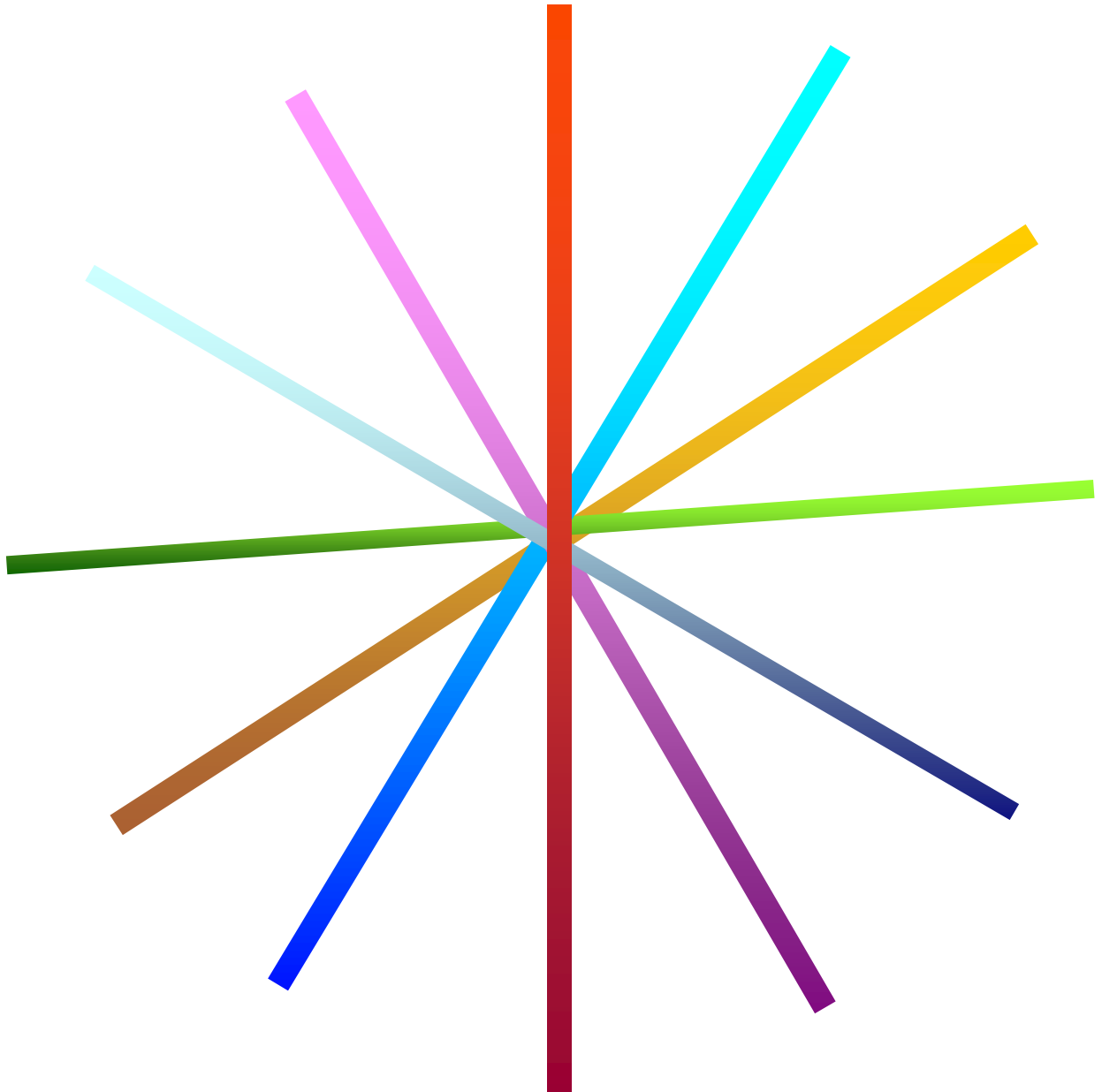


**Spiritualiteit van het Boeddhisme
Werkopdracht 3**

DE ANDERE WERELD: OVERGANGSMOMENTEN IN DE MAHA-PARINIBBHÂNA-SUTTA



Cathrien de Pater

Rhenen, april 2002

INHOUD

| | | |
|----|---|---|
| 1. | Inleiding en analysekader | 1 |
| 2. | Rondgang door de tekst | 2 |
| 3. | Conclusie | 5 |
| | Literatuur | 6 |
| | Bijlage 1. Boomsoorten genoemd in de Mahâ-Paranibbâna-Sutta | 7 |

Cathrien de Pater

Student KUN Masters Spiritualiteit 0144371

Radboudweg 23, 3911 BE Rhenen

Tel/fax: H: 0317-617490 W: 0318-671406

Email: centerforce@wxs.nl of c.h.de.pater@eclnv.agro.nl

1. Inleiding en analysekader

De opdracht voor dit werkstuk luidt als volgt: *De Mahāparinibbhāna sutta vertelt ons over de laatste levensdagen van de Boeddha. Lees de tekst door en beschrijf de momenten waar tijdigheid en eeuwigheid van de leer en de positie van de Boeddha elkaar raken.*

De *Mahāparinibbhāna* beschrijft de laatste maanden van het leven van de Boeddha. Hierin geeft hij veel aanwijzingen van de toepassing van de Boeddhistische ethiek op het gedrag van de mensen. De opdracht is om ons op deze manier met de tekst te verstaan. In de colleges zijn we vertrouwd gemaakt met een aantal oppositionele 'assen' waaraan het wereldbeeld van Boeddhisten (en Hindoeïsten) is opgehangen. Dit zijn er vier:

- 'deze wereld' (*ihaloka*) ----- 'de andere wereld' (*tataloka*)
- 'tijd meebrengend' (*samkala*) ----- 'tijdloosheid' (*niskala*)
- 'onrein' (*asuca*) ----- 'rein' (*suca*)
- 'gelukbrengend' (*mangala*) ----- 'ongeluk brengend' (*āṃgala*)

In mijn vorige werkstuk maakte ik melding van drie assen die door Lynn Bennett¹ werden gehanteerd voor haar analyse van het Nepalese dorpshindoeïsme, en die veel overeenkomst vertonen met bovenstaande assen:

- lijden (*samsara*) ----- verlossing (*mukti*)
- gezinsleven ----- ascetisme
- onrein (Nepalees: *diuṭo*) ----- rein (Nepalees: *chokho*)

Gecombineerd dus 6 assen (rein-onrein is dubbel). Dat is wat veel; ik zal me dus vooral beperken tot de ene as waarnaar in de opdracht gevraagd wordt, die van tijdigheid en eeuwigheid. Hiermee wordt, als ik het college goed begrepen heb, vooral de 'wereld-as' (*ihaloka-tataloka*) van hierboven bedoeld: de wereld van alledag, waar alles aan plaats, vorm en tijd gebonden is, en de eeuwige, transcendente wereld waar dat niet het geval is. Tijd- en andere assen kunnen hierop aansluiten.

John Strong² werpt een verhelderend licht op deze assen in zijn bespreking van de legende van Koning Asoka (*Asokāvadāna*). Hij wijst daarin op de "twee lichamen van de Boeddha": de *rūpakāya* (de fysieke vorm) en de *dharmakāya* (de verzamelde leer en doctrines van de Boeddha)³. Beide werden in zekere zin zichtbaar verondersteld: de *rūpakāya* door hen die het geluk hadden hem tijdens zijn leven mee te maken, de *dharmakāya* alleen door verlichte *arahats*. Na zijn overgang naar het *nirvana* konden laatstgenoemden de *dharmakāya* nog steeds zien, maar de *rūpakāya* was weg. Toch was het voor Boeddhisten belangrijk om ook de *rūpakāya* te kunnen blijven zien, niet vanwege zijn portret, maar om de religieuze ervaring. De monnik Upagupta (de geestelijk begeleider van koning Asoka) schakelde daarvoor zelfs Māra in, die de gestalte van de Boeddha aannam. Upagupta wilde het beeld dat hij door de *dharmakāya* al van hem had, completeren met dat van de *rūpakāya*. In feite, zegt Strong, gaat het om twee dimensies van de Boeddhistische religieuze praktijk: de "Dharmalogische" dimensie, die door meditatie en scholastiek de doctrines probeert te doorgronden, en de "rupalogische" dimensie, visionair en emotioneel. De laatste kan onder andere ook beleefd worden door het bezoeken van stoepa's, relikwieën en beelden van de Boeddha. Elders noemt hij deze zaken 'mesokosmos'⁴: ze vormen de verbinding tussen 'deze wereld' en de 'andere wereld'. Ook een koning wordt tot zo'n 'mesokosmos' gerekend – vandaar de reverentie die hem toekomt, ook al is het nog zo'n tiran. Strong noemt in hetzelfde rijtje ook de Bodhi-boom⁵, die gelovigen (in Strong's verhaal Koning Asoka) in staat stelt de verbinding met de Boeddha tot stand te brengen. En hier zijn we terug bij de wereld-as, waarvan de wereldboom, die in zo veel culturen hemel en aarde verbindt, een manifestatie is.

¹ Lynn Bennet, 1983

² Strong, 1948:105-109. Hij breidt hiermee uit wat er in de collegestof over gezegd is.

³ Bij Yeshe Tsogyel in mijn vorige werkstuk (2^e opdracht; zie ook Rita Gross, 1989:14) waren we 3 manifestaties tegengekomen; twee daarvan lijken overeen te komen met de hier besproken manifestaties: *nirmanakaya* is de fysieke vorm, evenals de *rupakāya*; *dharmakāya* wordt aangeduid met 'primordial Buddhahood', of deze detzelfde *dharmakaya* is als de 'doctrinal body' die Strong constateert, is niet duidelijk. Strong waarschuwt wel dat de oorspronkelijke *dharmakaya* niet verward moet worden met de transcendente, eeuwige *Dharmakāya* van het Mahayana-boeddhisme, dus voorzichtigheid is geboden. De derde, *sambhogakāya*, refereert aan Yeshe's staat als Vajrayoginī, een van de belangrijkste niet-theïstische godheden in Tibet. Dit lijkt een latere toevoeging, hetgeen verklaart dat Strong er geen melding van maakt. Ik maak me sterk dat de Boeddha toch later een equivalent hiervan is toegedacht – hij kan toch niet minder *kāya*'s hebben dan zijn volgelingen.

⁴ Strong, 1983:104

⁵ Strong, 1983:125-131

In het volgende zullen we nagaan waar en hoe de wereld-as in de tekst van de *Mahā-Parinibbhana* tot uiting komt, met uitstapjes naar de andere assen waar dat zo uitkomt.

2. Rondgang door de tekst

De Vajji's (1.4-1.5)

De sutta begint met een politieke kwestie: een 'sterkte/zwakte-analyse' van de Vajji's, vijanden van de Boeddha's gastheren. De Boeddha heeft hierover een vraag-en-antwoordgesprek met Ānanda. Een minister luistert mee en doet er kennelijk zijn voordeel mee, maar dit terzijde. In zeven punten wordt uitgelegd waarin een samenleving sterk kan staan tegenover zijn vijanden. Opvallend is dat drie van de zeven punten gaan over ouderdom of vanouds aanwezige zaken. De as van de **tijd** doemt hierbij op: het is van het belang om oude overgeleverde tradities en instellingen te handhaven, en oude mensen te respecteren (misschien wel om hun kennis en herinneringen).

Onderricht aan de monniken in Rājagaha en Ambalaṭṭhikā (1.6-1.13)

In de ontvangstzaal wordt de verzamelde monniken een groot aantal houding- en gedragsregels voorgeschoteld. De eerste zeven (1.6) lopen parallel met het vraaggesprek over de Vajji's⁶ (**tijd**-as). De zesde vermaning over verblijfplaatsen in afgelegen streken sluit vooral aan op de as **ascetisme-gezinsleven**. Het tweede zevental (1.7) gaat vooral over het afzien van verlangens en genoegens. Dit sluit nog het beste aan bij de as van **lijden-verlossing**: door begeerte ontstaat immers lijden. Ook het derde en vierde zevental (1.8-1.9) sluit hierop aan. De monniken worden vermaand tot gewetensvolheid, standvastigheid, etc., dus eigenlijk allemaal elementen uit de keten van oorzaak en gevolg die achter dezelfde as schuil gaat. In 1.10 komt de **wereld**-as om de hoek kijken. Par. 1.11 geeft nog wat rechtstreeksere aanwijzingen hoe deze andere wereld te bereiken. De Boeddha vat dit allemaal nog eens samen op de Gierenberg (1.12) en later in Ambalaṭṭhikā (1.13).

Gesprek met Sāriputta in Nālandā, in het mangobos van Pāvārikā (1.16-1.17)

Hier wijst de Boeddha Sāriputta terecht als deze een beroep durft te doen op de heiligen in het verleden: de **tijd**-as dus weer. Maar ook de **wereld**-as komt erbij: de heiligen, zegt Sāriputta, zijn daar immers terechtgekomen door het doorlopen van hun ontwakingsproces.

Verblif in Pātaliḡāma (1.19-1.33), telekinetische oversteek over de Ganges (1.33-1.34) en onderricht in Kotigāma (2.1-2.3).

Bij de Ganges krijgen de volgelingen te horen dat ze bij slecht gedrag in de hel terecht komen, en bij goed gedrag in de hemel: overduidelijk de **wereld**-as dus. De andere wereld komt wel erg dichtbij het ondermaanse in 1.26: hier bemoeien een groot aantal goden zich met de bouw van een vesting. De Boeddha neemt dit helderziend waar⁷, en voorspelt dat hier Pātaliḡāma, de belangrijkste stad van de Ariërs (nu Patna) gesticht zal worden, genoemd naar de openbrekende zaden van de trompetbloem⁸. Hij waarschuwt voor drie gevaren: vuur, water en tweedracht. Na een gastvrije maaltijd gebruikt te hebben verlaat hij de stad door de 'Gotama-poort'. Daarna volgt het in het college besproken gedeelte waarin hij met zijn schare monniken in een oogwenk het hoge water van de Ganges oversteekt. Ook hier weer een tastbaar bewijs van de nabijheid van de 'andere **wereld**'. Men zou haast zeggen dat hij hier in praktijk brengt waar hij in de vorige paragrafen op heeft gezinspeeld⁹. Hij wijst er in zijn slotvers op dat elke 'wijze' dit kan. In Kotigāma gaat hij door op het thema dat de wijze alles kan bereiken als hij de Vier Edele Waarheden maar doorgond heeft. Maar de nadruk ligt toch op het beoefenen van de leer, en niet op het resultaat. Net als in de evangeliën lijkt zijn 'wonder' bij de Ganges voornamelijk als illustratie bedoeld en niet als 'beloning', een te verwachten resultaat na het volgen van een vast voorgeschreven methode¹⁰.

⁶ een kleine aanpassing is er in nummer 5: bij de Vajji's ging het om het roven van vrouwen en meisjes 'uit de gegoede klasse'; bij de monniken wordt dit geabstraheerd tot het afwijzen van begeerte.

⁷ dit doet denken aan de waarnemingen van bijvoorbeeld Rudolf Steiner (1990), Dorothy Maclean (1980), Marko Pogacnik (1996, 1997a, b) en Irene van Lippe-Biesterfeld (1995), die alle op hun eigen manier van soortgelijke natuurwezens verslag doen.

Vanzelfsprekend worden ze door de gangbare wetenschap niet serieus genomen, maar er is een opvallende consistentie in hun werk, en het sluit in ieder geval heel goed aan bij deze passage. Maclean (1980) was degene die de term 'deva' introduceerde voor de natuurwezens van planten in het westen. Van deze schrijvers is Pogacnik volgens mij het diepgaandst.

⁸ Zie bijlage 1 over de trompetbloem.

⁹ De associatie met allerlei esoterische literatuur over telekinetische verplaatsing dringt zich hier natuurlijk wel sterk op. De meest geesteswetenschappelijk gegronde theorie die ik hierover ken is die van Hans Andeweg (1999:75 e.v.). Hij bespreekt het feomeen van de 'tegenruimte' waar van alles plaats kan vinden, dus ook verplaatsingen.

¹⁰ Vgl. Eugen Herrigel (1948) in *Zen en de kunst van het boogschieten*: pas als iedere gedachte aan het doel wordt losgelaten, treft de pijl de roos.

Onderricht bij de Nāḍika's (2.5-2.10) en bezoek aan het bos van Ambapāli te Vesāli (2.11-2.20)

Ook hier gaat het vooral over de 'andere wereld': De Boeddha vertelt desgevraagd hoe overleden medevolgers in diverse stadia van bevrijding terecht zijn gekomen. Daarop komt hij met de leer van de Dhamma-spiegel (geloof in Boeddha, Dhamma en Sangha): kennis die nodig is om ook zo ver te komen. Dit werkt hij verder uit in Vesāli, waar hij vooral aandacht en helder bewustzijn benadrukt. Tusendoor komt het leuke verhaal van de courtisane Ambapāli, die de Boeddha te eten vraagt, de jongens te slim af is, en haar mangobos aan de Boeddha schenkt. Als er hier al een as te vinden is, dan is het die van **geluk**: voor Ambapāli dan wel te verstaan.

Regentijd in Beluva (2.21-2.26)

Nu wordt de Boeddha voor het eerst ziek. Maar omdat hij behoorlijk afscheid wil nemen van zijn *sangha*, wordt hij uit alle macht weer beter. In 2.15 zegt hij: "Ik maak geen onderscheid tussen esoterische en exoterische leringen", en even later: "laat (alleen) de Dhamma jullie tot eiland zijn". En dan geeft hij aanwijzingen hoe: voortdurende inschakeling van alle mentale factoren, voortdurende oplettendheid. Je zou hieruit kunnen lezen dat een volleerde monnik voortdurend in de twee staten verkeert en alert is op *beide* werelden: dus niet alleen in hoger sferen maar ook alert op "het verdriet en de hunkering om de wereld". De **wereld**-as dus in praktische spirituele toepassing.

Bij het heiligdom in Cāpāla: de manipulatie van Māra, de aardbevingen en de discussie met Ānanda (3.1-3.48)

De Boeddha gaat op dit thema door als hij het in 3.3. heeft over de "vier grondslagen van magische kracht". Naast de **wereld**-as treedt de **tijd**-as weer op: Als je die kracht beheerst, kan je wel 100 jaar of langer leven. Maar dit is voor de Boeddha niet weggelegd. Māra komt en verleidt hem ertoe om binnen drie maanden het nirvana binnen te gaan. Hier komen de **tijd**- en de **wereld**-as bij elkaar. Uiteraard wordt dit moment dan ook gemarkeerd door een aardbeving en donderbuien. Ānanda, verschrikt, krijgt uitleg over de acht oorzaken van een grote aardbeving. Deze oorzaken kunnen fysiek zijn, maar ook het gevolg van heftige wisselwerking tussen deze en gene wereld, de transformatie van een groot wezen, de geboorte van een *Bodhisattva*¹¹ (ook een soort overgang), of zoals hier, het overgaan van de Boeddha naar het nirvana. Daarna volgt er weer uitgebreid onderricht, voornamelijk over hoe men zich kan bevrijden van het aardse en het kosmische kan binnengaan (**wereld**-as). Vervolgens vraagt Ānanda of de Boeddha niet 100 jaar kan leven, en het bekende antwoord dat hij dat maar eerder had moeten vragen. Hier weer de **tijd**-as dus.

Onderricht in het Grote Bos (3.49-3. 51), Bhaḍḍagāma (4.1-4.4), en Bhoganagara (4.5-4.12)

In het Grote Bos onderwijst de Boeddha wederom zijn volgelingen in de leer, en benadrukt nu dat hiermee welzijn en geluk bereikt kunnen worden (de **geluks**-as!). Hier ook de samenvatting van zijn totale leer: "wat een mens bezielt is van vergankelijke aard. Streeft niet aflatend!" De **wereld**-as dus weer. Hij kondigt hier ook het einde van zijn leven aan. In Bhaḍḍagāma volgt weer een uiteenzetting over de Dhamma, en later in Bhoganagara gaat hij in op de organisatie van de *Sanga*. Hierbij spoort hij aan tot kritisch denken en het niet zomaar dingen aannemen van anderen op gezag van de Boeddha, Sangha of oudere monniken.

In het mango-bos van Cunda de smid (4.13-4.19) en op weg naar Kusināra (4.20-4.25)

Hier krijgt de Verhevene onbedoeld truffels (of zoiets) te eten waardoor hij ziek wordt. Duidelijk een geval van **ongeluk**, hoewel de Boeddha het met open ogen tegemoet gaat. Hij wordt ziek¹² maar gaat toch op weg naar Kusināra. Onderweg rust hij uit onder een boom, wil wat water drinken uit een vuil stroompje, en dat wordt helder: overgang van **onrein** naar **rein**! Maar ook weer een 'wonder' als illustratie van de andere **wereld**, of zelfs van de op handen zijnde **verlossing**. De assen lijken steeds meer in elkaar te knopen.

Gesprek met de Malla Pukkusa, de goudskleur van de Boeddha (4.26-4.37), en de rustplaats bij de Kakuthā-rivier (4.38-4.43).

Pukkusa, een asceet, verbaast zich over de rust die 'degenen die het huis verlaten hebben' (zwakke echo van de as **ascetisme-gezinsleven**) ten toon spreiden in hun meditatie. Zijn eigen leraar hoort nog geen 500 wagens voorbij komen (aardse elementen), maar de Boeddha blijft onbewogen tijdens onweer en bliksem (kosmische elementen): de **wereld**-as treedt hier weer op. Daarop bekeert Pukkusa zich, en geeft de Boeddha goudglanzende gewaden. Deze verbleken echter bij de huidskleur van de Boeddha zelf, en ook dat is weer een teken van transformatie, dus weer een uiting van de **wereld**-as. Vervolgens gaat hij naar de Kakuthā-rivier, rust daar uit, en zorgt nog even dat Cunda, die hem de

¹¹ Bij de conceptie van Yeshe Tsoygel zagen we de elementen ook al losbarsten (zie mijn vorige werkstuk).

¹² Amoebedysenterie? De symptomen doen het vermoeden.

fatale truffels had voorgezet, geen schuldgevoel overhoudt (hier lijkt vanuit het gezichtspunt van Cunda de **geluk-ongeluks**-as weer op te treden).

In het 'damar'bos¹³ van de Malla's bij Kusinâra (5.1-5.6)

Hier vindt het fenomeen van de seizoenstransformatie plaats: de tweelingbomen bloeien buiten het seizoen: de **tijd**-as geeft hier aan dat er zich een gebeurtenis van eeuwigheidswaarde afspeelt. De bloemen van de koraalbomen¹⁴, het sandalpoeder en de hemelse muziek versterken nog het effect. Even later wordt de eerwaarde Upavâna uitgescholden omdat hij in het zicht staat van de talloze godheden in alle soorten en maten die zijn samengestroomd om de grote overgang te aanschouwen. De twee **werelden** gaan steeds meer in elkaar op.

Leringen in het 'damar'-bos (5.7-5.12)

De Boeddha wijst op de 4 plaatsen die het waard zijn om bezocht te worden, "die emotie (...) kunnen opwekken". Een paar paragrafen later komen ook stoepa's ter sprake, niet alleen van de Boeddha zelf, maar ook van anderen die in een hemelse wereld worden wedergeboren (5.12): de 'verbindingstations' op de **wereld**-as waardoor men tussen de 'wereld daar' en de 'wereld hier' kan communiceren (zie inleiding). Ook de aanwijzingen over de uitvaart (5.11) kunnen we in dit licht lezen: hoe brengen we het lichaam van de Verhevene in die 'andere wereld'? Daartussendoor staat het beroemde/beruchte gesprek met Ânanda over 'het vrouwvolk' (5.9), maar waarom het nu precies hier staat vraag ik me af.

Voorbeeld van Ânanda, discussie over Kusinâra (5.13-5.22) en de asceet Subhadda (5.23-5.30)

De Boeddha troost Ânanda met de vermaning dat we van alle geliefde en aangename dingen afstand moeten doen (naast de **wereld**-as ook de **samsara-mukhti**-as zo men wil). Daarna prijst hij hem 'de hemel in'. Vervolgens beantwoordt hij de vraag of hij niet beter in een grote stad kan 'overgaan' in plaats van in zo'n primitief bos bij Kusinâra (5.17-5.22). Maar deze stad, zegt hij, heeft vroeger ook een bloeitijd gekend, en hij illustreert dit met een verhaal waarin historie vermengd is met legende: de **tijd**-as! Waarop de stadsbewoners uitgenodigd worden om familiegewijze hulde te brengen aan de Verhevene (en zodoende deel te hebben aan de *rupakâya*, dus weer de **wereld**-as). Daarna komt Subhadda langs, wordt de Boeddha's laatste leerling en bereikt kort daarna het *arahatschap* (**wereld**-as). In het onderricht aan hem legt de Boeddha uit dat andere leerscholen ook tot hoger inzicht kunnen leiden mits deze het Achtvoudige Pad onderwijzen.

De laatste woorden (6.1-6.7)

De Boeddha zegt nu bijna niets meer vanuit 'deze' **wereld**dimensie (behalve een paar disciplinaire opmerkingen in 6.3-6.4). In 6.1 zegt hij: "de leer en de discipline (...) zijn na mijn heengaan jullie leraar". Met andere woorden, er is geen opvolger. Hieruit is de gedachte van de *Dhammakâya* ontstaan, de 'doctrinal body' van de Boeddha die nog door verlichte mensen waargenomen kan worden (zie Inleiding). De monniken zijn nu zo gesterkt in hun geloof dat ze niets meer hoeven vragen of zeggen.

De Boeddha's overgang naar het Nirvana (6.8-6.11)

Dit zo'n intens kosmisch gebeuren dat alle elementen losbarsten. De aanwezige monniken en goden reageren naar gelang hun inzicht, huilend vol verdriet of 'aandachtig en helder bewust'. De **wereld**-as manifesteert zich in volle hevigheid.

Laatste hulde en uitvaart (6.12-6.23)

De Malla's van Kusinâra verzorgen de laatste hulde met alle rituelen en protocol die een wereldheerser toekomt. Zes dagen lang wordt hij opgebaard en vereerd. De dag van zijn crematie, de zevende, is de ultieme overgangsdag die geheel in het teken staat van de **wereld**-as. De wonderen beginnen al vroeg en houden niet op. De Malla's willen het lichaam naar de crematieplaats brengen, maar krijgen ze het niet van de grond. De goden willen kennelijk een andere crematieplaats, en pas als men het daar over eens is, laat het lichaam zich vervoeren¹⁵. De vuilnisplaatsen langs de uitvaartroute zijn ineens tot kniehoogte bedekt met koraalbloemen¹⁶. De brandstapel waar het lichaam na voorgeschreven preparaties op wordt gelegd, wil in eerste instantie niet aangestoken worden. Pas als ook een stoet laatkomers, de eerwaarde Mahâ-Kassapa met zijn 500 volgelingen, de laatste eer bewezen hebben, vat te brandstapel vanzelf vlam. De verbranding is volledig, op de beenderen en nog wat na; van de 500

¹³ Zie bijlage 1 over *damar*.

¹⁴ Zie bijlage 1 over de koraalbloem.

¹⁵ In een geheel andere context doet dit denken aan de episode in het leven van Yeshe Tsogyel, waarin ze zich verzet tegen haar gedwongen huwelijk: ook zij is niet van haar plaats te krijgen: "her feet sank into a boulder as if it were mud and only after being whipped 'until my back was a bloody pulp' did she submit" (Gross, 1989:16). Onder minder dramatische omstandigheden kan trouwens iedereen die een beetje vertrouwd is met de werking van *ki*-energie, de oefening van de 'unliftable body' in korte tijd leren.

¹⁶ zie bijlage 1 over de koraalbloem.

doeken waarmee het was omwikkeld, zijn alleen de binnenste en buitenste verbrand. De brandstapel wordt geblust door water uit de hemel en vanuit de 'damar'-bomen¹⁷, en ook de Malla's dragen geurwater aan: symbolisch voor macro-, meso- en microkosmos? De hemel, de mensen op aarde, de bomen als verbinding daartussen, alle dragen bij aan het voltrekken van de overgang.

Stoepa's en relikwieën (6.17, 6.24-6.28)

De beenderen worden nog een week vereerd en dan onder de acht rijken in de buurt verdeeld. Voor elke portie wordt een stoepa gebouwd. Een komt een negende stoepa voor de lege urn en een tiende voor de sintels. De stoepa's liggen verspreid over de toenmalige wereld. Ze bieden zo aan velen de gelegenheid de relikwieën van de Boeddha te vereren en de verbinding tussen 'deze' en 'gene' **wereld** te onderhouden.

3. Conclusie

De *Mahāparinibbhāna* kan ongetwijfeld door veel soorten brillen gelezen worden. Maar als we het lezen met het 'assen-model' in het hoofd komt er een aardig algemeen beeld uit tevoorschijn, min of meer te vergelijken met een mikado-spel. Uit de warhoop van stokjes (de inleidende paragrafen) vallen eerst de losse stokjes (assen) op; naarmate het verhaal dichterbij de apotheose komt, hangen de assen steeds meer samen en komen ze steeds geprononceerder naar voren. De wereld-as is het overvloedigst aanwezig: eerst wordt er alleen op een 'andere wereld' gezinspeeld, later geeft de Boeddha steeds duidelijker aanwijzingen over de hoedanigheid ervan, hoe ermee een verbinding te scheppen, en hoe deze verbinding toe te passen in het ondermaanse. De 'stokjes' laten ook zien dat het niet gaat om dualistisch gescheiden tegenstellingen, maar verbonden polariteiten. We staan altijd ergens op de as, soms dichterbij het 'hier en nu', soms dichterbij het eeuwige, en heel soms bestrijken we diverse werkelijkheidslagen tegelijk. Dit inzicht is niet in één moment helemaal te 'vatten'; je moet het verhaal dan ook vaak horen en doorleven om je dit wereldbeeld eigen te maken. Zo langzamerhand begin ik er een heel klein beetje van te begrijpen. Maar voor veel Boeddhisten en andere Aziaten is het al een eeuwenoude realiteit.

Literatuur

Andeweg, Hans, 1999. *In resonantie met de natuur; Vitale planten en bomen door energetische behandeling*. Kosmos-Z&K, Utrecht, Antwerpen. 272 pp.

Beet, Jan de & Rob Janssen (verts.), 2001. *Mahā-Parinibbāna-Sutta; de grote leerrede over het uiteindelijke nirvana*. In: Dīgha Nikāya; de verzameling van lange leerredes. Integrale vertaling uit het Pali. Asoka, Rotterdam. pp. 307-384.

Bennett, Lynn, 1983. *Dangerous wives and sacred sisters; social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*. Columbia University Press, New York, 353 pp.

Bole, P.V. & Yoghini Vaghani, 1988. *Field guide to the common trees of India*. WWF-India & Oxford university Press, Bombay/Delhi/Calcutta/Madras. 125 pp.

Department of Medicinal Plants, Nepal, 1982. *Medicinal Plants of Nepal*. Bulletin of the Department of Medicinal Plants No. 3. HMG of Nepal, Ministry of Forests and Soil Conservation, Department of Medicinal Plants, Kathmandu, 153 pp.

Gross, Rita, 1989. Yeshe Tsogyel: *Enlightened Consort, Great Teacher, Female Role Model*. In: Janice D. Willis, *Feminine Ground: essays on women and Tibet*. Snow Lion, Ithaca, New York, pp. 11-32

Jackson, J.K., 1994. *Manual of Afforestation in Nepal* (2nd revised ed.). Forest Research and Survey Centre, Ministry of Forests and Soil Conservation, Kathmandu. 824 pp.

Kohn, Sherab Chödzing, 1993. *De Boeddha; het verhaal van zijn leven*. Servire, Cothen, 191 pp.

Lippe-Bisterfeld, Irene van, 1995. *Dialoog met de natuur; een weg naar nieuw evenwicht* (6e dr. 1996). Akh-Hermes, Deventer. 183 pp.

¹⁷ zie bijlage 1 over de 'damar'-boom.

Macleane, Dorothy, 1980. *To hear the angels sing; an odyssey of co-creating with the devic kingdom*. Findhorn Publications, Forres, Scotland. 217 pp.

Majupuria, Trilok Chandra & D.P. Joshi (rev.), 1988. *Religious & Useful plants of Nepal & India*. M. Gupta, Lashkar (Gwalior), India. 301 pp.

Mierow, Dorothy & Tirtha Bahadur Shrestha, 1978. *Himalayan flowers and trees* (2e dr. 1987), Sahayogi Prakashan, Kathmandu, 208 pp.

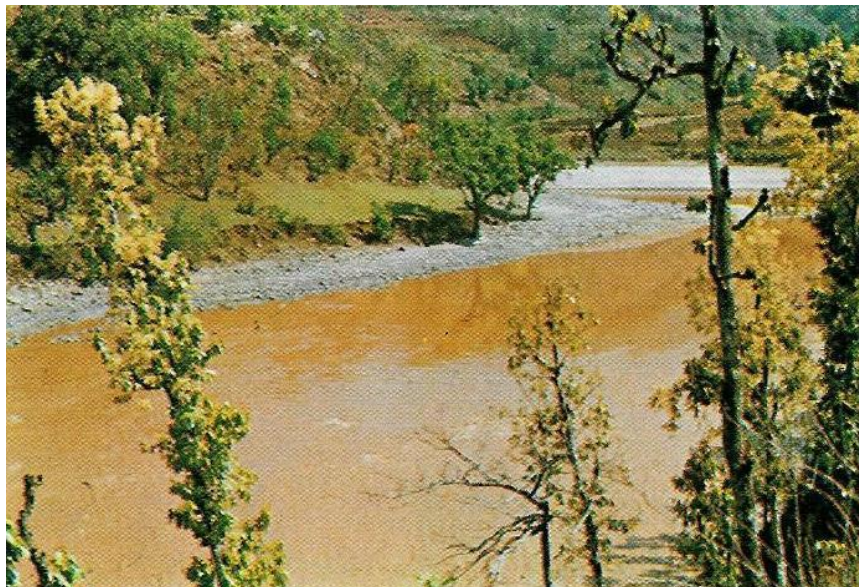
Pogacnik, Marko, 1996. *Ontmoeting met natuurwezens; het gevoelsleven van de aarde* (2e dr. 1997). Vrij Geestesleven, Zeist. 255 pp.

Pogacnik, Marko, 1997a. *Die Landschaft der Götter*. Diederichs, München. 168 pp.

Pogacnik, Marko, 1997b. *De aarde genezen*. Vrij Geestesleven, Zeist. 263 pp.

Steiner, Rudolf, 1990. *Natuurwezens; De wereld van vuurwezens, elfen, nimfen en gnomen*. Vrij Geestesleven, Zeist. 224 pp.

Strong, John s., 1983. *The legend of King Asoka; a study and translation of the Asokavadana* (1st Indian ed. 1989). Motilal Barnasidass, Delhi, 336 pp.



Bloeiende sal-bomen

bron: Mierow & Shrestha, 1987:108

Bijlage 1

Boomsoorten genoemd in de Mahâ-Paranibbâna-Sutta

Trompetbloem (1.28)

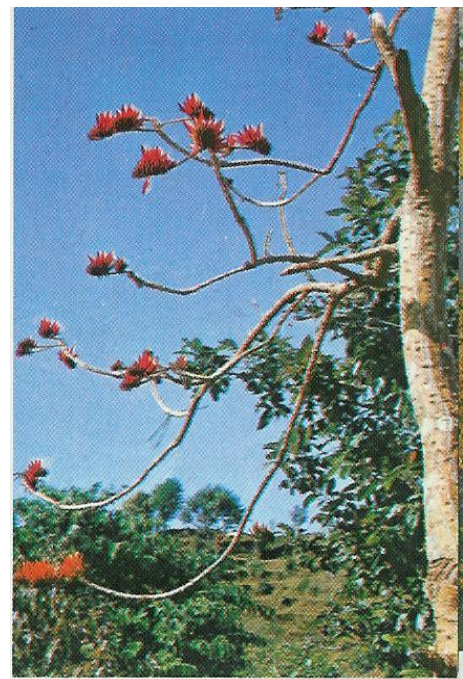
Waarschijnlijk betreft het hier *Stereospermum personatum* (Hassk.) D. Chatterjee (Hindi: *Padal*, *Pader* of *Padri*): een grote boom uit de vochtige Indiase laagvlakte, die hier dus heel goed aan de Ganges kan groeien. In Sanskriet-gedichten¹⁸ wordt vermeld dat hij bloeit in de heetste tijd van het jaar. Een broertje van deze soort, *S. suaveolens* DC, groeit op de drogere hellingen van de Siwaliks en Himalaya¹⁹. Een andere 'Indian trumpet flower', *Zanthoxylum armatum* CD, groeit vanaf ca. 1000 mbz in Nepal²⁰, en is dus hier waarschijnlijk niet bedoeld.

Damar (5.1-5.2; 6.23)

De Nepalese en Noord-Indiase *damar* is een onbetekenend klimstruikje, *Dalbergia pinnata* (Lour.) Pain, dat in de ondergroei van laaglandbos voorkomt²¹. Waarschijnlijk zijn de vertalers in de war met de Indonesische *Agathis*-soorten, die weliswaar in Zuidoost-Azië majestueuze bossen vormen, maar niet buiten die regio, en zeker niet in de tijd van de Boeddha. Deze soort heet in het Maleis en Bahasa Indonesia ook *damar*. Kohn²² gebruikt in zijn navertelling van de Boeddha's leven de benaming *shala*-bos, en dat is veel logischer: *Shala* (*sal* in het Nepalees en Hindi), ofwel *Shorea robusta* Gaertn., is de grootste en meest voorkomende boomsoort in de Nepalese en Noord-Indiase Terai²³. Misschien zijn de vertalers afgegaan op het feit dat zowel *sal* als *Agathis* hars produceren. Misschien heeft het ook iets te maken met de waterstromen, die uit de 'damar'-bomen losbreken om het crematievuur van de Boeddha te blussen (6.23), al zou ik niet weten hoe hier een verband ligt. In ieder geval gaat het in botanisch en bosbouwkundig opzicht om geheel verschillende boomsoorten. Ik begrijp dan ook niet waarom de vertalers voor het woord *damar* gekozen hebben.

Koraalbloem (5.2, 6.16 en 6.19)

Het gaat in de tekst overduidelijk om het genus *Erythrina*. Deze boom komt overal in de tropen voor en heeft doorgaans felrode bloemen. In midden-Amerika is het de bekendste schaduwboomsoort op koffieplantages. De soortnaam *Erythrina fulgens* (voetnoot 183 van de tekst) komt echter nergens in mijn boeken voor. Hoewel dat niet alles zegt, lijkt het erop dat de vertalers of een oude bron gebruikt hebben, of een bron uit een ander deel van India. Uit mijn literatuur over de Himalaya en Noord-India haal ik wel een aantal andere soorten *Erythrina*. Hoogstwaarschijnlijk gaat het hier om *E. stricta* Roxb. (Indian coral tree, Nep. *phaledo*, *mandar* of *panjira*), die grote felrode bloemen heeft en in het lage en middelgebergte van de Himalaya voorkomt.²⁴ Majapurja vermeldt de religieuze waarde die deze bloemen hebben in de verering van Vishnu, Hanuman, Parvati en Shiva (die overigens geen rode bloemen wenst behalve deze en die van de rode lotus). Specifiek Boeddhistische praktijken noemt hij hier niet.



Bloeiende koraalboom (*phaledo*)
bron: Mierow & Shrestha, 1987:105

¹⁸ *Ritu-Samhara*, Kalidas, 1916, en Sir William Jones, aangehaald in Nairne, 1894, in Bole & Vaghani, 1986:105, 110

¹⁹ Bole & Vaghani, 1986: 104-105; 110.

²⁰ Dept. of Medicinal Plants, Nepal, 1982:59

²¹ Dept. of Medicinal Plants, Nepal, 1982:66

²² Kohn, 1993:182

²³ Jackson, 1994:710-715; zie ook mijn 1^e werkstuk voor deze cursus.

²⁴ Majapurja & Joshi, 1988:227, Jackson 1994:509-510.