 56–57, 68, 76–77, 87–89, 91, 102, 112, 122, 128, 130–131, 133–134, 136, 143, 176, 187, 208, 210, 215, 217–218, 224, 232, 243, 264, 272–275, 292–293, 296, 308, 321, 336, 349, 354
David, 22, 278
demone, 49, 366
denke, 5, 12, 17, 22, 28, 30–31, 34, 37, 39–40, 42–43, 46–48, 52, 65, 70, 79, 82, 92–93, 127, 131, 139, 146, 149, 157–158, 161, 169–170, 193, 205, 208–209, 211, 213, 223–224, 227, 239, 245, 251–252, 261, 267, 269–274, 294, 300, 310, 315–316, 322, 328–329, 348–349, 359–360, 362–364, 370
denker, 5, 49, 131, 139, 213, 244, 251–253, 285, 294, 319, 363–364
depressie, 189, 194, 337
determinisme, 42, 269
deug, 3–4, 77–78, 121, 123, 146–147, 152, 169, 171, 207–208, 222–223, 278–280, 289, 308, 356
deur die geloof, 154, 311
diensbaarheid, 294
dilemma, 64
ding-as-sodanig, 200
diskontinuïteit, 116, 261, 304
disputatio, 29
dissipline, 6, 10, 14, 28, 49, 52, 55, 61, 64, 90, 93–94, 146, 182, 186–188, 192, 215, 220–221, 249, 256, 272–273, 277, 285, 297, 302, 333, 335, 338, 345
Divina Commedia, 312
doel-rasionele optrede, 93
dogma, 103–104, 174, 214
dogmaties, 112, 191, 295
dogmatisme, 267
dom, 81, 86, 141–142, 245, 279
domheid, 87, 134, 233
donkermaan, 187
dood, 14–15, 17, 20, 24–25, 44, 48, 52–55, 62, 68, 70, 72–73, 76–77, 79–82, 101–102, 107–108, 111, 124, 133, 135–138, 140–143, 148–151, 155, 161–163, 169, 175, 185, 205, 212, 218–219, 225–227, 236, 252, 279–280, 284, 303, 311, 314, 320, 333, 337–338, 341, 359, 363–364, 367, 370
doodmaak, 137–138, 140–141, 236, 245, 253, 262, 297, 351, 354, 358–359, 361–362
doodstraf, 138
dorings, 62, 260, 262
dorp, 73, 111, 114, 151, 279, 307, 319–320, 331, 348–349, 352
dors, 47, 98, 188, 206, 239

dreunsang, 230
drie kenmerke, 72, 142, 155, 264–265, 273, 352
drink, 53, 73, 98–99, 199, 221, 300
dualisme, 45, 58, 127, 203, 252, 277, 313
dualisties, 198, 277, 282, 311
dualiteit, 183, 250, 344
duisternis, 148–149
duiwel, 44
duldkrag, 354
dwaas, 59, 81–85, 87, 90–92, 113, 132, 142–143, 165, 168, 170–171, 175–176, 179, 184, 279–280, 306–307, 325, 351, 363
dwaasheid, 59–60, 76, 82, 84–85, 87, 91, 93, 95–96, 113, 142, 165, 169, 184, 188, 251

E

edel, 12, 28, 37, 42, 54, 82–83, 98–99, 103, 107, 114, 117, 120, 144–147, 155, 157, 163–164, 170, 178, 180, 182, 189, 191–192, 199–200, 208, 214, 217, 228, 250–251, 253–254, 257–258, 284, 296–298, 302, 306–308, 314, 316, 333, 335, 338, 340, 343–373
edel mens, 117, 145–146, 191–192, 208, 214, 258, 284, 308, 343–373
edel waarhede, 12, 42, 82, 107, 155, 157, 182, 189, 191, 302, 316, 345, 360, 368
edelstene, 11, 169, 319–320
eenheid, 117, 123, 151–152, 189, 337, 344, 348
eenling, 329, 353
eenmaal-terugkeerder, 71, 116, 335
eerbetoon, 77, 92–93, 119–120, 308–309
eerbied, 22, 123, 200, 308–309, 350
eerbiedwaardigheid, 193, 244, 247, 249
eerlik, 98, 267, 294, 300, 360
eerlikheid, 102, 113, 217, 239, 294
eet, 53, 73, 90, 113, 141, 144, 186, 221, 250, 295, 297, 300, 355
egbreuk, 295
ego, 83, 93, 122, 138, 141, 153, 167, 193, 213–214, 266, 270, 299–300, 302, 305
eiendom, 80, 82, 332, 355
eiland, 18, 21, 57, 225–226
einde, 11–12, 15, 40, 43–44, 48, 55, 64, 73, 79, 82, 96, 105, 135, 138, 143, 149–150, 154, 158, 162, 165, 183, 200, 203–204, 225, 227, 239, 242–243, 257–258, 260–263, 267–268, 279, 288, 291, 308, 310–312, 317–318, 322–323, 325, 334, 340, 344, 348, 352, 357, 364, 372–373
eindeloosheid, 182–184
eklektisisme, 32
ekologie, 239, 359
ekonomie, 9, 74, 94, 102, 195, 197, 238
eksistensie, 13–15, 38–39, 70, 79–80, 88, 102, 104, 107, 134, 148, 168–169, 177–178, 208, 218, 222–223, 236, 270–273, 276, 303, 324, 367, 373
eksistensiële interpretasie, 28, 49, 143, 217, 298, 335
element, 43, 52, 68, 73, 82, 91, 109–110, 133, 156, 169, 179, 204, 208, 222, 233, 290, 299, 349–350, 361
emanasie, 152
emosie-en-wil, 332, 334
emosioneel, 56, 238, 264, 334
empiries, 29, 364
energie, 103, 106, 122, 146, 297
enkeling, 28, 42, 58–59, 80, 82–83, 118, 171–172, 179, 190, 192, 291, 317–318, 327
erfsonde, 82
erkenning, 28, 57, 78, 119, 121–122, 180, 187, 222, 238, 250, 294, 309, 346, 365

ervaring, 10, 24, 33, 37–39, 41–42, 49–51, 53, 55, 58, 64, 69–70, 72–73, 84, 93–94, 101, 105–109, 112, 130, 146, 148, 156, 159–160, 162, 167, 169–171, 180–181, 188, 190–191, 193, 199, 202–205, 209, 211, 226, 237, 262, 266, 268, 279, 304–305, 309, 311, 313–318, 320, 324, 329, 336–337, 346, 357, 369–370
estetika, 175
eternalisme, 267, 284, 311
etiek, 19, 27, 43, 45, 74, 83, 86–87, 89–90, 99, 140, 146, 170, 175, 186, 188, 191, 204–205, 217, 222, 255–257, 259, 277, 282, 297, 325, 327, 348, 354, 359, 365, 370
eudaimonia, 100
Europa, 4, 18, 254
eutanasie, 102
Evangelie van Johannes, 324
evolusie, 27, 102, 124

F

faktore van verligting, 106, 146
familie, 4, 31, 68, 82, 92, 104, 155, 163, 191–192, 209–210, 280, 320, 332, 338, 350–351, 353, 368
family, 92, 163, 192, 351
fenomenalisme, 3, 39, 268
fenomenologie, 169, 202
fisika, 304, 363, 367
folter, 298
foltering, 144, 192, 293, 298
fundamentalisme, 231–232, 267, 353
fynproewer, 282

G

Gadamer, 84
gawe, 119–120, 138, 179, 248, 324–327, 348, 350, 355, 361
gebed, 53, 307
geboorte, 13, 18, 40, 49, 54, 57, 77, 79, 81, 124, 135–136, 154–157, 159, 177, 185, 241, 247, 270, 289, 293, 313, 350, 363, 372–373
geboue, 151
gedagte, 25, 29, 33, 43–44, 46, 50–51, 64–65, 82–83, 97, 109, 129, 132–133, 137, 139–140, 148–149, 156, 176, 186, 196, 200, 208, 217–219, 230, 233, 237, 240, 247, 253, 264–265, 269, 271–274, 278, 283, 286, 290–291, 296, 309, 314, 316, 322–326, 329–331, 333, 347, 349, 351, 356, 360, 363, 369, 373
geduld, 89, 147, 186–187, 216, 220, 228, 266, 283, 307, 354
geel, 45, 295
gees, 10, 22–23, 27, 29, 37–39, 47, 50–51, 54, 59–60, 62, 73, 79–80, 90, 107, 112, 118–119, 126–127, 133, 135, 145–146, 151, 160, 171, 177, 185–186, 188, 192–193, 202, 205, 208–209, 212–214, 216–217, 219, 236, 241, 253, 259, 265, 270–271, 273, 275–277, 279, 284–287, 299, 302, 305–307, 309, 321, 328, 330, 333–334, 336–337, 339, 342–343, 347, 360, 362
gehegtheid, 52, 135, 181, 214, 270, 300
geheimleer, 190
gehoorsaamheid, 16, 86, 131, 186, 216
gehoorsaamheidsetiek, 90, 170, 178, 186
geleerdheid, 50, 83, 91–92, 104–105, 153, 258, 323, 325
geloof, 16, 26, 34, 45, 53, 62, 71, 146, 154, 159, 162, 174, 181, 213, 223, 238, 265, 285, 294, 311, 316–317, 335, 337, 356–357, 362
geluk, viii, 20, 37, 48, 52, 58, 64–65, 70, 72, 76–77, 82, 87, 91, 101, 105, 107–108, 114, 120, 122, 127,

129–131, 136, 139–141, 148–149, 179, 184–185, 187–189, 192, 194–200, 202–203, 210, 235, 238, 240, 258, 266, 282–283, 287–288, 296, 304, 308–309, 311, 314, 317, 329, 332–334, 337, 340–341, 351, 362, 365, 367
gelykmatigheid, 17, 101, 106, 204, 212, 200
gemeenskap, 62, 71, 74, 82, 111, 114, 159, 182, 187, 189, 191–192, 195, 198, 249, 255, 286–287, 350
gemoed, 37, 46–48, 63–68, 98, 105–106, 126–127, 141, 154, 157, 200, 208, 286, 322
genade, 16, 20, 190, 294
geneigdheid, 46, 206
genoeë, 103, 105–106, 179, 275, 305, 325, 333, 337, 370
genot, 101, 103, 105–106, 111, 366, 368–369
genre, 4
gesag, 16, 54, 56, 85–86, 91, 121, 153, 159–160, 193, 208, 233, 252–253, 290, 298
gesigseinder, 318
gesindheidsetiek, 325
geskenk, 127, 179, 238, 326, 330
geskiktheid, 186
geskrifte, 6, 50, 55, 166, 229–230, 323
geslag, 307, 313
gesondheid, 13, 57, 120–122, 190, 195, 198, 205
gesuiwer, 209, 345
geur, 73–75, 77–78, 180, 366
gevolgsetiek, 89
geweld, 41–42, 45, 74, 83, 85, 137–139, 141–147, 186–187, 215, 218, 220, 245, 252–259, 276, 282–283, 305, 317, 347–349, 359
gewelddadigheid, 139, 142
geweldloosheid, 41, 44, 138–140, 142–143, 195, 218, 253–254, 258, 282, 286–287, 348
gewete, 138, 140, 145, 234, 354
ghoeroe, 168
gierigheid, 216, 249, 359
gif, 106–107, 133, 183, 315
glo, 29–30, 32, 34, 112, 276
gnosis, 320, 364
Gnostiek, 45, 169, 284
Gnostisisme, 106
God, 14–16, 20, 39–41, 45, 49, 53–54, 60–61, 89, 111, 117, 120, 124, 131, 162, 168, 210, 213, 268, 270–271, 277, 283, 312, 314, 324
gode, 11, 14, 18, 45, 60–61, 69–70, 77–78, 110–111, 117–119, 168, 184–185, 188, 195, 216–217, 223, 227, 261, 277, 285, 293, 331–332, 337, 366, 370–371
godsbeeld, 300
godsbegrip, 274
godsdiens, 32, 61, 118, 175, 185, 195, 221, 233
godsdienste, 20, 32, 154, 351
godservarings, 53
goed, 3, 11, 16, 19–20, 29, 32, 39–42, 45–46, 48–49, 58, 61, 64, 66, 68, 70, 72, 75–77, 83–84, 86–90, 94, 98, 101, 103, 106, 114–115, 117, 119, 121–122, 125–127, 129–131, 134, 136, 144–145, 158, 165–171, 176, 186, 191, 199, 212, 215–217, 220–224, 231, 234–235, 238, 250–252, 256, 269, 274, 279–280, 284, 289–290, 294, 296, 299, 303, 305, 308, 313, 316, 328, 330–332, 339, 352, 357–358, 360, 364–365, 368
goeie vriend, 96–97, 168, 235
goud, 223, 297, 346, 351
goue reël, 137

grenssituasie, 299, 320, 370
Griekeland, 11–12, 132, 161
groei, 68–70, 72, 74, 79–81, 83, 92, 97, 106, 119, 121, 153, 167, 169, 184, 186, 217, 269, 274, 276–277, 283, 296–298, 304, 312–313, 319, 322, 329, 334, 340, 351
grondslag, 146, 161, 186, 207, 265–266, 351, 354, 370

H

haarstyl, 350–351
haat, 16, 41–43, 45, 47, 66, 68, 86, 88, 93, 105, 108, 112, 116–117, 125, 133, 138, 142, 148, 168, 183–187, 194–197, 204–206, 212–213, 227, 238–239, 248, 261, 280, 282, 285, 298–299, 303, 308, 310, 312, 317–318, 320, 322, 326, 335–336, 339, 341, 349, 353, 356, 360, 365
halfgod, 117, 232
handeling, 20, 40–41, 46–48, 56, 70, 76, 79, 86–89, 91–93, 97, 109, 113, 120, 127, 129–133, 137, 146, 174, 186, 208, 218, 224, 232, 242, 247, 261, 269, 273, 296, 309, 324, 326, 329, 333, 347, 349, 360–362, 365
hard, 166, 169, 185, 207, 235
hartseer, 206–207
hartstog, 47, 114, 239, 368
Hebreeuse geloof, 316
hebsug, 74, 82–83, 235–236, 239, 262, 280, 308
hedonisme, 78, 204
heerlikheid, 122, 345–346
Heidegger, 273
heil, 9, 14, 49, 52, 70–71, 113, 158, 169–170, 176, 185–186, 242, 256–257, 269, 275, 283, 312–314, 323–325, 334
heilsweg, 27, 52–53, 70, 78, 147, 150, 170, 176, 191, 220, 305, 311, 335, 343
heimwee, 28, 32, 51, 104–105, 129, 202, 208–210, 271, 311, 318, 337, 367
hel, 12, 67, 70, 136, 142–143, 292–294, 298, 336, 366
held, 26, 232, 234, 236, 283, 285, 370–371
helderhorendheid, 373
heldersiendheid, 373
hemel, 12, 61, 67, 70, 136, 177, 180, 188, 195, 301, 366–367
Here, 39
herfs, 150, 278
hergeboorte, 12, 15, 20, 27, 44, 48, 55, 62, 70, 72, 81, 108, 112, 120–121, 124, 130, 135–136, 148, 154–163, 165, 185, 210, 213, 219, 227, 264, 292–293, 295–296, 298, 308, 313, 317, 321, 323, 334–335, 362–363, 365, 368–369, 372
hermeneutiek, 26–27, 32–33, 84, 173, 236, 243
hiernamaals, 48, 124, 193, 292–293, 296, 362, 364–365
higiëne, 144
Hindoeïsme, 156, 230
hiërargie, 42, 60, 238, 247, 282, 343
hiërargiese, 248, 252
homo sapiens, 160
honger, 11, 47, 197, 204, 250, 327
hoop, 29, 67, 74, 76–77, 79, 81, 127, 255, 266, 283, 294, 303, 327, 362–363, 370
hoor, 28, 31, 75–76, 100, 115–116, 121, 147, 153, 177, 203, 246, 256, 268, 273, 311, 313, 373
horison, 16, 19, 28, 30, 32–33, 139, 163, 169–170, 175, 183–184, 203–204, 208–209, 211, 222, 243, 246, 250, 252, 257, 259, 264–265, 267–271, 274–275, 278, 287, 290, 303–305, 311, 320–321, 323, 363, 365
hoër wete, 372

HTK-model, 270
huigel, 239, 360
huigelary, 60, 360
huisbewoner, 45–46, 49, 54, 94, 187, 288, 295–296, 358, 364
huislikheid, 103–104
huisloosheid, 46, 103–104, 337
huislose, 98, 103–104, 145, 186–187, 288–289, 320, 358
humor, 154, 222, 240
hunker, 303, 362, 367
huwelik, 26, 130

I

idealisme, 3, 285
idees, 152, 243
identiteit, 22, 30, 53, 62, 81, 156, 165, 175, 183, 274, 299, 304, 372–373
identity, iv
ideologie, 9, 103, 185, 245, 283, 340
ideology, 9, 185, 245, 346
illusie, 151, 175, 196, 198, 257
immanent, 271
Indië, 8–9, 11–12, 18, 24, 39, 49, 53, 77, 81, 89, 117, 119, 132, 143–144, 150, 161, 186, 189–190, 192, 207, 217, 223, 231, 248, 253, 267, 279, 285, 309, 361
Inferno, 25
innerlike, 9, 27, 56–57, 59, 85–86, 92, 94, 98–101, 107, 109, 111, 116–119, 121–122, 130, 145–146, 151, 178, 181, 187, 190, 193, 195, 216, 220–221, 226, 229, 234–235, 238, 246, 248–249, 251, 253, 283, 307, 309, 311, 320, 330, 343–344, 346, 353, 372
innerlikheid, 329
insig, 7–8, 12, 31, 41–44, 47, 52–53, 55, 58–61, 67–68, 70, 72–73, 78, 81–82, 88–89, 98, 100–104, 107, 110, 112, 119, 121, 125, 130, 132, 139–142, 146–147, 150, 153, 155–158, 160–162, 165–168, 170–171, 175–176, 178, 181, 183, 185, 188–190, 192–193, 197–200, 204–205, 207–208, 218–219, 222–223, 225, 227, 238, 243, 246–247, 249, 251–252, 254, 256, 260–263, 265–267, 269, 272, 274–275, 277–280, 285–288, 292, 297, 300, 302, 307–312, 315–316, 320–321, 323–325, 329–330, 332–333, 337, 339–341, 343–345, 348–352, 354, 356, 362, 364, 371
inspanning, 55, 64, 67, 71, 78, 110, 116, 118, 144, 146, 185, 203, 209, 230, 235, 262, 276, 294, 302, 306, 336, 343, 346
institusie, 41
instituut, 32, 104, 254–255, 287
integrasie, 33, 238, 255, 364, 371
integriteit, 27, 33, 45, 51, 56, 117, 171, 178, 221, 223, 298, 306
intensie, 17, 21, 28, 32, 88, 94, 113, 133–134, 139, 184, 227, 232, 236, 277, 302, 307, 365
intensionele verstaan, 26–27, 161
intuïsie, 98
ipse, 213
Islam, 23, 53, 152, 154
Israel, 223

J

jaar, 9, 11–14, 17, 118, 120, 143, 154, 226, 230, 247, 262
Jainisme, 139
Jan, 31
Japan, 77
jasmyn, 77, 339
Jenseits von Gut und Böse, 364
Jesus, 15–16, 30, 32, 43, 48, 105, 162, 290, 324, 352

jeug, 77, 148, 151, 163–164, 166, 247, 272, 274, 278, 342
Job, 20
Jodedom, 23, 152
Johannes, 76, 324
jongmens, 271–272
Judaïsme, 53, 154
Judo, 256
justus et peccator, 294
juwele, 125, 319–320, 346
Jātakas, 60

K
kalf, 276
kalmte, 7, 55, 98, 106, 116, 119, 146, 185, 235, 237–238, 249, 278, 280, 311, 339, 341, 344–346, 352, 368
kamma, 20, 40, 48, 50, 56–57, 59–60, 66–67, 74–75, 86, 88, 91, 109, 112–113, 122, 128, 143, 169, 186, 208, 264, 269, 273, 293, 298, 309, 321, 336, 349, 365
kanon, 4–6, 21–22, 187, 373
karma, 12, 16, 20, 40, 42, 49, 64, 67–68, 76, 87–89, 128–136, 158, 164, 210, 214–215, 226, 228–229, 232, 243, 321, 348
kaste, 99, 145, 155, 160, 231, 345–346, 350, 372
kasuïstiek, 129, 133, 256
ken, 8, 11, 29, 46, 52, 56, 58, 66, 70, 81, 90, 97, 99, 144, 153, 171, 175, 248, 253, 257, 271–272, 287, 305, 324, 331, 337, 343, 349–350, 370–373
kenmerke van bestaan, 155
kerk, 255
kern, 18, 21, 46, 62, 67, 80, 86, 143, 149, 165, 224, 239, 267
keuse, 3–4, 13, 15, 20, 37, 42, 59, 76, 94, 115, 169, 241, 246, 252, 258, 307, 319, 341, 372
kind, 133, 160, 205, 226, 232
kinders, 24, 68, 122–123, 210, 279–280, 327
kleed, 43, 45, 229, 295, 351
klere, 46, 144, 166, 327, 338
kleur, 16, 42, 45, 73–75, 253, 366
kluisenaar, 140, 249, 347
knuppel, 137–140, 142, 144–146, 325, 358
kode, 10, 58, 66, 120, 186–187, 250, 257, 283, 296–298, 300, 304, 351, 365
koets, 152, 175–176, 214–215
kollektief, 17, 102, 197, 214, 235, 300
kollektiwiteit, 101, 234
kommunikasie, 97, 330, 350
kompetisie, 60, 195, 259, 332
kompromis, 61, 138, 255, 258, 316, 300
kondisionalisme, 42, 90, 334
kondisionalisties, 30, 40, 89, 264, 344, 372
kondisionaliteit, 40, 135, 149, 264, 271, 200
konflik, 22, 41, 44, 78, 116, 119, 131, 151, 184, 194–196, 216, 220, 245, 283, 299
konformisme, 221, 298, 318, 335, 358
konsentrasie, 53, 55, 70, 79, 98, 106, 119, 122, 146–147, 170, 173, 188, 230, 237–238, 252, 256, 261, 274, 305, 329, 331–332, 336–337, 345–346
konstruk, 102, 155, 243, 265, 270–271, 346, 363
kontak, 29, 44, 120, 135, 201, 270, 287
kontingensie, 19, 156, 159, 161, 310, 300
kontingent, 152, 161, 268
kontinuïteit, 105–106, 114, 116, 128, 132, 156, 179, 190, 192, 211, 258, 271, 277, 304, 313, 372
konvensie, 21, 51, 54, 78, 109, 129, 139, 144–146, 181, 221, 251, 290, 300, 352, 365

koors, 108
Koran, 28
kosmologie, 8, 11–13, 27, 44, 143, 155, 160–163, 177, 183–185, 188, 200–201, 209, 217–218, 223, 365–368, 372–373
kosmos, 74, 111, 161, 177, 184
krag, 9, 45, 59–60, 78, 82, 99, 110–111, 116, 120, 122–123, 155, 157, 177, 191, 209, 221, 226, 229–230, 236, 239, 256, 268, 296, 298, 301–302, 307, 309, 324, 332, 346, 349, 354, 362, 372
kragte, 78, 135, 146, 177, 265, 200
krenktaal, 301–302
kreupelbos, 275–277, 319
kringloop van bestaan, 40, 81
krisis, 10, 43, 73, 102, 114, 140, 274, 309, 373
kritiek van die praktiese rede, 200
kritiese diskoers, 29
kryger, 122, 345
Krüger, 3, 7–8, 37, 52, 63, 69, 81, 96, 108, 115, 126, 137, 148, 150, 165, 173, 182, 194, 202, 212, 225, 244, 260, 282, 285, 292, 301, 310, 328, 343
kultuur, 29, 31, 91, 159–160, 209, 230, 233–234, 276–277, 309, 327, 360
kuns, 22, 60, 78, 116, 147, 180, 204, 209, 215, 251, 256, 360
kusa-gras, 296
kwaad, 40, 48, 66, 68, 76–77, 79, 90, 96–97, 127, 130, 133–135, 168–169, 171, 178, 196, 199, 216, 222, 232, 239, 249–252, 269, 299, 346–347, 360, 364–365
kwaliteit, 48, 51, 54, 57, 74–75, 98, 113, 115, 117, 119, 121–123, 126, 130, 190, 196, 208, 215, 222, 228, 246, 248, 253, 292–293, 309–310, 323, 329–330, 344, 351
kwantiteit, 115, 117, 119, 121
kwelling, 108, 194–195, 289

L

laaste oordeel, 40
lectio, 23
leed, 12, 59, 127–128, 139–140, 170, 184, 186–187, 191, 197, 199, 212, 214, 219, 228, 266, 299, 305, 308, 321, 325, 328–329, 357
leedloos, 58–59, 108, 128, 364–365
leeg, 110, 132, 233, 332, 334
leegheid, 22, 30, 109–110, 139, 152, 163, 183–184, 200, 213, 233, 242–243, 246, 252, 257, 312, 321
leegte, 30, 32, 252, 337, 346
leek, 18–19, 26–27, 45, 58, 93–94, 117, 145, 164, 188, 220, 237, 289, 291, 297, 307, 325–326, 328–330, 332, 356, 359–361
leerling, 31, 62, 69–71, 80, 93–94, 96–98, 197, 251, 288, 324, 350, 371
leke, 17–19, 27, 49, 58, 79, 92, 94, 98, 163, 179, 182, 188, 192, 207, 237–238, 248, 277, 287, 295, 297, 300, 316, 321, 325–326, 330, 338, 353, 356, 358
leuenagtigheid, 216
lewe, 12–13, 15, 19–20, 26, 28, 39–41, 44–49, 51–55, 57–58, 60, 62–63, 65–66, 68–70, 72–77, 79–84, 97–99, 102–105, 107–108, 110–114, 117, 120–127, 129–131, 133, 135–138, 140–146, 148–149, 151, 153, 155, 159–164, 170, 174, 177–180, 184–185, 187–188, 194–198, 203–205, 207, 209–210, 212, 219, 221–222, 226, 228–229, 231, 233, 235–236, 238, 241, 250–253, 255, 257, 263–266, 268, 272–274, 277, 280, 282, 284–290, 292–299, 301–305,

308–314, 316, 318–319, 321–322, 325, 328–329, 331–332, 334–335, 337–338, 341, 344, 349, 354, 356–357, 359, 361–365, 367–370, 372–373
lewensdissipline, 188, 192, 338
lewenskode, 45, 58, 187, 192, 249–250, 261, 297, 309, 333, 338
lewensopvatting, 173
lewenstyl, 13, 45, 49, 61, 102–103, 110, 144–145, 175, 195, 220, 249, 256, 278, 283, 298, 300
leë tuiste, 333, 337
leër, 122, 354
libertinisme, 341
liefde, 17, 19, 31, 43, 58, 61, 68, 77, 83, 89, 138–140, 196–197, 204, 206, 217, 220, 265, 269, 273, 278, 280, 287–288, 294, 303, 320–321, 332–334, 341, 354, 361–362
liggaam, 10, 13, 38, 45, 48, 67–68, 71–72, 74, 135, 141–142, 144–145, 149–152, 162, 218–219, 223–224, 247, 263, 277–278, 283–284, 286–288, 311, 315, 322–323, 328, 334, 339, 349, 354–356
liggaam-gees, 135
lof, 100, 111
Lokayata, 285
loof, 221, 223, 331–332
lose, 214, 270
lot, 16, 42, 59, 68, 99, 143, 197, 236, 274, 277, 280, 292–293, 295, 310, 321, 349
lotus, 79, 278, 356
luiaard, 305
lus, 105, 146, 206–207, 275, 305, 315–316, 321, 326, 333–335, 339, 354, 356, 365
Luther, 16, 222, 294
Lutheranisme, 154, 255
lyding, 10, 12–13, 42, 53, 59, 62, 72–73, 76–77, 82, 124, 141–142, 146–149, 154–157, 159, 162, 177, 189–193, 196–198, 202, 204, 206, 212, 219, 223, 233, 252, 260–266, 270, 282, 286–288, 292, 299, 303, 305, 308, 310, 313, 315–317, 323–324, 333, 339, 344, 347–349, 357

M
maan, 73, 107, 176–177, 199–200, 219, 297, 342, 345, 365, 367
mag, 13, 54, 56–57, 69, 72–73, 76, 82–83, 85–86, 91–92, 101–102, 105, 107, 113–114, 117, 121–122, 136, 146, 175, 180, 193, 207, 213, 247, 249, 253–254, 283, 290, 304, 307, 309, 314, 318, 332, 338, 346, 348, 351, 359, 362, 365
magteloosheid, 253, 280
man, 14, 41, 60, 116, 169, 235–236, 262, 275–276, 278–280, 295, 343–344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372
Manicheïsme, 58, 277
mantra, 229–230
Marxistiese, 256
masker, 92, 270, 360
massa, 21, 58, 70, 76–77, 80, 103, 113, 188, 228–229, 351
materialisme, 39, 48, 53, 65, 285, 338
materie, 39, 158, 196, 213–214, 277, 285, 366
matig, 44–45, 186–188, 203, 229, 247–248, 330
matigheid, 57, 90, 110, 145, 215, 277, 338, 356
McMeditasie, 285
medelye, 48, 101, 204, 280, 327, 300
medevreugde, 101, 204, 280
media, 101, 175, 221, 346

medisyne, 229, 280, 338, 356
meditasie, 7, 13, 44, 47, 51, 53, 55, 58, 63–64, 79, 92, 98, 104, 119–120, 123, 125, 143, 146–147, 150–151, 166, 170, 173, 177, 184–185, 187–189, 199, 214, 216–217, 230, 237, 240, 242, 247, 249, 256, 258, 261, 263, 272, 274–275, 285–287, 289, 291, 297, 305, 309, 311–312, 314, 322, 324, 329–334, 336–337, 345–346, 365–366
mediteer, 27, 55, 58, 166, 220, 238, 263, 291, 322, 331, 333, 345, 353, 368
mediteerder, 55, 64, 203, 211, 214, 314, 322, 346, 364
medium, 4
mens, 7, 9, 12–20, 23–24, 27–33, 37–42, 44–45, 47–54, 56–69, 71–84, 86–92, 94, 96–103, 105–106, 108–114, 116–154, 158–161, 163–172, 175–181, 183–185, 187–188, 190–200, 202–210, 212–214, 216–223, 226–231, 233–236, 238–259, 261–276, 278–280, 282–294, 296–325, 327, 329, 331–332, 334–341, 343–373
mensdom, 16, 20, 48, 59, 80, 91, 129, 177, 194, 229, 239, 241–242, 293, 301–303, 322, 326
mensekind, 351–352
mensgeborene, 292–293, 312–313
mensheid, 32, 74, 80, 163, 313
metafisiese mistiek, 16, 28–29, 212, 304, 334
metafisika, 27–28, 127, 129, 139, 161, 169, 312
metafoor, 57, 226, 242, 302
metamorfose, 99
metgesel, 82, 306–307
middag, 297
middernag, 274
minderheid, 58, 96, 103, 176
misoginie, 232
mistiek, 16, 27–29, 31–32, 34, 94, 105, 111, 119, 152, 202, 209, 212, 219, 265, 291, 304, 312, 334, 344
mitologie, 11, 24, 41, 61, 70, 89, 117, 160, 163, 179–180, 185, 195, 210, 223, 227, 252, 290, 292, 301, 358, 368
modder, 143–144, 305
mode, 78, 122, 313
model, 15, 38, 43, 54, 82, 94, 99, 106, 131–132, 138, 160, 168, 188, 241, 257, 261, 270–271, 277, 280, 304, 312–313, 324, 339
modelle, 131, 271
moeder, 68, 136, 203, 284, 301, 300
moeilik, 28, 56, 63–65, 103–104, 109–110, 130, 160–161, 167–168, 170, 185, 191, 217, 221, 239, 263, 266, 288, 304, 312, 319, 329, 367–368
monnik, 19, 21, 26–27, 50, 61–62, 74, 92–94, 104, 109, 120, 138, 144–145, 174, 187, 220, 229, 234, 237–240, 244, 247, 249–251, 258–259, 288–289, 295, 297, 300, 307, 309, 315, 318–319, 325, 328–340, 342–343, 347, 350, 355–356, 361
monnike-orde, 144, 179, 242, 288
monnikskode, 333, 338
moontlikheid, 12, 31, 41–43, 76, 80–81, 97, 99, 101, 105, 112, 127–128, 131, 138, 140, 148, 155, 163, 169, 171, 175–178, 185, 187, 190, 195, 210, 212, 224, 226, 228, 232–233, 248, 256, 258, 264, 274–275, 279, 289–290, 294, 313, 316, 319, 330, 334, 341, 369
moralisme, 88, 202, 212, 250, 256, 200
moraliteit, 10, 44, 78–79, 120, 130, 138–139, 146–147, 216, 221–222, 233, 252, 261, 272–273, 277, 279, 288–289, 297, 300, 305, 309, 312, 334, 337, 344, 347, 349, 359, 365

Moses, 13
Moslem, 4
mosterdsaad, 356, 360

N
naald, 356–357, 360
nadenke, 19, 25, 89, 100, 104, 110, 138, 159, 275, 331, 337
nadink, 55, 200, 279, 330–331, 341, 368
nadoods, 134, 292–293, 311
nag, 44, 81, 155, 166, 219–220, 237–238, 280, 285–291, 298, 301, 345, 372
nagwaak, 155, 166, 372
natuur, 9, 31, 51, 69, 71, 74–75, 77–78, 99, 106, 114, 123, 126–129, 140, 144, 150, 152, 161, 163, 167, 177, 189–190, 200, 205, 226, 229, 239, 277, 291, 302–305, 325, 345
natuurorde, 14, 16, 51, 77, 123, 131, 177, 200, 245, 305, 313, 345
nederig, 209, 330
nederigheid, 213
Nederland, 25
neiging, 58, 124, 127–128, 132, 167, 237–238, 248, 303, 315, 348, 354
Neoplatonisme, 23, 152
netwerk, 40–41, 155, 161, 183, 264–265
neus, 38, 328
nie-bevredigendheid, 260, 264, 273
nie-blywendheid, 15, 44, 71, 112, 121, 123–125, 136, 141, 148–151, 155–156, 159, 175, 181, 190, 204, 208, 233, 240, 243, 260, 262, 264, 270, 272, 277–279, 286–287, 305, 311–312, 321, 324, 329
nie-dood, 52–54, 124, 212, 218–219, 333, 338, 364, 367
nie-gevormdheid, 343–344
nie-permanensie, 15, 33, 43, 53, 142, 162, 243, 334, 337, 343, 348–349
nie-self, 44, 83, 112, 142, 155, 158–159, 165–167, 178, 233, 266
nie-selfgenoegsaamheid, 260, 270, 273, 277, 279
nie-substansialiteit, 17, 47, 71–73, 76, 83, 102, 139, 174–175, 181, 191, 287, 303, 311, 320, 323, 329, 337
nie-terugkeerder, 71, 116, 118, 227, 335
nihilisme, 3, 159, 200, 226, 267, 280
niks, 16, 40, 48, 50–51, 55, 57, 60, 64, 85–86, 90, 98–99, 101, 103–105, 110, 130, 132, 138, 148, 158, 169, 175, 183–184, 190, 193, 195, 203–205, 212, 214–215, 220, 230, 237, 240–241, 256, 266–267, 269, 271, 274–275, 280, 284–285, 288, 292, 299, 304, 311, 320–321, 323–324, 329, 331–332, 344, 347, 349, 352, 356, 361–362, 367, 371
niksheid, 214, 337
nirvana, 13, 53
non, 247, 307
nonne-orde, 182, 316
noulettend, 50–52, 56, 128, 132, 283, 298, 300
noulettendheid, 51–52, 54–55
nudisme, 144
nuttig, 5, 9–10, 23, 64, 91, 115–116, 156, 170, 209, 303–304, 361
nuttigheid, 85, 115–116
Nuwe Testament, 45, 116, 210, 362

O
Oepanishads, 12, 22–23, 118, 243
oerwoud, 169, 275–276, 312, 351
oewer, 71, 103–105, 134, 158, 180, 193, 319, 321, 325, 335, 344–345, 371
offer, 118–120
offervuur, 350
oggend, 144, 286
olifant, 179, 301–302, 304–308, 349

olifanttemmer, 305
omvattend, 186
onbewuste, 65, 205
ondergang, 236, 292–296, 298–300
onderskeiding van die waarheid, 146–147
ondeug, 169, 211, 216
oneerlik, 239, 248, 295, 298
oneerlikheid, 239–240
oneindig, 214
oneindige bewussyn, 337
oneindige ruimte, 11, 242, 337
oneindigheid, 183–184
ongekondisioneerde, 158, 267
ongeloof, 112
ongeskapene, 113, 267
ongeskiktheid, 186
onkruid, 86, 326
onkunde, 42–43, 47, 56–57, 62, 67, 71, 81, 86–88, 92–93, 102, 107, 110, 132, 134, 139–140, 142, 148–149, 151, 157–158, 168, 176, 183, 194, 196, 204, 213, 219, 227, 231, 233, 239, 241, 283, 298, 303, 310, 313, 315, 317, 320, 335, 354, 370–371
onrus, 9, 194–195
onsekerheid, 10, 67, 105, 143–144, 226, 237, 241, 243, 285, 366
onsterflikheid, 53, 124, 152, 175, 337
onsuiwerhede, 44, 62, 100, 105, 107, 157–158, 236, 239, 241, 247, 259, 363, 371
ontdek, 12, 14, 27, 68, 84, 97, 110, 162, 190, 247, 262–263, 275, 281, 287, 320, 350
ontologies, 110, 111, 124, 178, 184, 213, 245, 324, 345
ontstaan, 4, 6, 8–9, 14, 17–18, 28, 32, 99, 119, 123–124, 128, 140, 145, 159, 228, 231, 237, 270–272, 287, 290, 294, 300, 303, 332, 337–338, 361
ontwaking, 286–288
ontwikkeling, 8, 14, 18, 20, 47, 54–55, 82, 92–93, 99, 106, 119, 121, 123, 132, 160, 165, 185, 187–188, 215, 223–224, 257, 269, 278, 287, 309, 315, 317, 340, 344, 373
onverskrokke, 284–285
onvolwassenheid, 67, 81, 85, 91, 96, 134, 138, 179, 188, 190, 266, 272, 277, 280
oog, 28, 38, 41, 83, 91, 117, 163, 166, 170, 179, 203, 263, 272, 274, 282, 328, 373
oor, 6, 8–10, 12, 14–15, 17–25, 27–31, 33, 38–39, 42, 44, 46, 49–51, 55–59, 70, 75, 78–80, 83–86, 88–89, 92–93, 96, 98–100, 102–106, 108, 111–112, 114, 116–117, 119, 122–123, 125, 128, 133–135, 138, 142–143, 150, 153–157, 159–163, 165–167, 169–172, 177, 180, 182–185, 187, 190, 193, 195–198, 202, 204–208, 210, 212–215, 217–218, 220–228, 230, 232–233, 235–238, 242, 244–246, 248–249, 252–255, 258–259, 261–262, 268–270, 272, 276, 278–280, 283, 287, 290, 292, 295, 299–300, 305–306, 308–310, 312–319, 321–325, 328–330, 332–333, 335–338, 340–341, 345, 348, 350–351, 356, 362–363, 365, 368–373
oordeelkundige, 84–85
oorlog, 60, 116–117, 138, 140, 252, 269, 307, 354
oorsaak, 42, 88, 99–100, 121, 154–155, 197–198, 206, 261, 290, 298, 313, 327
oorsaaklikheid, 40, 149, 369
oorskry, 30–32, 53, 103, 105, 112, 114, 158, 162, 179, 183, 192–193, 249, 284, 333, 337, 344, 365–366
oorskryding, 203, 250, 344, 368–369

oorwinnaar, 67, 116–117, 307, 323–324, 370–371
oorwinning, 15, 67, 70, 116–118, 148, 157, 162, 177, 182–183, 195, 213, 216, 235, 253, 273, 307, 309, 324–325
openbaringsetiek, 89
openheid, 269
opgaar, 109
opportunisme, 267
opstanding, 48, 162–163
opvoeding, 91, 147, 167
organisme, 67–68
Ortodokse Christendom, 22
Ou Testament, 27, 121
ouderdom, 53, 135, 141, 148–150, 152, 154, 156, 158, 160–162, 164, 166, 247, 272, 274, 308, 320
outentisiteit, 298
outoritarisme, 267

P

pad, 7, 18, 20, 43, 46, 52–56, 61, 70, 72, 79, 82, 84, 92–94, 110, 121, 125, 134, 139, 141, 146–147, 149, 156–157, 170, 172, 174, 178, 180, 187, 189, 191, 216, 240, 242–243, 245, 257, 260–264, 266–268, 270, 272–274, 276, 278–281, 285, 289, 292, 299, 302, 307, 309, 316, 321, 328–329, 332, 337, 340, 344–345, 348–349, 355, 357–358, 360–362, 366
Padhāna Sutta, 262
Pakistan, 302
Paradiso, 16, 363
paradoks, 183, 252, 318
park, 330–331
parke, 11, 189
partisipasie, 152
passie, 16, 156
perd, 59–60, 145–147, 340
permanent, 72, 195, 246, 370
persepsie, 38, 42–43, 81, 89, 117, 128, 152, 158, 196, 213, 264, 270, 285, 311, 334–335, 337, 367
persoon, 14, 18, 20, 26, 41, 43, 46, 50, 53, 60, 62, 65, 70–72, 77–78, 80–81, 83, 85, 89, 94, 113, 117–120, 124, 126–127, 131–132, 134, 138, 144–146, 158, 162, 168, 173, 175, 183, 196, 198, 200, 203–205, 208, 210, 213–214, 216, 218, 223–224, 227, 229–230, 232, 234, 236, 250, 261–262, 279, 286, 290, 298–299, 305–307, 319, 326, 329, 332, 335, 337–338, 341, 343–344, 348, 356–358, 361–363, 365, 368, 370–371, 373
persoonlikheid, 16, 47, 53, 56–57, 71, 98, 167, 181, 317
pessimisme, 226
piek, 11, 55, 222, 261, 282, 290–291, 343
plante, 45, 86, 312, 359
Plato, 12, 152, 190, 205, 240, 200
plesier, 44, 72, 101, 105, 107, 110, 114, 150, 188–189, 191, 205, 210, 241, 277, 295, 311, 316–318, 320, 336, 356–357, 363, 369
plig, 88, 127, 297, 332, 345, 354–355
pligspleginge en seremonies, 329, 335
polemiek, 85
politiek, 26, 94, 195, 221, 255, 259, 349
postmoderne, 255
pragmatisme, 267
prediker, 19–20
private, 80
Protestantisme, 18
Protestantse Boeddhisme, 18–19, 26
proto-Boeddhisme, 175
psigologie, 13, 27, 65, 200
psigologies, 13, 32
Purgatorio, 16, 213
purgatorium, 292, 294
pyl, 63, 99, 301

R

ranker, 61, 169, 312, 315–316, 334
reg, 5, 10, 23–24, 26–28, 32–33, 37, 51, 53, 56, 78, 85, 89–90, 97, 126–130, 133, 139, 165–167, 170, 221, 231, 245, 256, 267–268, 289–290, 292, 294, 296, 298–299, 354, 356, 360
regte aandag, 52–53, 79, 261, 329, 345
regte denke, 43, 52, 79, 139, 261, 272, 316, 329, 348–349, 360, 362
regte handeling, 46, 56, 146, 261, 329, 361
regte instelling, 53, 79, 216, 261, 274, 329, 345
regte konsentrasie, 53, 55, 79, 261, 329, 345
regte lewensonderhoud, 46, 146, 261, 329
regte siening, 70, 79, 92, 157, 174, 261, 272, 299, 316, 329
regte spreke, 46, 141, 146, 178, 240, 200
regverdig, 244
regverdiging, 20, 154, 241
reis, 28, 79, 82, 96, 104, 108–109, 168, 213, 226, 250–251, 263, 269, 274, 288, 306–307, 334, 340
reisgenoot, 82, 119, 306–307
reisiger, 61, 82, 227, 262, 285, 288, 291, 294, 307
relatief, 3–4, 17, 29, 160, 252, 265, 267–269, 282, 289, 307, 372
relativeer, 15, 120, 177, 304, 332, 300
relativisme, 85, 90, 222
relevansie, 10, 22, 26–27, 93, 118, 125, 197, 223, 229–230, 268, 275, 285, 309, 316, 320, 327, 353, 361, 365, 367
religie, 4, 16, 18, 28–30, 32, 60, 95, 111, 118–119, 160, 179, 183, 185, 190, 209, 217–218, 232–233, 242, 246, 269, 311, 346
reëls en regulasies, 48, 62, 71, 181, 215, 317, 329
reën, 46, 118, 132, 142, 188, 190, 312–313
riet, 170–171, 314
ritualisme, 118–119, 259
ritueel, 119, 174, 213
rivier, 72, 102–104, 114, 116, 119–120, 134, 175, 180, 193, 223, 239, 302, 312, 314, 335, 345
roes, 228–229
Rooms-Katolisisme, 154
rots, 27, 100, 252, 269
Rudolf Bultmann, 163
ruimte, 11–12, 15, 17, 23, 28, 31, 33, 38, 47, 49, 60, 68, 82, 104, 109–110, 138, 140, 142, 158, 169, 182–184, 190, 200, 204, 215, 237–238, 242, 256–257, 265, 276, 294, 298, 318, 330–331, 336–337, 348–349, 361, 364, 366–367
rusteloosheid, 62, 71, 105, 213, 285, 317, 335, 366
rusteloosheid-en-angstigheid, 105, 366
rykdom, 19, 46, 50, 57, 72–73, 82–83, 101–102, 105, 113, 133, 136, 163–164, 166, 175, 193, 198, 205, 309, 325, 346, 351, 353, 362

S

saak, 10, 24, 26, 39, 41, 46, 50, 53, 56, 58, 70, 85, 94, 111–112, 114, 117, 122, 139, 145, 149, 159, 170–171, 185, 197–198, 202–203, 205, 208, 214, 221, 231, 237–238, 244–245, 249, 259, 286, 323, 332, 336, 345–346, 351, 354, 358, 361
saligheid, 90, 162
Satan, 41, 44, 169
seksualiteit, 236, 304–305
seksuele, 231, 361–362

sekuriteit, 47, 104, 139
self, 4–6, 8, 10, 15, 17–19, 21–22, 24, 27–30, 33, 39, 44, 46, 49, 53, 56–57, 61–62, 66, 68–69, 71, 74, 78, 83, 85–87, 90–91, 98–102, 109–110, 112, 116–118, 120–121, 128, 130, 132–135, 138, 141–145, 147–148, 151, 153, 155, 158–163, 165–173, 177–179, 186–187, 191–193, 195–196, 204–205, 213, 216–218, 221, 223, 225–226, 228–234, 236–238, 240–242, 244–246, 249, 251, 254–255, 258–263, 265–266, 270, 273–274, 278–279, 282, 284–286, 289–291, 295–296, 298, 300–305, 307, 313–315, 318, 321–325, 332, 335–336, 339–342, 345, 347–348, 350–352, 355, 357, 359–361, 363, 365, 368–371, 373
selfdoding, 102
selfloos, 66, 104, 117, 138
selfsug, 40, 83, 122, 140, 142, 170, 197, 233, 303
selfsugtig, 101–102, 234, 248
selfverwyt, 336
selibaat, 277
senior, 97, 120–121, 247–248
senioriteit, 244, 247
sensasie, 38, 81, 128, 135, 152, 158, 196, 203–204, 210, 213, 264, 270, 311, 334, 337, 357, 370
sensus, 26
sententia, 27
sere, 149, 219–220, 283
seun, 210
seuns, 82, 101, 279, 319–320
siekte, 12, 53, 142–143, 148–150, 195, 197, 205, 252, 291, 320, 354, 370
siel, 15, 45, 48, 63, 81, 138, 152, 155, 196, 266–267, 270, 283–284
sielkunde, 28, 202, 367
siener, 14, 235, 270, 272–273
siklusse, 11–12
sin, 3, 5, 10, 12–13, 15–16, 20, 25–26, 28–29, 37, 39, 43, 50–53, 55–56, 58, 61, 65, 67, 69–70, 74, 76, 82–83, 85–88, 90–94, 96, 98, 103, 108, 113, 115, 119–121, 124, 126, 131–132, 135–137, 143, 149, 151–153, 156, 158–159, 162, 166–168, 171, 173, 179, 183–186, 191–192, 198, 205, 208–209, 213, 216, 219, 222, 224–226, 230–231, 234–236, 238, 242, 245, 250, 252–253, 255, 268–269, 273–274, 280, 290, 292–293, 296, 299, 308, 320, 324, 326, 332, 334, 337, 344, 349–350, 358–360, 362, 364, 366–367, 370
sinisme, 85, 112, 139, 266
sinkretisme, 32
sintuie, 38, 58, 65, 72–73, 79, 110–111, 188, 202–203, 209, 268, 270, 285, 299, 311, 316, 328, 334, 336, 338, 343, 356–357, 366
sintuiglike basisse, 135
sintuiglikheid, 11, 104, 195, 202, 317, 300
situasie, 9–10, 20–21, 23, 28, 31, 33, 41, 47–49, 55, 58, 64, 70, 76, 82, 86, 88–91, 94, 97, 104, 108–109, 112, 114, 132, 138, 142, 169–170, 180, 183, 186, 189, 197, 207, 214–217, 219–221, 223, 226–227, 233–234, 236–238, 241, 245–246, 254, 256–257, 269, 274, 302, 307–308, 316, 319, 327, 338, 340, 348, 354–356, 358–361, 370, 372
situasie-etiek, 170
skaamte, 145, 234, 237, 299–300
skaamteloos, 234, 299
skat, 96–97, 148, 163, 166, 193, 198, 304, 325

Skeppergod, 154
skeptisisme, 62, 71, 139
skinder, 75, 239
skolastiek, 55, 139
skoonheid, 24–25, 29, 57, 69, 72–73, 77, 106, 111, 114, 120, 122, 175, 177, 200, 231, 265, 269, 277, 318, 320, 339, 345, 362, 367
smaak, 38, 71, 84–85, 91, 181, 205, 270, 324–325, 334
smagting, 62, 71–72, 127–128, 168, 184, 197, 206, 236, 325, 335, 365–367, 369
smet, 45, 225, 230–231, 234, 242–243, 326
smetloos, 111, 258–259, 364–365, 367
society, 21
soet, 47, 85, 329–330
sola fide, 294
sola gratia, 294
sola scriptura, 294
solidariteit, 58, 80, 137–138, 288
somer, 161, 279
son, 7, 73, 176–177, 200, 220, 345
sondaar, 16, 210, 294
sonde, 16, 41, 48, 80, 86, 126, 128, 162, 294
sondeval, 82, 127, 367
sorg, 363
sosiale etiek, 43, 259, 325, 348
sosiale interaksie, 114
spinnekop, 321
spoor, 3, 55, 79, 109, 179, 183–184, 354
spore, 12, 110, 179, 183, 303
Spreuke van Salomo, 19
state, 9, 11, 13, 70, 142, 152, 185, 189, 249, 288, 295, 338, 373
status, 4, 11, 14, 17–18, 27, 57, 93–94, 98, 121, 223, 238, 247, 257, 274, 294, 323, 331–332, 346, 353
sterk, 3–4, 7, 13, 16, 18, 20, 30, 37, 39, 45–47, 51, 53, 55, 58–60, 67, 78, 80, 82, 84, 93–94, 98–99, 105, 117, 122, 125–127, 134–135, 145, 151, 156, 166–167, 169, 175–176, 183–184, 197, 200, 206–208, 211, 216–218, 226, 228–230, 232–233, 235–236, 238, 244, 253, 255, 257–258, 269, 271–273, 275–276, 279, 286, 289, 300–301, 306–307, 312, 315–316, 318–319, 323, 331–332, 339–340, 346, 349, 354, 358–359, 361, 366
sterre, 200
stewig, 111, 147, 355
stilte, 17, 19–20, 22, 28, 76, 141, 163, 173, 230, 242, 250, 252, 275
stolling, 300
stories, 253, 271
Stoïsisme, 53, 205
straf, 20, 40, 49, 67, 128, 131, 144, 192, 293, 295–296, 298, 336
strewe, 17, 24, 30, 33, 92–93, 105, 139, 180, 280, 328
stroom, 17, 62, 64–65, 70–72, 102, 105–106, 134, 144, 161, 180–181, 184, 188, 209, 226, 321, 336, 343–344
substansialisme, 3, 124, 167
substansialisties, 243
substansie, 8, 20, 22, 33, 38–39, 43, 46, 48, 53, 63–65, 112, 124–125, 134, 138, 141, 150–152, 156, 161–162, 183, 200, 208, 213, 223, 233, 240, 243, 262, 266–268, 270–271, 284, 299, 324, 337, 341, 343–344, 348–349
suinig, 179, 237
Sutta-Nipāta, 8, 262, 307, 334, 352, 372
swak, 44–47, 61, 67, 121–123, 169, 215, 290, 295, 306, 308, 358
swere, 219–220, 283

swerwer, 47, 50–51, 109, 144–145, 159, 186–187, 189, 241–242, 249, 251, 254, 296, 299, 308–309, 347–348
swerwersbestaan, 46, 50, 104, 288, 296

T
taak, 20, 23, 30, 52, 171, 207–209, 226, 237–238, 249, 260, 263, 273–274, 330, 345, 356
Taoïsme, 17, 30–31, 161, 243
teen, 4–5, 8, 11, 14–15, 17–18, 21–22, 39, 59–60, 75, 77–78, 82, 89–90, 103–104, 116, 118, 126–128, 130–132, 135, 142–143, 145, 160, 165, 175, 184, 198, 200, 209, 215, 218, 223–224, 231–232, 235, 237, 239, 245, 252–253, 256, 258–259, 267, 278, 280, 282–283, 302–303, 305, 317, 319, 325, 340, 350, 356, 358–359, 363
tegniek, 116, 209, 269, 303–304
tegnokrasie, 78, 304
telepatie, 177, 373
tem, 64–65, 167–168, 291, 302, 348
temperament, 94, 305
tendensie, 17, 53, 217, 227, 233, 236, 278, 318
tendensionele vertolking, 26, 28, 161
teologie, 23, 28, 115–116, 152
teoloog, 84
teregwysing, 96–97, 145, 220
tevredenheid, 87, 98, 198, 238, 333, 338
teïsme, 53, 223, 285
Thomas, 53, 154, 205
Tibetaanse Boeddhisme, 32
tier, 284–285
toekoms, 32, 41, 43, 74, 130, 143, 149, 206–207, 210, 269, 305, 308, 311, 321–322, 362, 371
toevlug, 57, 124, 189–190, 195, 226, 230, 340–341
toewyding, 53, 64, 71, 190, 273, 297, 342
tong, 7, 38, 84–85, 141, 240, 328, 349
tonsuur, 249
totaliteit, 30, 32, 39, 223, 269–271, 278, 363
traagheid-en-botheid, 105, 366
tradisie, 5, 10, 15, 18, 21–22, 32, 58, 70, 78, 90, 97, 103–104, 107, 112, 130, 136, 138, 140, 143, 153–154, 157, 163, 208, 214, 220, 222, 234, 236, 239, 247, 253, 274–275, 277, 283, 285, 290, 300, 309, 312–313, 319, 323, 335, 337–338, 348, 351, 353, 360–361, 367
transendensie, 180, 290, 325
transendent, 325
transendering, 53, 78, 83, 90, 106, 138, 173, 177, 183, 196, 203, 211, 277–278, 285, 304–305, 368–369
transenderingsmodel, 190, 318
transformasie, 51, 54
treur, 218–219, 332
trots, 25, 62, 93, 149, 151, 193, 213, 275, 315, 331, 360
twaalf, 38–39, 134, 157–158, 308, 316, 340
twyfel, 10, 20, 53, 143–144, 149, 181, 213, 231, 233, 258, 283, 315, 317, 335, 364
tydperk, 12, 14, 85, 89, 188, 223, 308, 356

U
uiterlike, 26, 30, 56–57, 69, 71, 86, 92, 94, 99–101, 105, 109, 116–117, 119, 122, 130, 132, 144–146, 150, 193, 221, 235, 238, 246, 249, 251, 253, 307, 318, 320, 329, 333, 335, 343–344, 351, 353, 355
uitsprake, 22, 231–232, 324

uitverkiesing, 49, 154, 163
utopie, 31, 138, 195, 207, 222, 200

V
vaardig, 76, 240, 333
vaardigheid, 91, 146–147
vader, 7, 43, 68, 82, 210, 279, 284, 308–309, 324
vaders, 45, 53
van, 3–34, 37–373
vandag, 9–10, 12–14, 18, 22–23, 26–33, 45, 73, 78, 89, 100, 102, 104, 116–117, 144, 150, 160, 175, 189–190, 192, 201, 219–220, 223, 229, 231, 233, 236, 239, 255, 257, 278, 285, 290, 297, 304–305, 309, 313, 327, 353, 356, 360, 363, 367
vark, 305
vashou, 61, 105–106, 124–125, 239, 266, 276, 295, 317, 331, 335–336, 371
vedisme, 229
vee, 152, 229, 279–281
vegetarisme, 102
veldslag, 116–117, 283, 301–303, 349
verag, 209, 258
veragting, 104, 312
verantwoordelikheid, 16, 40–42, 57–60, 63–64, 76–77, 85, 87, 89–90, 115, 117, 128–131, 133–134, 143, 169, 171–172, 188, 190, 207–208, 221, 226–227, 232–233, 238, 268, 273, 276, 280, 293, 306–307, 317, 324, 340, 353
verantwoordelikheidsetiek, 40, 89–90
verblinding, 13, 42, 47, 50–51, 53, 73, 105, 109–110, 125–126, 133–134, 148, 184–186, 195–197, 236, 238, 260–262, 280, 298–299, 318, 326, 336, 365
verblyf, 11, 49, 114, 372
verbruikerskultuur, 73, 101, 229, 238, 313
verdienste, 94, 120, 193, 250, 296, 300
verdoemenis, 16
veredeling, 119, 163, 203, 259, 276–277
vergaan, 28, 79, 123–124, 149, 152, 159, 161, 272, 303, 337–338
verganklikheid, 25, 33, 47, 67–69, 72–73, 77, 104, 123, 150, 165, 175, 200, 204, 214, 226, 233, 243, 265, 272, 287, 310, 321, 339
vergifnis, 127, 176, 190, 222, 294
verhelder, 227, 330
verhindering, 279, 281
verhoudings, 9, 96–97, 140, 198, 204, 267, 327
verklaring, 26, 29, 35, 161, 182, 197, 324
verkleefdheid, 182–183, 213
verkondig, 12, 14–15, 86, 178–179, 185, 235–236, 262, 277, 330
verkondiging, 293
verlange, 32, 51, 105, 114, 129, 189, 191, 195, 209, 270, 280, 337, 367
verleentheid, 63, 237
verligte, 14–15, 18, 44, 61, 66, 72, 81, 102, 138, 141–142, 153, 158, 160, 162, 170, 182–190, 192, 195, 224, 262, 272, 289, 345–346, 350, 360, 362–363
verligting, 12, 21, 44, 48, 71, 82, 90, 105–106, 134, 146, 155, 162, 176–177, 186–187, 189–190, 242, 261–262, 285, 296, 315
verlosser, 162, 168, 171, 190, 362
verlossing, 14–15, 48, 53, 136, 156, 168, 174–176, 254, 294
vermoëns, 38, 81, 135, 177, 262, 333, 338, 372–373
verskille, 15, 27, 31–32, 37, 53, 60, 117, 123, 154, 190, 197, 210, 221, 256, 266, 271, 293, 324, 327, 338

verskynsels, 76, 158, 197, 221, 263–264, 267–268, 324
verstaan, 3, 8, 12–13, 15–16, 21–23, 26–29, 31–32, 34–35, 37, 39, 52, 55, 59, 63–64, 66–70, 72, 78, 81, 83–85, 96, 105, 108–109, 112–113, 115, 121, 126, 131–134, 136–140, 143, 148, 151, 157, 161, 165–166, 173, 182–183, 185, 188, 190, 193–195, 197, 202–203, 205, 209, 212, 225, 232, 236–237, 242–244, 248, 253, 256, 258, 260, 262, 265, 267–268, 272, 274, 277, 282, 284, 287, 289, 292, 301, 304, 307–308, 310, 313, 318, 320, 325, 328, 330, 333, 335, 337, 343, 347, 350, 358–359, 361, 364, 367, 369–370, 372–373
verstrooiing, 73, 193
vertaling, 3–4, 20–21, 23–27, 29, 31–33, 35, 39, 43, 48–49, 51, 53–54, 57, 59, 61–62, 68, 70, 75, 77, 85, 92, 94, 97, 102–103, 105–106, 118, 120–121, 129, 140, 142, 147, 153, 158, 163, 171, 173, 178, 182–183, 191, 193, 199, 205, 218, 226, 230, 236–238, 242–243, 248, 251–252, 258, 264–265, 273, 275–277, 279, 290, 292–293, 295, 309, 330, 334, 339, 343, 345–346, 351, 354, 357, 362, 364, 369
vertolking, 15, 21, 24, 26, 28–29, 31–33, 35, 64, 91, 106, 112, 136, 161–163, 198, 203, 208, 217, 233, 242, 258, 287, 293, 326, 363
vertroue, 66, 84, 122, 144–146, 198, 216, 221, 226, 238, 243, 289, 308–309, 336, 340, 362, 364
verval, 5, 9, 12, 80, 148–149, 151, 153, 155, 160–161, 163–164, 215, 229–231, 241, 255, 269, 320, 323–325, 332, 338, 357, 360, 369
vervolging, 173
verwant, 4, 11, 16, 19, 45, 72, 100, 212, 275, 319, 360
verwante, 84, 142, 147, 199, 203, 210, 233, 279, 283, 351, 368–369
verwarring, 237, 239, 318
vestingstad, 298
vier edel waarhede, 12, 42, 82, 107, 155, 157, 182, 189, 191, 302, 316, 345, 360, 368
visio Dei, 312
Visuddhimagga, 18, 355
voedsel, 44, 74, 109–110, 113, 250, 295, 325
voertuig, 17, 215, 304
volgeling, 46, 61, 79–80, 94, 162, 188, 286, 288, 324
volhard, 52, 149
volharding, 55, 187, 220, 283
volmaak, 16, 43, 66, 85, 141, 146–147, 304, 350, 372–373
volmaan, 187, 297
volverligte, 79–80, 182, 184–185, 188
volwasse, 47, 58, 60, 82–84, 86–87, 91–92, 110, 168, 184, 205, 219, 251–252, 276–277, 280, 294, 318, 339, 363
volwassenheid, 67, 81–82, 85, 91, 112, 117, 138, 171, 179, 188, 190, 260, 266, 272, 280, 320, 356
voorbeeld, 5–6, 10, 15, 17, 24, 27, 33, 51, 60, 72, 74, 94, 97, 105, 120, 132, 161–162, 168, 171, 179, 190, 250, 252, 255, 288, 292, 300, 316, 328, 332, 346, 350, 360
voorbeeldig, 58, 162, 191, 324, 348, 300
voordelig, 97, 170
voorneme, 92–93, 149, 190, 261, 272–274, 301, 316, 328, 348
voorspoed, 101, 238, 314
voorwaarde, 40, 55, 94, 104, 156, 198, 214, 229, 233, 264, 273, 296–298, 344, 365

vorm, 5–6, 11, 13, 16–17, 19–21, 23, 25–26, 28, 30–31, 37–39, 41–42, 45, 48, 57, 67, 75, 81, 88, 91–93, 95–96, 99, 102, 104, 122–123, 126–128, 132, 135, 137–140, 142, 147, 149–150, 152–153, 157, 167, 176, 182–183, 189, 192, 195–198, 203–204, 212–214, 216, 218, 220, 224–225, 227, 229, 236, 245, 250, 252–258, 261, 264, 266, 270–271, 276–278, 300, 304, 314, 317, 320, 327, 332, 335, 337–338, 346–347, 350, 353, 355–356, 359–360
vrede, 12, 44, 101, 112, 136, 184–185, 193, 196–197, 199, 214, 237, 246, 254–255, 271, 300, 303–304, 308, 323, 332, 334, 340–341, 363
vrees, 62, 67, 72, 138, 142, 145, 150–151, 161, 163, 175, 189, 193, 206, 275, 277, 280, 289–290, 296, 299–300, 302, 308, 317, 322, 363, 371
vreesloos, 66–67, 160, 193, 245–246, 285, 300, 318, 322–323
vreugde, 23–24, 52, 61–62, 73, 93–94, 98, 104, 106–107, 109, 184, 195–197, 199, 210, 282, 286–287, 311, 314, 330–334, 337, 339–341
vriend, 82, 96–98, 168, 235, 352
vriendelik, 118, 240, 245–246, 359
vriendelikheid, 238, 359, 361
vriendskap, 16, 28, 64, 96–98, 128, 153, 287, 291, 306–308, 338
vroeë, 4–5, 9, 14, 17, 20–23, 27, 29, 38, 40, 45–46, 48, 50, 53, 55–56, 58, 65, 72, 74, 80–83, 85–86, 94, 99, 105, 108–109, 111, 118, 124, 130–131, 133–134, 137–139, 142, 144–145, 150, 152, 154–155, 157, 159, 161, 163, 168–169, 173, 177–178, 185–187, 190, 200, 202, 204–205, 207–210, 213, 222, 230–231, 239, 248, 253–255, 265–269, 287–289, 293–294, 297, 299, 302, 304, 306, 309–310, 316, 320, 323, 326–327, 345–346, 348, 362, 365
vrolik, 61
vrolikheid, 103, 148–149
vrou, 41, 231, 235–236, 252, 278, 295
vroue, 9, 54, 89, 122, 231–233, 255, 275–276, 278, 309, 319–320
vrug, 33, 71, 86, 105, 180–181, 285, 298, 313, 326
vrygewig, 179, 359
vrygewigheid, 74, 120, 126, 179–180, 216, 310, 359, 365
vryheid, 5, 10, 42, 45, 55, 57–60, 74, 76–77, 101, 104, 109–110, 131, 138, 145–146, 151, 183, 197, 204–206, 217, 251, 284, 289, 306–307, 319, 324, 334, 344, 353, 356, 361, 370
vrywilligheid, 298
vuur, 11, 61, 91, 118, 120, 142–143, 148, 187, 196–197, 206, 239, 350
vyandskap, 16, 62, 71, 184, 199, 303
vyf deugde, 236, 336

W

waak, 166, 223–224
waaragtig, 101–102, 216–217, 240, 244, 290, 294, 360
waaragtigheid, 244–245, 247–248, 350–351
waardeloos, 79, 90, 302, 312–313, 351
waardes, 16, 111, 113, 122, 193, 200
waardevol, 28, 30, 79, 165–166, 302, 313
waarheid, 3–4, 12, 14–15, 24, 29, 42, 45, 50–51, 55–56, 64, 66, 72–73, 77, 81–82, 84–86, 89–90, 98–100, 102–103, 106, 111–113, 116, 119, 123–125, 130, 132, 146–149, 151–153, 155, 158–160, 162, 165–167, 170, 173–174, 178–179, 183, 185, 191, 193,

195, 197, 199, 204, 207–208, 216–217, 222, 230, 240, 244–248, 250, 252, 254, 256–259, 263, 265, 272, 280, 284–285, 287–289, 293–294, 296, 298, 300, 307, 311, 314, 321, 324–325, 330–331, 333, 337, 349–351, 360–361, 371
waarheidsweg, 3–4, 37, 50–52, 60, 63, 69–70, 81, 83, 96, 104, 108, 115, 126, 137, 148, 165, 173, 182, 194, 202, 212, 225, 244, 260, 282, 292, 301, 310, 328, 343
walging, 370
wanhoop, 226, 337, 363, 370
weermag, 354
weersin, 13, 50–51, 53, 64, 66–67, 71, 73, 100, 108, 112–113, 124, 142, 151, 157, 162, 177, 194, 196, 207, 213, 225, 233, 236, 262, 306, 315–316, 335, 348, 351, 366, 370
weg, 3–4, 12, 14, 17–18, 24, 28–30, 37, 41, 50, 52–54, 59–61, 66, 70, 72–74, 78–79, 81, 83, 85, 90, 93–95, 101–104, 109–110, 123–124, 129, 139, 151, 155, 162–163, 171, 179–182, 188–189, 191, 195, 199–201, 203, 205, 209–210, 212, 216–220, 222, 228, 233–235, 238–239, 241–243, 252–253, 257, 261–267, 269, 271–281, 283, 285–287, 292, 295, 299–300, 305–309, 312, 316–317, 320, 324, 330–331, 335, 338, 340, 342–346, 349, 354, 357, 361, 373
welsprekend, 131, 248, 330
welsprekendheid, 248
welsyn, 91, 121, 136, 171–172, 180, 198–199, 203, 314, 339, 345
welvaart, 153, 289
welwillend, 98, 240
welwillendheid, 48, 77, 126, 139, 186, 204, 215, 254, 280, 333, 347
wens, 92–93, 101–102, 203, 208, 224, 274, 282, 314, 358, 362–363
werke, 8, 18
werksaam, 40, 91, 106, 331–332
wet, 20, 40, 43, 66, 78, 86–87, 89, 103, 124, 135–136, 143, 178, 245, 292–293, 365
wetenskap, 29, 115–116, 162, 223, 360
wil, 4, 6–7, 10, 12, 15, 23–24, 26–28, 30, 32, 39–40, 44–45, 47–48, 50–51, 53–54, 56, 58, 61–62, 65–66, 68, 70, 72–73, 75, 77–78, 83, 85–87, 89, 93, 97–98, 102–105, 108, 112, 116, 121, 123–124, 127–129, 131, 133–135, 137–138, 141, 143, 145–147, 153, 158, 160, 162–163, 167, 176, 181, 183–184, 191, 193, 195–196, 198, 207, 215–216, 218–219, 221, 228, 230, 232, 234, 236–239, 241–243, 248–249, 251, 253, 256–259, 261, 264–267, 269–274, 276–280, 284, 286–287, 289, 291, 293–295, 297, 299–300, 302–303, 305, 307–309, 314, 316, 318, 323, 325–326, 329–336, 338, 341, 343, 346, 349–350, 352, 356–358, 362, 364–365, 367
wildernis, 114, 262, 291
win, 93, 111, 113, 139, 179, 200
winter, 161, 279
wolk, 136, 176
woning, 109, 154, 219, 229, 355
woon, 11, 68, 78–79, 92, 104, 114, 194–196, 294, 307, 319, 330–331, 333, 350
woord, 3–4, 6, 14, 20–21, 23–24, 29, 37, 39, 41, 43–45, 47–48, 50, 54–58, 60, 63, 67–68, 70, 72, 75–76, 79, 81–83, 86–88, 90, 92–94, 96–97, 103, 107–109, 111, 114–116, 122, 124, 128–129, 131–134, 136–137, 140–141, 147, 149, 153, 157–160, 166–168, 170–171, 177, 182–183, 185–187,

190, 192–193, 195–196, 198, 200, 203, 206–208, 210, 217–220, 224, 226, 228–230, 233–236, 240, 242–243, 246–247, 249–251, 255, 261, 263–268, 272–273, 275–276, 278–280, 286, 288–290, 292–293, 295–297, 301, 304–305, 309, 313–315, 318, 323–324, 326, 329–331, 334, 338–339, 346–347, 349–352, 357–358, 360, 364, 366, 368–369, 373
woord en gees, 339
woorde, 5, 13, 21, 23, 25, 32–33, 43, 50, 54, 65, 75–76, 86, 89, 100, 106–107, 112–113, 115, 120, 128–129, 132, 138–142, 146, 154, 158–159, 170, 176, 181, 183, 186, 196, 199–200, 209, 212, 215, 220, 224, 227, 229–230, 233, 237, 241, 264, 273–275, 285, 291, 294–295, 307, 319, 325, 330, 340, 345, 347, 358–360, 367
wording, 14, 80, 135, 185, 230, 270, 290
wortel, 4, 23, 42, 46, 50, 73, 86, 88, 92–93, 126, 133, 142, 158, 167, 169, 186, 196, 204, 212, 225, 233, 236, 238–239, 248–249, 253, 259, 270, 278, 294, 299, 303, 310, 312, 314–316, 318, 348–350
woud, 114, 118, 120, 122, 275, 291, 294, 302, 306, 312–313, 319, 345, 351–352, 355, 370
wye, 3, 63, 109, 122, 134, 173, 233, 264, 297, 300, 334, 338–339
wys, 33, 59, 84, 86, 88–89, 93, 97, 101–102, 105, 109–110, 123, 150, 168, 180, 192, 199, 222–225, 227, 233, 245, 247–248, 265, 278, 300, 341, 350, 355, 357–358
wysheid, 15, 20, 31, 41, 58–60, 66–67, 76, 79–80, 84, 91–92, 95, 99–100, 104, 122–123, 126, 146–147, 153, 157, 165, 167, 170, 185–186, 188, 191, 199–200, 216, 218, 222–223, 245–246, 248, 251, 261, 263–264, 266, 269–278, 280, 289, 300, 305–306, 309, 315–317, 336, 338, 341
wêreld, 4, 11, 13–14, 19, 26–27, 31, 39, 43, 45, 48, 58, 60, 69, 72–74, 77, 88, 93–94, 106–107, 118, 120, 122, 145, 148, 150, 158, 161–162, 170, 173–180, 183, 193, 196, 210–211, 215, 220, 231, 235–236, 242–243, 248, 250–252, 255–258, 263–264, 266, 268–269, 285, 290, 294, 301, 303, 307, 312, 314, 320, 322, 324–325, 335, 338, 341–342, 347–348, 361–362, 364–365, 367, 369–370
wêreldbeskouing, 132, 154, 173, 367, 370
wêreldveragting, 175, 184

Y

ydelheid, 25, 62, 71, 93, 110–111, 122, 178, 212–214, 221, 315, 317–318, 324, 335–336, 360, 365, 373

Z

Zen, 32, 104, 159, 256
Zoroastrisme, 277

Hierdie boek, 'n 'eerste' in Suid-Afrika, is 'n waardevolle verwysingsbron vir godsdienswetenskaplikes wat Afrikaans magtig is. Dit het geen polemiese of apologetiese doelwitte nie. Dit help om godsdienswetenskaplikes bewus te maak van die kontekstualiteit van enige historiese teks met die doel om so 'n teks in hedendaagse kontekste te 'her-kultureer'. In hierdie boek word lesers aan die leer van die Boeddha bekendgestel. Vir die eerste keer word die *Dhammapada* in Afrikaans vanuit Pāli vertaal met 'n tekskritiese kommentaar en refleksie op die betekenis van die teks. Die natuur van alle religieë word gesien as om saam op weg te wees, soekend na die antwoorde op die vrae na die ontstaan, bestaan en vergaan van alles, wat net gevind word by die laaste horison van alle dinge, 'die alles-insluitende, alles-relativerende horison van stilte'. Die outeur, Kobus Krüger, 'n welbekende in akademiese godsdienwetenskaplike kringe, verwys na hierdie 'laaste horison' as 'radikale mistiek'. Hy vertolk die *Dhammapada* vanuit die perspektief van die laaste horison van radikale swye, 'n gerigtheid wat teenwoordig is in sowel Boeddhistiese as Christelike mistiek.

This book goes far beyond the presentation of a translation. The author presents a commentary on each verse (or pairs of verses where that makes sense internally) from a perspective rich in contextual awareness of the wider world of religion and philosophy, that does nevertheless not descend into a sterile comparison. It is a methodology informed by radical mystical awareness that does not exclude academic rigour. By the end of the book, the reader has been taught not only the principles of Buddhism, but also how these fit into the framework of an all-encompassing mystical vision. It answers Tertullian's question 'What has Athens to do with Jerusalem?' by saying 'Everything!' and then throws in Varanasi for good measure. While the author's vision is global and transtemporal, the book remains grounded in the reality of living in South Africa today.

Michel Clasquin-Johnson, Professor of Religious Studies,
University of South Africa

AOSIS
www.aosis.co.za

9 781928 396192

ISBN: 978-1-928396-19-2