

ZEVEN UPANIṢADS

Met commentaar van Śaṅkara

Deze tekst is uitsluitend voor persoonlijk gebruik. Commercieel gebruik is niet toegestaan. Evenmin is het toegestaan de tekst te wijzigen, bewerken, geheel of gedeeltelijk te publiceren, of anderszins te vermenigvuldigen. Toegestaan is het kopiëren van citaten of kleine tekstgedeelten voor studie- en discussiedoel-einden.

© Copyright 2022 - Stichting Ars Floreat

www.arsfloreat.nl

info@arsfloreat.nl

ZEVEN UPANIŞADS



Met uitleg door
Śrī Śaṅkarācārya

ZEVEN UPANIŞADS
(BHĀṢYA)

ZEVEN UPANIᅒADS (BHĀᅒYA)

Met uitleg door
Śrī Śaᅅkarācārya

ĪᅒA UPANIᅒAD

KENA UPANIᅒAD

KATHA UPANIᅒAD

AITAREYA UPANIᅒAD

MUᅒᅒAKA UPANIᅒAD

MĀᅒᅒŪKYA UPANIᅒAD

PRAᅒNA UPANIᅒAD

Oorspronkelijke titel: "Eight Upaniṣads, volume 1 and 2, with the commentary of Śaṅkarācārya". Translated by Swāmī Gambhirānanda. Advaita Ashramam, Calcutta, 1989, 1990.

Nederlandse vertaling: Sanskritstudiegroepen van de Stichting School voor Filosofie te Amsterdam en de Stichting Praktische Filosofie en Spiritualiteit te Deventer, 1990-2008.

Bewerking en samenstelling: Ferit Arav, 2022.

Wij zijn Advaita Ashrama, India, erkentelijk voor de toelating van deze Nederlandse vertaling van 'Eight Upanishads' (banden I en II) met het commentaar van Śaṅkara door Swami Ganbhirananda, uitgegeven in het Engels door Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India, van zijn publicatieafdeling in Kolkata, India.

We thankfully acknowledge Advaita Ashrama, India for permitting this Dutch translation of Eight Upanishads (Vols. I & II) with commentary of Sri Shankaracharya by Swami Ganbhirananda published in English by Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India from its Publication Department at Kolkata, India.

Uitgegeven in samenwerking met:

Stichting Ars Floreat

www.arsfloreat.nl

info@arsfloreat.nl

Eerste druk: 2022

Uitgeverij Ka.Dag

www.uitgeverijkadag.nl

kadag-pub@kpnmail.nl

Druk: Brave New Books

ISBN:

Over dit boek

Uit meer dan honderd Upaniṣads heeft Śaṅkara elf Upaniṣads, die hij kennelijk als de voornaamste beschouwde, van uitleg voorzien. In dit boek zijn hiervan de vertalingen van de Íśa, Kena, Katha, Aitareya, Māṇḍūkya, Muṇḍaka en Praśna Upaniṣads opgenomen¹. De Nederlandse vertaling van deze tot één boek samengevoegde zeven Upaniṣads is ontleend aan de zeven losse vertalingen van de Sanskrit studiegroepen van de School voor Filosofie te Amsterdam, in het kader van de studie van het Sanskrit en van de Advaita-Vedānta filosofie in de jaren 1990-2008. De brontekst van die vertalingen is: *"Eight Upaniṣads, volume 1 and 2, with the commentary of Śaṅkarācārya, translated by Swami Gambhirananda"*. In het boek dat nu voor u ligt ontbreken twee delen uit de bovengenoemde brontekst, namelijk de vertaling van de Taittirīya Upaniṣad en in de Māṇḍūkya Upaniṣad geïntegreerde Kārikā van Gaudapāda, omdat hiervan geen vertaling van de Sanskrit studiegroepen beschikbaar was.

In aanvulling op de brontekst omvatten de vertalingen van de Sanskrit studiegroepen tevens de Sanskrit tekst in transliteratie, de woord voor woord vertaling, woordanalyse, en zoveel mogelijk een letterlijke vertaling van de verzen. Dit zeer omvangrijke werk van de Sanskrit studiegroepen is ondergebracht in negen boekdelen en is niet algemeen verkrijgbaar maar wel op de website van de Stichting Ars Floreat (www.arsfloreat.nl) beschikbaar.

In het boek dat nu voor u ligt zijn de aanvullingen ten opzichte van de oorspronkelijke brontekst van Swami Gambhirananda weggelaten. Deze zijn met name van betekenis voor hen die zich in de studie van de oorspronkelijke Sanskrit tekst willen verdiepen. Omdat in het commentaar van Śaṅkara regelmatig naar de Sanskrit tekst en Sanskrit woorden wordt verwezen, zijn echter wel alle in de brontekst gebruikte Sanskrit woorden in transliteratie weergegeven. Hiermede komt deze weergave van de vertalingen overeen met de brontekst van Swami Gambhirananda.

Voor hen die Vedānta en de Upaniṣads bestuderen is de uitleg van Śaṅkara van zeer grote waarde. De betekenis van elk woord en elk zinsnede wordt stapsgewijs uitgelegd met mogelijke alternatieven en wordt daarnaast de wijsheid die ze inhouden uitvoerig besproken. Dit alles om bij te dragen tot een goed begrip van de wijsheid die in deze Upaniṣads is verwoord.

Ferit Arav
September 2022

¹ De overige vier door Śaṅkara becommentarieerde Upaniṣads zijn: Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Taittirīya Upaniṣad, Śvetāśvatara Upaniṣad en Chāndogya Upaniṣad.

Lijst van afkortingen

A.G.	Ānanda Giri
Ai.	Aitareya Upaniṣad
Ai.A	Aitareya Aranyaka
Āp.	Āpastamba Dharma-sūtras
Bṛ.	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
Ch.	Chāndogya Upaniṣad
Cit.	Cityupaniṣad
G.	Bhagavad Gītā
Gar.	Garuḍa Purāṇa
Gau.	Gautama Smṛti
Īś.	Īśa Upaniṣad
Īti.	Ītihās Upaniṣad
jā.	Jābāla Upaniṣad
Ka.	Kaṭha Upaniṣad
Kau.	Kauṣītaki Upaniṣad
Ke.	Kena Upaniṣad
L.P.	Liṅga Puraāṇa
M.	Manu Samhitā
Mai.	Maitrayaṇi Upaniṣad
Mā.	Māṇḍūkya Upaniṣad
Mbh.	Mahābhārata
Mu.	Muṇḍaka Upaniṣad
Mud.	Mudgalopaniṣad
Muk.	Muktika Upaniṣad
Np.	Nārada-parivrājaka Upaniṣad
Pr.	Praśna Upaniṣad
R.	Rg-veda
Ś.	Śaṅkarānanda
Śv.	Śvetāśvatara Upaniṣad
Tai.	Taittirīya Upaniṣad
Tai. Ā.	Taittirīya Āraṇyaka
Tai. B.	Taittirīya Brāhmaṇa
Tai. S.	Taittirīya Samhita
V.P.	Viṣṇu Purāṇa
Y.	Yajur-veda

Richtlijnen voor de uitspraak van letters in Sanskrit woorden

Klinkers:

a als a in kat (kort)
 ā als a in klaar, daken (verlengd)
 u als oe in boek (kort)
 ū als oe in boer (langer)
 i als i in dit (kort)
 ī als i in indien (verlengd)
 e altijd lang als ee in feest
 o altijd lang als oo in mooi
 ai als aī in *Aida*
 au als au in kauwen
 ḥ als h in kashbaḥ

Medeklinkers:

Gutturale klanken:

k als k in kat

g als g in go in het Engels

Neusklanken: ṁ, ṁ, ṅ of ṅ

Sisklanken:

s als s in besef

ṣ (cerebraal) als s in sugar (Engels)

ś (palataal) als ch in ich (Duits)

ñ (cerebraal) señor in het Spaans

c als tja in het Nederlands

j als j in Jack (Engels) of dja (Nederlands)

y als j in jij

v als ua in aqua of what in het Engels

h achter een medeklinker betekent aspireren als in tophit

ḡ als g in budget

Overige medeklinkers als r, ṛ, ḍ en ṇ worden cerebraal uitgesproken. L, t, d, en n zijn net als in het Nederlands dentale klanken. V, p, b en m zijn de labiale (lip)klanken als in het Nederlands.

De w, f en z klanken in het Nederlands komen in het Sanskrit niet voor

Inhoudsopgave

Over dit boek	iii
Lijst van afkortingen	iv
Richtlijnen voor de uitspraak van letters in Sanskrit woorden	v
ĪŚĀ UPANIṢAD	9
KENA UPANIṢAD	29
Deel 1	31
Deel 2	45
Deel 3	54
Deel 4	59
KATHA UPANIṢAD	67
Deel 1, Hoofdstuk 1	69
Deel 1, Hoofdstuk 2	85
Deel 1, Hoofdstuk 3	100
Deel 2, Hoofdstuk 1	110
Deel 2, Hoofdstuk 2	119
Deel 2, Hoofdstuk 3	128
AITAREYA UPANIṢAD	141
Deel 1, Hoofdstuk 1	143
Deel 1, Hoofdstuk 2	157
Deel 1, Hoofdstuk 3	161
Deel 2, Hoofdstuk 1	167
Deel 3, Hoofdstuk 1	178
MUNḌAKA UPANIṢAD	185
Deel 1, Hoofdstuk 1	187
Deel 1, Hoofdstuk 2	196
Deel 2, Hoofdstuk 1	206
Deel 2, Hoofdstuk 2	214
Deel 3, Hoofdstuk 1	222
Deel 3, Hoofdstuk 2	231
MĀNḌŪKYA UPANIṢAD	239
PRAŚNA UPANIṢAD	255
Eerste vraag	260
Tweede vraag	270
Derde vraag	276
Vierde vraag	282
Vijfde vraag	294
Zesde vraag	300

ĪŚĀ UPANIṢAD

Ôm

*pūrṇamadah pūrṇamidaṃ pūrṇāt pūrṇamudacyate;
pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate;
Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.*

ÔM

Dat (opperste Brahman) is oneindig, en dit (geconditioneerde Brahman) is oneindig. Het oneindige (geconditioneerde Brahman) komt voort uit de oneindige (opperste Brahman). Neemt men (door kennis) het oneindige van het oneindige (geconditioneerde Brahman), dan blijft het achter als enkel het oneindige (onconditioneerde Brahman).

(Bṛ. Up. V.1.1)

Ôm, vrede, vrede, vrede.

INLEIDING

De verzen van de Īśā Upaniṣad worden niet gebruikt voor handeling (karma). Integendeel, de verzen van deze Upaniṣad dienen om ons de ware natuur van het Zelf te tonen die juist op geen enkele wijze afhankelijk is van handeling (karma, rituelen e.d.). Het Zelf is werkelijk zuiver, zondeloos, één, eeuwig, onstoffelijk, alomtegenwoordig, enzovoorts. Deze aspecten komen bij vers 8 ter sprake. De ware natuur van het Zelf en het systeem van handeling (karma) zijn met elkaar in strijd, en daarom ligt het voor de hand dat de verzen niet worden toegepast op karma. Immers, het Zelf is in zijn ware natuur niet iets dat geschapen, getransformeerd, bereikt of gezuiverd moet worden, en ook heeft het niet de natuur van iemand die handelt of geniet. Was dit wel zo, dan zou het Zelf een rol gaan spelen in karma. Bovendien wordt in alle Upaniṣads al het mogelijke gedaan om te beschrijven wat het Zelf nu werkelijk is, terwijl ook de Bhagavad Gītā en alle andere geschriften die over mokṣa - vrijmaking van de ziel - gaan, dit in de eerste plaats beogen. Alle karma's (rituelen) zijn voorgeschreven vanuit het uitgangspunt dat het Zelf bepaalde kwaliteiten heeft, zoals veelheid, zoals het idee 'ik doe', 'ik geniet' enzovoorts, verder: 'ik ben onzuiver' of 'zondig', hetgeen men gewoonlijk heel normaal vindt om te zeggen.

Mensen die inzicht hebben in de vraag welke mensen geschikt zijn (om deze weg te gaan), zeggen dan ook dat iemand voldoet aan de regels en wetten van karma als hij uit is op de resultaten van karma. Daarbij doet het er niet toe of men iets in deze wereld, waarin wij leven, tracht te bereiken, zoals bij de wens om zich in spirituele zin te onderscheiden, of in de wereld hierna, zoals bij de wens om in de hemel te komen, of door als volgt over zichzelf te denken: "Ik ben een geïnspireerd mens en ongerieven als het gemis van een oog of het hebben van een bochel, die een beletsel vormen om dingen (karma) te ondernemen, bleven mij bespaard."

De verzen van de Īśā Upaniṣad verdrijven dus de onwetendheid waaronder wij allen te lijden hebben. Zij doen dit door ons te verklaren wat het Zelf werkelijk is en doen daarbij de kennis oprijzen van de Eenheid van het Zelf en van Zijn andere aspecten. Hierdoor raken bezorgdheid, misleiding en dergelijke, die zich nu eenmaal voordoen in het aardse bestaan, ontworteld. Wij kunnen nu deze Vedische tekst in het kort gaan behandelen, want in deze inleiding is vast komen te staan voor wie deze tekst bestemd is, waar de tekst over gaat, wat de verhouding is tussen tekst en inhoud en wat ermee beoogd wordt.

***Ôm tsā vāsyamidam sarvaṃ yatkiñca jagatyām jagat;
tena tyaktena bhujñthā mā gr̥dhah̥ kasyasviddhanam (1).***

1. Ôm. Dit alles, wat ook maar beweegt op aarde, dient bedekt te worden door de Heer. Bescherm Uzelf door deze onthechting! Begeer het bezit van een ander niet! (of: Wees niet begerig, want van wie is het bezit?)

Degene die 'meester over' is, is *Īt̥*. (*Īt̥* is afgeleid van de dhātu *īś*, hetgeen betekent 'heersen' of 'macht uitoefenen'). *Īśā*, door *Īt̥*, door de Heer. Hij die de opperste Heer-ser en het opperste Zelf van alles is, is de Heer. Want als bewoner van de ziel van allen en alles, is Hij het Zelf van alle wezens en heerst daarom over alles. *Īśā* betekent dus: door die Heer, in Zijn ware vorm als het Zelf; *vāsyam*, moet worden bedekt. Wat moet worden bedekt? *Idam sarvaṃ yat kiñca*, dit alles zonder enige uitzondering; *jagat*, wat beweegt *jagatyām*, op de aarde. Dit alles moet worden bedekt door het eigen Zelf, de Heer, door Zijn opperste werkelijkheid, als men zich realiseert: "Ik ben dit alles als het inwonende Zelf van allen en alles." Daarom moet alles wat onwerkelijk is, al dan niet bewegend, worden bedekt door zijn eigen opperste Zelf. Als sandelhout (of iets dergelijks) door inwerking van water nat wordt, ontstaat er een onaangename geur, maar die geur zal overstemd worden door de oorspronkelijke natuurlijke geur van sandelhout als men twee stukken sandelhout over elkaar wrijft. Op dezelfde wijze zal men ook alles wat beweegt op de aarde achter zich laten door het beschermen van het Zelf, Dat de opperste Waarheid is. 'Alles wat beweegt' duidt op de schijnbare dualiteit, het gevolg van onwetendheid, dat wordt gekenmerkt door gedachten als: "ik doe", "ik geniet" enzovoorts, die over het Zelf heen worden gelegd. De term 'op de aarde' is bij wijze van voorbeeld gebruikt en verwijst naar alle werelden. Zo komt het dat het gehele scala van beperkingen, dat bekend staat als naam, vorm en handeling, verdwijnt wanneer men alles beschouwt als het Zelf, Dat de opperste Waarheid is. Alleen hij die de geest vervult met de gedachte aan het Zelf als God, is in staat de drie wensen op te geven, dat wil zeggen: de wens naar kinderen, de wens naar rijkdom en de wens naar macht (zie Br. IV.iv.22); hij is niet geschikt voor karma. *Tena tyaktena*, door die onthechting. *Tyaktena*, betekent door onthechting, en is hier geen voltooid deelwoord in de zin van iets dat men heeft losgelaten. Want een zoon die dood is of een bediende die is weggelopen, kunnen geen bescherming meer bieden, omdat de verbinding (met degene die beschermd moet worden) verbroken is. Daarom is de betekenis van het Vedische woord *tyaktena*, door onthechting. *Bhujñthāḥ* bescherm! Ge hebt afgezien van wensen; *mā gr̥dhah̥*, hunker niet, koester geen enkele wens; *kasya svid dhanam* naar rijkdom of bezit, noch Uw eigen bezit, noch het bezit van iemand anders. Het woord *svid* heeft geen enkele betekenis. Ook kan de zin betekenen: "Hunker niet, waarom zou je? Want *kasya svid dhanam*, van wie is die rijkdom?" Dit is een retorische vraag. Niemand beschikt immers over enige rijkdom die kan worden begeerd? De gedachte is deze: alle bindingen met de dingen zijn losgelaten door deze gedachte aan de 'Heer': "Dit alles is uitsluitend en alleen het Zelf," dus dit

alles behoort aan het Zelf en het Zelf is alles. Koester daarom geen verlangen naar dingen die onwerkelijk zijn.

Voor kenners van het opperste Zelf is de betekenis van het eerste vers als volgt: de werkelijkheid van het Zelf kan worden bewaard door een standvastige toewijding aan het weten omtrent het Zelf. Dat weten rijst op nadat de drie wensen naar kinderen, rijkdom en macht zijn opgegeven. Voor anderen die niet in staat zijn het Zelf te kennen, omdat het niet-Zelf de eerste plaats inneemt in de geest, bevat het tweede vers van deze Vedische tekst de volgende aanwijzing:

kurvanneveha karmāṇi jijīviṣecchatam samāḥ;
evam tvayi nānyatheto 'sti na karma lipyate nare (2).

2. Door karma uit te voeren mag men werkelijk hopen dat men honderd jaar hier (in deze schepping) te leven heeft. Wie zo (gebonden aan karma) wenst te leven heeft geen andere keus dan deze weg, want dan hoeft karma niet aan je te blijven kleven.

Kurvan eva iha, waarlijk door hier uit te voeren - te vervullen; *karmāṇi*, dat wil zeggen *karma's*: plichten zoals zij beschreven staan in de geschriften (bijv. de Agnihotra offerhandelingen); *jijīviṣet*, mag men hopen te leven, *śatam samāḥ*, honderd jaren. Honderd jaar wordt immers gezien als de grootste maat van menselijk leven. Door dit bekende gegeven te herhalen wordt aangegeven dat wie honderd jaar wil leven zich enkel zal moeten houden aan het vervullen van karma. *Evam tvayi*, voor iemand zoals jij, die zo erg naar het leven hunkert; *nare*, voor een mens, voor iemand die zich geheel met zijn menselijke persoonlijkheid identificeert; *anyathā itaḥ*, anders dan dit, dan de huidige levenswijze, dus van plichtsvervulling volgens de geschriften, bijv. Agnihotra; *na asti*, is er niet; *karma na lipyate*, dan hoeft *karma* zich niet vast te hechten, dat wil zeggen: men hoeft niet aan *karma* te worden gebonden. Men mag dus wensen om te leven alleen als men uitsluitend handelingen als plichten onderneemt (zoals Agnihotra) overeenkomstig de traditie van de geschriften.

Tegenwerping: Hoe weet men dat het eerste vers is gericht tot de mens die bereid is de dingen niet op te eisen en dat het hem aanspoort op zoek te gaan naar kennis, terwijl het tweede vers de mens, die niet in staat is zijn eisen te laten vallen, aanspoort zijn plichten te vervullen?

Antwoord: Wellicht herinnert ge U nog dat in de inleiding werd gesteld dat de tegenstelling tussen de kennis en *karma* zo vaststaat als een huis? Hier wordt gezegd: "Wie wenst te leven, moet dat doen door te werken" (zijn plicht te doen). Ook wordt er gezegd: "Dit alles moet worden bedekt door de Heer; bescherm het Zelf door deze onthechting; begeer niemands bezit." Trouwens, de hele Vedānta spoort de mens aan 'om niet te hechten aan leven of dood en zich terug te trekken in het woud.' De leefregel van afstand doen wordt voorgeschreven in de uitspraak: "Hij zal van daar niet terugkeren" (*sannyāsa*). Het verschil in resultaat van deze twee wegen wordt achtereenvolgens in vers 7 besproken. Na de schepping van het uni-

versum kwamen deze twee wegen tot stand; eerst de weg van *karma* (handeling, plichtsvervulling) en daarna de weg van afstand doen, dat wil zeggen: het opgeven van de drie wensen naar kinderen, naar rijkdom en naar macht. De weg van afstand doen is de beste. Dit wordt bevestigd in de Taittiriya Āraṇyaka waar staat: "Afstand doen blonk waarlijk uit." En in de Mahābhārata Śāntiparva 214.6 wordt gezegd: "Dit zijn de twee wegen van de Veda's: de ene weg bestaat uit plichtsvervulling in gebondenheid, terwijl de andere weg zich kenmerkt door afstand doen." Deze en gelijksoortige ideeën werden na lang beraad door Vyāsa, de leermeester van de Veda's, in vaste overtuiging aan zijn zoon Śuka doorgegeven. Wat het onderscheid is tussen de twee wegen zullen we hierna aantonen. Nu begint het vers waarin de mens die geen kennis van de werkelijkheid heeft, wordt afgekeurd:

*asuryā nāma te lokā andhena tamasā'vṛtāḥ;
tāmste pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ (3).*

3. Die werelden van de demonen zijn gehuld in een blinde duisternis. Diegenen die het Zelf doden gaan daarheen wanneer zij dit lichaam verlaten.

Asuryāḥ, van de demonen; vergeleken met het verwezenlijken van de eenheid van het opperste Zelf zijn zelfs de goden *asura's*, demonen. De werelden waarover zij heersen zijn *asuryāḥ*. Het woord *nāma* is onverbuigbaar en heeft hier geen specifieke betekenis. *Te*, die *lokāḥ*, (letterlijk werelden) van de dhātu *lok*, de geboorten waarin de gevolgen van *karma* worden ervaren en ondergaan; *āvṛtāḥ*, worden bedekt; *andhena*, door een blinde, - het kenmerk hiervan is dat men niet kan zien; *tamasā*, door duisternis, in de vorm van onwetendheid. *Tān*, daarheen, dat wil zeggen naar die werelden die zich uitstrekken tot de wereld van bomen en planten die zich niet kunnen bewegen; *pretya*, na te zijn vertrokken, na dit lichaam te hebben opgegeven; *gacchanti*, gaan overeenkomstig hun *karma* en waar ze hun aandacht op hebben gericht (de wereld van de goden, de mensen, de dieren, enzovoorts); *ātmahanaḥ*, zij die het Zelf doden.

Wie zijn zij? *Janāḥ*, de gewone mensen die in onwetendheid leven. Hoe doden zij het eeuwige Zelf? Doordat het Zelf dat bestaat, wordt verborgen door onwetendheid. Het ervaren dat het Zelf vrij is van ieder gebrek en niet aan de dood onderhevig, komt als resultaat van het feit dat het Zelf bestaat. Die ervaring blijft verborgen evenals het bewustzijn van iemand die gedood wordt. Daarom worden de gewone, onwetende mensen doders van het Zelf genoemd. Omdat zij deze vergissing begaan van het doden van het Zelf, zijn zij gebonden aan geboorte en dood.

Wat is dan de aard van het Zelf waardoor enerzijds onwetenden, die het Zelf doden, van lichaam naar lichaam gaan, en waardoor anderzijds zij die weten, dat wil zeggen: diegenen die het Zelf niet doden, bevrijd worden? Die vraag wordt nu beantwoord:

*anejadekaṃ manaso javīyo nainaddevā āpnuvanpūrvamarṣat;
taddhāvato 'nyānatyeti tiṣṭhattasminnapo mātariśvā dadhāti (4).*

4. Het Zelf is onbeweeglijk, één, sneller dan de geest. De zinnen kunnen Het niet inhalen want Het is hen altijd vóór. Onbeweeglijk is Het toch sneller dan al het bewegende. Omdat Het er is, worden alle handelingen door Mātariśvā (lucht) ondernomen en ondersteund.

Anejat, onbeweeglijk. De dhātu *ej* geeft een schuddende beweging aan. Schudden is beweging, dat wil zeggen: een afwijking van zijn eigen positie. Die beweging is in het Zelf niet aanwezig. Het Zelf is altijd hetzelfde. *Ekam*, het Zelf is één, in alle wezens. Het is *javīyah*, sneller; *manasaḥ*, dan de bewegende geest, die zich kenmerkt door altijd iets te willen, enzovoorts.

Tegenwerping: Hoe kan men nu zoiets tegenstrijdigs beweren dat het Zelf standvastig en onbeweeglijk is en dat Het toch sneller is dan de geest?

Antwoord: Dit is geenszins tegenstrijdig want men kan uitgaan van het standpunt van het voorwaardelijke en van het standpunt van het onvoorwaardelijke (het absolute). Als zodanig is het Zelf 'onbeweeglijk, één,' als men van het onvoorwaardelijke uitgaat. Maar omdat het Zelf iets volgt waardoor het wordt beperkt, namelijk de geest, het interne orgaan dat zich kenmerkt door wensen en twijfels, lijkt het alsof het Zelf aan verandering onderhevig is. Hoewel de geest in deze wereld opgesloten is in het lichaam, kan hij in een flits de afstand overbruggen naar de wereld van de Schepper, Brahmā, in één wilsinspanning. Daarom staat de geest alom bekend als het snelste ding in de schepping. Maar wanneer die zeer snelle geest naar de wereld van Brahmā gaat - of naar iedere andere wereld - blijkt het dat de weerkaatsing van het bewuste Zelf er als het ware nóg eerder is aangekomen. Daarom wordt van het Zelf gezegd dat Het sneller is dan de geest (*manaso javīyah*).

Devāḥ, de goden, dat wil zeggen: de zintuigen, de organen van kennis, zoals de ogen, enzovoorts worden de goden (de stralenden) genoemd, omdat zij hun objecten verlichten (*dyotana*); *na āpnuvan*, zij kunnen niet inhalen; *enat*, Het, de werkelijkheid van het Zelf (het onderwerp van onze studie). De geest is sneller dan de zintuigen. De activiteit van de geest vindt plaats tussen het Zelf en de zintuigen in. Daarom kunnen de zintuigen zelfs de (weer)schijn van het Zelf niet opvangen. Maar omdat het Zelf net als ruimte alles doordringt, is Het vooruit gerend, *pūrvam arṣat*, en heeft het doel zelfs vóór de zeer snelle geest bereikt. In zijn absolute, onvoorwaardelijke staat is de allesdoordringende eenheid van het Zelf los van alle eigenschappen in de schepping en is Het onveranderlijk. Maar omdat het Zelf zijn eigen beperkende toevoeging, de geest, volgt, lijkt het voor de oppervlakkige onderzoeker alsof het Zelf al die veranderingen die men ervaart vanwege de aanwezigheid van beperkende toevoegingen aan het Zelf, zèlf ondergaat en zo lijkt het bovendien alsof het Zelf een veelheid is in zijn relatie met individuele belichamingen.

Dit vers doelt hierop, wanneer het zegt dat *tat*, Dat; *atyeti*, eerder is als het ware dan *dhāvataḥ anyān*, alle andere snelle lopers zoals de geest, de spraak, de zintuigen enzovoorts, die zich van het Zelf onderscheiden. De betekenis van "als het ware" ligt in het vers zelf opgesloten door het gebruik van de uitdrukking *tiṣṭhat*, onbe-

weeglijk, hetgeen betekent dat het Zelf onveranderlijk blijft. *Tasmin*, omdat Het er is, dat wil zeggen: zolang de eenheid van het Zelf blijft bestaan, Dat van nature eeuwigdurend bewustzijn is, daarom *dadhāti*, deelt uit; *Mātariśvā*, lucht; *apaḥ*, de handelingen. Lucht wordt *Mātariśvā* genoemd, omdat lucht in ruimte (*mātari*) beweegt (*śvayati*). Die lucht is de basis van alle leven, en de essentie ervan is activiteit. Alle belichamingen en zintuigen zijn ervan afhankelijk. Alle schepselen verblijven in lucht die ook wel de Sūtra (levensdraad) wordt genoemd en die de hele schepping bij elkaar houdt. *Apah*, de activiteiten¹ zijn zowel de inspanningen van de schepselen als het ontvlammen, het verbranden, schitteren, regenen enzovoorts in het geval van vuur, zon, wolken enzovoorts. *Dadhāti*, kan ook betekenen 'ondersteunt'; deze betekenis is gebaseerd op Vedische teksten zoals bijvoorbeeld in de Taittirīya Upaniṣad II.vii.1: "Vanuit Zijn vrees waait de wind." De betekenis van deze uitspraak is dat al deze veranderingen op grond van de wet van oorzaak en gevolg zich zólang zullen voordoen als de eeuwig bewuste werkelijkheid van het Zelf standhoudt, die de bron is van alles.

De Veda's leggen voortdurend, door herhaling, de nadruk op bepaalde uitspraken. Daarom wordt de inhoud van vers 4 nog eens herhaald in het volgende vers:

tadejati tannaijati taddūre tadvantike;
tadantarasya sarvasya tadu sarvasyāśya bāhyataḥ (5).

5. Dat beweegt; Dat beweegt niet; Dat is ver weg en toch dichtbij; Dat is binnenin alles en buiten alles.

Tat, Dat, de eenheid van het Zelf dat nu bestudeerd wordt. Dat *ejati*, beweegt en toch *na ejati*, beweegt Dat niet. Hiermee bedoelt het vers uit te drukken, dat hoewel het Zelf in zichzelf zonder beweging is, Het de schijn van beweging kan aannemen. Verder, *tat dūre*, Dat is ver weg, want zelfs in honderden miljoenen jaren zal Het voor een onwetende onbereikbaar blijven. *Tadvantike: tat u antike*, Dat is in feite heel dichtbij - voor wie weet - want Het is Uw eigen Zelf en dat is niet alleen ver weg maar ook dichtbij. *Tat antar*, Dat is binnenin; *asya sarvasya*, van alles - deze uitspraak komt overeen met wat gezegd wordt in de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad III.iv.1: "Het Zelf dat binnen in alles is." Alles, dat wil zeggen: deze hele schepping die bestaat uit naam, vorm en activiteit. *Tat*, Dat; *u*, ook; *sarvasya asya bāhyataḥ*, is buiten alles, want het Zelf doordringt alles, evenals ruimte. Het Zelf is binnen in alles, want Het is het fijnste van het fijnste. Bovendien is het Zelf ononderbroken, hetgeen in Bṛ. IV.v.13 wordt uitgedrukt als: "Zuiver bewustzijn alleen."

yastu sarvāṇi bhūtānyātmānyevānupaśyati;
sarvabhūteṣu cātmānaṃ tato na vijugupsate (6).

¹ Alle Vedische rituelen worden met behulp van vloeistoffen, zoals soma, ghee, melk, enzovoorts, uitgevoerd; ook het leven zelf is van vloeistof afhankelijk; *apaḥ* (water) wordt hier dus in beeldende zin gebruikt om er handeling mee aan te duiden: de activiteiten van het leven.

6. Wie alle schepselen waarlijk in zich, het Zelf, ziet en het Zelf in alle schepselen, zal daardoor geen afkeer kennen.

Yah, degene, dat wil zeggen de bedelmonnik, die bevrijding zoekt; *anupaśyati*, ziet; *sarvāṇi bhūtāni*, alle schepselen, te beginnen bij het ongemanifesteerde en eindigend met het onbeweeglijke; *ātmani eva*, waarlijk in het Zelf, dat wil zeggen: als niet verschillend van het Zelf; *sarvabhūte śu ca*, en wie in alle schepselen *ātmanam*, het Zelf ziet, - het Zelf van al die wezens ziet als zijn eigen Zelf. Men zou deze zienswijze als volgt kunnen formuleren: "Ik ben de Ziel van de belichaming die een verzameling van oorzaken en gevolgen is, Ik ben de Getuige van allerlei waarnemingen, en ben daarom de Bron van het bewustzijn van die belichaming en Ik ben Zuiver, niet aan voorwaarden gebonden. Evenzo ben Ik, voor wat dat aspect van Mij betreft, de Ziel van alles, vanaf het ongemanifesteerde tot aan de onbeweeglijke, vaste materie." Degene die de werkelijkheid van het absolute Zelf in alle schepselen realiseert *na vijugupsate*, kent geen afkeer, geen haat; *tataḥ*, daardoor, door dat inzicht. Dit is slechts een bevestiging van een bekend feit. Het is immers een ervaringsfeit dat afkeer wordt opgeroepen zodra men de dingen om zich heen als 'slecht' of 'anders' beschouwt. Maar voor wie alleen nog maar het absolute, zuivere Zelf ziet, dat geen hiaten kent, kan er geen sprake zijn van enig object van afkeer. Daarom kent zo iemand geen haat.

Het volgende vers heeft dezelfde strekking:

yasminsarvāṇi bhūtānyātmaivābhūdvi jānataḥ;
tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ (7).

7. Wie zich het feit realiseert dat alle schepselen werkelijk het Zelf zijn, hoe kan die mens, die de Eenheid ziet, nog misleid worden en bedroefd zijn? (Of: Welke misleiding, welke bedroefdheid kan er nog zijn in de mens die de Eenheid ziet, voor wie werkelijk alle dingen het Zelf worden?)

Yasmin vijānataḥ, als voor wie zich het feit realiseert dat ... (of: In het eigen Zelf van de mens die zichzelf realiseert, waarin ...); *sarvāṇi bhūtāni*, alle dingen, alle schepselen; *ātma eva ābhūt*, waarlijk (alléén) het Zelf zijn, als resultaat van de realisatie van het opperste Zelf; *tatra*, op dat moment (of: voor dat Zelf); *kaḥ mohaḥ kaḥ śokaḥ*, wat voor misleiding, wat voor bedroefdheid kan er zijn? Pijn en misleiding zijn het lot van de onwetende die niet beseft wat de oorzaak is van wensen en handelingen, maar dat overkomt niet de *anupaśyataḥ ekatvam*, de mens die de eenheid van het Zelf realiseert, die zuiver is als de ruimte. Door de vraag te stellen: "Hoe kan er nog sprake zijn van misleiding en bedroefdheid", is de onmogelijkheid van verdriet en misleiding, die de gevolgen zijn van onwetendheid, aangetoond. Dat wil zeggen dat daardoor het wereldse bestaan met zijn oorzaak vanzelf ophoudt.

In het volgende vers wordt aangegeven wat het Zelf, waarover in de vorige verzen gesproken is, werkelijk is:

*sa paryagācchukramakāyamavraṇamasnāviraṃ
śuddhamapāpaviddham;
kavīrmanīṣī pariḥhūḥ svayambhūryāthātathyato'rthān
yadadhācchāśvatībhyaḥ samābhyaḥ (8).*

8. Hij doordringt alles, is zuiver, onbelichaamd, vrij van enig letsel, zonder zenuwstelsel, smetteloos, zondeloos, alwetend, heerser over de geest, uitmuntend boven alles, zelfstandig; aan de eeuwige jaren heeft hij functies gegeven.

Saḥ, Hij waarover gesproken is, het Zelf; *paryagāt*, is allesdoordringend als ruimte. Dit woord is samengesteld uit *pari*, aan alle kanten en *agāt*, ging. Het Zelf is *śukram*, zuiver, helder, stralend; *akāyam*, onbelichaamd, dat wil zeggen: zonder het subtiele lichaam; *avraṇam*, zonder wond, vrij van enig letsel; *asnāviraṃ*, zonder zenuwen. Door deze twee ontkenkende woorden, vrij van enig letsel en zonder zenuwstelsel, wordt in feite gezegd: zonder fysiek lichaam. *Śuddham*, smetteloos, dat wil zeggen: zonder de smet van onwetendheid; hiermee wordt bedoeld: zonder causale belichaming. *Apāpaviddham*, zondeloos, dat wil zeggen: vrij van deugd en ondeugd¹. Het woord *saḥ* Hij, is mannelijk: en daarom moet men alle daarop volgende aanduidingen vanaf *śukram* tot aan het afsluitende *kaviḥ manīṣī* ook in de mannelijke verbuiging omzetten. *Kaviḥ*, alwetend; dit duidt op het zien van de *krānta*, het verleden (en dus ook heden en toekomst); ziener van alles, zoals ook in Br. III. viii.11 gezegd wordt: "Er is geen andere Ziener dan deze." *Manīṣī*, betekent heerser over de geest, dat wil zeggen: de alwetende God. *Parihhūḥ*, dit is degene die boven en buiten alles staat, boven alles uitmunt (het transcendente *Svayambhūḥ*, betekent hij die bij zichzelf bestaat, zelfstandig is. Hij, het Al, wordt door Zichzelf alles, dat wil zeggen: al wat overstegen wordt en ook datgene wat overstijgt; daarom is Hij zelfstandig. Hij, de altijd vrije (almachtige) Heer, heeft door zijn alwetendheid; *yāthātathyataḥ*, op de juiste wijze, overeenkomstig iedere inspanning en ieder resultaat ervan; *vyadadhāt*, uitgedeeld; dus, heeft op de juiste wijze uitgedeeld (naar gelang de vermogens die de individuele schepselen hebben); *arthān*, alle plichten; *śāśvatībhyaḥ samābhyaḥ*, aan de eeuwige jaren, dat wil zeggen: aan de Prajāpati's (de scheppers) die jaren worden genoemd.

De Veda's proberen in de allereerste plaats een diepe devotie op te roepen voor kennis nadat alle andere wensen zijn opgegeven. Deze bedoeling komt duidelijk naar voren in het eerste vers: "Dit alles moet bedekt worden door de Heer Begeer het bezit van een ander niet." Als die diepe devotie voor kennis - vanwege zijn onwetendheid - voor een mens niet mogelijk is, dan dragen de Veda's een alternatief aan in de zin, dat men geen andere keus heeft dan zijn plicht te doen. Dit staat in vers 2: "Door het systeem van *karma* te volgen mag men wensen te leven." Deze indeling van het leven in twee wegen, zoals door vs. 1 en vs. 2 wordt aangegeven, vinden we ook terug in de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (I.iv.17), waar staat: "Hij wens-

¹ Het Zelf staat boven en buiten moraal, maar een wijze zal nimmer immoreel handelen, omdat zijn eerdere leerschool daar borg voor staat.

te: "Laat mij een vrouw hebben", "enzovoorts. Hieruit kan duidelijk worden opgemaakt dat handelingen bestemd zijn voor degene die een resultaat wenst. Uit de zin "De geest is zijn ziel, en spraak Zijn vrouw", kan men duidelijk opmaken dat onwetendheid en wensen kenmerkend zijn voor de mens die toegewijd is aan handeling. Het resultaat van deze handelingen is het produceren van zeven soorten vruchten (zie Br. I. vs. 1-3) en de blijvende gehechtheid aan die vruchten in de waan dat zij - die vruchten - het Zelf zijn. Daartegenover staat de vraag uit Br. IV. iv. 22, die luidt: "Wat zullen wij bereiken door middel van kinderen, als het Zelf dat we bereikt hebben, ons doel is?" Door deze vraag wordt aangetoond, dat voor de mens die tot de werkelijkheid van het Zelf is gekomen door de drievoudige wens naar vrouw enzovoorts (dat wil zeggen naar een zoon, rijkdom en de hemelen) op te geven, alleen nog maar sprake kan zijn van het verblijven in het Zelf zelf in plaats van door te gaan op het pad van handeling. In vers 3 wordt het kwade lot van de onwetende vermeld: "De werelden van de duisternis (*Asura's*)" enzovoorts.

Vervolgens wordt de ware aard van het Zelf beschreven in de verzen 4-8, eindigend met "Hij doordringt alles" enzovoorts. Deze ware aard wordt onthuld aan die mensen die hun wensen hebben opgegeven en daardoor standvastig zijn in kennis. Hiermee wordt ook aangetoond dat alleen die mensen die staat kunnen bereiken en niet degenen die nog wensen koesteren. Dit kan men ook terugvinden in de Śvetāśvatara Upaniṣad (VI.21) waar gezegd wordt: "Deze allerheiligste leer, die zo geliefd is bij de alle Zieners, deelde hij mee aan diegenen die (volledig afstand hebben gedaan en) zijn voorbijgegaan aan alle vier de fasen van het leven" (de leerling, de huisvader, de hermiet en de kluizenaar).

Het volgende vers is bestemd voor de mensen die nog aan handeling gebonden zijn, omdat zij nog wensen koesteren en willen blijven leven door te handelen.

Tegenwerping: Waarom is dit vers (vers 9) niet voor iedereen bestemd?

Antwoord: Alleen een dwaas zal het in zijn hoofd halen te willen proberen enige andere vorm van kennis (namelijk meditatie) te combineren met de kennis van de Eenheid van het Zelf. Dat inzicht wordt immers slechts aan de mens zonder begeerte gegeven, nadat het onderscheid tussen oorzaak en gevolg in hem is uitgeroeid door de tekst van vers 7: "Wie zich het feit realiseert dat alle schepselen werkelijk het Zelf zijn, hoe kan die mens, die de Eenheid ziet, nog misleid worden en bedreefd zijn?" In Vers 9 daarentegen wordt onder meer de onwetende bekritiseerd teneinde een combinatie tot stand te brengen van kennis (*vidyā*, aanbidding en meditatie) en handeling (*karma*). Ten aanzien van de kennis van het opperste Zelf geldt, dat deze zich niet laat combineren met handeling (*karma*). Maar wat zich wel laat combineren met handeling is kennis, bestaande uit het bezitten van goddelijke krachten. Die kennis wordt in vers 9 aangeduid als de bondgenoot van *karma*. Die vorm van kennis - *vidyā* - (meditatie op goden, of aanbidding) heeft een ander resultaat, dan de kennis van Brahman. In de Br. I. v. 16 wordt die kennis als volgt aangeduid: "Door *vidyā* (kennis) wordt de wereld van de goden bereikt."

Het verwerpen van het apart najagen van ieder van deze twee - *vidyā* en *karma* - is niet gedaan omwille van het verwerpen, maar heeft ten doel ze met elkaar te combineren. De Vedische teksten houden ons voor dat beide verschillende gevolgen hebben: Bṛ. I.v.16 zegt: "Zij bereiken dit door *vidyā*," "De wereld van de goden wordt bereikt door *vidyā*," "Mensen die het Zuidelijke Pad volgen, bereiken dat niet," "De wereld van de huisgoden wordt bereikt door riten." Dit moet zo zijn, omdat alles wat door de geschriften wordt voorgeschreven, de moeite waard is om te worden uitgevoerd.

*andham tamaḥ praviṣanti ye 'vidyāmupāsate;
tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyām ratāḥ (9).*

9. Diegenen die zich op *avidyā* (rituelen) toeleggen, komen terecht in een blinde duisternis, maar in nog diepere duisternis komen diegenen terecht, die zich toeleggen op *vidyā* (meditatie op goden).

Wie van de twee *praviṣanti*, komen terecht; in *andham tamaḥ*, blinde duisternis, die zich kenmerkt door een afwezigheid van waarneming? *Ye avidyām*, diegenen die zich op *avidyā* (*avidyā* verschilt van *vidyā*, dat wil zeggen: het is *karma*, omdat *karma* tegengesteld is aan *vidyā*) *upāsate*, toeleggen, op die *avidyā* in de vorm van Agnihotra enzovoorts. Van belang is dat zij dit doen met hart en ziel. *Tataḥ*. dan die duisternis, gekenmerkt door blindheid; *bhūyaḥ iva tamaḥ*, in nog diepere duisternis; treden *te*, zij, binnen. Wie (zijn dat)? *Ye*, zij die riten opgeven; *vidyāyām u ratāḥ*, en zich louter met *vidyā* bezighouden. Dat wil zeggen zij zijn altijd bezig met het mediteren op (en het vereren van) goden.

Om te herhalen: het feit dat meditatie en riten verschillende uitwerkingen hebben, is de reden om die twee met elkaar te combineren. In het andere geval, als één van deze twee nauw met elkaar verbonden factoren wél resultaat zou hebben en de andere niet, dan zou de ene factor onderdeel moeten zijn van de andere. (*Vidyā* en *karma* worden heel vaak voorgeschreven om gescheiden te worden uitgevoerd door mensen met verschillende neigingen, en er wordt voor elk van de twee een ander resultaat in het vooruitzicht gesteld. Dat zou niet mogelijk zijn als één van beide onderdeel was van de ander. Maar dit is absurd).

*anyadevāhurvidyayā 'nyadāhuravidyayā;
itī śuśrūma dhīrāṇām ye nastadvicacakṣire (10).*

10. Men zegt dat *vidyā* en *avidyā* twee van elkaar verschillende resultaten ten gevolge hebben; zo hebben we het althans vernomen van de wijzen, die het ons hebben uitgelegd.

Iets *anyat eva*, werkelijk anders is het gevolg; *vidyayā*, door *vidyā* (verering, meditatie op de goden); *āhuḥ*, zeggen ze, op grond van de Vedische tekst (Bṛ. I.v.16): "De wereld van de goden wordt bereikt door meditatie" en: "Zij stijgen daarnaar op door meditatie." *Āhuḥ*, ze zeggen; *anyat avidyayā*, door *avidyā* (*karma*, riten) wordt een ander resultaat bereikt, op grond van de Vedische tekst (Bṛ. I.v.16): "De wereld van de huisgoden (wordt bereikt) door middel van *karma*." *Iti*, aldus; *śuśrūma*, heb-

ben we gehoord; (de leer) *dhīrāṇām*, van de wijzen; *ye*, die *naḥ vicakṣire*, ons hebben uitgelegd; *tat*, dat (dat wil zeggen: *karma* en meditatie). Het vers bedoelt te zeggen, dat deze uitspraak berust op overlevering (traditie).

*vidyām cāvidyām ca yastadvedobhayam saha;
avidyayā mṛtyum tīrtvā vidyayā 'mṛtamaśnute (11).*

11. Degene die beide kent, *vidyā* en *avidyā* tesamen, bereikt door *vidyā* onsterfelijkheid, omdat hij over de dood heen stapt door middel van *avidyā*.

Omdat dit zo is, weet *yaḥ tad veda ubhayam saha*, degene die beide tezamen kent, dat ze door één en dezelfde persoon moeten worden uitgevoerd. Alleen die mens die beide combineert, verwezenlijkt dus beide doelstellingen. Dit wordt ook gezegd: *avidyayā*, door middel van *avidyā* dat wil zeggen door riten als Agnihotra; *mṛtyum*, de dood riten en meditatie, die hun oorzaak vinden in iemands natuur - dat wil zeggen: *saṃskāra* (zie ook Śaṅkara's commentaar op Bh. Gītā XVI.2); *tīrtvā*, overstekend. *Vidyayā*, door middel van *vidyā*, meditatie op de godheden; *aśnute*, bereikt men; *mṛtam*, onsterfelijkheid, dat wil zeggen: identificatie met de goden. Het feit van de vereenzelving met de goden wordt onsterfelijkheid genoemd.

Vervolgens wordt in vers 12 gewezen op de kwade gevolgen van het gemanifesteerde en het ongemanifesteerde afzonderlijk, met het doel om die twee met elkaar te combineren.

*andham tamaḥ praviśanti ye 'sambhūtimupāsate;
tato bhūya iva te tamo ya u sambhūtyām ratāḥ (12).*

12. Diegenen, die zich toeleggen op het Ongemanifesteerde (Prakṛti) komen terecht in blinde duisternis. Diegenen, die zich toeleggen op het Gemanifesteerde (Hiraṇyagarbha) komen in nog grotere duisternis terecht.

Ye, degenen die zich toeleggen op *asambhūtim*: *sambhūti* betekent het feit van geboren te zijn en tevens de gevolgen ervan. Het tegengestelde daarvan is *asambhūti*, hetgeen ook wel Prakṛti wordt genoemd (de oermaterie waaruit alle dingen bestaan), *avidyā* (onwetendheid) of *avyākṛta* (het Ongemanifesteerde). Degenen die *upāsate* aanbidden, zich toeleggen op; deze *asambhūti*, die dus bekend staat als de ongemanifesteerde Prakṛti (de oorzaak), en ook als *avidyā*, omdat dit het zaad is van wensen en handelingen, en die van nature verblindt; *te*, zij, die mensen; *praviśanti*, treden binnen, komen terecht in; *andham tamaḥ*, een blinde duisternis, die er immers aan verwant is. *Tataḥ*, dan die; *bhūyaḥ*, groter; *iva*, als het ware; *tamaḥ*, duisternis *praviśanti*, gaan binnen, *ye*, zij die; *sambhūtyām ratāḥ*, gehecht zijn aan *sambhūti*, dat wil zeggen: aan de gemanifesteerde Brahman die Hiraṇyagarbha wordt genoemd.

In het volgende vers (vers 13) worden de aparte gevolgen van deze beide vormen van toewijding genoemd, en daaruit volgt dat het noodzakelijk is om beide te combineren.

*anyadevāhuḥ sambhavādanyadāhurasambhavāt;
iti śuśruma dhīrāṇām ye nastadvicacakṣire (13).*

13. Als men zich toelegt op het Gemanifesteerde heeft dat, zeggen ze, een ander resultaat dan als men zich toelegt op het Ongemanifesteerde. Zo hebben we het vernomen van die wijzen, die het ons hebben uitgelegd.

Anyat eva, waarlijk een verschillend resultaat; *āhuḥ*, zeggen ze van *sambhavāt*, van *sambhūti*, het Gemanifesteerde; bedoeld wordt op de gevolgen van het zich toeleggen op het Gemanifesteerde (Hiraṇyagarbha) die bijvoorbeeld verschillende paranormale eigenschappen inhouden, zoals onzichtbaar worden enzovoorts. Evenzo hebben ze gesproken over weer andere gevolgen, *anyat āhuḥ; asambhavāt*, van *asambhūti*, *avyākṛta* - dus de gevolgen van het zich toeleggen op het Ongemanifesteerde - in het vorige vers werd uitgelegd dat het gevolg van die inspanning een nog grotere duisternis is. Door de *paurāṇika's* wordt dat genoemd het opgenomen worden in de Prakṛti (de oernatuur). *Iti*, aldus; *śuśruma dhīrāṇām*, hebben we de uitspraak van de wijzen gehoord; die *vicacakṣire*, het ons hebben uitgelegd, dat wil zeggen de gevolgen van het zich toeleggen op het Gemanifesteerde en het Ongemanifesteerde.

*(a)sambhūtiṃ ca vināśaṃ ca yastadvedobhayaṃ saha;
vināśena mṛtyuṃ tīrtvā (a)sambhūtyā 'mṛtamaśnute (14).*

14. Degene die beide tezamen kent - het Ongemanifesteerde en de Vernietiging (Hiraṇyagarbha) - bereikt door het Ongemanifesteerde onsterfelijkheid omdat hij over de dood heenstapt door toedoen van Vernietiging.

Degene die beide tezamen kent - het Ongemanifesteerde en het Gemanifesteerde (Vernietiging), *Vināśena*, door Vernietiging; alhoewel vernietiging een aspect is van het Gemanifesteerde, wordt het hier gebruikt als aanduiding voor datgene waarvan het een aspect is, dat wil zeggen voor de gemanifesteerde Brahman, Hiraṇyagarbha waarvan *vināśa* of vernietiging een eigenschap is. Door toewijding tot *vināśa* kan men *mṛtyuṃ tīrtvā*, over de dood heenstappen. De dood wil zeggen het samenstelsel van gebreken zoals het missen van paranormale eigenschappen, gebrek aan verdienste, wensen enzovoorts. Door toewijding aan Hiraṇyagarbha kan men bijvoorbeeld subtiele eigenschappen verwerven. *Mṛtyuṃ tīrtvā*, betekent dus het over de dood die bestaat uit het niet hebben van subtiele eigenschappen, heen stappen. *Asambhūtyā*, door toewijding aan het Ongemanifesteerde; *amṛtam aśnute*, bereikt hij onsterfelijkheid, die zich uit in het opgenomen worden in *Prakṛti*. Het is van belang om op te merken dat in het eerste deel van het vers staat: *sambhūtim ca vināśaṃ ca*, waarbij vóór het woord *sambhūtim* de ontkennde vorm *a* ontbreekt. Deze *a* moet aan het woord worden toegevoegd, omdat de vrucht ervan, dat wil zeggen het opgenomen worden in *Prakṛti*, is genoemd in vers 12 en vers 13.

In de geschriften wordt gezegd, dat het opgenomen worden in *Prakṛti* het hoogste resultaat is, dat bereikbaar is met menselijke en goddelijke rijkdom. Dat is het hoogste bereikbare doel voor een werelds bestaan. Daarboven is er de éénwording

met het Zelf in alles, zoals aangegeven in vers 7: "Wie zich het feit realiseert dat alle schepselen werkelijk het Zelf zijn," hetgeen het resultaat is van het zich toeleggen op kennis, nadat afstand is gedaan van alle wensen en verlangens. Hiermee zijn de twee wegen blootgelegd, die de Veda's aangeven: enerzijds het verlangen naar handeling en anderzijds het afstand doen daarvan. De Śatapatha Brāhmaṇa, die eindigt met het Pravargya ritueel, is gericht op de strekking van de Veda met betrekking tot de weg van handeling, de weg die aangeeft wat men wèl en niet kan doen, terwijl de daaropvolgende Bṛhadāraṇyaka gericht is op het afstand doen van actie, zoals die in de Vedische traditie tot uitdrukking komt. In dit verband is ook vers 11 genoemd, dat luidt: "Wie beide tezamen kent - *vidyā* en *avidyā* - bereikt door *vidyā* onsterfelijkheid omdat hij over de dood heen stapt door middel van *avidyā*." Dit vers is bestemd voor de mens, die wenst te leven door rituelen uit te voeren - beginnend met de conceptie en eindigend met de dood - samen met het mediteren op de lagere vorm van Brahman. Nu wordt de vraag beantwoord die luidt: "Op welke wijze kan die mens onsterfelijkheid bereiken?" In Br. V.v.2 staat: "Inderdaad, datgene wat de Waarheid (Brahman) is, is de Zon - die de Persoon is in de zonneschijf en tevens de Persoon in het rechteroog." Wie heeft gemediteerd op deze twee Personen als de Waarheid zelve (Brahman) en die zich bovendien aan de in de geschriften voorgeschreven rituelen heeft gehouden, zal op het moment van sterven tot het Zelf bidden om de deur te doen openen, die tot het Zelf leidt. Hiervoor is het volgende vers bestemd:

*hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam mukham;
tattvam pūṣannapāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye (15).*

15. De deur naar de Waarheid (Brahman in de zonneschijf) is afgegrendeld door een gouden deksel. Verwijder dat deksel, O Zon, opdat Zij door mij, een waarheidslievende (iemand die juiste handelingen verricht) gezien worde.

Hiraṇmaya, gouden, dat wil zeggen: het lijkt alsof het van goud is gemaakt, dus stralend; *pātreṇa*, door een deksel (dat het uitzicht belemmert); *apihitam*, is verborgen, het ligt bedekt; *mukham*, het gezicht, de deur; *satyasya*, van de Waarheid, van Brahman die in de zonneschijf aanwezig is. *Tat tvam pūṣan*, moge gij die, O Zon; *apāvṛṇu*, openen, dat wil zeggen wegnemen. Ik heb de kwaliteit van de Waarheid door op U te mediteren als de Waarheid zelve, dus ik ben *satyadharmā*; dus *satyadharmāya* betekent: voor mij die waarheidslievend is, of: voor iemand (dat wil zeggen mij) die juiste handelingen verricht. *Dṛṣṭaye*, opdat Ge gezien moogt worden, opdat Gij, de Waarheid Zelve, moogt worden gerealiseerd.

*pūṣannekarṣe yama sūrya prajāpatya
vyūha raśmīn samūha tejaḥ;
yatte rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tatte paśyāmi
yo 'sāvasau puruṣaḥ so 'hamasmi (16).*

16. O Gij die de Voeder zijt, de eenzame Reiziger, de Bestuurder, de Ontvanger, de Zoon van Prajāpati, neem Uw stralen toch weg, samen met Uw schitte-

ring, dan zal ik die allerweldadigste vorm van U kunnen zien! Ik ben die Persoon die daar is (in de Zon).

Pūṣan, O Zon! De zon is de *pūṣā*, de Voeder, want hij voedt de wereld. Bovendien reist hij alleen (*ekarṣat*); dus wordt hij *ekarṣi* genoemd. *Ekarṣe*, O eenzame Reiziger. Evenzo is hij *yama*, de Bestuurder, omdat hij alles beheerst (*saṃyamanāt*); O Bestuurder. Ook is hij *sūrya*, Ontvanger, omdat hij alle stralen bij elkaar brengt (*svīkaraṇāt*) en ook alle levenskrachten en sappen; O Ontvanger. De zoon van Prajāpati is *prājāpatya*; O Zoon van Prajāpati. *Vyūha* neem weg; Uw eigen *raśmīn*, stralen; *samūha*, vergaar, trek terug; Uw *tejah*, hitte, de verblindende schittering. *Yat te*, datgene wat is Uw *rūpam kalyāṇatamam*, meest liefderijke, welwillende, vriendelijke vorm *Tat*, dat; *paśyāmi*, ik zal zien; *te*, door U, door genade van U, die het Zelf zijt. Maar ik vraag U dit niet als een dienaar; *yaḥ asau*, de Persoon die daar in de zonneschijf is - zijn ledematen zijn de *vyāhṛtis* (*Bhūh* - aarde: het hoofd; *Bhuvah* - lucht: zijn handen; *Svah* - hemel: zijn benen; Br. V.v.3-4, Tai. I.v-vi) en die Persoon (*Puruṣa*) wordt genoemd, omdat Hij de vorm van een persoon heeft, òf omdat de hele schepping door Hem wordt gevuld in de vorm van levenskrachten en intelligentie, òf omdat Hij in de stad van het hart woont, *saḥ aham asmi*, die Persoon ben Ik.

***vāyuranīlamamṛtamathedaṃ bhaśmāntaṃ śarīraṃ;
ōm krato smara kṛtaṃ smara krato smara kṛtaṃ smara (17).***

17. Moge mijn levenskracht nu de (allesdoordringende) onsterfelijke Lucht bereiken; (en) laat dit lichaam nu tot as vergaan.

Ōm. O geest herinner U - herinner U al wat gedaan is!

Herinner U - herinner U al wat gedaan is!

Atha, nu; nu ik op het punt van sterven sta, moge mijn *vāyuh*, levenskracht, zijn fysieke beperkingen opgeven en zijn goddelijke natuur weer bereiken, de alles doordringende; *amṛtam anīlam*, onsterfelijke Lucht, dat wil zeggen *sūtrātmā* (*Hiraṇyagarbha*). Het woord 'bereiken' moet worden toegevoegd om de zin af te maken. Ook wordt hiermee het volgende bedoeld: "Laat dit subtiele lichaam, dat door rite en meditatie gezuiverd is, opstijgen." Zo wordt gebeden om de weg te vinden waarlangs men opstijgt. *Atha*, nu; *idam śarīraṃ*, dit lichaam dat aan het vuur zal worden geofferd, *bhaśmāntam*, moge vergaan tot as. Brahman heeft *Ōm*, als symbool en op grond van de meditatie van de stervende wordt Brahman, die Vuur wordt genoemd en Waarheid is, hier vereenzelvigd met *Ōm*. *Krato*, O geest, die gekenmerkt wordt door willen; *smara*, herinner U, de tijd is gekomen om me alles te herinneren wat ik me behoor te herinneren. Herinner U dus alles waaraan zo lang is gedacht; *kṛtaṃ smara*, alles wat ik van kindsbeen af gedaan heb moet U zich ook herinneren. *Krato smara kṛtaṃ smara*; deze herhaling benadrukt de bede.

Dan bidt de stervende nogmaals om tot het pad te worden toegelaten:

***agne naya supathā rāye asmān viśvāni deva vayunāni vidvān;
yuyodhyasmajjuhurānameno bhūyiṣṭhāṃ te nama uktiṃ vidhema (18).***

18. O Vuur! O Godheid! Ge kent al onze daden; leid ons daarom langs het goede pad tot het genot van de vruchten van onze daden; neem alle kromme zonden van ons weg! Wij begroeten U vele malen.

Agne, O Vuur; *deva*, O Godheid; *vidvān*, kennend; *viśvāni vayunāni*, al onze daden of vormen van meditatie; *naya*, leid; *asmān*, ons - die bovengenoemde vruchten van onze handelingen hebben gekregen - *supathā*, langs het goede pad. De kwalificatie 'het goede pad' wordt gebruikt omdat men Zuidelijke Pad (*Pitryāna*) moet mijden. Ik heb genoeg van het steeds weer komen en gaan via het Zuidelijke Pad; daarom vraag ik U steeds opnieuw: "Leid mij langs het goede pad, waar geen sprake meer is van een komen en gaan!" *Rāye*, terwille van rijkdom, dat wil zeggen: het genieten van de vruchten van voorbije daden. Bovendien, *yuyodhi*, verwijder, vernietig; *asmat*, is *asmattaḥ* van ons; *juhurānam*, krom, bedrieglijk; *enas*, zonde. De gedachte erachter is deze: Wanneer we zo gezuiverd worden, zullen we ons gewenste doel bereiken. Maar, omdat we U nu nog niet kunnen dienen, daarom *vidhema*, bieden wij aan; *bhūyiṣṭhām*, vele; *namaḥ uktim*, begroetingen, met andere woorden wij dienen U met onze begroetingen.

Tegenwerping: Sommigen betwijfelen de gegeven betekenis van de verzen 11 en 14, waarin gezegd wordt: "Bereik onsterfelijkheid door kennis (*vidyā*), nadat over de dood heen gestapt is door middel van handeling (*avidyā*) en "Bereik onsterfelijkheid door het Ongemanifesteerde, over de dood heenstappend door toedoen van Vernietiging."

Om iedere twijfel hierover weg te nemen, zullen we deze vraag nog eens kort behandelen. De oorzaak van de twijfel is bekend. Het is de vraag: "Waarom wordt met het woord *vidyā* eigenlijk niet de kennis van het Opperste Zelf bedoeld en ook waarom zou onsterfelijkheid niet letterlijk moeten worden opgevat?"

Antwoord: Is het niet zo, dat de kennis van het Opperste Zelf en *karma* elkaars tegengestelde zijn en juist daarom niet met elkaar kunnen worden verbonden?

Tegenwerping: Zeker. Maar de tegenstelling is onbegrijpelijk, want tegenstelling zowel als overeenstemming berust op het gezag van de geschriften. Zoals het uitvoeren van *karma* en het zoeken naar kennis op het gezag van de geschriften berust, berust ook het feit dat ze wel én niet tegengesteld zijn, op het gezag van de geschriften. Evenals "Gij zult geen levend wezen doden" een ander gebod doorkruist: "Men zal een offerdier slachten voor een offer," evenzo zou men *karma* en *vidyā* toch met elkaar kunnen verbinden.

Antwoord: Neen, dat kan niet vanwege de Vedische tekst uit de Kaṭha Upaniṣad I.ii.4 waar staat: "Wat bekend staat als *vidyā* (kennis) is geheel verschillend van *avidyā* (*karma*, handeling) en zij volgen (dan ook) een geheel verschillende koers."

Tegenwerping: Maar stel dat we het niet aan elkaar tegengesteld zijn afleiden uit Īśā Upaniṣad 11: "Degene die *vidyā* en *avidyā* beide tezamen kent."

Antwoord: Neen, want hun oorzaak, hun aard en hun gevolgen zijn tegengesteld.

Tegenwerping: Enerzijds is het onmogelijk de tegenstelling of de afwezigheid van tegenstelling tussen *karma* en *vidyā* te aanvaarden, terwijl anderzijds de combinatie van beide in vers 11 wordt genoemd. Dan zou de conclusie toch moeten luiden, dat er eigenlijk geen tegenstelling is tussen *karma* (*avidyā*) en *vidyā*?

Antwoord: Neen, want het samengaan van *avidyā* en *vidyā* is absurd.

Tegenwerping: Maar als we zouden stellen dat *vidyā* en *karma* na elkaar in dezelfde persoon aanwezig kunnen zijn? Wat dan?

Antwoord: Onmogelijk. Want wanneer kennis zich vertoont, verdwijnt *karma*. Bij de mens in wie kennis aanwezig is, kan *karma* niet blijven. Het is bijvoorbeeld een feit dat als iemand tot het inzicht is gekomen dat 'vuur heet is en licht geeft,' het niet mogelijk is dat in die mens daarna nog onwetendheid of twijfel oprijst ten aanzien van vuur in de zin van 'vuur is koud en geeft geen licht.' De onmogelijkheid van pijn en ellende voor een man van kennis wordt uitgesproken in vers 7: "Wie het feit realiseert dat alle dingen werkelijk het eigen Zelf zijn, hoe kan die mens die de Eenheid van alles ziet, nog misleid worden en bedroefd zijn?" We hebben bovendien al uitgelegd dat voor een mens van kennis onwetendheid onmogelijk is, zodat *karma* dat zijn oorsprong in onwetendheid vindt, ook voor die mens onmogelijk is.

Wat vers 14 aangaat: "Hij bereikt onsterfelijkheid", die onsterfelijkheid is relatief. Als men zou aannemen dat het woord *vidyā* in deze samenhang kennis van het Opperste Zelf betekent, dan wordt de bede uit vers 15 een tegenstrijdigheid. ("Het zicht op de Waarheid is afgeschermd" enzovoorts.) Daarom moet *karma* gezien worden in combinatie met meditatie en niet met de kennis van het Opperste Zelf. Dus luidt de conclusie, dat de betekenis van het vers inderdaad is zoals we haar hebben uitgelegd.

Ôm

pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ pūrṇāt pūrṇamudacyate;

pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate;

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

ÔM

Dat (opperste Brahman) is oneindig, en dit (geconditioneerde Brahman) is oneindig. Het oneindige (geconditioneerde Brahman) komt voort uit de oneindige (opperste Brahman). Neemt men (door kennis) het oneindige van het oneindige (geconditioneerde Brahman), dan blijft het achter als enkel het oneindige (ongconditioneerde Brahman).

Ôm, vrede, vrede, vrede.

KENA UPANIŞAD

Ôm

*āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ śrotramatho balamindriyāṇi
ca sarvāṇi sarvaṃ brahmaupaniṣadaṃ mā 'haṃ brahma nirākuryāṃ
mā mā brahma nirākarodanirākaraṇamastvanirākaraṇaṃ me 'stu
tadātmani nirate ya upaniṣatsu dharmāste mayi santu te mayi santu;
Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.*

ÔM

Spraak, ogen, oren, ledematen, leven, energie; komt mij te hulp! Deze boeken hebben Brahman tot onderwerp. Ik zal Brahman nooit verloochenen, noch zal Brahman mij verloochenen. Laat mij één zijn met Brahman, verenigd. Wanneer ik één ben met Brahman, mogen dan de wetten die deze boeken verkondigen, in mij leven, mogen de wetten leven.

Ôm vrede, vrede, vrede.

DEEL I INLEIDING

De Upaniṣad die met het woord *keneṣitam* begint en de onthulling van de opperste Brahman tot onderwerp heeft, is onderdeel van de Talavakāra tak van de *Sāma Veda* en vormt er het negende hoofdstuk van. In de voorafgaande hoofdstukken zijn ceremoniële handelingen (dat wil zeggen: de regels van het Universum) uitvoerig behandeld, evenals de verschillende manieren waarop op de levenskracht gemediteerd wordt als de grondslag van die ceremoniële handelingen. Vervolgens worden de manieren behandeld waarop men op de *Sāma's*, gezangen, kan mediteren, die eveneens onderdeel van het ceremonieel zijn. Hierna wordt het mediteren op de *Gāyatra Sāma* (beschouwd als levenskracht) beschreven, welke passage eindigt met een opsomming van namen van meesters en pupillen, en betrekking heeft op de gevolgen van handelingen. Als alle regels die beschreven staan, en ook de meditatieoefeningen, gevolgd en juist uitgevoerd worden, zullen zij een reinigingsproces in de geest op gang brengen van de mens die vrij is van wensen en verlangens en die bevrijd wil worden. Als iemand echter wensen koestert en niet verlicht is (en dus mediteert op goden en daar kennis over heeft), dan zullen de ceremoniële handelingen die zijn omschreven in de Veda's en de Smṛti's maken dat die mens het Zuidelijke Pad moet bewandelen en in de wereld terug zal keren. Als er, ten derde, sprake is van handelingen die voortkomen uit natuurlijke impulsen, die in strijd zijn met de Geschriften, dan zullen die handelingen een afdalen veroorzaken naar lagere bestaansvormen, te beginnen bij dieren en eindigend bij de bestaansvormen die niet uit zichzelf kunnen bewegen, zoals planten en mineralen. Dit proces van degradatie staat beschreven in de Chāndogya Upaniṣad (V.x.8.): "Als men zich niet aan de ceremoniële regels houdt en niet mediteert, zal men noch het Noordelijke Pad, noch het Zuidelijke Pad kunnen bewandelen. Dan zal men één van die kleine wezentjes worden (zoals muggen enzovoorts) die voortdurend aan dood en geboorte onderhevig zijn, in overeenstemming met de goddelijke opdracht 'wordt geboren en sterft.' Dat is de derde staat." In de Aitareya-Āraṇyaka Upaniṣad wordt hieraan gerefereerd: "Drie soorten bestaansvormen¹ volgen een loop die anders is² dan het Noordelijke en het Zuidelijke Pad" (II.i.1.4). Het verlangen naar de kennis van het inwonende Zelf kan alleen bij een mens oprijzen die geen verlangens kent en wiens geest gezuiverd is, en die zodoende alle voorbijgaande en uiterlijke middelen en doelen heeft opgegeven. Bij die mens is immers een speciale tendens ontstaan als gevolg van zijn daden en verrichtingen in dit leven en in vorige levens. Op deze feitelijke situatie wordt gedoeld in de vorm van vragen en antwoorden van de Vedische tekst die met *keneṣitam* begint. In de Kaṭha Upaniṣad (II.i.1) wordt ook gezegd: "De zelfstandig bestaande God verwoestte de zinnen; daarom kijkt de mens naar de uiterlijke objecten, niet naar het Zelf binnen in hem. Nu en dan heeft een zeldzame

¹ Namelijk geboren uit de moederschoot, het ei of de aarde.

² En betreden daardoor een pad van smart.

ziel die onderscheidingsvermogen bezat en onsterfelijkheid begeerde, omgezien en het inwonende Zelf gevonden." In de Muṇḍaka Upaniṣad (I.ii.12) van de Atharva Veda staat: "De man Gods die heeft onderzocht welke werelden door handelingen kunnen worden bereikt, moet ze wel allemaal opgeven. Hij denkt dan: "Datgene wat nergens het gevolg van is, kan ook niet het gevolg zijn van handelingen." Om tot het volle besef hiervan te komen, moet hij met gevouwen handen tot een leermeester gaan die bekend is met de Veda's en in Brahman is gevestigd." Dit is de enige manier waarop een mens die weet wat onthechting is, kan leren hoe hij over het Zelf moet horen, hoe hij moet mediteren over het Zelf en hoe hij de kennis van het inwonende Zelf kan realiseren. Wanneer men zich heeft gerealiseerd dat het inwonende Zelf Brahman is, zal onwetendheid verdwijnen. Door onwetendheid ontstaat gebondenheid en komen wensen en handelingen tot stand. Hierop doelt de Īśā Upaniṣad vers 7: "Hoe kan een wijs mens, die de eenheid van het leven kent en alle schepselen in zichzelf ziet, misleid of bedroefd zijn?" Zo ook de Chāndogya Upaniṣad (VII.i.3): "Wie het Zelf kent, komt verdriet te boven." En verder de Muṇḍaka Upaniṣad (II.ii.8): "Als Degene die zowel oorzaak als gevolg is, gezien wordt, worden de knopen in het hart doorgesneden, alle twijfels worden opgelost, en alle handeling wordt verteerd."

Tegenwerping: Zou men niet kunnen zeggen dat dit ook kan worden bereikt met kennis¹ gecombineerd met ceremoniële handelingen en het vervullen van plichten?

Antwoord: Nee. In de Vājasaneyaka (Bṛhadāraṇyaka) Upaniṣad staat immers uitdrukkelijk dat dit een ander resultaat bewerkstelligt. In de tekst die begint met: "Laat mij een vrouw hebben" (Br. I.iv.17), toont deze Upaniṣad in de passage: "De wereld van de mens wordt alleen door een zoon verkregen en door niets anders, de wereld van de voorouders door ritueel en de wereld van de goden door meditatie" (Br. I.v.16) aan hoe men deze drie werelden, die verschillend zijn van het Zelf, kan verwerven. De Upaniṣad geeft anderzijds aan waarom men er beter aan doet afstand te doen. In Br. IV.iv.22 wordt namelijk de vraag gesteld: "Wat valt er voor ons met kinderen te bereiken als voor ons het Zelf dat we hebben bereikt, het doel is?" De verklaring is als volgt: Wat hebben we aan nakomelingen, rituelen en de combinatie van meditatie en rituelen, als deze ons binden aan werelden die verschillen van het Zelf? Daarmee bereiken we alleen de drie werelden van de mensen, de voorouders en de goden. Evenmin kan men zeggen dat die drie werelden, die voorbijgaand zijn en met bepaalde middelen kunnen worden bereikt, voor ons begerenswaardig blijven, want ons verlangen is gericht op de wereld die natuurlijk is "ongeboren, niet aan verval onderhevig, onsterfelijk, zonder angst of vrees" (Br. IV.iv.25), "die door werk noch vermeerderd, noch vermindert" (Br. IV.iv.23). Omdat deze wereld eeuwig is, kan ze uitsluitend worden verworven als onwetendheid ophoudt te bestaan.

¹ Het woord *jñāna* komt voor in twee betekenissen: Kennis van de Veda's en kennis over goden of meditatie daarop. *Jñāna* in de tweede betekenis kan worden gecombineerd met rituelen en plichten, maar dat is niet het geval met de Kennis van de Veda's.

En de enige plicht is om alle wensen op te geven als men zich heeft gerealiseerd dat het inwonende Zelf en Brahman één zijn. Bovendien kan het weten dat het inwonende Zelf en Brahman identiek zijn, niet samengaan met het verrichten van handelingen. Want het realiseren van het feit dat het Zelf en Brahman identiek zijn, roeit iedere notie van dualiteit met wortel en tak uit, en dit kan redelijkerwijs niet samengaan met handelingen, want een handeling veronderstelt het idee van enerzijds een persoon die de handeling verricht en anderzijds een beoogd resultaat. Datgene wat men moet leren kennen, is de doorslaggevende factor, en dus kan het realiseren van Brahman niet worden afgedwongen doordat de mens zijn best doet.¹

De Vedische tekst beginnend met *keneṣitam* toont het verlangen om het inwonende Zelf te kennen bij een mens die alle zichtbare en onzichtbare gevolgen van handelingen heeft opgegeven die met externe hulpmiddelen kunnen worden verworven. Het doel van het onderzoek is echter subtiel, en daarom leidt de methode van vraag en antwoord tussen discipel en leermeester gemakkelijk tot begrip, temeer daar beantwoording enkel door middel van een strikt logische gedachtegang niet mogelijk is. Op grond van de tekst in de Kaṭha Upaniṣad I.ii.9: "Geliefde, geen mens komt tot het Zelf door middel van rationeel denken," en op grond van de noodzaak om een leermeester te vinden die in de Vedische Geschriften en in de Smṛti impliciet wordt vermeld, bijvoorbeeld in de Chāndogya Upaniṣad VI.xiv.2: "Wie een leermeester heeft, weet," en ook in Ch.Up. IV.ix.3: "De kennis die men van een leermeester krijgt, wordt de beste"² en verder in de Bhagavad Gītā IV.34: "Leer dat door te gehoorzamen", kan men zich voorstellen dat iemand die geen rust meer kan vinden buiten het inwonende Zelf en die verlangt naar het vreesloze, het eeuwige, het heilzame en het onverschrokken in zichzelf, een leermeester benadert die gevestigd is in Brahman.

Hij vraagt hem het volgende:

**Ôm keneṣitaṃ patati preṣitaṃ manaḥ
kena prāṇaḥ prathamahpraiti yuktaḥ;
keneṣitām vācamimām vadanti
cakṣuḥ śrotraṃ ka u devoyunakti (I).**

I.I. ÔM. Wat heeft mijn geest op jacht doen gaan? Wat heeft mijn leven doen beginnen? Wat beweegt de tong? Welke God heeft mijn oog en oor geopend?

Kena, door welke instantie die handelt; *iṣitam*, gewenst, gestuurd; *manaḥ*, de geest; *patati*, gaat, dat wil zeggen: op zijn eigen doel af. De wortel *iṣ*, draagt hier niet de betekenis van herhaling of gaan, maar de betekenis van wensen, en het gebruik van

¹ "Een doel van een voorschrift is dat wat bereikt moet worden door de inspanning die volgt op het geven van het voorschrift. Kennis is niet zo" (A.G.). Het doel is de bepalende factor wat betreft de inhoud van iedere deugdelijke kennis. Noch een voorschrift, noch welke bijkomstigheid dan ook heeft hier enig effect.

² "Leidt naar de verkrijging van het beste resultaat" (A.G.).

het tussenvoegsel *it* in *iṣitam*, is een Vedische vorm¹; *preṣitam*, is een woordvorm van dezelfde wortel *iṣ*, met voorvoegsel *pra*, hetgeen de doelgerichtheid aangeeft. Als in deze zin uitsluitend het woord *preṣitam*, was gebruikt, zonder *iṣitam*, dan zou de vraag naar het onderwerp en het voorwerp van *preṣitam*, oprijzen: "Wie geeft het doel aan, wat is het doel?" Door *preṣitam*, met *iṣitam*, te verbinden blijven beide vragen echter rusten, daar *iṣitam*, aan *preṣitam*, een speciale betekenis geeft: "Door wiens wil wordt de doelgerichte beweging veroorzaakt?"²

Tegenwerping: Als dit werkelijk de betekenis van deze zin zou zijn, dan zou de zin 'door wiens wil' alleen al voldoende zijn. Het woord 'doelgericht' zou daarmee overbodig worden. Maar dit woord staat er wèl als toevoeging en daarom draagt het niet zozeer de betekenis van doelgerichtheid, maar veeleer van de vraagstelling 'waardoor wordt het gebied van de geest beheerst: door wil, door handeling of door spraak?'

Antwoord: Deze veronderstelling is onjuist vanwege de achtergrond waartegen de vraag gesteld wordt. Het is immers redelijk te veronderstellen dat de vraag gesteld wordt door iemand, die genoeg heeft van uiterlijke handelingen en hun gevolgen zoals die tot stand komen door een samenspel van lichaam, zintuigen, enzovoorts. Nee, deze vraagsteller wil juist meer weten dan uiterlijke oorzaken. Hij zoekt de onveranderlijke en eeuwige oorzaken. Als dat niet het geval was, zou de hele vraag immers zinloos zijn, want dat lichaam en geest door wilsuitingen, woorden en handelingen gestuurd en beheerst worden, is een welbekend feit: die vraag hoeft niet te worden gesteld.

Tegenwerping: Zelfs als dat zo is, dan nog ligt de betekenis 'doelgericht' niet duidelijk opgesloten in deze zin.

Antwoord: Onjuist. Het woord 'doelgericht' kan een speciale betekenis krijgen als de vraag wordt gesteld door iemand die ernstig twijfelt. Zowel het voltooid deelwoord 'gewenst', alsook het deelwoord 'doelgericht' (*preṣitam*) in de eerste vraag die luidt: "Door wie gewenst beweegt zich de doelgerichte geest?" zijn geheel op hun plaats en duidelijk in hun betekenis, dat wil zeggen: 'behoort de handelende persoon toe aan het lichaam en de zintuigen, hetgeen duidelijk waarneembaar is, of behoort de handelende persoon die heerst over de geest, toe aan een of andere onafhankelijke eenheid, die verschilt van het geheel?'

Tegenwerping: Is het niet een vaststaand feit dat de geest vrij is en kan doen en laten wat hij wil? Wie kan er nog twijfelen en die vraag toch stellen?

Antwoord: Als de geest inderdaad vrij en onafhankelijk zou zijn en kon doen wat hij wil, dan zou niemand ooit enig kwaad kunnen zien. Maar de geest kan welbewust het kwade wensen en zich, ondanks allerlei bezwaren en remmingen, toch inlaten met daden die verschrikkelijke gevolgen kunnen hebben. Daarom is de

¹ De juiste vorm had '*eṣitam*' moeten zijn" (A.G.).

² Door louter tegenwoordigheid, wat geen inspanning meebrengt (A.G.).

vraag van de discipel: "Door wie gewenst beweegt de doelgerichte geest?" wel degelijk waardevol.

Kena, met wie; *prāṇaḥ*, de levenskracht; *yuktaḥ*, verbonden met, gericht op; *praiti*, gaat op weg naar zijn eigen functie of werk; *prathamāḥ*, eerste (bijvoeglijk naamwoord bij levenskracht, die aan alle activiteiten van de andere organen voorafgaat); *imām vācam*, deze spraak die uit woorden bestaat; zoals gewone mensen deze woorden *vadanti*, uitspreken; *kena iṣitām*, door wie wordt die spraak gewenst? *Kaḥ u devaḥ*, welk stralend wezen; *yunakti*, richt op een bepaald doel; *caḥsuḥ śrotram*, de ogen en de oren?

De leermeester antwoordt zijn waardige discipel die hem deze vragen stelt, als volgt: "Luister naar wat U eigenlijk gevraagd hebt toen U de vraag stelde die luidde: "Wie is dat stralende wezen dat de geest en de andere organen richt op hun eigen objecten, en hoe geeft hij richting?"

śrotrasya śrotram manaso mano yad vāco ha vācam sa uprāṇasya prāṇaḥ; caḥsuṣaḥcaḥsuratimucya dhāḥ pretyāsmālokādāmṛtā bhvānti (2).

I.2. Het leeft in alles wat leeft. Het hoort door het oor, denkt door de geest, spreekt door de tong en ziet door het oog. De wijze mens hecht zich noch aan dit noch aan dat, stijgt uit boven de wereld en bereikt onsterfelijkheid.

Śrotrasya śrotram, het Oor van het oor. De *śrotram* is datgene waarmee men kan horen, het instrument om klank op te vangen. Het is waar U naar vraagt in uw vraag die luidt: "Wie is het naar buiten stralende wezen dat ogen en oren richting geeft?": dat is het Oor van het oor.

Tegenwerping: Is het niet onzinnig om te antwoorden: "Hij is het Oor van het oor?" Het antwoord had moeten luiden: "Hij is zo-en-zo, met die-en-die eigenschappen."

Antwoord: Geenzins, want Hij kan op geen enkele andere wijze worden beschreven. Als men zou kunnen zeggen dat degene die de oren en andere organen richting geeft, zijn eigen specifieke activiteit bezit, los van het functioneren van de oren en de andere organen, dan zou het antwoord inderdaad onzinnig zijn. Die situatie zou te vergelijken zijn met een maaier en zijn zeis. Maar in werkelijkheid wordt hier niet iemand bedoeld die de oren enzovoorts, richting geeft omdat hij zijn eigen activiteit bezit, zoals de maaier die met zijn zeis zwaait. Toch kan Hij worden gekend als iemand die ongemengd is met het oor of een van de andere zintuigen. Dit kan men immers opmaken uit het feit dat al die samengestelde organen zoals oren enzovoorts, overwegingen, verlangens en beslissingen verrichten als handelingen die in dienst van iemand plaatsvinden. Het is net als met een huis dat bestaat voor de woonbehoefte van de bewoner terwijl huis en bewoner toch niet aan elkaar gebonden zijn. Zo is het ook met de oren en alle andere organen. Zij dienen voor iemand en die iemand staat er toch los van. Zijn behoefte bepaalt het bestaan en ontstaan van oren, ogen en de andere zintuigen. In feite kan dus worden vastgesteld dat de zintuigen bestaan ten behoeve van iets of iemand anders. Hieruit wordt afgeleid

dat er inderdaad Iets of Iemand is die het functioneren van deze organen beheerst.¹ Daarom is het antwoord dat Hij het Oor van het oor is geheel afdoende.

Tegenwerping: Maar wat betekent dan 'het Oor van het oor' werkelijk? Licht heeft geen ander licht nodig om te bestaan en dus heeft het oor ook geen ander oor nodig.

Antwoord: Dat is geen probleem. Wat bedoeld wordt, is dit: men kan bijvoorbeeld waarnemen dat het oor kenbaar maakt wat het hoort. Maar dat vermogen van het oor om dingen kenbaar te maken, is uitsluitend mogelijk dankzij de aanwezigheid van het eeuwige, niet-samengestelde, allesdoordringende licht van het Zelf en door niets anders. Daarom is de uitdrukking 'Oor van het oor' geheel op zijn plaats. Er zijn ook andere Vedische teksten die dit bevestigen:

- Br.Up. IV.iii.6: "Door het licht van het Zelf ziet hij."
- Ka.Up. II.ii.15, Sv.Up. VI.14, Mu.Up. II.ii.10: "Door Zijn licht straalt dit alles."
- Tai.Brahmaṇa III.xii.9.7: "Door Wie ontstoken de zon straalt," enzovoorts.
- Bh.Gītā XV.12: "Weet, dat het Mijn licht is, dat in de zon is en dat het hele universum verlicht."
- Bh.Gītā XIII.33: "Zoals de ene zon het hele uitspannel verlicht, zo ook verlicht Hij die in het lichaam aanwezig is, het hele lichaam, O Afstammeling van Bharata."
- Ka.Up. II.ii.13: "blijvend te midden van wat voorbijgaand is, bewust te midden van wat bewust is."

Meestal gaan de mensen ervan uit dat de oren en de andere organen het Zelf zijn en dat zij daarom bewust zijn. Hier wordt die mening weerlegd. Gerealiseerde mensen weten, dat er iets is dat verblijft in de meest verborgen uithoeken van al het geschapene. Het is onveranderlijk, niet onderhevig aan verval, onsterfelijk, vreesloos, ongeboren. Het is het Oor van het oor en het Orgaan van de andere organen, dat wil zeggen: Het is de bron van hun functioneren. Daarom zijn het antwoord en de betekenis ervan gerechtvaardigd.

Evenzo is Hij *manasaḥ*, van de geest, van het hele interne organisme; de *manah*, de Geest, want het hele interne organisme kan zijn verschillende taken niet vervullen, zoals denken en onderscheid maken, zonder de straling van het licht van bewustzijn. Daarom is Hij ook de Geest van de geest. In deze zin wordt met geest zowel de denkende geest (*manah*) bedoeld, als het Intellect. *Yad vāco ha vācam*, het woord *yat* heeft hier een oorzakelijke betekenis: 'omdat' of 'want' en moet verbonden worden met alle woorden zoals oor (*śrotra*): omdat Hij het Oor van het oor is, omdat Hij de Geest van de geest is, enzovoorts. De accusativus *vācam* in *vāco ha vācam*,

¹ "Oren, enzovoorts, zijn ondergeschikt aan iemand die van hen verschilt, want zij zijn samengestelde dingen, als een huis, enzovoorts. Door deze gevolgtrekking kan de heer van de oren, enzovoorts, worden gekend. Als hij ook een onderdeel van de samenstelling zou zijn, dan zal hij onbevoegd zijn als het huis enzovoorts. In dat geval zullen we een andere heer voor hem moeten bedenken, en zo ook weer een derde hiervoor. Daarom, om een oneindige regressie te voorkomen, wordt een Bewustzijn dat geen onderdeel van de samenstelling is, aangenomen" (A.G.).

moet gelezen worden als een nominativus net zoals in *prāṇasya prāṇaḥ*, het Leven van het leven.

Tegenwerping: Zou men de redenering niet kunnen omdraaien en zeggen dat juist *prāṇasya prāṇaḥ*, moet worden omgezet in *prāṇasya prāṇam*?

Antwoord: Nee, dat is onlogisch, omdat het meer voor de hand ligt zich aan de meerderheid te houden: dus overeenkomstig de nominativus van *saḥ* en *prāṇaḥ*, in *saḥ u prāṇasya prāṇaḥ*, moet *vācam* als *vāk* gelezen worden. Bovendien is het juist dat men grammatikaal gesproken als antwoord op de vraag "wie of wat is Het?", het antwoord in de eerste naamval (nominativus) geeft. Datgene, Hij, waarnaar ge vraagt is het Leven van *prāṇa*. *Prāṇa* betekent hier die speciale functie die leven wordt genoemd. Door Hem wordt het de levenskracht mogelijk gemaakt te functioneren en het leven in stand te houden. Dit komt omdat het leven door niets in stand kan worden gehouden dat niet door het Zelf beheerst wordt. Hier doelen de volgende Vedische teksten op:

- Tai.Up. II.vii.1: "Wie zal werkelijk in staat zijn in te ademen en wie zal in staat zijn uit te ademen, als deze Gelukzaligheid (Brahman) niet daar in de opperste ruimte in het hart aanwezig is?"
- Ka.Up. II.ii.3: "Wie duwt de *prāṇa* naar boven en wie drukt de *apāna* naar beneden?"
- Ke.Up. I.9: "Dat wat de mens niet kan ruiken met het reukorgaan, maar waardoor de *prāṇa* in werking wordt gezet, weet dat Dàt Brahman is."

Tegenwerping: Is het niet beter om *prāṇa* te vertalen met 'ruiken' (het reukorgaan) in plaats van 'leven'¹ omdat het hier over de zintuigen gaat zoals de oren enzovoorts?

Antwoord: Dit is juist. Wanneer men *prāṇa* echter vertaalt als 'levenskracht' dan omvat die betekenis ook het ruiken. In deze samenhang is de betekenis als volgt: datgene waarvoor alle activiteit van de motorische en zintuiglijke organen is bedoeld, is Brahman.

Daarom is Brahman ook: *cakṣuṣaḥ cakṣuḥ*, het Oog van het oog. Het vermogen dat het oog als zintuig heeft om kleuren te onderscheiden, is het gevolg van het feit dat het beheerst wordt door het bewustzijn van het Zelf. Daarom is het Zelf het Oog van het oog. Wanneer iemand iets vraagt, wil hij het antwoord weten en daarom moet men eigenlijk de woorden toevoegen: "Wanneer men eenmaal Brahman kent als het Oor van het oor enzovoorts" (zoals hierboven uitgelegd). Deze toevoeging is van belang in verband met het gevolg van die kennis: "Zij worden onsterfelijk, en ook omdat onsterfelijkheid wordt bereikt door het realiseren ervan." Uit het feit dat de mens bevrijd wordt nadat hij realisatie heeft verworven, volgt tevens dat de mens onsterfelijk wordt wanneer hij door de kracht van kennis zijn identificatie met de

¹ Het woord *prāṇa* wordt in verschillende betekenissen in verschillende contexten gebruikt. Het kan levenskracht, uitademing, reukzintuig, enzovoorts betekenen.

zintuigen, zoals het oor, opgeeft. Dit betekent: aangezien een mens zich identificeert met zijn gehoor en dergelijke, en door deze zintuiglijke (empirische) wereld wordt geconditioneerd en aldus onderworpen wordt aan geboorte en dood, dus aan de cirkelgang van het leven, wordt hij omgekeerd onsterfelijk zodra hij zich heeft gerealiseerd dat hij Zelf Brahman is, die in deze Upaniṣad wordt omschreven als het Oor van het oor enzovoorts - namelijk *atimucya*, wanneer hij zijn gebondenheid aan de zintuiglijke wereld heeft opgegeven. Zij die ophouden zich te identificeren met het gehoor en dergelijke, zijn de *dhīrāḥ*, de intelligenten, want men kan pas ophouden zich te identificeren met het gehoor enzovoorts, als men over een ongebruikelijk intellect beschikt. *Pretya asmāt lokāt*, na deze empirische wereld te zijn ontstegen die de gedachten als 'ik en mijn' oproept, zodra men het heeft over zijn vrienden, kinderen, familieleden en collega's; dus wanneer zij alle wensen hebben opgegeven, *bhavanti*, worden zij *amṛtāḥ*, onsterfelijk: ongrijpbaar voor de dood. Deze uitspraak komt overeen met andere Vedische teksten:

- Kaivalya Upaniṣad I.2: "Niet door te handelen, niet door kinderen te verwekken, niet door rijkdom, maar door afstand te doen, hebben enkelen onsterfelijkheid bereikt."

- Ka.Up. II.i.1: "De op zichzelf bestaande Heer verwoestte de naar buiten gerichte zintuigen; daarom ziet men uiterlijke dingen, maar niet het Zelf dat binnenin is; een enkel mens met onderscheidingsvermogen die onsterfelijkheid wenste, keerde de ogen naar binnen en zag het Zelf dat in hem is."

- Ka.Up. II.iii.14: "Wanneer alle wensen en verlangens die in het hart leven, wegvallen, ... dan bereikt men Brahman hier."

Als men ervan uitgaat dat dit opgeven van verlangens ligt besloten in de betekenis van *atimucya* dan betekent *pretya*: het lichaam loslaten, sterven.

***Na tatra cakṣurgacchati na vāggacchati no manaḥ;
na vidmo na vijānīmo yathaitadanuśiṣyāt (3).***

I.3. Het oog kan er niet komen, noch spraak, noch de geest. Wij weten niet wie of wat Brahman is, daarom kan Het ook niet worden uitgelegd.

Brahman is het Oor van het oor, het Zelf van alle organen. Daarom kan *cakṣuḥ*, het oog; *tatra*, er, dat wil zeggen bij Brahman; *na gacchati*, niet heengaan. Het is niet mogelijk om naar zichzelf toe te gaan. Evenzo *na vāk gacchati*, gaat de spraak er niet heen. Wanneer een woord, dat door het spraakorgaan wordt geuit, het idee onthult dat erin besloten ligt, zegt men dat de spraak aan zijn doel beantwoordt. Maar Brahman is het Zelf van dat woord en tevens van het orgaan dat het woord uitsprekt; daarom kan spraak niet aan Brahman beantwoorden. Men kan het heel goed vergelijken met vuur dat verbrandt en ook licht geeft, maar zichzelf niet kan verbranden noch verlichten. *No manaḥ*, hetzelfde geldt voor de geest. De geest kan van alles bedenken en onderscheiden, maar niet zichzelf, want ook van de geest is Brahman het Zelf. Een ding kan alleen door de geest en de zintuigen worden gekend. Brahman kan dus noch voor de geest noch voor de zintuigen een voorwerp

van kennis zijn en daarom *na vijānīmaḥ*, hebben wij er geen weet van; *yathā*, hoe, op welke wijze; *etad*, deze Brahman; *anuśiṣyāt*, onderwezen moet worden. Iets dat door de zintuigen kan worden waargenomen, kan aan een ander worden onderwezen door gebruik te maken van rangschikking, kenmerken en handelingen. Maar Brahman valt niet in te delen en valt niet onder een rangschikking of iets dergelijks. Het is daarom heel moeilijk leerlingen te overtuigen door onderwijs te geven in Brahman. Op deze manier toont de Upaniṣad aan, dat men zich een heel bijzondere moeite moet getroosten om uitleg te geven en de betekenis van Brahman te begrijpen.

Nu de volledige ontkenning van ieder proces van onderricht aan de orde is gekomen als gevolg van de tekst: "Wij kennen Brahman niet, en we hebben geen idee via welk proces Het onderwezen kan worden," wordt in het volgende vers een uitzondering op de regel aangegeven. Goed, men kan geen kennis over het Hoogste overbrengen met behulp van geldige manieren om kennis te verwerven, zoals zintuiglijke waarneming. Maar de kennis kan wel worden voortgebracht met behulp van de autoriteit van de traditie. Daarom wordt de autoriteit van de traditie¹ aangehaald met het doel om onderricht over Brahman te geven:

anyadeva tadviditādatho aviditādadhi;
itī śuśruma pūrveṣāṃ ye nastadvyācacakṣire (4).

I.4. Brahman (Dat) is waarlijk anders dan wat bekend is, maar ook staat het boven het onbekende. Dit is een uitspraak die we van de oude leermeesters gehoord hebben en die het ons duidelijk hebben uitgelegd.

Anyat eva, waarlijk verschillend; *tat*, dat wil zeggen: het onderwerp van gesprek dat omschreven werd als het Oor van het oor enzovoorts, en dat buiten het bereik van de zintuigen valt. Het is zeker anders dan het bekende. Wat bekend is, wordt gekend omdat het binnen het bereik van de handeling 'kennen' valt, en is dus lijdend voorwerp van het werkwoord 'kennen.' Omdat alles op de een of andere manier door iets of iemand wordt gekend, wordt alles wat gemanifesteerd is, met zekerheid gekend. Deze tekst geeft dus aan dat Het (Brahman) van dit alles verschilt. Maar om te voorkomen dat men zou concluderen dat Brahman onbekend is, gaat de tekst verder en zegt dat Het *atho*, ook, is; *aviditāt*, ten opzichte van het onbekende (wat dus het tegenovergestelde is van het bekende), dat wil zeggen: van de ongemanifesteerde onwetendheid, die de zaadvorm is van het gemanifesteerde; *adhi*, boven of in figuurlijke zin: 'anders.' Immers wat ergens boven staat is anders dan datgene waar het boven staat. Het bekende is begrensd, sterfelijk en daarom vol ellende. Daarom moet men het achter zich laten. Wanneer gezegd wordt dat Brahman anders is dan wat bekend is, betekent dit, dat Het niet moet worden afgewezen, en wanneer bovendien wordt gezegd dat het verschilt van het onbekende dan betekent dit dat Het

¹ Het woord dat door de Śāṅkara gebruikt wordt is *āgama*, wat traditionele kennis betekent, die door de lijn van leraren en leerlingen tot ons is gekomen. Door traditionele onderwijzing aan te halen, maakt men zich niet schuldig aan het spreken over iets dat tegen de rede ingaat.

niet kan worden bereikt. Iemand wil iets dat van hemzelf verschilt om daar een bepaald gevolg mee te bewerkstelligen. Dit is een reden te meer dat men niets dat verschilt van het Zelf hoeft te verkrijgen om een doel te bereiken dat verschilt van de kenner Zelf. De uitspraak dat Brahman anders is dan het bekende en ook anders dan het onbekende geeft aan dat Brahman onmogelijk een voorwerp van bezit kan zijn dat men zou kunnen begeren of verwerpen. Dat betekent dus, dat het zinloos is voor een zoekend mens om enig verlangen te koesteren naar Brahman als voorwerp van kennis, want Brahman is niets anders dan het Zelf. Alternatieve versie: De wens van de leerling om een Brahman te kennen dat van het Zelf verschilt, houdt op te bestaan.¹ Want alléén de mens, je eigen Zelf, zal verschillen van het gekende en het ongekende. Hieruit volgt dat de betekenis van de zin is, dat het Zelf Brahman is. Dit volgt ook uit Vedische teksten als:

- Mā.Up. 2, Br. Up. II.v.19 en IV.iv.5: "Dit Zelf is Brahman."
- Ch.Up. VIII.vii.1: "Dat Zelf dat onberoerd wordt door zonde."
- Br.Up. III.iv.1: "Brahman, dat onmiddellijk en direkt is, het Zelf dat binnen in alles is."
- enzovoorts.

In het verlengde hiervan wordt in de tekst: "Aldus hebben wij het van de oude leermeesters gehoord," uiteengezet hoe via een opeenvolging van leraren en leerlingen de strekking van de zin werd afgeleid met de vaststelling dat Brahman het Zelf is van alles, zonder enige kwalificatie, en dat Dit het licht van bewustzijn is. Bovendien kan Brahman alleen door die traditionele methode van overdracht van leermeester op discipel gekend worden en niet door enige vorm van argumentatie, studie, uitleg, intelligentie, grote geleerdheid, ascese, offers of wat dan ook.

Iti, zo; śúśruma, hebben wij het gehoord; *pūrveṣām*, van de oude leermeesters, dat wil zeggen: wij hebben hun uitlatingen gehoord; *ye*, die; *naḥ*, ons; *tat*, Dat, Brahman; *vyācacaḥsire*, hebben uitgelegd, duidelijk gemaakt. Wanneer men op grond van de uitspraak: "Dat is anders dan het gekende en bovendien boven het ongeken- de," heeft vastgesteld dat het Zelf Brahman is, ontstaat er toch nog twijfel bij het luisteren naar: "Hoe is het nu mogelijk dat het Zelf Brahman is?" Gewoonlijk neemt men aan dat het Zelf degene is die gerechtigd is allerlei handelingen en vormen van meditatie te verrichten, die onderhevig is aan dood en geboorte en de goden, aangevoerd door de Schepper (Brahmā) of de hemel probeert te bereiken, en die daarom bereid is offers te brengen en te mediteren. Het zou dus eigenlijk veel waarschijnlijker zijn dat Brahman een wezen is dat men kan aanbidden, zoals Viṣṇu, Īśvara (Śiva), Indra of Prāṇa (levenskracht, ook wel Hiranyagarbha genoemd) maar niet het Zelf, want dat druist tegen het gezonde verstand in. Daarom gaan andere beoefena- ren van de logica ervan uit dat het Zelf niet hetzelfde is als de Heer en daarom bid- den degenen die rituelen beoefenen tot andere goden onder het motto: 'Offer aan

¹ De betreffende uitdrukking is: *svātmano 'nanyatvāt brahmaviṣayā jijñāsā* of *svātmano 'nyabrah- maviṣayā jijñāsā*.

deze', 'offer aan gene.' Daarom is het redelijk dat Brahman toch iets bekends moet zijn en het vereren waard, en dat degene die zich tot Hem richt, van Hem verschilt. De leermeester merkt de twijfel op door de gelaatsuitdrukking van de leerling of door de woorden die deze zegt, en dan zegt hij: "Twijfel niet":

*yadvācā 'nabhyuditaṃ yena vāgabhidyate;
tadeva brahma tvam viddhi nedaṃ yadidamupāsate (5).*

I.5. Datgene wat niet door spraak kan worden uitgesproken maar wat door spraak wordt uitgesproken, weet dat Dāt alleen Brahman is en niet deze hele empirische wereld die door de mensen zo aanbeden wordt.

Yat, datgene wat; dat wil zeggen: datgene waarvan de essentie uitsluitend zuiver Bewustzijn is; *vāk*, spraak, het orgaan dat gebruik maakt van acht plaatsen¹ en dat beheerst wordt door vuur en de letters uitspreekt. De letters zelf kunnen ook als *vāk*, spraak worden beschouwd omdat ze in een beperkt aantal bestaan, en in een bepaalde vaste volgorde voorkomen al naar gelang de betekenis die overgedragen moet worden.² Tenslotte kan de klank die door de letters wordt overgedragen ook als spraak, *vāk*, worden gezien: de *pada* of *sphoṭa*.³ Dit alles overeenkomstig de Vedische uitspraak: "De letter *a* is waarlijk alle spraak."⁴ Die spraak uit zich vervolgens als de medeklinkers (*sparśāḥ*), als de halfmedeklinkers (*antaḥsthāḥ*) en als de s-klanken (*uṣmāḥ*)⁵ en zo wordt spraak veelvoudig." (Aitareya Āraṇyaka II.iii.7.13). *Vācā*, door spraak die deze variaties bezit en zowel metrisch (Ṛk) als proza (Yajuḥ) als muzisch (Sāma) en verder waar en onwaar is, door die spraak die als woorden vorm krijgt en waaraan het spraakorgaan onderworpen is,⁶ wordt Brahman; *anabhyuditaṃ*, niet tot uitdrukking gebracht; *yena*, datgene waardoor, dus door Brahman, door het licht van Bewustzijn; *vāk*, spraak tezamen met de bijbehorende organen; *abhidyate*, tot uitdrukking wordt gebracht, dat wil zeggen: betrokken raakt. Het is datgene wat in vers I.2 "Spraak van spraak" wordt genoemd, en waarover in Bṛ.Up. I.iv.7 wordt gezegd: "Wanneer Het spreekt wordt Het het

¹ Borst, keel, hoofd, wortel van de tong, tanden, neus, lippen en verhemelte.

² Het woord *gau* (koe) bijvoorbeeld, bestaat uit de letters *g* en *au* die zijn bepaald wat betreft hun volgorde teneinde de betekenis 'koe' uit te drukken. Dit is het gezichtspunt van de Mīmāṃsaka-leer..

³ Dit is het gezichtspunt van de Sphoṭavādi grammatici. "*Sphoṭa* komt van de wortel *sphuṭ* in de betekenis van 'dat wat gemanifesteerd wordt' door letters, dat wil zeggen: dat wat duidelijk omschreven kennis van het woord (*pada*), de zin, enzovoorts, geeft. Hun idee is dat deze (*pada*-) *sphoṭa* moet worden erkend daar een tot één gemaakt idee (overgebracht door het woord) niet afhankelijk kan zijn van een veelheid van letters" (A.G.).

⁴ "Die Kracht van Bewustzijn is *vāk*, wat wordt aangegeven door *Ōm*, waarin *a* overheerst, (*Ōm* is een combinatie van *a*, *u*, *m*), en deze *Ōm* wordt *sphoṭa* genoemd" (A.G.).

⁵ *Sparśa*: 25 medeklinkers van *k* tot en met *m*; *antaḥstha*: *y*, *r*, *l*, *v*; *uṣma*: *ś*, *ṣ*, *s*, *h*.

⁶ "De kracht van spraak die menselijke wezens hebben, wordt gevestigd in klanken en letters, want hierdoor wordt deze uitgedrukt" (A.G.).

spraakorgaan genoemd" en ook in Bṛ.Up. III.vii. 17: "Hij die het spraakorgaan van binnenuit beheerst." Daarover wordt de vraag gesteld 'of er een Brahmaan is die dat spraakvermogen kent dat bij mensen wordt gevonden en uit klanken bestaat.' Het antwoord hierop wordt gegeven door te zeggen: "Datgene waardoor men spreekt tijdens een droom, is spraak." Dit tijdloze vermogen om te spreken waarover de mens beschikt, wordt *vāk*, genoemd. In wezen is het niets anders dan het licht van Bewustzijn. In Bṛ.Up. IV.iii.26 wordt gezegd: "want het spraakvermogen gaat nimmer verloren." *Tat eva*, dat waarlijk, dat Zelf in zijn ware natuur; *tvam*, gij; *viddhi*, weet; is *brahma*, Brahman - omdat Het eindeloos (of onovertroffen) is - datgene wat boven alles uitstijgt en groot *bhūmā*) wordt genoemd (Ch. Up. XXI-II.1). De betekenis van het woord *eva*, is als volgt: "Ken het Zelf alleen als onbegrensde Brahman en negeer al dat soort dingen zoals spraak enzovoorts." Door het gebruik van dit soort toevoegingen ontstaan er met betrekking tot de onbegrensde, onovertroffen, onbeweeglijke en alles doordringende Brahman uitspraken ontleend aan de ervaringswereld, zoals "Het is de Spraak van de spraak, het Oog van het oog, het Oor van het oor, de Geest van de geest, degene die handelt, de genietter, de meester, de kenner, de baas." "Bewustzijn, Geluk, Brahman, enzovoorts" (Bṛ.Up. III.ix.28.7). *Na idam*, dit niet; *brahma*, Brahman; *yat*, wat; de mensen; *upāsate*, als onderwerp van meditatie gebruiken, als zijnde: *idam*, dit, dat wil zeggen: als een vastomlijnd begrip of ding dat door zijn eigen begrenzingen eigenschappen heeft die het doen verschillen van andere dingen, waardoor het het niet-Zelf is, zoals een godheid enzovoorts. In de uitspraak "Weet dat Dàt Brahman is" is reeds gezegd dat het niet-Zelf niet Brahman is, maar hier wordt dit feit voor alle duidelijkheid nog eens herhaald in de uitspraak 'dit is niet Brahman'. Of wellicht wordt deze uitspraak nog eens gedaan teneinde iedere binding van Brahman met dat wat niet-Brahman is, uit te sluiten.¹

***yanmanasā na manute yenāhurmano matam;
tadeva brahma tvam viddhi nedam yadidamupāsate (6).***

I.6. Datgene wat de mens met zijn geest niet kan bevatten, maar waardoor de geest naar men zegt omvat wordt, weet dat Dàt alleen Brahman is en niet deze hele empirische wereld, die door de mensen zo aanbeden wordt.

Manas, duidt op het hele innerlijke orgaan van de denkende geest en het intellect tezamen. Het woord *manas*, komt van de wortel *man*, welke het hele denkvermogen aanduidt, dat alle zintuigen beheerst omdat het alle voorwerpen kan omvatten. Volgens Bṛ. Up. I.v.3 geldt: "Wensen, overwegingen, twijfel, geloof, gebrek aan geloof, standvastigheid, onstandvastigheid, schaamte, intelligentie en vrees zijn alle-

¹ In Mimāṃsā-filosofie bindt *niyama-vidhi* iemand aan één ding als alternatieven mogelijk zijn. Hier zijn de mogelijkheden dat men zowel aan Brahman als aan niet-Brahman denkt als Brahman. En de regel bindt ons aan het zoeken naar Brahman alleen. *Parisāṅkhyā-vidhi* sluit slechts iets uit - hier zowel de gedachte van niet-Brahman als die van Brahman. Dus kan de tekst vanuit beide gezichtspunten worden geïnterpreteerd.

maal slechts geest." Geest is datgene wat wensen en verlangens als de middelen bezit, waardoor hij kan functioneren. *Yat*, datgene wat - het licht van Bewustzijn dat de geest verlicht; de mens *na manute*, denkt niet, of stelt niet vast door middel van die geest. Want Bewustzijn beheerst de geest, omdat Het de geest verlicht. Het Zelf is het Wezen van alle dingen. Daarom kan de geest niet functioneren met betrekking tot zijn eigen Zelf. De geest kan uitsluitend denken als hij wordt verlicht door het licht van Bewustzijn, van binnenuit; *yena*, datgene waardoor zij, de kenners van Brahman; *āhuḥ*, zeggen dat *manas*, de geest en alle staten waarin deze kan verkeren; *matam*, erdoor gedacht, omvat is; *viddhi*, weet, ken; *tat eva*, dat werkelijk als Brahman, het Zelf van de geest, Datgene wat eeuwig verlicht; *na idam* enzovoorts.

***yaccakṣuṣā na paśyati yena cakṣūṃṣi paśyati;
tadeva brahma tvaṃ viddhi nedam yadidamupāsate (7).***

I.7. Datgene wat de mens niet met de ogen kan waarnemen, maar waardoor hij kan waarnemen, weet dat Dàt alleen Brahman is en niet deze hele, empirische wereld, die door de mensen zo aanbeden wordt.

Yat, datgene wat; *cakṣuṣā*, met het oog dat in verbinding staat met de functies van het innerlijk orgaan; *na paśyati*, (de mens) niet ziet, niet tot het object van waarneming maakt; *yena*, datgene waardoor (dat wil zeggen het licht van Bewustzijn); (de mens) *paśyati*, ziet, opmerkt, omvat; *cakṣūṃṣi*, de functies van het oog die verschillend zijn al naar gelang de staat waarin het innerlijke orgaan verkeert. De rest van de zin, *tat eva*, enzovoorts gaat net als hierboven.

***yacchrotreṇa na śṛṇoti yena śrotramidam śrutam;
tadeva brahma tvaṃ viddhi nedam yadidamupāsate (8).***

I.8. Datgene wat de mens niet kan horen met het oor, maar waardoor hij het oor wel kan kennen, weet dat Dàt alleen Brahman is en niet deze hele, empirische wereld, die door de mensen zo aanbeden wordt.

Yat śrotreṇa na śṛṇoti, datgene wat de mens niet hoort met het oor, dat wordt beheerst door de god van de windstreken, dat voortkomt uit *ākāśa* en verbonden is met de geest; *yena*, datgene waardoor (dat wil zeggen het licht van Bewustzijn) *idam śrotam śrutam*, dit zeer bekende oor omvat wordt. De rest van de zin, *tat eva*, enzovoorts gaat net als hierboven.

***yatprāṇena na prāṇiti yena prāṇaḥ praṇīyate;
tadeva brahma tvaṃ viddhi nedam yadidamupāsate (9).***

I.9. Datgene wat de mens niet met het reukorgaan kan ruiken maar waardoor het reukorgaan kan functioneren, weet dat Dàt alleen Brahman is en niet deze hele empirische wereld, die door de mensen zo aanbeden wordt.

Prāṇena, door het reukorgaan (dat voortkomt uit aarde, dat zijn plaats heeft in de neusgaten en dat verbonden is met de activiteiten van het innerlijk orgaan); *yat*, datgene wat; de mens *na prāṇiti*, niet ruikt en niet als reuk herkent; *yena*, datgene waardoor (dat wil zeggen het licht van Bewustzijn); *prāṇaḥ*, het reukorgaan (dat als

een voorwerp verlicht wordt); *praṇīyate*, in werking wordt gezet om zijn functie te verrichten. De rest van de zin, *tat eva*, enzovoorts gaat net als hierboven.

iti kenopaniṣadi prathamah khaṇḍaḥ.

Hier eindigt het eerste deel van de Kena Upaniṣad.

DEEL II

*yadi manyase suvedeti daharamevāpi
nūnaṃ tvaṃ vettha brahmaṇo rūpam;
yadasya tvaṃ yadasya deveṣvatha nu
mīmāṃsyameva te manye viditam (1).*

II.1. De leermeester zegt: "Indien ge meent te kunnen zeggen 'Ik ken Brahman goed genoeg', dan kent ge Brahman slechts in Zijn ene kleine aspect van de menselijke gedaante of als godheid. Daarom raad ik U werkelijk aan om Het nog eens te overwegen." Daarop antwoordt de discipel: "Nu denk ik dat Brahman bekend is."

Als de discipel eenmaal is gebracht tot de overtuiging: "Gij zijt het Zelf, dat uitstijgt boven het bekende en onbekende en Dat is Brahman", groeit bij de leermeester de vrees, dat de discipel de overhaaste conclusie zou kunnen trekken: "Ik ken mezelf nu goed genoeg om te weten dat ik Brahman ben." Om die conclusie te voorkomen antwoordt de leermeester met de woorden: "Indien ge meent te kunnen zeggen" enzovoorts.

Tegenwerping: Is zo'n vaste overtuiging, waarmee men zegt iets goed te kennen, eigenlijk geen begerenswaardige eigenschap?

Antwoord: Zeker, een vaste overtuiging is iets begerenswaardigs, maar niet de overtuiging die leidt tot de conclusie 'ik weet het nu wel.' Alleen objecten van kennis die binnen het bereik van het kenvermogen vallen, kunnen door en door worden gekend, evenals brandbaar materiaal geheel en al door vuur wordt verteerd, maar de essentie van het vuur niet. Het staat vast dat de bedoeling van de Upaniṣads is om duidelijk te maken, dat het persoonlijke Zelf van elke kenner Brahman is. In deze Upaniṣad wordt dit feit ook aangetoond, en wel in de vorm van een antwoord op vragen, te beginnen met Ke. I.2: "Wat het Oor is van het oor" enzovoorts, en het wordt nog eens bevestigd in Ke. I.5: "Wat niet door spraak kan worden uitgesproken." Verder is de duidelijke slotsom van de (traditionele) opeenvolging van mensen die Brahman kennen, als volgt verwoord: "Het is waarlijk anders dan het bekende, en staat tevens boven het onbekende." Dit onderwerp wordt afgerond in II.3: "Wie beweert Het te kennen, weet niet, maar Het wordt gekend door wie niet kennen." Daarom heeft de leermeester gelijk als hij wil proberen de bewering van de discipel 'dat hij Het nu wel kent' te ontzenuwen. De kenner kan nu eenmaal niet door de kenner worden gekend, net zo min als vuur door zichzelf kan worden verteerd. Er is geen kenner die van Brahman verschilt, voor wie Brahman een op zichzelf staand voorwerp van kennis zou kunnen worden. Die afgescheiden kenner wordt immers ontkend door Br. III. viii.11: "Er is geen andere Kenner dan Dat." De overtuiging dat 'ik Brahman nu wel ken' is dus vals. De reactie van de leermeester met de woorden: 'indien ge denkt' enzovoorts, is dus gerechtvaardigd.

Yadi, als ge wellicht; *manyase*, denkt; *su veda iti*, ik weet nu wel wat Brahman is. Hoewel Brahman niet kan worden doorgrond, is het toch mogelijk dat iemand, die over werkelijke wijsheid beschikt en geen gebreken heeft, Het op enig moment kan begrijpen, terwijl een ander dat niet kan. Vandaar dat de leermeester een slag om de arm houdt en begint met de woorden 'als ge denkt' enzovoorts. Er is immers het voorbeeld van Ch. VIII.vii.4 waar Prajāpati zegt: "Die Persoon Die in het oog wordt gezien, is het Zelf; Dat is de onbevreesde, onsterfelijke Brahman," waarbij Virocana - die zelf een zoon was van Prajāpati en een geleerd mens - begreep, verblind als deze koning van de demonen was door zijn natuurlijke tekortkomingen, dat het lichaam het Zelf is, hoewel hem het tegenovergestelde was geleerd. Ook had Indra, de koning der goden, nogal wat moeite Het te begrijpen, want zelfs na drie keer uitleggen had hij Het nog niet begrepen en pas na de vierde uitleg kreeg hij in de gaten, doordat zijn natuurlijke tekortkomingen waren verwijderd, dat het Zelf hetzelfde was als waarover in het begin gesproken werd (Ch. VIII.vii-xii). In het gewone leven zien we ook hoe discipelen dezelfde woorden van dezelfde leermeester verschillend uitleggen: de een begrijpt ze precies, een ander vaag en een derde verdraait ze tot het tegendeel, en sommigen begrijpen er zelfs helemaal niets van. Wat valt er dan nog meer te zeggen over de ware aard van het Zelf, dat boven de zintuigen uitstijgt? Alle dialectici houden er met betrekking tot Brahman verkeerde opvattingen op na, ongeacht of ze in het bestaan van het Zelf geloven of niet. Hoewel de discipel met de nodige overtuiging verklaart 'Brahman nu wel te kennen' heeft de leermeester gelijk als hij die bewering voorzichtig in twijfel trekt met de woorden 'als ge denkt' enzovoorts, omdat het misverstand op de loer ligt. *Tvam*, gij; *vettha*, kent; *nūnam*, zeker; *daharam*¹ *rūpam eva api*, de hele kleine gedaante; *brahmanah*, van Brahman.

Tegenwerping: Zijn er dan vele gedaantes van Brahman, klein en groot, omdat er staat 'in zijn ene kleine gedaante'?

Antwoord: Jazeker, Brahman heeft zeer vele aspecten, die door naam en vorm tot leven worden gewekt, maar die eigenlijk wezensvreemd zijn. Vanuit Brahman zelf bezien worden vormen en ook woorden ontkend, bijvoorbeeld in Ka. I.iii.15, Nṛ. 9 en Muktikā Up. II.72: "Dat is klankloos, ontastbaar, vormloos, niet onderhevig aan verval en ook smaakloos, eeuwigdurend en zonder geur."

Tegenwerping: Is het niet zo dat het kenmerk waardoor een object zich onderscheidt, de natuur van dat object uitmaakt? Dus het kenmerk dat Brahman onderscheidt van al het andere, is tevens Zijn natuur. Daarom wordt als volgt geredeneerd: aangezien bewustzijn geen kenmerk is van een bepaald element, zoals aarde enzovoorts, en evenmin het kenmerk is van alle elementen tezamen die de fysieke lichamen voortbrengen of van een van de zintuigen zoals bijvoorbeeld het oor, noch van de geest, is bewustzijn een kenmerk van Brahman, en dus wordt Brahman gedefinieerd door en als bewustzijn. Zo ook Br. III.ix. 28.7: "Kenniss, Geluk, Brahman"

¹ Een andere lezing is *dabhram*, hetgeen hetzelfde betekent.

en Br. II.iv.12: "Alleen zuivere intelligentie" en Tai. II.i.1: "Brahman is Waarheid, Kennis en het Oneindige" en Ai. V.3: "Brahman is bewustzijn." Zo zien we dat ook de Vedische teksten deze definitie van Brahman geven.

Antwoord: Zeker, de Vedische teksten geven kenmerken van Brahman. Maar deze worden niet aangeduid als iets wat van binnenuit eigen is aan Brahman, maar als het gevolg van het bestaan van allerlei schijntoevoegingen, die Brahman lijken te beperken: de geest, het lichaam, de zintuigen. Dit komt door Zijn schijnbare verbondenheid met die dingen, zoals in overeenstemming hiermee bijvoorbeeld het lichaam, uitbreiding en inkrimping, ontregeling en verval enzovoorts ondergaat. In werkelijkheid echter valt er slechts vast te stellen: "Wie Het kent, weet niet, maar wie Het niet kent, weet." (Ke. II.3).

De woorden *yat asya*, moeten worden verbonden met *brahmaṇaḥ rūpam*, dat ervoor staat (dus de betekenis is: de vorm van Brahman, die). Niet alleen kent ge nauwelijks iets van de manifestatie van Brahman die geconditioneerd is door de menselijke persoonlijkheid als vorm van Brahman te beschouwen, maar ook kent ge nauwelijks iets van de manifestatie van Brahman die wordt geconditioneerd door eigenschappen van goden, *deveṣu vettha*. Zo denk ik erover. Het maakt weinig uit of de manifestatie plaatsvindt in de menselijke persoonlijkheid of temidden van de goden, het blijft een futiele poging, omdat er sprake is van beperkende toevoegingen. Waar het om gaat, is dat Brahman, juist omdat Het vrij is van alle toevoegingen of kenmerken, Eén is en niet twee, bekend staat als *bhūmā*, groot en eeuwig, nimmer volledig kan worden gekend als een voorwerp van kennis, dat impliciet wordt beperkt door definiëring. Daar dit zo is, *atha nu*, daarom; *manye*, ben ik van mening dat er; *te*, door jou; *mīmāṃsyam eva*, nog eens goed over moet worden nagedacht. Met deze opdracht van zijn leermeester zat de discipel in afzondering, met geconcentreerde geest, besprak de traditionele leer zoals deze door zijn leraar was doorgegeven, tezamen met de strekking ervan, verifieerde het door de rede te gebruiken, maakte het tot zijn persoonlijke ervaring, kwam weer terug bij zijn leermeester en zei: "*Manye*, nu denk ik, dat Brahman *viditam*, bekend is, gekend wordt."

Daarop vraagt de leermeester: "Hoe dan wel?"

En de discipel antwoordt: "Luister!" -

*nāhaṃ manye suvedeti no na vedeti veda ca;
yo nastadveda tadveda no na vedeti veda ca (2).*

II.2. Ik denk niet dat ik wel weet wie of wat Brahman is. Niet dat ik niet weet, want ik weet, en weet niet tegelijkertijd. Degene onder ons die de uitspraak 'niet dat ik niet weet, want ik weet en weet niet tegelijkertijd' begrijpt, kent Dat (Brahman).

Na aham manye su veda iti, ik denk niet: "Ik ken Brahman voldoende." Wanneer de leermeester dan vaststelt, dat de discipel Brahman dus zeker niet kent, antwoordt de

discipel: *no na veda iti, veda ca*, "Niet dat ik Brahman niet ken: ik ken Het ook wel." Door dat woordje *ca* (ook) in de uitdrukking *veda ca* moeten we hier in gedachten toevoegen: *na veda ca*, ik ken ook niet.

Daarop antwoordt de leermeester: "Is het niet tegenstrijdig om te zeggen: "Ik denk niet dat ik Brahman goed genoeg ken" en tegelijkertijd te beweren: "niet dat ik Het niet ken, want ik ken Het en ik ken Het niet"? Als je niet vindt dat je Het goed genoeg kent, hoe kun je dan vinden dat je Het toch wel kent? Omgekeerd, als je vindt dat je Het kent, waarom vind je dan niet dat je het 'goed genoeg kent'? Afgezien van twijfel en onjuiste kennis, is het tegenstrijdig om te zeggen dat je iets tegelijkertijd wel en niet goed genoeg kunt kennen. Men zou kunnen denken dat Brahman (in tegenstelling tot andere objecten) gekend kan worden als object van twijfel of onjuiste kennis. Dit kan echter niet, want uit twijfel en onjuiste kennis kan alleen maar ellende voortkomen.

Zo probeert de leermeester zijn discipel van dit standpunt af te brengen, maar de discipel houdt voet bij stuk. Hij toont juist zijn eigen overtuiging met betrekking tot de kennis van Brahman, en put kracht uit de aloude traditie, zoals die hem door zijn leermeester is doorgegeven met de woorden: "Het is anders dan het bekende en staat ook boven het onbekende." En hierbij wordt hij gesterkt door de kracht van zijn eigen rede en door zijn eigen realisatie. Wat zegt hij dan? Het volgende: *yah*, een ieder die; *nah*, onder ons (discipelen); *veda*, werkelijk weet; *tat*, dat, dat wil zeggen: de uitspraak die ik heb gedaan; *veda*, hij kent; *tat*, Brahman. Daarop vraagt de leermeester: "Wat beweer je nu precies?" En dan antwoordt de discipel: *no na veda iti veda ca*, "Het is niet zo dat ik Het niet ken; ik ken Het én ik ken Het ook niet." De leerling wil laten zien dat hij het met zijn leermeester eens is, en hij wil tevens het misverstand tegengaan, dat bij mensen die traag van begrip zijn, op de loer ligt. Daarom geeft hij met de uitspraak: "Het is niet zo dat ik Het niet ken, ik ken Het én ik ken Het niet," hetzelfde aan dat ook was verwoord in de uitspraak: "Het is waarlijk anders dan wat bekend is, maar ook staat het boven het onbekende" (vers I.4). Door zo te handelen, brengt de leerling ook zijn eigen inzicht en realisatie naar voren. Hierna wordt de uitroep: "Degene onder ons die deze uitspraak begrijpt, kent Brahman," gerechtvaardigd.

Vervolgens laat de Upaniṣad de dialoog tussen leermeester en discipel achterwege en vat in vers II.3 nog eens samen welke conclusie er uit deze dialoog naar voren is gekomen:

***yasyāmatam tasya matam matam yasya na veda saḥ;
avijñātam vijñānatam vijñātamavijñātām (3).***

II.3. Brahman wordt gekend door het niet te kennen. Wie het kent, weet niet. Het wordt niet gekend door diegenen die weten en gekend door diegenen die niet weten.

Voor de kenner van Brahman; *yasya*, voor wie; *amatam*, (Brahman) onbekend is; die dus weet dat hij Brahman niet kent; *tasya*, voor hem; *matam*, is (Brahman) be-

kend - dat is de betekenis; *yasya*, voor wie; *matam*, (Brahman) bekend is; die ervan overtuigd is dat hij Brahman kent; *sah*, hij; *na veda*, weet niet. De twee visies, enerzijds de visie van de mens die Kennis heeft verworven en anderzijds de visie van de onwetende, worden nu duidelijk naast elkaar weergegeven: *avijñātam vijānatām* enzovoorts, *Avijñātam*, niet bekend; Brahman is in feite onbekend; *vijānatām*, voor de kenners, dat wil zeggen: zij die de eenheid van Brahman volledig gerealiseerd hebben. Brahman wordt *vijñātam*, gekend door; *avijānatām*, degenen die geen Kennis hebben, zij die de eenheid van Brahman nog niet gerealiseerd hebben. Dat zijn dus degenen, die het Zelf nog vereenzelvigen met de zintuigen, de geest of het intellect. Dat zijn natuurlijk niet degenen die hun intelligentie niet of nauwelijks gebruiken (want die worden buiten beschouwing gelaten); die zijn zelfs niet in staat om te beweren dat ze 'Brahman kennen'. De vergissing die is besloten in de bewering 'wij kennen Brahman' wordt gemaakt door hen die nog geen onderscheid kunnen maken tussen Brahman Zelf en Zijn toevoegingen die Hem beperken. Bovendien vereenzelvigen zij zich graag met die beperkingen, zoals het intellect, waardoor zij dat intellect, de geest of de zintuigen als het Zelf beschouwen. Deze onvolledige kennis wordt in dit vers aan de kaak gesteld met de woorden: 'bekend aan diegenen die (Het) niet kennen'. Het laatste deel van het vers *avijñātam*, moet als reden worden gezien voor het eerste deel van het vers.¹

Vastgesteld is dus dat Brahman niet wordt gekend door diegenen die Brahman kennen. Maar als Brahman geheel onbekend zou zijn dan zou er geen verschil zijn tussen gewone mensen en de kenners van Brahman. Bovendien is de uitspraak 'niet gekend door degenen die kennen', tegenstrijdig. Hoe kan Brahman dan op een bevredigende wijze worden gekend? Hierover zegt de Upaniṣad bij wijze van uitleg:

pratibodhaviditam matamamṛtatvam hi vindate;
ātmanā vindate vīryam vidyayā vindate 'mṛtam (4).

II.4. Brahman wordt gekend als Het gekend wordt (als het Zelf) in iedere staat van bewustzijn. Zo wordt onsterfelijkheid bereikt. Zoals Kracht uit het Zelf wordt verkregen, evenzo wordt onsterfelijkheid bereikt door (Zelf)kennis.

Pratibodha-viditam, gekend met betrekking tot iedere staat van bewustzijn.

a. Met het woord *bodha*, wordt de kennis bedoeld, die men door het gebruik van het onderscheidingsvermogen kan verkrijgen. Het Zelf omvat alle gedachten als voorwerpen en is bekend in Zijn relatie met al die concepten. Het Zelf is de Getuige van al het gekende en niets anders dan de macht van Bewustzijn. Daarom wordt het Zelf aangeduid door al het gekende temidden van al het gekende, als iets dat er niet van verschilt. Er is geen andere poort die leidt tot de staat waarin men zich bewust is

¹ "Het is een bekend ervaringsfeit dat mensen die weten wat parelmoer is, niet onderhevig zijn aan de vergissing dat het zilver is. Alleen mensen die niet weten wat parelmoer is, zien het aan voor zilver. Evenzo lijkt het slechts zo dat Brahman iets is dat gekend kan worden, maar mensen die Brahman gerealiseerd hebben, beschouwen Het niet als iets bekends." (A.G.).

van het Zelf. Wanneer Brahman dus wordt gekend als het binnenste Zelf van al het gekende (de Getuige van het gekende), dan wordt het Zelf gekend; *matam*, dat wil zeggen: dan is er volledige realisatie van het Zelf. Men zal moeten leren aanvaarden, dat Brahman de Getuige is van al het gekende. Alleen dan zal men tot het inzicht kunnen komen dat het Zelf een getuige is, die niet onderhevig is aan dood en geboorte, die eeuwig is, in essentie zuiver, het wezen van alles, onbeperkt en het ene in alle wezens¹, net zoals ether (ruimte) ook niet beïnvloed wordt door de vormen die ruimte kunnen omvatten zoals een pot of een holte enzovoorts. Zo is de bedoeling van die zeer traditionele tekst van Ke. I.4: "Het is anders dan het gekende en ook staat Het boven het niet-gekende." Deze uitleg wordt namelijk ondersteund door Br. III.iv.2: "De Getuige van het zien, de Toehoorder van het gehoor, de Denker van het denken, de Kenner van het kennen."

b. Maar er is nog een andere uitleg mogelijk: "Het feit dat het Zelf de Kenner is, dat wil zeggen: degene die de handeling van het kennen uitvoert, valt af te leiden uit het kennen zelf, zoals men ook aan het bewegen van een boom kan aflezen, dat er wind is." Als die uitleg juist is dan zou dat betekenen dat het Zelf een substantie zou zijn, die wel het vermogen om te kennen in zich draagt, maar niet de kennis zelf is. Kennis komt en gaat, en als de kennis komt, zou het Zelf hierdoor een verandering ondergaan, en als de kennis gaat, wordt die verandering tenietgedaan, en dan blijft het Zelf achter als een substantie waarvan de intelligentie is vernietigd. Dan moet men wel concluderen dat het Zelf veranderlijk is en uit delen bestaat, niet eeuwig is, onzuiverheden kent, enzovoorts.

c. Dan is er nog de Kaṇādaschool, die zegt: "Kennis zit vast aan de ziel, omdat kennis voortkomt uit de wisselwerking tussen ziel en geest. Daarom is de ziel wel Kenner, maar niet aan verandering onderhevig. De ziel is niet meer dan een substantie, vergelijkbaar met de substantie van een pot waaraan kleur vastzit." Volgens deze visie is Brahman dus ook een substantie zonder bewustzijn. Dit is in strijd met de Vedische teksten zoals Br. III.ix.28.7: "Kennis, Geluk, Brahman" en Ai. V.3: "Brahman is Bewustzijn." Bovendien, de ziel is ondeelbaar en kent dus geen plaatsen waar zich niets kan bevinden, en de geest is steeds verbonden met de ziel. De consequentie van deze visie is dan dat men niet meer een logische verklaring kan geven voor het bestaan van regels, die het proces van het ontstaan van herinnering beheersen. Dat wordt dan een onoverkomelijk probleem. Bovendien zou men moeten aannemen dat het Zelf in contact kan komen met anderen. Ook dit uitgangspunt druist in tegen de Veda's en de Smṛti's, zoals bijvoorbeeld in Br. III.ix.26: "Ongebonden, want Het is nooit gebonden," en Bhagavad Gītā XIII.14: "Het is niet-verbonden, en Het is de Ondersteuner van alles." Daar komt nog bij dat de logica vereist, dat wanneer iets bepaalde eigenschappen heeft, het verbonden moet kunnen

¹ "Daar de werkelijkheid van mijn bewustzijn, krachtens hetwelk ik de getuige ben, gelijkelijk in allen bestaat, ben ik niet slechts een getuige in een enkel lichaam. En daar verschil, oorsprong, enzovoorts niet eigen zijn aan de getuige, zijn daarmee niet-dualiteit, eeuwigheid, enzovoorts van de getuige ook vastgesteld" (A.G.).

worden met een ander fenomeen uit dezelfde categorie. Daarom is het onlogisch om te stellen, dat het Zelf, - dat geen attributen heeft, ongedifferentieerd is en Zich van al het andere onderscheidt, - verbonden zou kunnen worden met iets dat niet tot dezelfde categorie behoort. Als het Zelf dus inderdaad de Getuige is van al het kennen, en alleen dan, wordt tevens aangetoond, dat het Zelf Dat stralend is en in werkelijkheid eeuwige en onveranderlijke kennis is, identiek is aan Brahman. De betekenis van *pratibodhaviditam* is dus zoals door ons gegeven (onder a).

d. Er is nog een andere uitleg van *pratibodha viditam*, die aangeeft dat dit betekent, dat het Zelf zichzelf kent. Die uitleg houdt echter alleen stand als het Zelf zich toont als iets dat bepaald wordt door omstandigheden, omdat het wordt vereenzelvigd met het intellect - hetgeen een toevoeging is die het Zelf beperkt. Dan kan het zo lijken dat het Zelf activiteiten ontplooit, zoals 'het Zelf kennen door het Zelf', zoals in Br. IV.iv.23: "Ziet het Zelf in Zichzelf" en "O Puruṣottama (Hoogste Wezen), Gijzelf kent Uzelf door Uzelf" (Bh. G. X.15). Maar wanneer er gesproken wordt over het ene Zelf dat niet bepaald wordt door welke omstandigheid dan ook, dan kan er geen kennen zijn, noch door zichzelf noch door een ander. Bovendien, omdat het Zelf in wezen zuiver Bewustzijn is, kan het niet afhankelijk zijn van een ander bewustzijn, net zoals licht ook niet afhankelijk is van ander licht.

e. Dan is er de uitleg van de Buddhisten, die erop neerkomt dat men zichzelf op een bepaald ogenblik kan kennen. Kennis wordt dan gekoppeld aan een ogenblik, en heeft geen Zelf meer. Dit is in tegenspraak met Vedische teksten, zoals Br. IV.iii.30: "Want de functie van de kenner om te kennen gaat nooit verloren, want die is onsterfelijk" en verder Mu. I.i.6.: "Eeuwig, veelvormig, alles doordringend" en Br. IV.iv.25: "Dat grote Zelf dat nimmer geboren wordt, komt niet tot verval, en is onveranderlijk, onsterfelijk, zonder vrees."

f. en g. Weer anderen beweren dat *pratibodha* zou betekenen 'kennis zonder oorzaak', zoals in het geval van de slapende mens, en nog weer anderen zeggen dat het de kennis betekent, die 'slechts één keer opflitst'.¹ Daarop antwoorden wij: "Met of zonder oorzaak, en of het nu één of twee keer opflitst, het is en blijft *pratibodha*, geen twijfel mogelijk."

Hi, want; *vindate*, men bereikt; *amṛtatvam*, onsterfelijkheid, verblijven in het eigen Zelf, bevrijding door middel van het voornoemde; *pratibodha*, de kennis van het Zelf die zich toont in relatie tot elke staat van bewustzijn. Het Zelf wordt dus pas werkelijk gekend wanneer het in alle staten van bewustzijn wordt herkend. Bewustzijn heeft het Zelf als 'inhoud' en is daarom de enige bron van onsterfelijkheid. Onsterfelijkheid wordt in ieder geval niet bereikt door van het Zelf een niet-Zelf te maken. Onsterfelijkheid is het wezenlijke van het Zelf en kent derhalve geen oor-

¹ "Als eenmaal het onveranderlijke Zelf gerealiseerd is, kan er geen 'kennerschap' meer bestaan, en daarom is er geen mogelijkheid tot verdere kennis. Daarom flitst de kennis slechts eenmaal op en wordt de oorzaak van onmiddellijke vrijmaking, *pratibodha* genoemd" (A.G.).

zaak. Sterfelijkheid ontstaat wanneer het Zelf door onwetendheid geïdentificeerd wordt met het niet-Zelf.

Hoe wordt onsterfelijkheid dan bereikt door de eerstgenoemde kennis van het Zelf? De Upaniṣad geeft hierop antwoord. *Ātmanā*, door het eigen Zelf (door zichzelf); *vindate*, bereikt de mens; *vīryam*, kracht, volheid. De kracht die men kan verkrijgen door rijkdom, vrienden, toverspreuken, medicijnen, ascese of versterving kan de dood niet overwinnen, omdat zij door voorbijgaande dingen wordt voortgebracht. De kracht, die echter uit Zelfkennis voortkomt, wordt enkel met het Zelf verworven en nergens anders mee. Omdat deze kracht dus uit de Zelfkennis van de mens zelf voortkomt en daardoor onafhankelijk is van een andere verwervingsmethode, daarom kan alleen die kracht de dood overwinnen. De kracht, die door Zelfkennis wordt opgeroepen, wordt dus door het Zelf verworven; dus *vidyayā*, door kennis omtrent het Zelf, *vindate*, bereikt de mens; *amṛtam*, onsterfelijkheid. In de Upaniṣad van de Atharva Veda (Mu. III.ii.4) staat: "Dat Zelf kan niet worden bereikt door iemand zonder kracht (die voortkomt uit standvastigheid en zelfvertrouwen)." De uitspraak 'dat men daardoor onsterfelijkheid bereikt' is dus redelijk en op zijn plaats.

Het is werkelijk betreurenswaardig dat men door onwetendheid veroordeeld is tot dood en geboorte, ziekte en ouderdom. En dit alles temidden van allerlei andere schepselen zoals goden, mensen, dieren, geesten, enzovoorts bij wie heel veel pijn en ellende is opgezameld als onvermijdelijk gevolg van een transmigrerend bestaan. Daarom:

***iha cedavedīdatha satyamasti na cedihāvedīnmahatī vinaṣṭiḥ;
bhūteṣu bhūteṣu vicitya dhīrāḥ pretyāsmālokaḍamṛtā bhavanti (5).***

II.5. Als de mens dit gerealiseerd heeft, dan is er Waarheid; als er geen realisatie is, dan is er slechts een eindeloze vicieuze cirkelbeweging. Een wijs mens die Brahman in alle schepselen ziet, keert zich af van deze wereld en wordt onsterfelijk.

Cet, als een mens (op grond van de autoriteit van de geschriften en op grond van zijn bekwaamheid); *aveīdt*, gekend heeft, dat wil zeggen: het Zelf, zoals Het reeds is gedefinieerd, dus ofwel als de waarden die bestaan uit een lang leven, rijkdom en heiligheid,¹ ofwel op de manier zoals hiervoor besproken is; *iha*, hier, werkelijk; *atha*, dan; *asti satyam*, is er waarheid; dan blijft er in deze menselijke geboorte de opperste werkelijkheid. *Iha*, hier (zelfs tijdens het leven); *cet*, als een echte zoeker; *na aveḍīt*, (die werkelijkheid) niet bereikt, gerealiseerd heeft, dan is er een *mahatī*, grote, eindeloze; *vinaṣṭiḥ*, destructie, een bestaan van wedergeboorte, dat wil zeggen: een proces van steeds weer geboren worden, oud worden en sterven. Daarom, de *dhīrāḥ*, de wijzen, de Brahmanen, die weten wat wel en niet verdienstelijk is;

¹ "Dit wordt gezegd bij wijze van eulogie. (Het idee is dat) zelfs wereldlijke werkelijkheid (of waarde), wat een lang leven (*avināṣa*), rijkdom (*arthavattā*), heiligheid (*sadbhāva*), en roem inhoudt, naar de kenner van Brahman komt (als een bijproduct). In werkelijkheid volgt het resultaat, wat bestaat uit het gevestigd zijn in Brahman, als een noodzakelijk gevolg" (A.G.).

vicitya, die de ene werkelijkheid van het Zelf gekend en gerealiseerd hebben; *bhūteṣu bhūteṣu*, in alle bewegende en nietbewegende schepselen; *pretya*, na zich afgekeerd te hebben van; *asmāt lokāt*, deze wereld van onwetendheid, dat wil zeggen: de wereld bestaande uit 'ik, mij en mijn', die dus *advaita*, niet-dualiteit, verwerkelijk hebben door identiek te worden met het Zelf van alle wezens; *amṛtāḥ bhavanti*, worden onsterfelijk, worden waarlijk Brahman. Dit wordt bevestigd door Mu. III.ii.9: "Wie de Opperste Brahman kent, wordt zelf Brahman."

iti kenopaniṣadi dvitīyāḥ khaṇḍaḥ.

Hier eindigt het tweede deel van de Kena Upaniṣad.

DEEL III

brahma ha devebhyo vijigye tasya ha brahmaṇo vijaye devā amahīyanta (1).

III.1. Brahman heeft voor de goden de overwinning behaald. De goden waren trots op 'hun' overwinning, die in feite van Brahman was.

Wanneer een onnadenkend mens de tekst uit Ke. II.3 beschouwt ('onbekend aan degenen die weten en bekend aan wie niet weet'), zou hij tot de veronderstelling kunnen komen 'dat alles wat bestaat, gekend kan worden door middel van de juiste waarnemingsprocessen, terwijl wat niet bestaat onbekend blijft, zoals ook een haas met hoorns absoluut niet bestaat. Brahman die niet gekend kan worden bestaat dus absoluut niet.' De bedoeling van dit deel van de tekst is te voorkomen dat deze misvatting post zou vatten. De volgende passages draaien uit op de conclusie: "Als Brahman geheel en al de baas is en zelfs over de goden heerst, de opperste Heer over alle heerscharen, ondoorgrondelijk, de oorzaak van de overwinning van de goden en van het verlies van de demonen, hoe kan Brahman dan niet bestaan?" Of het is zo dat dit deel van de Upaniṣad dient om de kennis van Brahman te prijzen. Hoe? Heel eenvoudig door te zeggen dat Vuur en andere goden de heerschappij over de goden kregen dankzij de kennis van Brahman en dat Indra onder hen de eerste plaats kreeg. Nog weer een andere verklaring geeft aan dat Brahman ondoorgrondelijk is, omdat zelfs Vuur en andere goden, hoe machtig zij ook zijn, slechts met de allergrootste moeite tot de kennis van Brahman kwamen. Hetzelfde geldt voor Indra, ook al is hij de leider van de goden. Weer een andere uitleg van deze passage dient om een instructie te geven over de geheime leerstellingen die gaan volgen¹ (Ke. IV.4-7). Ook kan de passage zo worden opgevat dat alle andere vormen van kennis - behalve de kennis van Brahman - bijvoorbeeld de gedachte dat men iets kan doen, zoals bijvoorbeeld door de goden de overwinning werd opgeëist enzovoorts, onjuist zijn.

Brahman, de opperste Brahman waarover reeds gesproken is; *ha*, waarlijk; *devebhyah*, terwille van de goden; *vijigye*, behaalde de overwinning. In de strijd tussen goden en demonen gaf Brahman na de nederlaag van de demonen, die de vijanden van de wereld zijn en die de goddelijke wetten en regels overtreden, de overwinning en de gevolgen ervan aan de goden, waardoor de stabiliteit van de schepping veiliggesteld werd. *Tasya ha brahmaṇaḥ vijaye*, door de overwinning die in feite van Brahman was, werden; *devāḥ*, de goden, Vuur enzovoorts; *amahīyanta*, overmoedig.

¹ "Over de realisatie van het Zelf als Brahman, wat bedoeld is voor de meest gevorderden en wat niet een object van kennis is, is eerder gesproken. Later zal worden gesproken over de meditatie op de Brahman met eigenschappen, wat voor de minder gevorderde mensen is. De volgende passages geven die meditatie, want het gebod daartoe wordt duidelijk gezien (in IV. 6-7). Dus de werkelijke betekenis ligt hierin. Wat betreft voor de andere interpretaties (geopperd door Śaṅkara), zij zijn slechts om mogelijkheden te tonen" (A.G.).

ta aikṣantāsmākamevāyaṃ vijayo 'smākamevāyaṃ mahimeti; taddhaiṣām vijājñau tebhyo ha prādurbabhūva tanna vyajānata kimidaṃ yakṣamiti (2).

III.2. Zij dachten: "Omdat wij deze overwinning echt behaald hebben, komt de roem en de luister ons toe." Maar Brahman kende hun overwegingen. Hij verscheen voor de goden en de goden wisten niet wie of wat dat wonderbaarlijke Wezen was.¹

Omdat de goden niet wisten dat die overwinning en de roem toebehoorden aan God die in de harten verblijft als het inwonende Zelf - alwetend, alle resultaten van alle handelingen van alle schepselen uitdelend, almachtig, en vol verlangen om de stabiliteit van de wereld door Zijn alomvattendheid veilig te stellen - *te*, zij, deze goden; *aikṣanta*, dachten; "*ayam vijayaḥ*, deze overwinning (behaald door diegenen die zich identificeren met zulke beperkte machten als Vuur enzovoorts); is *asmākam eva*, waarlijk van ons. *Asmākam eva*, waarlijk van ons en niet van God, Die ons inwonend Zelf is; is *ayam mahimā*, deze roem zoals die zich toont door Vuur, Lucht, Indra enzovoorts, die staten zijn die wij ervaren als gevolg van onze overwinning. Die overwinning is niet behaald door God Die ons inwonende Zelf is." Brahman *ha*, inderdaad, zeker; *vijājñau*, wist; *tat*, dat, die valse trots. Brahman is alwetend omdat Het de zintuigen van alle schepselen richting geeft. Omdat Hij die valse trots van de goden zag en wilde voorkomen dat de goden dezelfde weg als de demonen opgingen als gevolg van hun valse pretenties, besloot hij de goden een dienst te bewijzen en ze te helpen om hun valse trots weg te nemen. *Tebhyaḥ*, voor de goden, terwille van de goden; *ha*, inderdaad; door een nooit vertoonde bijzondere, verbazingwekkende vorm, die Hij uit Zijn eigen Māyā schiep²; *prādurbabhūva*, verscheen hij in waarneembare vorm aan de zintuigen van de goden. De goden *na vyajānata*, begrepen niet; *tat*, dat, de verschijningsvorm van Brahman; namelijk *kim iti*, wat; *idaṃ yakṣam*, dat eerbiedwaardige Wezen toch mocht zijn.

te 'gnimabruvañjātaveda etadvijāntī kimidaṃ yakṣamiti tatheti (3).

III.3. Zij zeiden tegen het Vuur: "O Jātavedā, onderzoek toch wat dat wonderbaarlijke Wezen kan zijn." Waarop het Vuur antwoordde: "Laat het zo zijn."

Te, zij, de goden die er niet in slaagden Het te kennen en Het wilden leren kennen, maar angst in hun hart hadden. *Agnim*, tegen het Vuur (letterlijk: tegen datgene wat aan alles voorafgaat) en die *jātavedā*, bijna alwetend,³ is; *abruvan*, zeiden ze: O Jātavedā, gij zijt zo almachtig; *vijānīhi*, onderzoek toch helemaal; *etat*, dat eerbied-

¹ Zij konden dit raadsel betreffende Brahman, die in de vorm van Yakṣa verscheen, niet oplossen.

² "De Yoga, of de combinatie, van attributen - *Sattva*, *Rajas* en *Tamas* is Māyā, door middel van die kracht" (A.G.).

³ Agni gaat aan alle andere goden vooraf (*agre gacchati*) in het ontvangen van gaven bij offers; en Jātāveda is iemand die al wat geschapen is (*jāta*), kent (*veda*).

waardige Wezen, die Yakṣa die binnen ons gezichtsveld is gekomen *kim etat yakṣam iti*, wat die Yakṣa toch te betekenen heeft.

tadabhyadravattamabhyavadatko 'sītyagnirvā ahamasmītyabravījātavedā vā ahamasmīti (4).

III.4. Vuur ging erheen. Tot Vuur sprak dat Wezen: "Wie zijt ge?" Vuur antwoordde: "Ik sta bekend als Vuur, oftewel Jātavedas."

Nadat Vuur "zo zijt ge," aldus had gezegd, *Tat*, naar dat (Wezen); *adravat*, naderde (Vuur). *Tam*, aan hem, aan Vuur - Vuur was dat Wezen immers genaderd om Het te vragen wie of wat Het was, maar Vuur viel stil door het verdwijnen van zijn eigen overmoed in de aanwezigheid van dat Wezen; *abhyavadat*, vroeg (dat Wezen); "*kaḥ asi iti*, wie zijt ge?" Op deze vraag van Brahman antwoordde Vuur; *agnih vai*, ik word Vuur genoemd en sta ook bekend als Jātavedas. Zo toonde Vuur zijn eigendunk die bestond uit het bekend staan met twee namen.

tasmimstvayi kiṃ vīryamityapīdam sarvaṃ daheyam yadidaṃ pṛthivyāmiti (5).

III.5. Het Wezen vroeg: "Welke macht bezit ge als ge Vuur zijt?" Vuur antwoordde: "Ik kan alles op aarde verbranden."

Brahman vroeg vervolgens aan degene die zo had gesproken "*tasmin tvayi*, als ge zo iemand bent, die over zulke roemruchte namen en eigenschappen beschikt, *kim vīryam*, over welke macht, over welk vermogen beschikt ge dan?" Daarop antwoordde Vuur: "*daheyam*, ik kan verbranden, tot as reduceren; *idam sarvaṃ*, deze gehele schepping, bewegend en niet-bewegend; *pṛthivyām*, op deze aarde." Het woord *pṛthivyām* wordt hier symbolisch gebruikt om alles, ook boven en onder de aarde, aan te duiden, want dit alles wordt inderdaad verteerd door vuur.

tasmai tṛṇaṃ nidadhāvetaddaheti; tadupapreyāya sarvajavena tanna śāśāka dagdhum sa tata eva nivavṛte naitadaśakam vijñātum yadetadyakṣamiti (6).

III.6. Het Wezen plaatste een strootje voor Vuur en vroeg: "Verbrand dit dan." Vuur wierp zich erop, maar kon het niet verbranden. Daarop trok Vuur zich terug en ging naar de goden om te erkennen dat hij er niet achter kon komen wie of wat dat Wezen was.

Tasmai, voor Vuur in al zijn overmoed; Brahman *tṛṇaṃ nidadhau*, plaatste een strootje voor de neus van het Vuur; *etat daha*, Brahman gaf de opdracht aan Vuur: "Verbrand dit dan. Als ge dat niet kunt, beweer dan niet dat ge alles kunt verbranden." *Tat upapreyāya*, Vuur benaderde het strootje; *sarvajavena*, met de snelheid voortkomend uit volledig enthousiasme. *Tat na śāśāka dagdhum*, maar kon het niet verbranden. Het Vuur was niet in staat het strootje te verbranden; hij begon zich te schamen en zag zijn verwachting niet uitkomen; hij *nivavṛte*, trok zich terug *tataḥ eva*, weg van dat Wezen; en keerde terug naar de goden, en erkende; *na aśakam*, ik ben er niet in geslaagd; *vijñātum*, om er geheel en al achter te komen; wat *etat*, dit Wezen, deze *Yakṣa*; *yat etat yakṣam*, wat dat Wezen precies is.

atha vāyumbṛuvanvāyavetadvijñānīhi kimetadyakṣamiti tatheti (7).

III.7. Toen vroegen de goden Lucht: "O Lucht, onderzoek dat Wezen, wat is Het?" Lucht antwoordde: "Het zij zo."

*tadabhyadravattamabhyavadatko 'sīti vāyurvā
ahamasmīyabravīnmātariśvā vā ahamasmīti (8).*

III.8. Lucht ging erheen en het Wezen vroeg: "Wie zijt ge?" Lucht antwoordde: "Ik sta bekend als Lucht, ik ben Mātariśvā."

tasmimstvayi kiṃ vīryamīyapīdam sarvamādādyā yadidaṃ pṛthivyāmīti (9).

III.9. Het Wezen vroeg: "Welke macht bezit ge als ge dat bent?" Lucht antwoordde: "Ik kan alles op aarde wegblazen."

*tasmai tṛṇaṃ nidadhāvetadādatsveti tadupapreyāya sarvajavena tanna
śaśākādātum sa tata eva nivayṛte naitadaśakaṃ vijñātum yadetadyakṣamīti (10).*

III.10. Het Wezen plaatste een strootje voor Lucht en zei: "Blaas het weg." Lucht ging er met alle kracht op af, maar kon het niet wegblazen. Zo keerde Lucht terug naar de goden en erkende: "Ik heb niet kunnen vaststellen wat dat Wezen is."

Atha, daarna zeiden de goden tot Lucht: "Lucht, onderzoek het" enzovoorts, en dit heeft dezelfde betekenis als hierboven; *vāyu*, lucht, wordt zo genoemd, omdat lucht blaast, beweegt en drager is van geur; *mātariśvā*, Mātariśvā, datgene wat zich in *mātari*, ruimte; *śvayati*, voortbeweegt; *idam sarvam api*, dit alles; *ādādyā*, kan ik opnemen, wegblazen; *yad idam pṛthivyām* enzovoorts, zie boven.

*athendramabruvanmaghavannetadvijānīhi kimetadyakṣamīti tatheti
tadabhyadravattasmītirodadhe (11).*

III.11. Toen vroegen de goden aan Indra: "O Maghavā, onderzoek dat wonderbaarlijke Wezen, wat is die Yakṣa?" Indra antwoordde: "Het zij zo." Indra ging erheen, maar het Wezen verdween.

Atha indram abruvan maghavan etat vijānīhi enzovoorts, voor uitleg zie boven. Indra is een grote Godheid en wordt *maghavā*, Maghavā genoemd vanwege zijn kracht. *Tat abhyadravat*, Indra benaderde dat Wezen. *Tasmāt*, maar Brahman (dat Wezen) ging van hem weg (van Indra die Hem naderde); *tirodadhe*, hij verdween uit het gezicht. Brahman gunde Indra zelfs geen gesprek opdat Indra's trots over het feit dat hij Indra was, kon worden vernietigd.

*sa tasminnevākāṣe striyamājagāma bahuśobhamānāmumām
haimavatīm tāṇhovāca kimetadyakṣamīti (12).*

III.12. In die ruimte trof Indra een wonderschone vrouw, namelijk Umā Haimavati.¹ Aan haar vroeg Indra: "Wie is deze Yakṣa, dit wonderlijke Wezen?"

¹ De buitengewoon fascinerende (*haimavati*) kennis van Brahman (*umā*), of de dochter van de Himalayas, wier naam Umā was.

De ruimte of het deel van de ruimte waarin die Yakṣa verdween na zich te hebben gemanifesteerd, en waar Indra zich ook bevond op het moment dat Brahman verdween; *tasmīn eva ākāṣe*, juist in die ruimte; *saḥ*, hij, Indra, bleef achter met de vraag "Wat is die Yakṣa?" Hij keerde dus niet terug zoals Vuur en Lucht vóór hem hadden gedaan. Vol begrip voor zijn eerbied voor dat Wezen verscheen de Kennis van Brahman (Zelfkennis) in de gedaante van een vrouw, als Umā. *Saḥ*, hij, Indra; *ājagāma*, benaderde; *tām bahuśobhamānām*, deze wonderschone gedaante (Umā). Omdat kennis het meest fascinerende van alles is, is de omschrijving 'wonderschoon' op haar plaats. Indra benaderde dus *haimavatīm*, degene die als het ware een gouden gewaad droeg, dus wonderschoon was. Ofwel Umā zelf is Haimavatī, de dochter van Himavat (de Himālaya). Omdat Indra wist dat zij altijd verbonden is met de alwetende Godheid, begreep hij, dat zij hem antwoord moest kunnen geven. Daarom benaderde hij haar en *tām*, tot haar, *uvāca*, sprak hij (vroeg aan haar): "Vertel me; *kim etat yakṣam iti*, wat is die Yakṣa (dat Zichzelf vertoonde en vervolgens weer verdween)?"

iti kenopaniṣadi tṛtīyaḥ khaṇḍaḥ.

Hier eindigt het derde deel van de Kena Upaniṣad.

DEEL IV

sā brahmeti hovāca brahmaṇo vā etadvijaye mahīyadhvamitī tato haiva vidāñcakāra brahmeti (1).

IV.1. "Het was Brahman", sprak Zij. "Voorwaar ge hebt U verheugd in een overwinning die in feite aan Brahman toebehoort." Door die uitspraak begreep Indra dat dat Wezen inderdaad Brahman was.

Sā uvāca, zij sprak; *brahma iti*, in feite Brahman *brahmaṇaḥ vai vijaye*, het is waarlijk de overwinning van Brahman. De demonen zijn door God overwonnen en jullie waren daarbij alleen maar behulpzaam (als instrumenten) geweest; *mahīyadhvam*, ge hebt U laten voorstaan op een overwinning, die in feite aan Brahman toebehoorde." Het woord *etat*, is bijwoordelijk gebruikt: zo, aldus. Aan jullie komt slechts de hoogmoed toe van: "*asmākam eva ayam vijayaḥ asmākam eva ayam mahimā*, deze overwinning is van ons en de roem behoort ons toe" (Ke. III.2). *Tataḥ ha eva*, waarlijk uit die woorden (van Umā); *vidāñcakāra = vidāṃcakāra*, begreep Indra; *brahma iti*, dat het Brahman zelf was geweest. *Tataḥ ha eva*, sluit al het andere nadrukkelijk uit: 'alleen daardoor' om aan te duiden dat Indra deze kennis niet zelfstandig had verkregen.

tasmādvā ete devā atitarānivānyāndevānyadagnirvāyurindraste hyenannediṣṭhaṃ pasparśuste hyenatprathamo vidāñcakāra brahmeti (2).

IV.2. Daarom overtroffen deze goden - Vuur, Lucht en Indra - inderdaad alle andere goden, daar zij er het dichtste bij kwamen en zij het eerst wisten dat het Brahman was.

Vuur, Lucht en Indra benaderden Brahman door conversatie en visualisatie. *Tasmāt*, daarom; *ete devāḥ*, deze goden; *atitarām iva*, overtroffen zeer door hun eigen verheven staat, dat wil zeggen: omdat ze zelf zo gelukkig waren om over macht, talent, enzovoorts te beschikken; *anyān devān*, de andere goden. Het woord *iva*, heeft hier geen betekenis tenzij om te beklemtonen. *Yat agniḥ vāyuh indraḥ*, (de goden) Vuur, Lucht en Indra; *hi*, omdat; *te*, zij, die goden; *nediṣṭhaṃ pasparśuh*, het van het meest nabij aanraakte; *enat*, Brahman door middel van hun gesprekken enzovoorts; en bovendien *hi*, omdat; *te*, zij, *prathamah* (= *prathamāḥ*), het eerste waren, aangezien ze prominent aanwezig waren.

Enat, dit Wezen (Brahman); *vidāñcakāra = vidāṃcakāra* (lees *vidāñcakruḥ = vidāṃcakruḥ*), zij wisten (dat het Brahman was).

tasmādvā indro 'titarānivānyāndevānsa hyenannediṣṭhaṃ pasparśa sa hyenatprathamo vidāñcakāra brahmeti (3).

IV.3. Indra overtrof alle andere goden, omdat hij er het dichtste bij kwam. Want hij was de eerste om te weten dat het Brahman was.

Zelfs Vuur en Lucht vernamen enkel van Indra dat het Brahman was en Indra hoorde het van Umā. *Tasmāt vai indraḥ atitarām iva*, daarom overtrof Indra (de andere

goden). *Hi saḥ enat nediṣṭham pasparśa*, hij raakte het van dichtbij aan omdat; *saḥ hi enat prathamah vidāñcakāra brahma iti*, de verklaring van dit zinsdeel werd hierboven reeds gegeven.

tasyaiṣa ādeśo yadetadvidyuto vyadyutadā u itīn nyamīmiṣadā u ityadhidaivatam (4).

IV.4. Hier is een raad met betrekking tot het overwegen van Brahman door vergelijking: Kennis van Brahman is als een bliksemschicht of als het knippen van het oog. Dit zijn vergelijkingen in subtiële zin.¹

Tasya, van Brahman; *eṣaḥ ādeśaḥ*, dit is de instructie door middel van vergelijking; de vergelijking via welke de instructie over het onvergelijkelijke Brahman wordt overgebracht, heet *ādeśa*; *yat etat*, dat feit dat bekend staat als *vidyutaḥ vyadyutat*. Aangezien dit niet kan betekenen dat Brahman "oplichtte" (*vyadyutat*) door (zijn licht te ontlenen aan) de bliksem², moet het betekenen: "Het is het oplichten van de bliksemschicht. De 'ā' geeft de vergelijking aan in de zin van: "Het lijkt op het oplichten van een bliksemschicht," "Het is als een bliksemschicht." Deze vergelijking is ook te vinden in Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad II.iii.6: "Vergelijkbaar met een enkele schitterende bliksemschicht." Want Brahman verdween na zich slechts eenmaal vertoond, *vyadyutat*, te hebben, net als een bliksemschicht. Men kan ook het woord *tejaḥ*, schittering, toevoegen na *vidyutaḥ*, van een bliksemschicht, waarbij *vyadyutat*, "Het lichtte op" betekent en 'ā' wederom de vergelijking aangeeft: "Het was alsof de schittering van een bliksemschicht één keer oplichtte." Het woord *iti*, refereert aan *ādeśa*, in de zin van: 'zo luidt de vergelijking.' Het woord *it*, wordt gebruikt om deze vergelijking met de volgende te verbinden: "Er is nog een vergelijking voor Brahman." Welke dan? *Nyamīmiṣat*, hij knipperde zoals ook het oog doet. Letterlijk staat er: "Het veroorzaakte het knippen," maar dat moet men lezen als: "Het knipperde. De 'ā' geeft wederom de vergelijking aan. De betekenis is: het was alsof het ooglid open en dicht ging om het oog naar een object te laten kijken. *Iti adhidaivatam*, tot zover de vergelijkingen met betrekking tot Brahman in verband met de wereld van de goden.

athādhyātmaṃ yadetadgacchatīva ca mano 'nena caitadupasmaratyabhīkṣṇaṃ sañkalpaḥ (5).

IV.5. Dan volgt de vergelijking met betrekking tot het individuele Zelf. De geest herinnert zich heel goed, dat hij steeds terugkeert tot Brahman en zich zo Brahman steeds herinnert.

¹ Analogieën met betrekking tot Brahman, bestaande in Zijn goddelijke, maar geconditioneerde, vorm in de zonnebol (Cf. Gītā VIII.4). Brahman in Zijn vorm van Hiraṇyagarbha verblijft in de zonnebol en regeert over alle goden die er zijn, op Zijn verschillende manifestaties na.

² "De betekenis dat 'Brahman oplichtte door het licht van de bliksem' is niet toegestaan, omdat Brahman uit Zichzelf stralend is en dit kan niet afhankelijk zijn van iets anders. De betekenis 'het veroorzaakte de bliksemschicht' is onacceptabel, omdat het oplichten dat tot iets (als eigenschap) behoort niet door iets anders kan worden voortgebracht." (A.G.).

Atha, vervolgens, hierna komt een vergelijking *adhyātman*, in verband met het inwonende Zelf, de ziel; *yat etat*, het welbekende feit dat; *etat*, naar Brahman; *gacchati iva ca manah*, de geest als het ware toegaat, alsof de geest Brahman binnengaat, Het als een object omvat. En ook het feit dat *anena*, door die geest; *abhikṣṇam*, herhaaldelijk; *upasmarati*, zich goed herinnert; *etat*, deze Brahman; en ook de *saṅkalpaḥ*, de gedachte van de geest met betrekking tot Brahman.

Omdat de geest een beperkende toevoeging is met betrekking tot Brahman, lijkt het alsof Brahman wordt getoond door geestestoestanden als denken, herinneren en dergelijke, waardoor het lijkt alsof Brahman object wordt. Daarom is er hier sprake van een aanwijzing via een analogie, in de context van de individuele ziel. In verband met de goden heeft Brahman als kenmerk Zich heel snel te vertonen zoals een bliksemschicht of als het knippen van het oog¹ en met betrekking tot de individuele geest vertoont Brahman Zich steeds gelijktijdig met de wisselende staten van de geest.²

Tot zover het onderricht over Brahman door middel van vergelijking. De noodzaak voor deze manier van uitleggen is, dat Brahman zo ook kan worden onderwezen aan mensen die wat minder snel van begrip zijn. De zuivere, ongeconditioneerde Brahman kan als zodanig niet aan zulke mensen worden uitgelegd.

taddha tadvanam nāma tadvanamityupāsītavyam sa ya etadevam vedābhi hainam sarvāṇi bhūtāni samvāñchanti (6).

IV.6. Brahman staat bekend als Datgene wat door alle schepselen bemind wordt. Daarom moet men Brahman beschouwen met behulp van het woord Tadvana. Wie Brahman zo beschouwt wordt geliefd bij alle mensen.

Tat, Brahman, is; *ha*, zeker; *tadvanam nāma*; *tadvanam* is afgeleid van *tasya*, van hem en *vanam*, geliefd. Brahman wordt door alle schepselen geliefd, want Het is hun eigen Zelf. Daarom is Brahman *tadvanam nāma*, goed bekend als Degene Die door allen geliefd wordt. Omdat Brahman *tadvana* is, daarom *tadvanam iti*, door de naam "*tadvana*," dat Zijn kwaliteit aangeeft; moet Brahman zo *upāsītavyam*, worden beschouwd. De tekst vermeldt voorts het gevolg van zo'n zienswijze; *sah yaḥ*, een ieder die; *veda*, beschouwt; *etat*, Dat, de voornoemde Brahman; *evam*, aldus, met de kwaliteiten die hierboven zijn uiteengezet; *sarvāṇi bhūtāni*, alle schepselen;

¹ "Het knippen van het oog is snel - dit is bekend; evenzo is de kracht van Brahman om te handelen snel. Zijn eigenschap in de goddelijke context is de kracht om snel te handelen met betrekking tot de schepping enzovoorts, daar er afwezigheid is van belemmering en inspanning. ... Het licht van verplichten legt zich onmiddellijk over de gehele wereld, evenzo is naar zijn aard Brahman onovertreffbaar helder. Het brengt snel de schepping enzovoorts van alles voort, en Het bezit opperste heerlijkheid" (A.G.).

² "Men moet als volgt mediteren: 'Naar deze Brahman, die van nature licht is, gaat mijn geest en rust daar.' De instructie in deze vorm is de instructie in de context van de individuele ziel. De inwonende Brahman wordt aan iemand geopenbaard die aldus mediteert: 'De gedachten in mijn geest cirkelen voortdurend rondom Brahman'." (A.G.).

ha, zeker; *enam*, voor hem (die Het zo beschouwt); *abhisamvāñchanti*, aanbidden, Het zo als Brahman aanbidden.

upaniṣadam bho brūhīyuktā ta upaniṣadbrāhmīm vāva ta upaniṣadamabrūmeti (7).

IV.7. Discipel: "Heer, spreek over de geheime kennis!"

Leermeester: "Ik heb U de geheime kennis uitgelegd, ik heb U de geheime kennis van Brahman medegedeeld."

Na aldus onderwezen te zijn, sprak de discipel tot de leermeester: "*bhoḥ*, Heer; *brūhi*, spreek over; *upaniṣadam*, het geheim waarover moet worden nagedacht; *iti*." De leermeester antwoordde hem: "*te*, met jou; *upaniṣat*, de geheime kennis; *uktā*, werd besproken." "Wat was dat ook weer?" Daarop antwoordt de leermeester: "*te*, aan U, aan jou; *upaniṣadam vāva abrūma iti*, heb ik werkelijk die geheime kennis uiteengezet; *brāhmīm*, met betrekking tot Brahman, tot het opperste Zelf. Want de reeds verstrekte kennis heeft betrekking op het opperste Zelf." Om het echter te onderscheiden van wat erop volgt, verklaart de leermeester zich nader en zegt: "De Upaniṣad die ik U uiteengezet heb bestaat enkel en alleen uit datgene wat reeds bekend stond als de Upaniṣad van het Opperste Zelf."

Tegenwerping: Waarom stelt de discipel de vraag: "Heer leg mij de Upaniṣad (de geheime Kennis) uit," nadat hij de Upaniṣad van het Opperste Zelf reeds had gehoord? Als de vraag namelijk betrekking heeft op het voorafgaande, is de vraag zinloos en slechts een herhaling alsof men maalt wat reeds gemalen is. Maar als de Upaniṣad - de geheime Kennis - niet volledig was, dan is het niet goed er een conclusie aan te verbinden door het resultaat te verwoorden met: "Als intelligente mensen zich van de wereld afwenden, worden ze onsterfelijk" (Ke. II.5). De vraag is dus irrelevant, zelfs als die betrekking zou hebben op een vermeend overgeslagen gedeelte uit de Upaniṣad, omdat er niets was overgebleven. Wat is de bedoeling van deze vraag?

Antwoord: Wat de discipel bedoelt te vragen is het volgende: "Heeft de Upaniṣad - de geheime Kennis - zoals die nu gegeven is nog een nadere uitleg of verklaring nodig of niet? Als er inderdaad nog een nadere uitleg nodig is, vertel mij dan over de geheime leer voor wat betreft het nog uit te leggen gedeelte. En als die niet nodig is, bevestig dat dan eens en voor altijd zoals Pippalāda in de Praśna Upaniṣad VI.7 zegt: "Buiten Dit is er niets meer." "Daarom is de afsluiting van de leermeester correct, die zegt: "Ik heb U de Upaniṣad - de geheime Kennis - uiteengezet."

Tegenwerping: Maar zou men niet kunnen zeggen, dat dit niet het einde is, omdat de leermeester in het volgende vers nog verder gaat met "Concentratie, het niet langer aangetrokken worden door zintuiglijke voorwerpen, plichtsbetrachting, enzovoorts zijn de benen," enzovoorts (Kena IV.8)?

Antwoord: Zeker, in het volgende vers raakt de leermeester nog een nieuw aspect aan, maar niet als een nadere toevoeging (*śeṣa*) of een hulpmiddel (*sahakāri*),¹ maar als middel om de Kennis van Brahman te verwerven. *Tapas* (concentratie) enzovoorts, de Veda's en aanvullingen op de Veda's die genoemd worden, zijn allemaal zelf ook niet meer dan aanvullingen. Noch de Veda's noch kennis van uitspraak en dictie (*śikṣā*) die aanvullingen op de Veda's vormen, enzovoorts, kunnen rechtstreeks die Kennis vormen of hulpmiddelen daarbij zijn.

Tegenwerping: Dingen die in één en dezelfde passage voorkomen, kunnen toch best verschillende functies hebben, al naar gelang wat passend is? Vergelijk het bijvoorbeeld met de invocatie aan het einde van een offerceremonie. Die invocatie is allereerst bedoeld als algemene invocatie voor alle goden, maar vervolgens wordt zij ook gebruikt voor het aanroepen van de afzonderlijke en bepaalde godheid, die in verband staat met de plechtigheid. Evenzo zou men kunnen beweren dat eigenschappen zoals concentratie en zelfbeheersing, ritueel, waarheid, enzovoorts, onderdelen van de Kennis van Brahman zijn of nuttige hulpmiddelen, al naar gelang hun afzonderlijke eigenschappen.² Het hangt dus van de afzonderlijke betekenis af of de Veda's en de aanvullingen daarop hulpmiddelen voor Kennis en Ritueel zijn of niet. Deze indeling (middel tot Kennis of onderdeel van Kennis) krijgt een plaats als men de betekenis van woorden, onderlinge verbanden tussen de dingen en de rede in aanmerking neemt. Wat hebt ge hierop te antwoorden?

Antwoord: Die stelling is onlogisch. Zo'n onderscheid komt niet overeen met de feiten. Het is onredelijk om te veronderstellen dat de Kennis van het Zelf - die juist alle concepten tenietdoet over een onderscheid tussen handelingen, iemand die handelingen verricht, en resultaten van handelingen - afhankelijk is van iets dat er deel van uitmaakt of verband zou hebben met een hulpmiddel. De Kennis van het Zelf en het gevolg ervan, namelijk vrijheid, kennen slechts één doel: het Zelf, dat onafhankelijk is van elk ding. "Wie bevrijding wenst, moet alle handelingen tezamen met het resultaat en alle daarbij behorende hulpmiddelen opgeven, want bevrijding zal alleen worden gekend door de mens die van alles afstand heeft gedaan. De staat van Opperste Werkelijkheid die identiek is aan het inwonende Zelf, wordt

¹ "Met het woord *śeṣa* wordt een kenmerkend gedeelte bedoeld dat bijdraagt aan de voortbrenging van het resultaat (van de voornaamste rite). Met het woord *sahakāri* wordt iets bedoeld dat niet noodzakelijkerwijs een bestanddeel behoort te zijn, maar dat kan worden gecombineerd (met de voornaamste rite)" (A.G.). Beide dragen bij aan het resultaat.

² "Aan het einde van alle offers, worden de goden aangeroepen met de hymne die begint met:

अऽग्निरिदं हविरजुषवीवृधत महो ज्यायोऽकृत ।

अग्नीषोमविदं हविरजुषेतामवीवृधेतां ज्यायोऽक्राताम् ॥

Hoewel in deze hymne vele goden worden genoemd, is het toch juist om aan het einde de god voor wie een speciaal offer werd uitgevoerd, aan te roepen, omdat de hymne zelf moet worden toegepast in overeenstemming met die bedoeling. Evenzo zullen concentratie enzovoorts, zelf worden gebruikt als kenmerkende bestanddelen van kennis." (A.G.).

verworven door de mens die van alles afstand doet." Deze Kennis kan dus geen handeling als hulpmiddel of aanvullend element hebben. Het onderscheid tussen 'algemene' en 'specifieke' betekenis in analogie met de invocatie aan het einde van een offerceremonie, is dus misplaatst. Het is dus juist om deze vraag en het antwoord als een eindpunt te beschouwen. "De Upaniṣad - de geheime Kennis - gaat tot zover en niet verder. Deze Kennis is voldoende en heeft geen verdere hulpmiddelen nodig."

tasyai tapo damaḥ karmeti pratiṣṭhā vedāḥ sarvāṅgāni satyamāyatanam (8).

IV.8. Concentratie, het niet langer aangetrokken worden door zintuiglijke voorwerpen, plichtsbetrachting, enzovoorts, zijn de benen, alsmede de Veda's en alle hulpwetenschappen (of: de Veda's zijn alle ledematen); Waarheid het huis.

Concentratie enzovoorts is een hulpmiddel voor het verwerven; *tasyai* (moet zijn *tasyāḥ*), van die geheime Kennis (Upaniṣad) met betrekking tot Brahman, waarover ik aldus tot jou gesproken heb; *tapah*, concentratie van het lichaam, de zintuigen en de geest; *damaḥ*, het ophouden met je bezighouden met zintuiglijke voorwerpen; *karma*, rituelen. *Agnihotra*, enzovoorts, zijn middelen of instrumenten. De Kennis van Brahman rijst immers op in de mens die de vereiste heiligheid heeft bereikt door het schoonmaken van zijn hart. Uit ervaring blijkt immers dat zelfs als over het Zelf (Brahman) gesproken wordt, het niet of verkeerd wordt begrepen als de mensen niet gezuiverd zijn van zonde, zoals bijvoorbeeld in het geval van Indra en Virocana (Chāndogya Upaniṣad VIII.vii-xii). De Kennis die in de Veda's ligt opgesloten, zal pas dagen in een geest die zich door concentratie en dergelijke heeft gezuiverd, zowel in dit leven als in vele vorige levens, bijvoorbeeld Svetāśvatara Upaniṣad VI.23: "Deze dingen worden onthuld als men ze uitsprekt tot de grote ziel, die een opperste toewijding koestert voor het stralende Wezen en die dezelfde devotie koestert voor zijn leermeester als voor dat stralende Wezen." Zo ook de Smṛti, bijvoorbeeld Mahābhārata Śānti Parva 204.8: "Kennis daagt bij de mens zodra zondige handelingen met wortel en tak zijn uitgeroeid." Het woord *iti*, draagt de betekenis van 'enzovoorts' en doelt op andere factoren die het dagen van Kennis bevorderen, zoals nederigheid en zonder pretenties zijn (Bh.G. XIII.7). [Concentratie, enzovoorts zijn] *pratiṣṭhā*, als het ware de twee benen, de grondvesten van de Upaniṣad. Als die er zijn, is de Kennis van Brahman 'op poten gezet' en wordt zij geactiveerd, net zoals een mens loopt op zijn benen. *Vedāḥ*, de vier Veda's en de *sarvāṅgāni*, de zes onderafdelingen, te beginnen met uitspraak en klankbeeld (*śikṣā*) zijn ook de benen. De Veda's zijn de benen omdat zij vertellen wat plichtsbetrachting en kennis inhouden, en ook de onderafdelingen, de *aṅgāni* zijn benen want zij zijn bedoeld ter bescherming van de Veda's. Een andere verklaring is: *pratiṣṭhā*, zijn de twee benen van de Kennis, en de Veda's zijn de hulpmiddelen (*sarvāṅgāni*), dus alle andere ledematen, beginnend bij het hoofd. In deze uitleg worden de onderafdelingen, zoals kennis van uitspraak en klankvorming, geïmpliceerd in het woord 'Veda's', want wanneer het hoofdonderwerp wordt genoemd zijn de onderafdelingen erbij

inbegrepen, omdat zij van het hoofdonderwerp afhankelijk zijn. *Satyam āyatanam*, *satya* is de *āyatana*, de woonplaats van deze verborgen Kennis. *Satya* betekent vrij zijn van bedrog en valsheid in spraak, geest en lichamelijk handelen. Kennis kan slechts aanwezig zijn bij mensen die vrij zijn van bedrog en heilig zijn, maar niet bij diegenen die nog demonisch zijn van aard en vol bedrog, zoals stond in de passage: "bij hen die niet onoprecht zijn, geen valsheid kennen en niet bedriegen" (Prašna Upaniṣad I.16). Daarom wordt *Satya* (Waarheid) hier voorgesteld als het huis, de woonplaats. Hoewel met de 'benen' impliciet Waarheid samen met concentratie enzovoorts bedoeld wordt, geeft de verwijzing naar woonplaats of huis voor 'Waarheid' aan dat het bovenal Waarheid is die Kennis doet dagen. Viṣṇu Smṛti 8: "Als men duizend paardenoffers afweegt tegen Waarheid dan weegt één moment van Waarheid zwaarder dan duizend paardenoffers."

*yo vā etāmevaṃ vedāpahatya pāpmānāmanante svarge
loke jyeye pratitiṣṭhati pratitiṣṭhati (9).*

IV.9. Een ieder die dit zo weet is bevrijd van zonde en duisternis en blijft stevig gevestigd in de grenzeloze, gelukzalige en opperste Brahman. Daar verblijft hij.

Yaḥ vai, een ieder die; *veda evam*, zich werkelijk realiseert (wat besproken is); *etām*, dit, dat wil zeggen: de gezegende Kennis van Brahman (Zelfkennis) waarover reeds in het begin van de Upaniṣad gesproken wordt (Ke. I.1), die vervolgens geprezen wordt in vers Ke. III.1 en verder, en die "de grondslag is van alle andere kennis" (Muṇḍ. I.i.1). In Ke. II.4 wordt de vrucht, het resultaat van die Kennis, onsterfelijkheid, genoemd, maar toch wordt dit aan het einde nogmaals genoemd om de Upaniṣad formeel af te sluiten. Wie dit weet, *apahatya pāpmānam*, na het verdrijven van duisternis en zonden, na het verdrijven van de oorzaak voor het wereldse bestaan van onwetendheid, verlangen en plichtsbetrachting, *pratitiṣṭhati*, blijft gevestigd in *anante*, het grenzeloze; *svarge loke*, Brahman die één en al gelukzaligheid is. Omdat het woord voorafgegaan wordt door *ananta*, grenzeloos; betekent het woord *svarga*, in dit verband niet 'hemel'. En om te voorkomen dat het woord *ananta*, figuurlijk wordt opgevat, voegt de tekst er het woord *jyeye*, opperste, hoogste, dat wil zeggen: hoger dan alles, dus in het eigen Zelf dat letterlijk onbegrensd is, aan toe. De bedoeling van het vers is om aan te geven dat die mens niet meer in deze wereld terugkeert.

iti kenopaniṣadi caturthaḥ khaṇḍaḥ.

Hier eindigt het vierde deel van de Kena Upaniṣad.

Ôm

āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ śrotramatho balamindriyāṇi ca sarvāṇi sarvaṃ brahmaupaniṣadaṃ mā 'haṃ brahma nirākuryāṃ mā mā brahma nirākarodanirākaraṇamastvanirākaraṇaṃ me 'stu tadātmani nirate ya upaniṣatsu dharmāste mayi santu te mayi santu;

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

iti kenopaniṣad

ÔM

Spraak, ogen, oren, ledematen, leven, energie; komt mij te hulp! Deze boeken hebben Brahman tot onderwerp. Ik zal Brahman nooit verloochenen, noch zal Brahman mij verloochenen. Laat mij één zijn met Brahman, verenigd. Wanneer ik één ben met Brahman, mogen dan de wetten die deze boeken verkondigen, in mij leven, mogen de wetten leven.

Ôm vrede, vrede, vrede.

KATHA UPANIŞAD

Ôm

*saha nāvavatu; saha nau bhunaktu; saha vīryaṃ karavāvahai;
tejasvi nāvadhītamastu; mā vidviṣāvahai.*

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

ÔM

Moge Hij ons beiden¹ beschermen. Moge Hij ons beiden voeden. Mogen wij samen kracht scheppen. Moge ons studeren vol kracht zijn. Mogen wij nooit tegenover elkaar staan.

Ôm vrede, vrede, vrede.

¹ Leermeester en discipel

DEEL I HOOFDSTUK I

INLEIDING

Een buiging voor Bhagavān¹ Yama (de Dood), de zoon van de Zon en verspreider van de kennis omtrent Brahman, en een buiging voor Naciketas.

Hier begint een korte uitleg van de Kaṭha Upaniṣad om de betekenis ervan gemakkelijker toegankelijk te maken. Het woord *upaniṣad* ontstaat door het toevoegen van *upa* (dichtbij) en *ni* (met zekerheid) als voorvoegsels en *kvip* als een achtervoegsel aan de wortel *sad* dat de betekenis draagt van: splijten (vernietigen), gaan (bereiken, verwerven) en losmaken. Het woord *upaniṣad* duidt op de kennis van het kenbare zoals dat uiteengezet wordt in dit boek. Op welke manier valt kennis onder de betekenissen van het woord *upaniṣad*? Als volgt. Kennis wordt *upaniṣad* genoemd omdat kennis het zaad van werelds bestaan - zoals onwetendheid - splijt, beschadigt of vernietigt bij diegenen die bevrijding zoeken en die zich al hebben losgemaakt van hun verlangen naar allerlei zichtbare en onzichtbare dingen.² Zij komen bij (*upa sad*) de kennis die *upaniṣad* heet dankzij hun leermeester. Die kennis heeft bepaalde kenmerken die we later zullen noemen, en deze discipelen overwegen die kennis in standvastigheid en zekerheid (*ni*).³ Daarom staat in Ka. I.iii.15: "Dat wetend ontkomt men aan de kaken van de Dood." Een andere verklaring waarom *upaniṣad* de betekenis "kennis van Brahman" draagt, is dat die kennis tot Brahman leidt, want de zoekers naar bevrijding die voldoen aan de reeds genoemde voorwaarden, bereiken de opperste Brahman. Daarom staat in Ka. II.iii.18: "Vrij van deugd en ondeugd, vrij van verlangen en onwetendheid bereikte die mens Brahman." Tenslotte wordt ook de kennis van Vuur, dat aan alle werelden voorafgegaan is, dat uit Brahman voortgekomen is, dat verlichting met zich meebrengt, en waarover kennis door Naciketas werd gevraagd als antwoord op de tweede wens die hij mocht uitspreken (Ka. I.i.13), ook *upaniṣad* genoemd, want die kennis draagt de betekenis in zich van losmaken (*sad*). Immers, door het resultaat van die kennis - het verwerven van de hemel - verzwakt het alle vormen van pijn en ellende, of maakt deze los, zoals het verblijf in de moederschoot, geboorte, ouderdom, enzovoorts, die steeds weer in nieuwe levens plaatsvinden. Daarom wordt gezegd in Ka. I.i.13: "De hemelbewoners krijgen onsterfelijkheid."

¹ Iemand die kennis bezit over schepping en teloorgang, over de geboorte en de dood van schepselen, en over onwetendheid en kennis.

² *Ānuśravika* (onzichtbare dingen) "geopenbaard in de geschriften (Veda's), zoals het geluk in de hemel en dergelijke." (A.G.)

³ "Zij komen bij" betekent: "Zij ontvangen via het onderricht van de leraar," en "zij overwegen" betekent: "Zij maken een einde aan het idee dat het onmogelijk is (en ga zo maar door) dat het individuele Zelf en het transcendentale Zelf één zijn." (A.G.)

Tegenwerping: Is het feitelijk niet zo dat de mensen met het woord *upaniṣad* het boek bedoelen; ze zeggen toch: "We lezen in de *upaniṣad*" en "We onderwijzen de *upaniṣad*"?

Antwoord: Vanuit dat standpunt bezien gaan de betekenissen van *sad* niet op, bijvoorbeeld dat de kennis de mens losmaakt van de oorzaken van de wereld, zoals onwetendheid. Die betekenis heeft betrekking op de kennis en niet op een boek. Maar dat is geen punt, want het boek is de drager van de kennis en kan dus zo worden aangeduid. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de uitspraak: "Geklaarde boter is waarlijk leven." In de eerste plaats heeft het woord *upaniṣad* dus betrekking op kennis en als afgeleide betekenis krijgen we 'boek'.

De opbouw van het woord *upaniṣad* geeft dus al aan dat de kennis die erin ligt opgesloten bestemd is voor diegenen die aan bepaalde voorwaarden voldoen. Datgene waarop de kennis betrekking heeft, blijkt bovendien ook uniek te zijn, namelijk de kennis van de Opperste Brahman, het inwonende Zelf. Doel van deze *upaniṣad* is het ophouden van de cirkelgang van dood en geboorte, hetgeen betekent: de verwikkeling van Brahman.¹ Daarmee is het verband (tussen de kennis en het doel van de kennis) al direct aangegeven.²

Deze verzen zijn dus bestemd voor speciale mensen (die in staat zijn ze te bestuderen en) die aan bepaalde voorwaarden voldoen. Ze hebben een speciaal onderwerp, zijn gericht op een bepaald doel, hebben een bepaald verband met hun doel, omdat zij de kennis tonen aan degene die er geschikt voor is en die openstaat voor dit onderwerp. Voor zo iemand is de uitleg in de *upaniṣad* even duidelijk als een appel in de hand. Daarom zullen wij deze verzen zo goed mogelijk uitleggen. Het verhaal dat erbij wordt verteld, is bedoeld om de kennis te prijzen.

*Ôm uśan ha vai vājaśravasah sarvavedasaṃ dadau;
tasya ha naciketā nāma putra āsa (1).*

I.i.1. Ôm. Op een dag gaf de zoon van Vājaśravas alles weg in de hoop op resultaat. Het verhaal zegt dat hij een zoon had, Naciketas genaamd.

taṃ ha kumāraṃ santaṃ dakṣiṇāsu nīyamānāsu śraddhāviveśa so 'manyata (2).

I.i.2. Terwijl het bezit werd weggeschonken kreeg de jongen waarachtig geloof. Hij dacht bij zichzelf:

¹ Het volledige ophouden van de wereld (dat wil zeggen: de cyclus van geboorte en dood) is het gevolg van het ontwortelen van onwetendheid. Aangezien het niet-bestaan van iets dat over iets anders is heengelegd, samenvalt met datgene wat door een deklaag wordt bedekt, is het ophouden van de wereld hetzelfde als het bereiken van Brahman. Het woord *brahmaprāptalākṣaṇa* in het commentaar kan echter ook betekenen dat het ophouden (van de wereld) meebrengt dat het oppeerste geluk dat Brahman is, is gerealiseerd.

² "Kennis is noodzakelijk voor het verwijderen van onwetendheid, want dat kan niet door werken geschieden. Dus het doel van de kennis verhoudt zich tot die kennis als doel tot middel." (A.G.).

Tam, bij hem, bij Naciketas; *kumāram santam*, hoewel aan het begin van zijn leven, nog niet eens een adolescent, nog maar een kleine jongen; *śraddhā*, geloof (in de waarheid van de geschriften), opgeroepen door een verlangen zijn vader te helpen; *aviveśa*, kwam binnen. Wanneer? *Dakṣiṇāsu nīyamānāsu*, toen de geschenken werden weggevoerd. Toen de koeien die als geschenk bedoeld waren, stuk voor stuk naar de priesters en verzamelde Brahmanen werden gebracht; *saḥ* hij, dat wil zeggen Naciketas, die door geloof werd vervuld; *amanyata*, dacht: Hoe? Dat staat vermeld in het volgende vers, beginnend met *pītodakā*.

***pītodakā jagdhatṛṇā dugdhadohā nirindriyāḥ;
anandā nāma te lokāstān sa gacchati tā dadat (3).***

I.i.3. Hij gaat naar een vreugdeloze wereld als hij koeien weggeeft die water hebben gedronken en geen gras meer eten, die uitgemolken zijn en geen kalveren meer voortbrengen.

De koeien die als geschenken voor de Brahmanen bedoeld waren, worden nader omschreven. Zij hebben *udakam*, water *pītam*, gedronken en zijn *pītodakāḥ*¹; zij hebben *ṛṇam*, gras *jagdham*, gegeten en zijn dus *jagdhatṛṇāḥ*; hun *dohaḥ*, melk is *dugdhaḥ*, gemolken en zij zijn dus, *dugdhadohāḥ*. *Nirindriyāḥ*, hun organen hebben geen kracht meer, ze kunnen niet meer kalveren; dus de koeien zijn uitgehongerd en onvruchtbaar. *Dadat*, gevend; *tāḥ*, die, zulke koeien; aan de priesters als beloning voor hun diensten; *gacchati*, hij (degene die de opdracht geeft voor het offer) gaat; *tān*, naar die (werelden); *anandāḥ nāma te lokāḥ*, die bekend staan als plaatsen waar geen geluk heerst, als vreugdeloos.

***sa hovāca pītaram tata kasmai mām dāsyasīti;
dviṭīyaṃ ṛṭīyaṃ taṃ hovāca mṛtyave tvā dadāmīti (4).***

I.i.4. Hij sprak tot zijn vader: "Vader aan wie geeft ge mij?" Hij stelde de vraag twee keer, drie keer. Toen antwoordde de vader: "Ik geef je aan de Dood."

Naciketas overwoog: "Ik moet het slechte gevolg van dit offer dat niet klopt, afwenden van mijn vader en zorgen dat hij er niet voor hoeft te boeten. Ik ben een goede zoon en door mezelf te offeren kan de offerceremonie volmaakt worden voltooid." Met deze gedachte ging *saḥ*, hij naar zijn vader en *uvāca ha*, zei; *pītaram*, tot zijn vader; "*tata*, (= *tāta*) O vader, *kasmai*, aan wie, (aan welke priester); *mām dāsyasi*, zult gij me geven, zult ge mij als een geschenk aanbieden?" *Iti*. Maar zijn vader negeerde de vraag, zodat hij de vraag een tweede keer, *dviṭīyam*, en *ṛṭīyam*, een derde keer, *uvāca*, stelde: "Aan wie zult ge mij geven? Aan wie zult ge mij geven?" De vader werd woedend bij de gedachte: "Deze jongen gedraagt zich niet als een kleine jongen." Daarom *uvāca ha*, sprak de vader *taṃ*, tot hem, zijn zoon;

¹ "Het water werd alleen op een eerder tijdstip gedronken; maar later was zelfs het vermogen om water te drinken afwezig." (A.G.).

Op dezelfde manier ontbreekt het vermogen om gras te eten of melk te geven. (Uitgever).

"*mṛtyave*, aan de Dood, de zoon van de Zon; *dadāmi*, geef ik; *tvā*, (= tvam) je weg"; *iti*, aldus [sprak hij].

Maar zijn zoon trok zich, nadat hij zo was toegesproken, bedroefd terug naar een afgelegen plek en dacht na: Hoe?

Als volgt:

***bahūnāmemi prathamō bahūnāmemi madhyamaḥ;
kim svidyamasya kartavyam yanmayā 'dya kariṣyati (5).***

I.i.5. In vele opzichten behoor ik tot de besten. In andere opzichten tot de middelmaat. Wat hoopt mijn Vader vandaag van de Dood te krijgen door middel van mij?

Bahūnām, onder velen, onder vele leeftijdgenoten of leerlingen; *emi*, ga ik (ben ik geplaatst); *prathamaḥ*, als eerste, dat wil zeggen dat ik mij als leerling het beste gedraag. En *bahūnām*, onder velen, onder vele middelmatigen, *madhyamaḥ emi*, ga ik (word ik beschouwd) als behorend tot de middelmaat, want ik vertoon middelmatig gedrag. Maar nimmer behoor ik tot de slechtsten.¹ Ondanks deze kwaliteiten heeft mijn vader toch gezegd: "Ik zal je aan de Dood geven." *Kim svit*, welk; *kartavyam*, doel; *yamasya*, van de Dood, kan er zijn. Wat hoopt mijn vader *adya*, vandaag; *kariṣyati*, te bereiken; *mayā*, door middel van mij, door mij naar de Dood te sturen?

"Mijn vader heeft zeker uit boosheid gesproken zonder aan de gevolgen te denken. Toch mogen de woorden van de vader niet ontkracht worden." Met deze gedachten sprak hij als volgt tot zijn vader die reeds grote spijt had van de woorden die hij had uitgesproken omdat hij dacht: "Wat heb ik nu gezegd!"

***anupaśya yathā pūrve pratipaśya tathā 'pare;
sasyamiva martyaḥ pacyate sasyamivājāyate punaḥ (6).***

I.i.6. Bedenk hoe het Uw voorvaderen is vergaan en bedenk hoe het met anderen gaat. De mens vergaat en sterft af als koren en komt dan weer als koren tevoorschijn.

Anupaśya: *anu*, achtereenvolgens; *paśya*, bedenk, overweeg; *yathā*, hoe; Uw *pūrve*, voorvaderen, Uw gestorven vader, grootvader, enzovoorts, zich gedroegen. Wanneer je hun leven overweegt, past het om in hun voetstappen te treden. *Tathā*, evenzo; *apare*, is het gesteld met anderen, andere wijze mensen; *pratipaśya*, denk ook aan hen en overweeg dat ook zij nimmer een leugen spraken. Daartegenover staat het gedrag van slechte mensen, wier gedrag bestaat uit het verdraaien van de waarheid. Bovendien zal niemand door leugens ontkomen aan de dood en ouderdom. Want *martyaḥ*, de mens; *sasyam iva*, als koren; *pacyate*, rot weg en vergaat, en na

¹ "Het beste gedrag van een leerling is zijn leermeester zo te dienen dat hij steeds weet wat de meester wil. Middelmatig gedrag is opdrachten aanhoren en uitvoeren en slecht gedrag is ongehoorzaamheid." (A.G.).

de dood *punaḥ* weer; *sasyam iva ājāyate*, komt hij als koren op (wordt geboren). Dus wat bereikt men in deze voorbijgaande, menselijke wereld met het verbreken van Uw gegeven woord? Bescherm Uw eigen waarachtigheid en stuur me naar de Dood. Dat is de gedachte die achter deze passage steekt.

Na deze woorden van zijn zoon zond de vader hem naar de Dood om geloofwaardig te blijven. Maar toen Naciketas bij het huis van de Dood aankwam, moest hij drie nachten (dat wil zeggen: dagen) wachten, omdat de Dood afwezig was. Toen de Dood terugkwam van zijn reis gaven zijn raadgevers of vrouwen hem de volgende raad:

vaiśvānaraḥ praviśatyatithirbrāhmaṇo grhān;
tasyaitām śāntim kurvanti hara vaivasvatodakam (7).

I.i.7. Een Brahmaan die als gast binnentreedt is als vuur. Daarom doet iedereen als volgt zijn best hem tevreden te stellen. O Dood, breng water.

Brāhmaṇaḥ, een Brahmaan; als *atithiḥ*, gast; *praviśati*, treedt binnen; als *vaiśvānaraḥ*, vuur, dat de huizen *grhān*, verbrandt. Daarom *kurvanti*, verrichten goede mensen; *tasya*, voor hem - voor de gast; *etām*, dit soort; *śāntim*, genoegdoening bestaande uit water om de voeten te wassen, een stoel, enzovoorts, dus hetzelfde als de mensen doen om een brandend vuur tot bedaren te brengen. Bovendien is er een sanctie gesteld op het niet nakomen van deze regel (Mu. I.ii. 3). Daarom *vaivasvata* O Dood; *hara*, breng; *udakam*, water voor Naciketas om zijn voeten te wassen.

āśāpratīkṣe samgatam sūnṛtām ceṣṭāpūrte putrapaśūmśca sarvān;
etadvṛikte puruṣasyālpamedhaso yasyānaśnanvasati brāhmaṇo grhe (8).

I.i.8. Als in een huis een Brahmaan te gast is, en er is geen voedsel, dan doet de Brahmaan alle hoop en verwachting teniet, en ook alle vruchten van de omgang in goed gezelschap en goede conversatie, alle offergaven en liefdadigheid, alle zonen en vee. Dat alles verliest hij.

Āśāpratīkṣe: āśā, de hoop om iets te verwerven wat bereikbaar is maar nog niet bekend; *pratīkṣā* de verwachting iets te verwerven dat bereikbaar is en wél bekend; *āśāpratīkṣe* betekent dus: hoop en verwachting; *samgatam*, het resultaat dat men bereikt door omgang met heilige mensen.¹ *Sūnṛtām ca: sūnṛtā* is goede conversatie, dus ook de resultaten daarvan. *Iṣṭāpūrte: iṣṭā* is het resultaat van een offer en *pūrte* is het resultaat van goede werken (liefdadigheid). *Putrapaśūn ca*, zonen en vee. *Sarvān etad* moet zijn: *sarvam etad*, dit alles, zoals het is beschreven; *vṛikte*, sluit hij buiten, dat wil zeggen: vernietigt hij; *puruṣasya alpamedhasaḥ*, bij een mens met weinig intelligentie; *yasya*, in wiens; *grhe*, huis; *brāhmaṇaḥ*, een brahmaan; *anaśnan*, niet etend; *vasati*, verblijft. Daarom: een gast mag onder geen enkele voorwaarde worden verwaarloosd. Dat is de strekking.

¹ Wij lezen deze passage uit het commentaar als: "*samgatam, tatsambyogajam.*" Anderen lezen het als: "*samgatam, tatsambyogajam,*" hetgeen betekent: "het resultaat van het verkeren daarmee, namelijk met datgene wat men hoopt of verwacht."

Met deze waarschuwing in gedachten kwam de Dood op Naciketas af, verwelkomde hem met alle respect en sprak:

*tisro rātrīyadavātsīrgrhe me anaśnan brahmannatithirnamasyaḥ;
namaste 'stu brahman svasti me 'stu tasmāprati trīnvarānvṛṇīṣva (9).*

I.i.9. O Brahmaan, ge hebt drie dagen in mijn huis gewoond zonder voedsel terwijl ge een geëerde gast bent. Laat mij U begroeten en moge geluk bij mij blijven (doordat deze ongelukkige vergissing mij vergeven wordt). Vraag daarom drie gunsten - één voor iedere (nacht).

Brahman, O Brahmaan; *yad*, omdat; *avātsīḥ*, ge hebt gewoond; *grhe me*, in mijn huis; *tisraḥ rātrīḥ*, drie nachten lang; *anaśnan*, zonder te eten; *atithiḥ*, als gast; en dan nog wel *namasya*, een begroeting waardig (eerbiedwaardig), daarom *namaḥ te astu*, laat mij U begroeten; *brahman*, O Brahmaan; *svasti astu*, laat er geluk zijn; *me*, voor mij; door het ongeluk af te wenden, dat *tasmā*, daarom, als gevolg van Uw verblijf in mijn huis zonder te eten, over mij komt.

Hoewel door Uw goedgunstigheid alle geluk mij zal toevallen wil ik U nog gunstiger stemmen: *vṛṇīṣva*, vraag om; *trīn varān*, drie gunsten - wat ge maar wilt; *prati*, één voor iedere nacht die ge zonder voedsel hebt doorgebracht.

Naciketas antwoordde hierop:

*śāntasaṃkalpaḥ sumanā yathā syādvītamanyurgautamo mā 'bhi ṛtyo;
tvatprasṛṣṭam mā 'bhivadetpraṭīta etat trayāṇāṃ prathamam varam vṛṇe (10).*

I.i.10. O Dood, als eerste van de drie gunsten vraag ik dat mijn vader Gautama niet langer ongerust mag zijn, tevredengesteld, niet langer boos op mij en dat hij mij mag herinneren en met me wil praten wanneer ge me hebt laten gaan.

Als ge gunsten wilt weggeven, dan vraag ik *mṛtyo*, O Dood; *yathā*, zoals; mijn vader *gautamaḥ*, Gautama; *syāt*, mag worden; *śāntasaṃkalpaḥ*: degene die niet langer meer piekert over mij vanuit de bezorgde gedachte: "Hoe gaat mijn zoon zich gedragen als hij bij de Dood is aangekomen?" Die mens is *śāntasaṃkalpaḥ*; *sumanāḥ*, kalm van geest; en ook *vītamanyuḥ*, vrij van boosheid; *mā abhi*, jegens mij. Bovendien *abhivadet*, hoop ik dat hij bereid is te praten, *mā*, met mij; *tvatprasṛṣṭam*, wanneer ge me hebt laten gaan, naar huis hebt gestuurd; *praṭītaḥ*, als zijn geheugen is opgefrist, dat wil zeggen: als hij me herkent: "Mijn zoon is weer thuis."¹ *trayāṇām*, van de drie gunsten; *vṛṇe*, kies ik; *etat*, deze; *prathamam*, als eerste, dat wil zeggen: de geruststelling van mijn vader.

De Dood antwoordde:

*yathā purastād bhavitā praṭīta auddālakirāruṇirmatprasṛṣṭaḥ;
sukham rātrīḥ śayitā vītamanyustvām dadṛśvānmṛtyumukhāt pramuktam (11).*

¹ "Begunstig me in die zin dat mijn vader me niet mijdt met de gedachte: 'Deze komt thuis nadat hij een geest is geworden; men mag niet naar hem kijken!'" (A.G.).

I.i.11. Wanneer hij U eenmaal heeft herkend, zal Auddālaki Āruṇi zijn vroegere genegenheid jegens U weer voelen. Wanneer hij ziet dat ge aan de dood bent ontsnapt, zal hij over zijn boosheid heenstappen en ik zal ervoor zorgen dat hij nog lange tijd gerust zal slapen.

Yathā, zoals, met het gevoel van genegenheid dat hij jegens U koesterde; *purastāt*, net als vroeger; Uw vader *auddālakiḥ*, Auddālaki; *pratītaḥ*, na (U) herkend te hebben; *bhavitā*, zal worden vol genegenheid, precies zoals vroeger. Uddālaka en Auddālaki duiden dezelfde (persoon) aan. En hij is tevens *āruṇiḥ*, Āruṇi, de zoon van Aruṇa, of hij draagt twee familienamen.¹ *matprasṛṣṭaḥ*, met mijn toestemming; *śayitā* zal (Uw vader) slapen; *rātrīḥ* nachten lang, dus ook in andere (volgende) nachten; *sukham*, tevreden, gerustgesteld. En hij zal ook *vītamanyuḥ*, zonder boosheid worden; *tvām dadṛśivān*, na U, zijn zoon, gezien te hebben; *mṛtyumukhāt pramuktam*, bevrijd uit de kaken - uit de greep - van de Dood.

Naciketas antwoordde:

svarge loke na bhayaṃ kiṃcanāsti na tatra tvam na jarayā bibheti; ubhe tīrtvā 'śanāyāpipāse śokātigo modate svargaloke (12).

I.i.12. In de hemel is geen vrees want gij (de Dood) komt er niet en niemand wordt beangstigd door ouderdom. Wie boven honger en dorst uitstijgt en over alle verdriet is heengestapt, geniet van de hemelse wereld.

Svarge loke, in de hemelse wereld; *bhayaṃ kiṃcana asti*, is geen enkele vrees; vrees voor ziekte enzovoorts; en *tvam*, Gij, O Dood; *na tatra*, bent daar niet. Gij oefent Uw macht niet plotseling uit, dit zeer in tegenstelling tot wat in deze wereld gebeurt. *Jarayā*, daar is vanwege ouderdom; *na bibheti*, geen enkele vrees voor U. Bovendien, *ubhe aśanāyā-pipāse tīrtvā*, wie is uitgestegen boven zowel honger als dorst; en *śokātigaḥ*, wie over verdriet is heengestapt, dus niet meer onderhevig is aan geestelijke spanningen; *modate*, verheugt zich; *svargaloke*, in de hemelse wereld.

sa tvamagniṃ svargyamadhyeṣi mṛtyo prabrūhi tvam śraddadhānāya mahyam; svargalokā amṛtatvaṃ bhajanta etad dvitīyena vṛṇe vareṇa (13).

I.i.13. O Dood, zelf hebt ge alle inzicht in dat Vuur dat tot de hemel leidt. Spreek daarover tegen mij die vol geloof ben omdat de hemelbewoners onsterfelijkheid verkrijgen. Dat vraag ik als tweede gunst.

Mṛtyo, O Dood; *saḥ tvam*, zelf, zoals ge zijt; *adhyeṣi* herinnert ge U, dat wil zeggen: kent ge; *svargyam agniṃ*, het Vuur dat het middel is om de hemel te bereiken; de

¹Het achtervoegsel in *auddālaki* hoeft niet persé een andere betekenis te hebben dan het woord *uddālaka*, maar het kan ook aangeven dat het hier gaat om de zoon van Uddālaka. In het laatste geval is hij een afstammeling van zowel de Uddālaka's als de Aruṇa's. Dit was mogelijk als een meisje zonder broer werd uitgehuwelijkt met als voorwaarde dat haar zoon tot beide families gerekend zou worden, zodat het offeren van rijstballetjes en dergelijke aan de overledenen van beide geslachten gegarandeerd zou blijven.

hemel die de eigenschappen heeft zoals beschreven; (daarom) *tvam*, gij; *prabrūhi* spreek; *mahyam śraddadhānāya*, tegen mij die vol van geloof ben en bid om de hemel; (vertel me over dat Vuur) door de verering waarvan; *svargalokāḥ*, de hemelbewoners, dat wil zeggen: zij die de hemel bereiken hebben, degenen die offers brengen; *bhajante* verkrijgen; *amṛtatvam*; onsterfelijkheid. Dit feit dat *etad*, die kennis omtrent het vuur uitmaakt; *vṛṇe*, daar vraag ik om; *dviṭyena vareṇa*, door middel van de tweede gunst.

Dan belooft de Dood:

pra te bravīmi tadu me nibodha svargyamagnim naciketah prajānan; anantalokāptimatho pratiṣṭhām vidhi tvametam nihitam guhāyām (14).

I.i.14. Ik zal Uw vraag beantwoorden, Naciketas. Luister goed naar mijn woorden en begrijp aldus wat ik ervan weet en wat ik U te zeggen heb. Ge moet weten dat dit Vuur dat tot de grenzeloze hemel leidt en dat tevens de steunpilaar is, gevestigd is in het verborgene.

Naciketah, Naciketas; *te*, aan U; *pra-bravīmi*, ik zal uitleggen, Uw gebed verhoren. *e*, naar mij, mijn woorden; *nibodha*, luister goed en begrijp ze zodoende; *tad u*, precies dat, dat wil zeggen: *svargyam agnim*, het Vuur dat tot de hemel leidt, dat het middel is om de hemel te bereiken; dat zal ik U uitleggen; *prajānan*, omdat ik er weet van heb. Dat is de strekking. De uitdrukkingen: "Ik zal uitleggen" en "Luister goed" dienen om de aandacht van de leerling te vestigen (op het onderwerp). Volgens prijst de Dood het Vuur dat *anantalokāptim*, het bereiken van de onbegrensde wereld, dat wil zeggen: het middel om het resultaat, namelijk de hemel, te bereiken, is; *atho*, en ook; *pratiṣṭhām*, de steunpilaar van de kosmos - in de vorm van Virāt¹ (het Kosmische Wezen); *etam*, dit Vuur waarover we nu spreken; *vidhi*, moet ge kennen (als); *nihitam guhāyām*, gevestigd in de verborgen plaats, dat wil zeggen: in het intellect van diegenen die kennis hebben.

Dan gaat de Upaniṣad verder:

lokādimagnim tamuvāca tasmai yā iṣṭakā yāvātīrvā yathā vā; sa cāpi tatpratyaavadadyathoktamathāsya mṛtyuḥ punarevāha tuṣṭaḥ (15).

I.i.15. De Dood legde hem het Vuur uit dat de oorsprong is van de kosmos en ook de soort en het aantal stenen die voor het offeraltaar nodig zijn en bovendien de wijze waarop ze gerangschikt moeten worden. En Naciketas herhaalde woordelijk wat de Dood had gezegd. De Dood verheugde zich hierover en hernam het woord.

Tasmai, tegen hem, tegen Naciketas; *uvāca*, sprak de Dood; *tam lokādim agnim*, over dat Vuur waarover het hier gaat en waarover Naciketas heeft gebeden, over het

¹ "In de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad lezen we: "Hij (Virāt, het Kosmische Wezen, belichaamd in het fysieke universum) splitste zichzelf in drie vormen (I.ii.3)" en uit deze Vedische tekst blijkt dus dat het de kosmische Virāt is die bestaat als vuur, lucht en de zon. Vuur is dus een aspect van Virāt, en daarmee is het een steunpilaar van het universum." (A.G.).

vuur dat (als Virāt) aan de wereld voorafging - aangezien het het eerste belichaamde wezen was. Bovendien sprak hij over *yāḥ iṣṭakāḥ*, wat voor soort stenen moeten worden verzameld (voor het offeraltaar); *yāvatiḥ vā*, en hoeveel (stenen het moeten zijn); *yathā vā*, en hoe het vuur moet worden opgebouwd.¹ "Dat alles vertelde hij", is de betekenis. *Saḥ ca api pratyavadat*, en hij, Naciketas, herhaalde woordelijk en met begrip; *tad*, alles; *yathoktam*, zoals de Dood het zojuist gezegd had. *Atha*, daarop; *tusṭaḥ*, tevredengesteld door het herhalen van zijn woorden; *mṛtyuḥ*, de Dood; *punaḥ eva āha*, hernam het woord, om Naciketas een extra gunst te geven buiten de drie die hij al had beloofd.

tamabravīt prīyamāṇo mahātmā varam tavehādya dadāmi bhūyah;
tavaiva nāmnā bhavitā 'yamagniḥ sṛikām cemāmanekarūpām grhāṇa (16).

I.i.16. Goed gestemd sprak de Dood tot Naciketas: "Als een gunst verleen ik U nog een gave. Dit Vuur zal bekend staan als het Naciketas-vuur. En bovendien ontvangt ge hierbij deze veelvormige ketting."

Hoe sprak hij? *Prīyamāṇaḥ*, verheugd, verblijd over de ontvankelijkheid van zijn discipel; *mahātmā*, de grote ziel, iemand die niet kleingeestig is; *tam*, tegen hem, tegen Naciketas; *abravt*, sprak: *Iha*, Hier, omdat ik zo blij ben, *tava*, voor U; *varam*, een vierde geschenk²; *adya*, nu; *dadāmi*, geef ik U; *bhūyah*, nogmaals. *Ayam agniḥ*, dit Vuur waarover ik gesproken heb; *bhavitā*, zal beroemd worden; *tava eva nāmnā*, met Uw naam; *ca*, bovendien *grhāṇa*, neem aan, *imām*, dit; *sṛikām*, halssnoer; (welke is) *anekarūpām*, veelvormig en gevarieerd, rinkelend, bezet met een groot aantal edelstenen van allerlei kleuren. Of *sṛikām*, (kan betekenen) de weg die bestaat uit ritueel, welke niet oneerbaar is. Het idee is: aanvaard die aanvullende kennis met betrekking tot (allerlei) handelingen (karma), (die veelvormig is) omdat die tot verschillende resultaten leidt.

Daarna prijst de Dood nogmaals handeling (karma):

triṅcīketastribhīretya sandhim trikarmakṛttarati janmamṛtyū;
brahmajajñam devamīdyaṃ vīditvā nicāyyemām sāntimatyanameti (17).

I.i.17. Wie zich verbindt met het drievoudige aspect van de dingen en wie het Naciketas-vuuroffer drie keer opdraagt en wie het drievoudige pad van handeling bewandelt, die zal uitrijzen boven de Dood, Kennis verkrijgend van die stralende Ene die uit Brahman geboren is, en Hem prijzend en realiserend, bereikt hij volledige vrede.

Sandhim etya, verbinding verkrijgend; *tribhiḥ*, met de drie aspecten - vader, moeder, leraar; dat wil zeggen: iemand die op de juiste wijze aanwijzingen krijgt van zijn moeder, enzovoorts, want dat is een geldige manier om kennis te verkrijgen

¹ Hoe het hout voor het offervuur moet worden opgestapeld, hoe het vuur moet worden verkregen, en hoe het [hout ermee] moet worden aangestoken.

² De andere drie zijn: de gemoedsrust van zijn vader, kennis omtrent Vuur, en kennis omtrent het Zelf.

volgens een andere Vedische tekst (Br.Up. IV.i.2.): "Zoals iemand die een moeder, vader en leermeester heeft, moet zeggen ..." *Tribhiḥ* kan ook betekenen: door de Veda's, de Smṛti's en goede mensen; of: door waarneming, gevolgtrekking en de geschriften. Immers uit ervaring kan worden vastgesteld dat hieruit duidelijkheid¹ volgt. *Triṅāciketaḥ*, degene die het Naciketas-vuur drie keer heeft aangelegd of degene die zich kennis erover heeft eigen gemaakt, erover studeert en het toepast, en *trikarmakṛt*, wie drie soorten handeling (karma) uitvoert: het offeren, studie (van de Veda's) en naastenliefde; *tarati*, overstijgt; *janmamṛtyū*, geboorte en dood. Bovendien *viditvā*, wie kent - uit de geschriften *brahmajajñam*: *brahmaja*, is degene die geboren is uit Brahmā (Hiraṇyagarbha). (Dat is dus Virāt). Wie *brahmaja*, is en *jñā*, verlicht, is dus *brahmajajñā*, alwetend want Hij (Virāt) is alwetend. Die *devam*, godheid (kennend) die een *deva* wordt genoemd omdat hij een stralend wezen is (de etymologische betekenis), dus die zich onder meer kenmerkt door kennis die *īḍyam*, prijzenswaardig (eerbiedwaardig) is; (en) *nicāyya*, beschouwend (mediterend over) Virāt als het eigen Zelf²; die mens *eti*, verkrijgt *imām*, deze (tastbare) voor de hand liggende, aangezien die mens het begrijpt; *sāntim*, vrede, afstand doen (van objecten); *atyantam*, volledig. Bedoeld wordt dat door meditatie en ritueel te combineren, een mens de staat van Virāt³ kan bereiken. Nu besluit hij de resultaten van de kennis omtrent het Vuur en het opstapelen ervan, evenals het onderwerp dat hier besproken wordt als volgt:

***triṅāciketastrayametadviditvā ya evaṃ vidvāṃścīnute nāciketam;
sa mṛtyupāsān purataḥ praṇodya śokātigo modate svargaloke (18).***

I.i.18. Wie het Naciketas-vuuroffer drie keer uitvoert en die deze drie kent terwijl hij het Naciketas-offer volvoert, overstijgt de strikken van de Dood en voorbijgaand aan zorg en verdriet, hoewel nog op aarde, geniet hij van hemelse vreugde.

Viditvā, na te hebben gekend *etad trayam*, deze drie (factoren), zie vers 15: "Soort en aantal van stenen en de wijze waarop het vuur gerangschikt moeten worden"; wie *triṅāciketaḥ*, het Naciketas-offer drie keer brengt en *yaḥ*, wie *evaṃ vidvān*, het Vuur (Virāt) zo kent, dat wil zeggen: als identiek met zichzelf; *cīnute*, voert uit;

¹ "Begrip omtrent plichten en dergelijke." (A.G.).

² Het aantal bakstenen (bij dit offer) is 720; gelijk aan het aantal dagen plus het aantal nachten in het jaar (vereenzelvigd met Virāt, Prajāpati). Vanwege deze getalsmatige overeenkomst ben ik Vuur (= het Jaar, Prajāpati) dat is opgebouwd uit die dagen en nachten. Zo mediteert men over het Vuur (Virāt) als zijnde identiek aan zichzelf." (A.G.).

³ Vertaling van Bālagopāendra: "Zoals iemand drie soorten van handeling onderneemt wanneer hij eenmaal in contact is gekomen met de drie bruggen over de Dood heen, zo bereikt degene die het Naciketas-vuuroffer drie keer brengt (ook onsterfelijkheid). Bovendien, door kennis te verkrijgen van die alwetende Ene, die uit Brahmā geboren is en die Ene (als zichzelf) realiserend, bereikt die mens deze vrede volledig." "

nāciketam, het Naciketas-vuur, hij voert het offer uit dat Nāciketa heet¹; *saḥ*, hij; *pranodya*, afwerpend; *mṛtyupāsān*, de strikken van de Dood, namelijk ondeugd, onwetendheid, begeerte, haat, enzovoorts; *purataḥ*, zelfs eerder, dat wil zeggen: vóór de dood; *sokātigah*, verdriet, dat wil zeggen: geestelijk lijden overstijgend; *modate*, verheugt zich; *svargaloke*, in de hemel, in de wereld van Virāt, door zich met Hem te vereenzelvigen.

eṣa te 'gnirnaciketaḥ svargyo yamavṛṇīthā dviṭīyena vareṇa;
etamagniṃ tavaiva pravakṣyanti janāsastrīyaṃ varam naciketo vṛṇīṣva (19).

I.i.19. Naciketas, dit is het geschenk van het Vuur dat ten hemel leidt en die ge als tweede vraag hebt gesteld. De mensen zullen werkelijk over dit Vuur als het Uwe spreken. Vraag nu de derde gave, O Naciketas.

Naciketaḥ, O Naciketas; *te*, voor U; *eṣaḥ*, dit is; *svargyaḥ agniḥ*, het Vuur, het geschenk omtrent het Vuur, dat ten hemel leidt; *yam*, welke, het Vuur dat ge als een gave *avṛṇīthāḥ*, hebt gevraagd; *dviṭīyena vareṇa*, als tweede gunst. De gunst betreffende het offervuur is U verleend. Dit is enkel de afsluiting van het voorafgaande. Bovendien *janāsaḥ* (= *janāḥ*), de mensen; *pravakṣyanti*, zullen spreken over; *etam agniṃ*, dit Vuur; *tava eva*, als het Uwe door Uw naam eraan te verbinden; dit is de vierde gave die ik U gegund heb, omdat ge mij zo gunstig gestemd hebt. *Naciketaḥ*, O Naciketas; *vṛṇīṣva*, vraag om *trīṭyaṃ varam*, de derde gunst. De gedachte is: "Totdat ook die gunst verleend is, zal ik U iets verschuldigd blijven."

Slechts wat met de twee gunsten wordt aangeduid, kan met de vroegere mantra's en de Brāhmaṇa's (van de Veda's) worden bereikt, die immers een stelsel van regels en verboden vertegenwoordigen en niet de ware kennis omtrent de werkelijkheid, die het Zelf wordt genoemd. Wat verwijderd moet worden is de natuurlijke onwetendheid die het zaad is voor ons bestaan in de wereld. Die onwetendheid bestaat uit het toekennen van andere kwaliteiten aan het Zelf dan Het in werkelijkheid heeft: namelijk dat het Zelf handelingen verricht en de Persoon is die handelt en ervaart. Die onwetendheid bestaat uit het hele stelsel van regels en verboden (het onderwerp van de Geschriften). Om die onwetendheid te laten verdwijnen is het nodig om te spreken over de kennis van de Eenheid van het Zelf en Brahman. Die kennis is onverenigbaar met onwetendheid omdat in die kennis geen zweem meer over is van het toekennen van wezensvreemde kwaliteiten aan het Zelf, namelijk dat Het handelingen zou verrichten en een Persoon zou zijn die handelt en ervaart. Die Zelfkennis leidt tot totale Zelfrealisatie. Daarom komen nu de volgende śloka's aan de orde. Het verhaal van deze Upaniṣad tot nu toe toont aan dat er zonder Zelfkennis - die in de derde vraag aan de orde komt - geen echte tevredenheid kan zijn, zelfs niet als men de tweede gunst heeft verkregen. Iemand die zich ervan heeft weerhouden gebruik te maken van de wisselende doelstellingen en methodes die onderdeel zijn

¹ Volgens Bālagopāendra: "Hij voert een meditatie uit over het Nāciketas-Vuur (dat wil zeggen: Virāt)", waarbij het woord *kratu* in diens commentaar wordt opgevat in de betekenis van "meditatie".

van bovengenoemde rituelen, wordt ontvankelijk voor Zelfkennis, en om deze doelstellingen en methodes aan de kaak te stellen, probeert de Dood Naciketas te verleiden door hem zonen en dergelijke te beloven. Op de uitnodiging: "Naciketas, vraag om de derde gunst," antwoordde Naciketas:

*yeyam prete vicikitsā manuṣye 'sṫīyeke nāyamasṫī caike;
etadvidyāmanuṣīṣṫastvayā 'ham varāṇāmeṣa varastrīyaḥ (20).*

I.i.20. Ik zou willen weten wat het antwoord is op de twijfel die oprijst bij de dood van een mens wanneer gezegd wordt: "Het bestaat", terwijl anderen dan zeggen: "Het bestaat niet." Daarin zou ik door U onderwezen willen worden. Van de wensen is dit mijn derde wens.

Yā iyam vicikitsā, de twijfel die ontstaat; *prete manuṣye*, wanneer een mens sterft; *eke*, sommigen (zeggen); *asti iti*, het Zelf, dat losstaat van het lichaam, van de zintuigen, van de geest, van het intellect en dat steeds met een nieuw lichaam wordt verbonden (in een volgend leven), bestaat. *Ca eke*, en anderen (zeggen); *ayam*, dat Zelf, zo'n Zelf; *na asti*, bestaat niet. Daarom is het iets waarover geen kennis door ons kan worden verkregen door directe waarneming en evenmin door logische redenering. Toch is het hoogste menselijke doel afhankelijk van een duidelijk inzicht in deze kwestie. Daarom *etad vidyām aham*, ik zou dit willen weten; *tvayā anuṣīṣṫaḥ*, doordat U mij onderwijst. *Varāṇām*, van alle gunsten; *eṣaḥ*, is deze ene; *varaḥ*, gunst; *trīyaḥ*, de derde, die Naciketas nog tegoed had.

Maar de Dood wil zich ervan vergewissen of deze mens (dat wil zeggen Naciketas) wel echt rijp is om deze Zelfkennis te ontvangen (of niet), waardoor de hoogste realisatie kan worden bereikt. Daarom vraagt de Dood hem het volgende:

*devairatrāpi vicikitsitam purā na hi suvijñeyamaṇreṣa dharmah;
anyam varam naciketo vṛṇīṣva mā moparotsīrati mā sṫjainam (21).*

I.i.21. Hierover hebben zelfs de goden vanouds twijfels gehad. Het principe waar ge naar vraagt is heel subtiel en daarom niet gemakkelijk te begrijpen. Vraag daarom iets anders, Naciketas! Dwing mij niet, geef deze wens op die van mij wordt gevraagd!

Purā, in vroeger tijden; *atra*, met betrekking tot deze zaak; *vicikitsitam*, werd er twijfel gekoesterd; *devaiḥ api*, zelfs door de goden; *hi*, omdat; *eṣaḥ dharmah*, dit principe, dat het Zelf wordt genoemd; *na suvijñeyam*, is niet gemakkelijk te begrijpen - voor gewone mensen, zelfs niet wanneer ze ervan gehoord hebben; *aṇuḥ*, omdat het subtiel is. Daarom *naciketas*, O Naciketas; *vṛṇīṣva*, vraag; *anyam varam*, om een andere gunst, waarbij niet zoveel twijfel over het resultaat bestaat; *mā uparotsīḥ*, dwing niet; *mā*, mij - zoals een schuldenaar door zijn schuldeiser achterna wordt gezeten - *mā* is hetzelfde als *mām* (mij); *atisṫja*, geef op; *enam*, deze gunst; die *mā*, van mij gevraagd wordt (dat wil zeggen opgeëist wordt).

Toen Naciketas op die manier was aangesproken, antwoordde hij:

devairatrāpi vicikitsitaṃ kila tvam ca mṛtyo yanna sujñeyamātha; vaktā cāsya tvādrḡanyo na labhyo nānyo varastulya etasya kaścīt (22).

I.i.22. Zelfs de goden hebben hierover twijfels gehad; en omdat ook gij, O Dood, zegt dat het niet gemakkelijk te begrijpen is en er geen ander is die dit kan uitleggen, daarom is er geen andere gave die hiermee te vergelijken is.

"Atra, hierover hebben zelfs de goden getwijfeld" - dat hebt ge zelf tegen ons gezegd; *ca*, en; *mṛtyo*, O Dood; *yad*, omdat; *tvam*, U; *ātha*, zegt dat de werkelijkheid van het Zelf *na sujñeyam*, niet goed begrepen wordt; daarom kunnen zelfs de geleerden die vraag niet beantwoorden; *vaktā ca asya*, als een onderwijzer van dit principe; *anyaḥ*, iemand anders - die geleerd is; *tvādrk*, zoals gij; *na labhyaḥ*, is niet beschikbaar - zelfs niet als je hem gaat zoeken. En dat terwijl het antwoord op deze vraag het middel is om het hoogste doel te bereiken. Vandaar *na anyaḥ varaḥ*, er is geen andere gunst; *kaḥ cit*, welke dan ook; die *etasya tulyaḥ*, vergelijkbaar is met deze, want alle andere gunsten hebben vergankelijke resultaten. Dit is de strekking.

Desondanks gaat de Dood voort met Naciketas op de proef te stellen, en hij zegt:

śatāyusaḥ putrapautrānvrñīṣva bahūnpasūn hastihiraṇyamaśvān; bhūmermahadāyatanaṃ vrñīṣva svayaṃ ca jīva śarado yāvadicchasi (23).

I.i.23. Vraag om zonen en kleinzonen die honderd jaar oud zullen worden! Vraag veel vee, olifanten en goud, paarden, en een groot stuk van de aarde! Leef zolang ge wenst!

Vrñīṣva, vraag om; *putra-pautrān*, zonen en kleinzonen; die *śatāyusaḥ*, een honderdjarig leven zullen krijgen. Bovendien vraag om *bahūn*, veel; *pasūn*, dieren zoals koeien; *hastihiraṇyam*, olifanten en goud en *aśvān*, paarden. Vervolgens *vrñīṣva*, vraag om; *mahat āyatanaṃ*, een groot rijk, een plaats om te wonen, een landstreek, een koninkrijk; *bhūmeḥ*, van de aarde. Bovendien is dit alles zinloos als je zelf slechts een korte tijd te leven hebt. Daarom stelt de Dood voor *ca*, en; *svayam*, gijzelf *jīva*, leef, behoud het lichaam met alle zintuigen in onbeschadigde toestand; voor zoveel; *śaradaḥ*, jaren; *yāvāt icchasi*, als ge wilt leven.

etatulyaṃ yadi manyase varam vrñīṣva vittam cirajīvikāṃ ca; mahābhūmau naciketastvamedhi kāmānāṃ tvā kāmabhājam karomi (24).

I.i.24. Als ge denkt dat er nog iets anders is dat hieraan gelijk is, vraag dat dan! Vraag een lang leven en rijkdom! Word heerser over een groot gebied! Ik zal maken dat ge van alle heerlijke dingen kunt genieten.

Yadi, als; *manyase*, ge denkt; aan nog een andere *varam*, gunst; *etat-tulyam*, die hiermee vergelijkbaar is; *vrñīṣva*, vraag dan om die gunst. Bovendien (vraag om) *vittam*, rijkdom, dat wil zeggen: een weelde aan goud, juwelen, enzovoorts; *ca cirajīvikāṃ*, en een lang leven, dus: vraag om een lang leven tezamen met rijkdom. Kortom *tvam naciketaḥ*, gij Naciketas; *edhi*, word (koning); *mahābhūmau*, in een groot gebied. Bovendien *karomi*, ik maak; *tvā*, U; *kāmabhājam*, deelhebber in het

genot, in staat om te genieten; *kāmānām*, van dingen om van te genieten - goddelijk zowel als menselijk, want ik ben een godheid wiens wil wet is.

ye ye kāmā durlabhā martyaloke sarvān kāmāṃśchandataḥ prārthayasva; imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā na hīdrśā lambhanīyā manuṣyaiḥ; ābhīmatprattābhiḥ paricārayasva naciketo maraṇam mā 'nuprākṣīḥ (25).

I.i.25. Vraag alle dingen die ge maar wenst en die moeilijk verkrijgbaar zijn, naar gelieven, zoals bijvoorbeeld nymphen met voertuigen en muziekinstrumenten die zeker niet weggelegd zijn voor de sterfelijken. Laat Uzelf door hen bediend worden, ik bied ze aan. Maar, O Naciketas, vraag niet over de Dood!

Ye ye, alle dingen die; *kāmāḥ*, wenselijk zijn en *durlabhāḥ*, moeilijk verkrijgbaar; *martyaloke*, in de menselijke wereld; *sarvān kāmān*, al die wenselijke dingen; *prārthayasva*, vraag erom; *chandataḥ*, naar keuze. Bovendien *imāḥ*, hier zijn: hemelse nymfen, dat wil zeggen: de *rāmāḥ*, (de vrouwen) die mannen in verrukking brengen (*ramayanti*); (en ze zijn er) *sarathāḥ*, met wagens; *satūryāḥ*, met muziekinstrumenten; *īdrśāḥ*, zulke (vrouwen); *na hi lambhanīyāḥ*, zijn zeker niet te verkrijgen zonder de gunsten van personen zoals wij; *manuṣyaiḥ* door stervelingen. *Ābhīḥ*, door hen, door deze vrouwelijke wezens; *matprattābhiḥ*, die ik U aanbied; *paricārayasva*, laat je bedienen, dat wil zeggen: laat ze je bedienen, bijvoorbeeld door ze je voeten te laten wassen; *naciketaḥ*, O Naciketas; *marāṇam*, voor wat de dood betreft, dus wat de vraag betreft of er na de dood van het lichaam nog een bestaan is of niet: die vraag is even zinloos als het bestuderen van de tanden van een kraai, dus *mā anuprākṣīḥ*, vraag mij daar niet naar. Dat past U niet.

Maar Naciketas bleef onberoerd als de diepte van een groot meer, hoezeer hij ook op de proef werd gesteld, en antwoordde:

śvobhāvā martyasya yadantakaitat sarvendriyāṇām jarayanti tejah; api sarvam jīvitamalpameva tavaiva vāhūstava nṛtyagūte (26).

I.i.26. O Dood, al die dingen zijn voorbijgaand en zij verkwisten de kracht van de zintuigen waar een mens de beschikking over heeft. Alle leven, zonder uitzondering, is kort. Alleen van U zijn de voertuigen, van U zijn de dansen en de liederen.

Antaka, O Dood, de genietingen die ge opsomt zijn *śvobhāvāḥ*, voorbijgaand, dat wil zeggen: er bestaat twijfel of het bestaan (*bhāva*) ervan er morgen (*śvaḥ*) nog zal zijn; bovendien *jarayanti*, verteren al die genietingen zoals nymfen enzovoorts; *tejah*, de kracht; *yad*, die (er is); *indriyāṇām*, van al de zintuigen; *martyasya*, van een mens; al die genietingen zijn dus eigenlijk maar slecht omdat zij de deugd, kracht, energie, intelligentie, goede naam, en wat al niet meer, van een mens teniet doen. En ten aanzien van dat lange leven dat ge wilt aanbieden, kan ik het volgende zeggen: *sarvam api jīvitam*, alle leven - zelfs dat van de Schepper (*Brahmā*) is; *alpam eva*, werkelijk kort; wat valt er dan nog te zeggen over het leven van een mens als ik? Daarom, *vāhāḥ*, de voertuigen enzovoorts, en ook de *nṛtyagūte*, dansen en liederen; zijn *tava eva*, alleen voor U - houd ze maar!

na vittena tarpaṇīyo manuṣyo lapsyāmahe vittamadrākṣma cettvā; jīviṣyāmo yāvadiṣīyasi tvam varastu me varaṇīyaḥ sa eva (27).

I.i.27. De mens is niet tevreden met rijkdom alleen. Maar als we U ontmoet hebben, zullen we toch al rijkdom verwerven en zullen we zo lang leven als gij het ons toestaat. Maar de wens die de moeite waard is blijft dezelfde.

Bovendien *manuṣyaḥ*, de mens; *na tarpaṇīyaḥ*, is niet tevreden te stellen; *vittena*, door grote rijkdom. Het verkrijgen van rijkdom in deze wereld heeft nog nooit iemand gelukkig gemaakt. Maar als in ons al het verlangen naar rijkdom zou opkomen, dan *lapsyāmahe*, zullen wij verwerven, verkrijgen; *vittam*, rijkdom; *cet adrākṣma*, nu we hebben gezien *tvā*, U. Voor *tvā* lees *tvām*. Ook op die manier zullen we een langdurig leven verwerven. *Jīviṣyāmaḥ*, wij zullen leven; *yāvāt*, zo lang als; *tvam*, gij; *iṣīyasi*, zult regeren (lees: *iṣīyase*), dit bepaalt, omdat U de Dood bent. Hoe kan een mens die U ontmoet heeft arm zijn en hoe kan hem een kort leven beschoren zijn? *Varaḥ tu me varaṇīyaḥ sa eva*, dus de wens die echt de moeite waard is, is uitsluitend de vraag die ik reeds stelde: de vraag naar de kennis van het Zelf.

ajīryatāmamṛtānāmupetya jīryanmartyaḥ kvadhahsthah prajānan; abhidhyāyan varṇaratipramodānatidīrghe jīvite ko rameta (28).

I.i.28. Wanneer iemand in de nabijheid is geweest van de onsterfelijken, wie zal dan in dit aardse bestaan nog genot vinden in een lang leven terwijl hij zich bewust is [van de vergankelijkheid] van muziek en spel en van het genot ervan?

Bovendien *upetya*, in de nabijheid gekomen zijnde; *ajīryatām*, van de onverganke-lijken, van degenen die het verval van de ouderdom niet ondergaan; *amṛtānām*, van de onsterfelijken (en) *prajānan*, wetend, inziende dat er iets beters van hen verkregen kan worden terwijl hij als mens zelf is *jīryan martyaḥ*, onderworpen aan verval en dood (en hoewel hijzelf is) *kvadhahsthah*, aardbewoner. Het woord is als volgt afgeleid: *ku*, is de aarde en die is *adhaḥ*, beneden ten opzichte van de hemel en andere plaatsen. Iemand die daar leeft (*tiṣṭhati*) is *kvadhahsthah*. Hoe kan hij vragen naar zulke voorbijgaande zaken als zonen, rijkdom, goud en dergelijke? Zo'n vraag kun je toch alleen verwachten van mensen die geen onderscheid maken? *Kvadhahsthah* kan ook worden gelezen als *kva tadāsthah*. *Tadāsthah* is degene die geabsorbeerd is in, die zijn toevlucht zoekt tot (*āsthā*) die dingen, zoals kinderen, enzovoorts, waarbij *kva* 'wanneer' betekent. (De betekenis van dat zinsdeel is dan:) "Wanneer zal iemand die naar een hoger menselijk doel streeft dan dat, hoe moeilijk het ook zeker te stellen is, nog in beslag worden genomen (*tadāsthah*) door dergelijke bezittingen?" Met andere woorden: niemand zal hiernaar verlangen als hij weet dat het waardeloos is, want ieder mens zal steeds naar beter en nog beter streven. Daarom laat ik me niet verleiden door het vooruitzicht van kinderen, rijkdom, enzovoorts. Bovendien *kaḥ*, wie, welk redelijk denkend mens; *abhidhyāyam*, die overweegt, die de ware aard heeft vastgesteld van; *varṇaratipramodān*; muziek,

amusement en genot, afkomstig van hemelse nymfen en dergelijke, en die heeft ingezien dat dit alles van voorbijgaande aard is; *rameta*, kan nog genoeg scheppen; *atidīrghe jīvite*, in een lang leven?

yasminnidam vicikitsanti mṛtyo yatsāmparāye mahati brūhi nastat;
yo 'yaṃ varo gūḍhamanupraviṣṭo nānyam tasmānnaciketā vṛṇīte (29).

I.i.29. O Dood, vertel ons over datgene van de andere wereld waarover de mensen twijfelen, terwijl de kennis ervan grote gevolgen heeft. Buiten deze vraag die betrekking heeft op iets ondoorgroendelijks vraagt Naciketas niets meer.

Probeer daarom niet mij te verleiden met die voorbijgaande dingen en *brūhi naḥ*, vertel ons; *tad*, dat, datgene waar ik om gevraagd heb; *yasmin*, waarover (het Zelf over welke); de mensen *idam vicikitsanti*, in twijfel zijn of Het al dan niet bestaat; *sāmparāye*, in verband met de volgende wereld, als een mens sterft; *yad*, hetwelk - dat wil zeggen: de zekere kennis omtrent het Zelf welke; *mahati*, een groot gevolg wordt toegeschreven. Om kort te gaan: *ayam varaḥ*, deze gunst die betrekking heeft op het Zelf waarover het hier gaat; en *yaḥ*, die *gūḍham anupraviṣṭaḥ*, is binnengegaan in een ontoegankelijke schuilplaats - die zeer ondoorgroendelijk is geworden; buiten die gunst *anyam*, enige andere gunst met betrekking tot het niet-Zelf waarnaar onredelijke mensen zouden kunnen vragen; *naciketā na vṛṇīte*, vraagt Naciketas niet, zelfs niet in gedachten. Deze (laatste uitspraak) is van de Upaniṣad zelf (en geen uitspraak van Naciketas).

iti kāṭhakopaniṣadi prathamādhyāye prathamā vallī.

Aldus het eerste hoofdstuk van het eerste deel van de Kaṭha Upaniṣad.

DEEL I
HOOFDSTUK II

Nadat Yama zijn discipel op de proef had gesteld en tot de slotsom was gekomen dat zijn discipel er klaar voor was om kennis te verwerven, sprak hij:

anyacchreyo 'nyadutaiva preyaste ubhe nānārthe puruṣam sinītaḥ; tayoh śreya ādadānasya sādhu bhavati hīyate 'rthādyā u preyo vṛṇīte (1).

I.ii.1. Het beste is één ding. Het plezierige is waarlijk iets anders. Deze twee dienen verschillende doeleinden, en binden ieder mens. Wie zich richt op het beste, hem valt het goede ten deel. Maar wie kiest voor het plezierige dwaalt af van het ware doel.

Śreyaḥ, het meest wenselijke, het hoogste doel (vrijheid); *anyat eva*, (is) waarlijk anders; *tathā*, evenzo; *uta* ook; *preyaḥ*, wat plezieriger is; *anyat eva*, (is) inderdaad verschillend; *te ubhe*, zij beide, wat het meest wenselijke is en wat plezieriger is; *nānā arthe*, met hun verschillende doeleinden; *sinītaḥ*, binden; *puruṣam*, de mens; iemand die onderworpen is aan kaste, levensfase en dergelijke, is ontvankelijk voor beide invloeden. Alle mensen worden door deze twee motieven gedreven, afhankelijk van zijn idee van plichtsbetrachting. Want door een verlangen naar welvaart of juist naar onsterfelijkheid, zal een mens zich het plezierige ten doel stellen of slechts genoegen nemen met het meest wenselijke. Daarom wordt gezegd dat alle mensen door deze twee motieven worden gestuurd op basis van hun plichtsgevoel dat hen aanzet tot wat plezieriger is of wat het meest wenselijke is. Deze twee doelstellingen zijn weliswaar gerelateerd aan de (twee) menselijke doelstellingen,¹ maar ze zijn toch aan elkaar tegengesteld omdat de ene gebaseerd is op kennis en de andere op onwetendheid. Men kan dus niet beide 'heren' tegelijkertijd dienen. Of men dient de één, of de ander. Vandaar dat *tayoh*, van die twee *ādadānasya*, voor diegene die aanvaardt *śreyaḥ*, enkel het meest wenselijke, dus afstand doet van het plezierige omdat dat (laatste) het resultaat is van onwetendheid *sādhu bhavati*, ontstaat het welzijn, het goede - als resultaat, maar de kortzichtige, en onwetende mens die het andere kiest; *hīyate*, vervreemdt; *arthāt*, van dit doel, het menselijke doel. Hij valt af van het eeuwige, hoogste doel. Wie is die mens? *Yaḥ u*, degene die; *preyaḥ vṛṇīte*, kiest voor, zich vastklampt aan, het aangename.

Als de mens de mogelijkheid van keuze heeft, waarom kiezen de meeste mensen dan alleen voor het aangename? Hier volgt het antwoord:

śreyaśca preyaśca manuṣyametaṣṭau samparītya vivinakti dhīrah; śreyo hi dhīro 'bhi preyaso vṛṇīte preyo mando yogakṣemādvṛṇīte (2).

I.ii.2. Het beste en het plezierige dienen zich aan. Een verstandig mens gebruikt de rede en maakt onderscheid. Hij verkiest het beste boven het aange-

¹ Namelijk welvaart in deze wereld en in het hiernamaals enerzijds, en bevrijding anderzijds.

name. Maar de dwaas zal het aangename verkiezen terwille van vermeerdering van bezit en zekerheid.

Zeker, een mens kan kiezen. Maar wie niet zo helder bij zijn verstand is, zal ze niet gemakkelijk van elkaar onderscheiden, noch voor wat betreft de methoden die aangewend worden, noch voor wat betreft de vruchten die zij voortbrengen. Zo komt het dat *śreyas ca preyas ca*, het meest wenselijke en het plezierige; *manuṣyam etaḥ*, de mens benaderen alsof ze met elkaar vermengd zijn. Maar zoals een zwaan melk en water van elkaar kan scheiden, zo zal een *dhīraḥ*, intelligent mens; *samparītya*, die de zaak volledig heeft overzien, die met zijn verstand overwogen heeft wat belangrijk is en wat niet; *vivinakti*, onderscheid maken; *tau*, tussen die twee, het meest wenselijke en het plezierige, en dan *śreyaḥ hi*, voorwaar het meest wenselijke *abhivṛṇīte*, kiezen omdat het waardevoller is, *preyasah*, in vergelijking tot het plezierige. Wie doet dat? *dhīraḥ*, een verstandig mens. Maar *mandah*, de dwaas die een beperkte intelligentie heeft en geen onderscheid weet te maken; *vṛṇīte preyaḥ*, verkiest het aangename, zoals vee en zoons; *yogakṣemāt*, terwille van *yoga* en *kṣema*, dat wil zeggen: terwille van de groei van het lichaam en de bescherming ervan.

sa tvam priyānpriyarūpāmśca kāmānabhidhyāyannaciketo 'tyasrākṣīḥ; naitām sṛīkāṃ vittamayīmavāpto yasyām majjanti bahavo manuṣyāḥ (3).

I.ii.3. O Naciketas! Ge zijt er inderdaad in geslaagd om na zorgvuldige overweging alle begeerlijke dingen en alle genot te laten liggen. Ge hebt dit pad van rijkdom en bezit niet aanvaard waarop velen hun ongeluk tegemoet gaan.

Saḥ tvam, ge zijt zodanig dat ge - hoewel door mij steeds weer op de proef gesteld - *abhidhyāyan*, na zorgvuldige overweging - van de tekortkomingen zoals de voorbijgaande, tijdelijke aard en ook het onsubstantiële karakter van *kāmān*, begeerlijke zaken, zoals *priyān*, dierbaren, bijvoorbeeld kinderen; *ca*, en; *priyarūpān*, veroorzakers van genot, zoals nymfen,¹ *naciketaḥ*, Naciketas, *atyasrākṣīḥ*, hebt ge terzijde gelegd. Wat een intelligentie hebt gij! *Na avāptaḥ*, ge hebt niet aanvaard; *etām*, deze noodlottige *sṛīkāṃ*, weg; *vittamayīm*, vol rijkdom waarin de onwetende mensen hun vertrouwen stellen. *Yasyām*, op deze weg; *bahavaḥ*, vele; *manuṣyāḥ*, mensen; *majjanti*, zinken weg, gaan hun ongeluk tegemoet.

In het eerste vers wordt gezegd: "Wie zich richt op het beste, valt het goede ten deel. Maar wie kiest voor het plezierige dwaalt af van het ware doel." Waarom? Hier volgt het antwoord:

dūramete viparīte viṣūcī avidyā yā ca vidyete jñātā; vidyābhīpsinaṃ naciketasam manye na tvā kāmā bahavo 'lolupanta (4).

¹ Kinderen zijn je eigen Zelf, als het ware, terwijl nymfen een stap verder van iemand zijn verwijderd.

I.ii.4. Kennis en onwetendheid zijn tegenstrijdig. Zij volgen verschillende wegen. Naciketas verlangt naar kennis, want geen van alle vormen van genot, hoe veelvoudig ook, konden hem verleiden.

Ete, deze twee; zijn *dūram*, verreweg, over grote afstand; *viparīte*, tegenstrijdig, elkaar uitsluitend zoals licht en donker, want zij zijn gebaseerd op het wel of niet gebruiken van onderscheidingsvermogen *viṣūcī*, zij volgen verschillende wegen en geven dus verschillende gevolgen. Zij zijn de grondslag voor een bestaan in de wereld of voor bevrijding. Dat is de strekking. Welke zijn die twee? Enerzijds *yā ca jñātā*, datgene wat bekend staat of gekend wordt door mensen met inzicht; *avidyā iti*, als onwetendheid, die dus het plezierige als doelstelling heeft; *yā ca vidyā iti*, en datgene wat als kennis bekend staat - en dat het meest wenselijke ten doel heeft. Van deze twee *manye*, beschouw ik jou; *naciketasam*, Naciketas; als *vidyābhīṣiṇam*, degene die naar kennis verlangt. Waarom? Omdat *kāmāḥ*, de begeerlijke zaken, zoals nymfen enzovoorts, die de geest van niet-verlichte mensen afleiden, hoewel ze *bahavaḥ*, groot in aantal zijn; *na alolupyanta tvā*, je niet hebben verleid. Voor *tvā*, lees, *tvām*. Jou hebben zij niet van het pad van het meest wenselijke afgeleid, omdat ze niet in staat waren enige wens om van die dingen te genieten in je wakker te roepen. Daarom ben ik van mening dat je werkelijk naar verlichting verlangt en rijk bent voor het meest wenselijke. Dat is de strekking.

*avidyāyāmantare vartamānāḥ svayam dhīrāḥ paṇḍitaṃ manyamānāḥ;
dandramyamāṇāḥ pariyanti mūḍhā andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ (5).*

I.ii.5. Dwaze mensen bevinden zich middenin onwetendheid en desondanks menen ze dat ze intelligent zijn en inzicht hebben. Zo gaan zij steeds maar rond, en ze dwalen rond als blinden die door blinden worden geleid.

Zij die geneigd zijn te leven in een werelds bestaan, *vartamānāḥ*, leven; *avidyāyām antare*, temidden van onwetendheid. Het is alsof zij in diepe duisternis vastgebonden zijn met honderden boeien en touwen die gevormd worden door hun verlangen naar zonen, vee, en dergelijke; *manyamānāḥ svayam*, terwijl ze van zichzelf denken dat ze *dhīrāḥ*, intelligent zijn en *paṇḍitāḥ*, kenners van de geschriften. Deze *mūḍhāḥ*, onverstandige mensen die hun onderscheidingsvermogen niet gebruiken; *pariyanti*, draaien in cirkels rond; *dandramyamāṇāḥ*, doordat zij allerlei kromme wegen bewandelen.¹ Zo worden zij getroffen door ouderdom, dood, ziekte enzovoorts, en zij lijken op *andhāḥ*, blinden; *nīyamānāḥ*, die geleid worden; *andhena eva*, door een blinde. En wanneer ze een oneffen weg bewandelen, struikelen ze en overkomt hun een ongeluk. Enkel en alleen door hun onwetendheid blijven ze verstockt van ieder begrip omtrent het bereiken van de andere wereld.

*na sāmparāyah pratibhāti bālaṃ pramādyantaṃ vittamohena mūḍham;
ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punarvaśamāpadyate me (6).*

¹ Wij lezen hier *gacchantāḥ*. Een alternatief is *icchantaḥ*: wensen.

I.ii.6. Iemand die geen onderscheid maakt en zich voortdurend vergist omdat hij zich laat meeslepen door de verlokkingen van rijkdom, zal geen kennis verwerven over de manier waarop de andere wereld kan worden bereikt. Degene die ervan overtuigd is dat alleen deze wereld bestaat en verder niets, zal voortdurend onder mijn invloed komen.

Samparāyah, de andere wereld die wordt bereikt wanneer het lichaam (*sampara*) wegvalt: *sāmparāyah*, iedere methode uit de geschriften die tot die andere wereld voert. Die (methode) *na pratibhāti*, wordt niet bekend gemaakt aan, wordt niet praktisch uitvoerbaar voor *bālam*, een jongen, iemand die zijn onderscheidingsvermogen niet gebruikt, die *pramādyantam*, zich voortdurend vergist omdat hij met zijn geest voortdurend bezig is met zijn verlangens naar kinderen, vee, en dergelijke, en die dus *mūḍham*, verdwaasd, en gehuld is in de duisternis (van onwetendheid), *vittamohena*, omdat hij door al zijn rijkdom geen onderscheid maakt. "Er is slechts *ayaṃ lokaḥ*, deze wereld, dat wil zeggen: deze zichtbare, zintuiglijke wereld vol met vrouwen, eten, drinken enzovoorts; *na paraḥ asti*, en er is geen andere, onzichtbare wereld." *Iti mānī*, door voortdurend zo te denken, wordt hij *punaḥ punaḥ* steeds opnieuw geboren. Zo *āpadyate vaśam*, komt die mens onder de heerschappij *me*, van mij, de Dood, en zo blijft hij vastzitten in onophoudelijk lijden in de vorm van geboorte, dood enzovoorts. Zo ziet de wereld er meestal uit.

Onder duizenden is er maar een enkeling zoals jij die naar het meest wenselijke verlangt en die een kenner van het Zelf wordt.

Want:

śravaṇāyāpi bahubhīryo na labhyaḥ śṛṇvanto 'pi bahavo yaṃ na vidyuh;
āścāryo vaktā kuśalo 'sya labdhā 'ścāryo jñātā kuśalānuśiṣṭaḥ (7).

I.ii.7. Dat Zelf is voor de meesten niet bereikbaar door er alleen maar over te horen. Evenmin kunnen de meesten het Zelf kennen, zelfs niet wanneer zij ervan horen. Daarom is degene die het Zelf weet uit te leggen een wonderbaarlijk mens. Evenzo is degene die de uitleg weet te waarderen een wonderbaarlijk mens. Wonderbaarlijk is degene die tot Zelfkennis komt onder de leiding van een bevoegde leermeester.

Yah, dat Zelf, dat; *na labhyaḥ*, niet bereikbaar is; *bahubhīh*, voor velen; *śravaṇāya api*, zelfs ten behoeve van het horen ervan. *Yam*, dat Zelf dat *bahavaḥ*, vele (anderen); *śṛṇvantaḥ api*, zelfs wanneer zij erover horen; *na vidyuh*, niet kennen. Want iemand wiens geest niet gezuiverd is, kan geen Zelfkennis verwerven.

Bovendien, *asya vaktā*, wie uitleg erover kan geven (is) *āścāryaḥ*, een wonderbaarlijk mens, te vergelijken met een wonder. Hij is een zeldzaamheid. Evenzo is degene die erover hoort en daarin *kuśalaḥ* bedreven is, een zeldzaamheid want hij bereikt *labdhā*; het Zelf. Want *āścāryaḥ jñātā*, een wonderbaarlijk mens, een zeldzame ziel, wordt een kenner, mits hij *kuśalānuśiṣṭaḥ*, door een bekwame leermeester is onderwezen.

Waarom (is dat zo)? Hier volgt de reden:

*na nareṅvareṇa prokta eṣa suvijñeyo bahudhā cintyamānaḥ;
 anyaprokte gatiratra nāsti aṅīyān hyatarkyamāṅupramāṅāt (8).*

I.ii.8. Niemand met een beperkt begrip kan het Zelf afdoende begrijpen, want het Zelf zal steeds als verschillend worden beschouwd. Maar wanneer als niet-anders over het Zelf wordt gesproken dan houdt het op-weg-zijn op. Het Zelf is subtieler dan het atoom en is boven iedere redenatie verheven.

Eṣaḥ, dit - het Zelf waarnaar ge mij vraagt; *proktaḥ*, (wanneer) erover wordt gesproken; *avareṇa nareṇa*, door iemand van lagere statuur, dat wil zeggen: door iemand met een werelds begrip; *na suvijñeyah*, zal het zeker niet goed worden begrepen, want het wordt *bahudhā*, op verschillende manieren beschouwd zoals: bestaand - niet bestaand, handelend - niet handelend enzovoorts, *cintyamānaḥ*, wanneer men het Zelf tot onderwerp van discussie maakt. Hoe kan het Zelf dan worden doorgrond? Als volgt: *anyaprokte*, wanneer iemand over het Zelf spreekt vanuit een staat waar verschillen wegvallen, door een leermeester die geen dualiteit meer ziet en die verenigd is met Brahman, die hij (op zijn beurt) zal onthullen,¹ dan *atra*, hier, met betrekking tot het Zelf *na asti*, is er niet langer: *gatiḥ*, een denkproces in de zin van de vraag of Het wel of niet bestaat, want het Zelf sluit alle gedachten uit die twijfel opwekken.

Andere vertaling:

Anyaprokte, wanneer het (Opperste) Zelf, dat niet verschilt van en identiek is met het eigen Zelf, voldoende is uitgelegd²; *na asti gatiḥ*, dan is er geen ander begrip meer mogelijk³; *atra*, in dit Zelf, want er is niets anders⁴ dat gekend moet worden. De realisatie van de eenheid van het Zelf is namelijk de climax van alle kennis. Dus aangezien er niets meer is dat gekend moet worden, houdt het kennen zelf in dit bestaan ook op. Dat is de strekking.

Andere vertaling:

Wanneer over het Ene Zelf wordt gesproken; *na asti gatiḥ*, dan is er geen transigratie⁵ meer, want de bevrijding die het gevolg is van die realisatie treedt onmiddellijk in.

Andere vertaling:

Wanneer een leermeester spreekt over het Zelf terwijl die de eenheid verwerkelijkt

¹ of: "die door de Upaniṣads is onthuld" (Bālagopāendra)..

² of: "wanneer is uitgelegd dat het (Opperste) Zelf niet verschillend is, identiek is aan het eigen Zelf." (Bālagopāendra).

³ Naast de realisatie: "Ik ben Brahman."

⁴ Naast de eenheid van het Zelf en Brahman.

⁵ Bālagopāendra vat *samsāra-gati* op als: "dualiteit lijkt de realiteit." Deze misvatting verdwijnt als er Zelfkennis is gekomen.

heeft met Brahman over Welke hij spreekt, dan *na agatih*, kan er niet langer onbegrip of ontbreken van realisatie zijn. De luisteraar realiseert zich nu, net als daarvoor zijn leermeester: "Ik ben dat (Zelf)." Dat is de strekking.

Het Zelf wordt zodoende echt gekend wanneer de eenheid van het Zelf (met de leer) door een leermeester wordt onderwezen die goed bekend is met de geschriften.¹ Anders wordt het Zelf *aṅṅyān*, subtieler zelfs; *anupramāṇāt*, dan een atomair deeltje. (Want Het is) *atarkyam* (moet zijn *atarkyah*) niet te beredeneren; Het kan niet worden gekend enkel door redenatie via het eigen (onafhankelijke) intellect.² Want als het Zelf wel bediscussieerd kan worden, en men gaat ervanuit dat het zo groot is als een atomair deeltje, kan iemand anders naar voren brengen dat Het subtieler is dan dat, en weer iemand anders dat Het het meest subtiel is. Dus aan het rusteloze gediscussieer zal geen einde komen.

naiṣā tarkeṇa matirāpaneyā proktānyenaiva sujñānāya preṣṭha;
yām tvamāpaḥ satyadhṛtirbatāsi tvāḍṛṇno bhūyānnaciketah praṣṭā (9).

I.ii.9. O geliefde! De wijsheid die ge reeds bezit kan nimmer worden bereikt door middel van het rationele denken. Maar wanneer iemand die anders is (een wijs mens) spreekt, leidt dat tot waarachtig inzicht. Gij zijt werkelijk vastbesloten. Ik zou willen dat iedere vraagsteller was zoals gij, O Naciketas.

Daarom kan *eṣā*, dit, deze wijsheid met betrekking tot het Zelf zoals deze wordt aangeboden in de Veda's en die ontstaat wanneer over het Zelf wordt onderwezen door iemand die er één mee is geworden; *tarkeṇa*, door logisch redeneren, enkel tot stand gebracht door het eigen intellect *na āpaneyā*, niet worden bereikt of (als men *apaneyā* leest:) kan niet uitgeroeid, vernietigd worden. De logisch denkende mens die geen verstand heeft van de Veda's, springt van de hak op de tak als hij spreekt, omdat hij wordt geleid door de associaties van zijn eigen intellect. Daarom, *preṣṭha*, O geliefde, leidt de wijsheid die uit de Veda's ontstaat, *sujñānāya bhavati*, tot waarachtig inzicht, wanneer die wijsheid *prokte*, wordt onderwezen; *anyena eva*, door iemand die werkelijk anders is, door een leermeester die verstand heeft van de Veda's en die verschilt van de logisch denkende mens. Wat is dan dat geloof aan gene zijde van alle argumentatie? *Yām*, dat inzicht, die wijsheid, welke; *tvam āpaḥ*, gij hebt bereikt, als gunst die is verleend door mij. *Asi*, ge zijt; *satyadhṛtiḥ*, vastbesloten. Uw beslissingen zijn gericht op zaken die werkelijk zijn. De Dood spreekt het woord *bata*, uit (dat mededogen uitdrukt), omdat hij mededogen voelt voor Naciketas, en daarmee prijst hij de kennis aan die hij hem gaat bijbrengen. *Bhūyāt*, moge zijn; *naḥ*, voor ons; *praṣṭā*, iedere vraagsteller, ongeacht wie, of het nu een zoon is of een leerling, *tvāḍṛk*, zoals gij. Hoe dan? Een vragensteller zoals gij, *naciketah*, O Naciketas.

¹ "Wanneer het wordt onderwezen door een leraar die goed bekend is met de geschriften en gevestigd is in de staat van niet-verschillend-zijn." (Bālagopāendra).

² Te onderscheiden van het intellect dat gezuiverd is door de onderwijzingen van een ingewijde.

Omdat de Dood blij is, herneemt hij:

jānāmyaḥ śevadhīṛityanīyaḥ na hyadhruvaiḥ prāpyate hi dhruvaḥ tat; tato mayā nāciketasaścīto 'gniranityairdravyaiḥ prāptavānasmī nīyaḥ (10).

I.ii.10. Ik weet dat deze schat onstandvastig is. Want wat zelf standvastig is, kan niet door middel van onstandvastigheid worden bereikt. Daarom stapelde ik het Naciketas-vuur op met onstandvastig materiaal en zodoende heb ik (relatieve) onvergankelijkheid (de hemel) verworven.

Aham jānāmi, ik weet; *iti*, inderdaad dat; *śevadhīḥ*, de schat die uit de vruchten van handeling bestaat en waarnaar de mensen verlangen als een schat; *anīyaḥ*, (eigenlijk *anīyah*), niet blijvend is. *Hi*, want; *anīyaiḥ*, door tijdelijke dingen; *tad*, dat; *dhruvaḥ*, tijdloze, dat wil zeggen: de schat die het Opperste Zelf is; *na prāpyate*, kan niet bereikt worden. Alleen die schat die uit voorbijgaand plezier bestaat, kan door middel van voorbijgaande dingen worden bereikt. *Hi*, omdat dit zo is; *tataḥ*, daarom; *mayā*, door mij - wetend dat het blijvende nimmer door het voorbijgaande verworven kan worden; *nāciketasaḥ agniḥ*, is het Naciketas-vuur; *citah*, opgebouwd, dat wil zeggen: het offer om hemelse gelukzaligheid te verwerven werd volbracht; *anīyaiḥ dravyaiḥ*, met voorbijgaande dingen - met dieren enzovoorts. Door zo de vereiste verdiensten te verwerven, *prāptavān asmi*, heb ik bereikt; *nīyaḥ*, het blijvende, de relatief 'blijvende' verblijfplaats van de Dood, die de hemel wordt genoemd.

kāmasyāptiḥ jagataḥ pratiṣṭhāḥ kratōrānāntyamabhayasya pāraḥ; stomamahadurugāyaḥ pratiṣṭhāḥ dṛṣṭvā dhṛtyā dhīro naciketo 'tyasrākṣiḥ (11).

I.ii.11. O Naciketas, de vervulling van verlangens, de bron en ondersteuning van de wereld, de onbeperkte¹ mogelijkheden van het offer, de uiterste grenzen van vreesloosheid, de ontzagwekkende loop en omvang [van Hiraṇyagarbha] die zo geprezen wordt en ook [Uw eigen] bestaan, [dat alles] hebt ge met geduld onderzocht en ge hebt het allemaal opgegeven.

Dṛṣṭvā, nadat ge hebt gezien, onderzocht; (Hiraṇyagarbha als) *kāmasya āptiḥ*, de vervulling van alle wensen, dat alle wensen daar² eindigen (zie ook Mu. III.ii.2) en ook als: *jagataḥ pratiṣṭhāḥ*, de ondersteuning – aangezien Hij alles doordringt - van de wereld omdat het alles op persoonlijk niveau, op het niveau van de elementen, op het niveau van de hemel, enzovoorts omvat; en ook de *ānāntyam kratōḥ*, de onbeperkteheid van meditatie³, het (relatief) oneindige resultaat van meditatie op Hiraṇyagarbha, hetgeen de zijnstoestand van Hiraṇyagarbha is; en ook de *pāraḥ abhayasya*, de overkant, de uiterste grens van vreesloosheid, en ook de *urugāyaḥ*,

¹ Dit alles moet enkel in relatieve zin worden opgevat.

² Dat wil zeggen: in de zijnstoestand van Hiraṇyagarbha. Wensen kunnen de mens niet voorbij Hiraṇyagarbha brengen.

³ De vertaling "Meditatie" is volgens Bālagopāendra. Anderen vertalen het met "offer".

ontzaglijke omloop (van Hiraṇyagarbha)¹ die *stomamahat*, is, dat wil zeggen: datgene wat *stoma*, prijzenswaardig is, en *mahat*, groot, omdat het vele eigenschappen heeft zoals de mogelijkheden van de goden om ontastbaar en dergelijke te worden, heet *stomamahat*, want niets gaat het te boven. (Verder heb je) *pratiṣṭhām*, je eigen staat (onder ogen gezien), *naciketah*, O Naciketas. Dit alles hebt ge gezien *dhṛtyā*, met geduld, en ge bent *dhīrah*, wijs geworden; *atyasrākṣiḥ*, ge hebt opgegeven. Al deze wereldse genietingen hebt ge opgegeven (tot op het zijnsniveau van Hiraṇyagarbha) omdat ge louter en alleen naar de Allerhoogste Ene verlangt. Ge zijt werkelijk onnavolgbaar, Naciketas!

taṃ durdarśam gūḍhamanupraviṣṭam guhāhitam gahvareṣṭham purāṇam; adhyātmayogādhighamena devam matvā dhīro harsaśokau jahāti (12).

I.ii.12. Een intelligent mens geeft geluk en verdriet op door zijn geest uitsluitend te richten op het Zelf en zich geheel te wijden aan de aloude godheid die onzichtbaar is, ontoegankelijk, die zijn zetel heeft in het intellect en gevestigd is temidden van het lijden.

Tam, dat Zelf dat ge wenst te kennen, is *durdarśam*, moeilijk te zien, omdat het fijner is dan het fijnste; en *gūḍham anupraviṣṭam*, ontoegankelijk, dat wil zeggen: verborgen achter allerlei vormen van kennis die met de omstandigheden in de wereld veranderen; *guhāhitam*, gezeten in het intellect omdat het daar waargenomen kan worden; *gahvareṣṭam*, bestaande temidden van het lijden, dat wil zeggen: omgeven door een lichaam en door zintuigen die de oorzaak van veel ellende zijn. Omdat het zo ontoegankelijk is, geplaatst middenin het intellect, en dus gezeteld in het midden van de ellende, daarom is het moeilijk waar te nemen. *Matvā*, overwegend die *purāṇam devam*, aloude (eeuwigdurende) godheid, het Zelf; en *adhyātmayogādhighamena*, zich concentrerend op het opperste Zelf door zich terug te trekken van alle uiterlijkheden heet *adhyātmayoga*; door dat vermogen te ontwikkelen *dhīrah*, een intelligent mens *jahāti*, geeft op; *harsaśokau*, geluk en verdriet, want voor het Zelf is er geen voorspoed of tegenspoed.

etacchrutvā samparigrhya martyaḥ pravṛhya dharmyamaṇu metamāpya; sa modate modanīyaṃ hi labdhvā vivṛtaṃ sadma naciketasam manye (13).

I.ii.13. Wanneer een sterveling hierover gehoord heeft en het begrepen heeft door deze bron van rechtschapenheid te (onder)scheiden en wanneer hij zo die allerfijnste staat bereikt, verheugt hij zich, want hij heeft de bron zelf van alle geluk gevonden. Ik ben van mening dat de woonplaats [van het Zelf] voor Naciketas open staat.

Verder, *śrutvā*, wanneer ge gehoord hebt, door de genade van de leermeester *etad*, de werkelijkheid van dat Zelf waarover ik zal spreken; *samparigrhya*, na (Het) volledig gevat te hebben - als je eigen Zelf; en *pravṛhya*, na het onderscheiden te

¹ Omdat daardoor de zijnstoestand van Hiraṇyagarbha wordt bereikt die lange tijd in stand blijft, tot de uiteindelijke oplossing [van de schepping].

hebben (van het lichamelijke en dergelijke); *dharmyam*, dat rechtvaardige¹ (het Zelf); en *āpya*, na verworven te hebben; *etam aṇum*, dat allerfijnste, het Zelf; *saḥ martyaḥ*, die sterveling die zo verlicht is geworden; *modate*, verheugt zich; *labdhvā*, omdat hij verworven heeft; *modanīyam*, dat wat geluk schenkt. Daarom *manye*, ben ik van mening dat de *sadma*, de verblijfplaats, de woonplaats van Brahman, die deze eigenschap heeft; *vivṛtam*, wijd open staat of: nabij is²; *naciketasam*, voor (jou) Naciketas. Met andere woorden: volgens mij bent ge klaar om bevrijd te worden."

Naciketas antwoordde: "Als dat zo is, meester, en U verheugt U over mij, dan... "

***anyatra dharmādanyatrādharmādanyatrāsmātkṛtākṛtāt;*
*anyatra bhūtācca bhavyācca yattatpaśyasi tadvada (14).***

I.ii.14. "Leer mij over datgene wat verschilt van deugd en wat verschilt van ondeugd, wat verschilt van oorzaak en gevolg en wat verschilt van verleden en toekomst."

Anyatra dharmāt, verschillend van deugd, dat wil zeggen: losstaand van het verichten van verplichtingen die in de geschriften vermeld staan, alsmede hun resultaten en de hulpmiddelen die eraan te pas komen, en ook *anyatra adharmāt*, verschillend van ondeugd; evenzo *anyatra asmāt kṛtākṛtāt*, verschillend van dit *kṛta*, gevolg en van deze *akṛta*, oorzaak; bovendien *anyatra bhūtāt ca bhavyāt ca*, verschillend van wat was en wat zal zijn, en ook van wat is, dus wat niet onderhevig is aan de drie tijden (verleden, heden en toekomst); *yad*, datgene wat - datgene wat aan gene zijde van de empirische ervaringswereld staat, en wat *paśyasi*, gij ziet, kent, *tad*, dat; *vada*, onderwijs me.

In antwoord op de vraag van Naciketas en ook om nog andere dingen duidelijk te maken, sprak de Dood hem als volgt toe:

***sarve vedā yatpadamāmananti tapāṃsi sarvāṇi ca yadvadanti;*
*yadicchanto brahmacaryaṃ caranti tatte padam saṃgrahaṇa bravīmyomityetat (15).***

I.ii.15. Ik zal U in het kort spreken over wat de Veda's onomwonden verklaren, waar alle opofferingsgezindheid op is gericht en waardoor mensen Brahmacharya beoefenen: dat is *Om*.

Yad padam, dat bereikbare, het doel dat; *sarve vedāḥ*, alle Veda's zonder ervan af te wijken; *āmananti*, uitdragen; *ca*, en; *yad*, waarvan; *sarvāṇi tapāṃsi*, alle vormen van onthouding; *vadanti*, spreken - op het bereiken waarvan ze gericht zijn; *yad icchantāḥ*, waarnaar verlangend; *caranti*, (zij) beoefenen; *brahmacaryam*, Brahmacharya. Die gelofte houdt in te leven (om te studeren) in het huis van de leermeester

¹ Letterlijk: dat wat leidt tot deugd. De hoogste deugd is het kennen van de Werkelijkheid.

² Brahman en de verblijfplaats zijn identiek, en dat de verblijfplaats naar Naciketas toekomt, wil zeggen dat Brahman hem gunstig gezind is.

of iets anders (namelijk levenslang celibaat) met het doel om Brahman te bereiken; *bravīmi*, ik zeg; *te*, U; *saṃgrahaṇa*, in het kort; *tad*, dat (doel); *ōm iti etad*, is dit: "Ōm"; het doel waarnaar ge zoekt is dat wat door het woord *Ōm* wordt aangeduid en het heeft het teken voor *Ōm* als symbool.¹

(Aangezien *Ōm* de naam en het symbool is van Brahman). Daarom:

***etaddhyevākṣaram brahma etaddhyevākṣaram param;
etaddhyevākṣaram jñātvā yo yadicchatī tasya tat (16).***

I.ii.16. Deze klank *Ōm* is de lagere Brahman en ook de hogere Brahman. Wie de aandacht op deze klank richt, bereikt datgene wat hij wenst.

Etad eva akṣaram brahma, deze klank (*Ōm*) is waarlijk (de lagere) Brahman (Hiraṇyagarbha). *Etad eva akṣaram param*, deze klank (*Ōm*) is waarlijk de opperste Brahman. Deze klank (*Ōm*) is het symbool voor beide. (tijdens) het vereren van *etad eva akṣaram*, deze onverwoestbare klank *Ōm* als Brahman; of men nu realisatie van de allerhoogste of de lagere Brahman wenst; *yaḥ*, dat wat een ieder; *icchatī*, verlangt, wenst; *tad tasya*, dat wordt het zijne. Wie de opperste Brahman wenst, zal Dat kunnen kennen; wie de lagere Brahman wenst, zal Dat kunnen bereiken.

***etadāmbanam śreṣṭham etadāmbanam param;
etadāmbanam jñātvā brahmaloke mahīyate (17).***

I.ii.17. Dit is het beste middel. Dit middel is de opperste Brahman. Wie zich op dit middel toelegt wordt geliefd in de wereld van Brahman.

Dus van alle middelen (zoals de *Gāyatrī* mantra) om Brahman te bereiken, *etad āmbanam*, is dit middel; *śreṣṭham*, het meest hoogstaande, het meest aan te prijzen; *etad āmbanam param*, dit middel is de opperste Brahman en ook de lagere Brahman, aangezien het verband houdt met zowel de lagere Brahman als de opperste Brahman. *Jñātvā*, zich concentrerend op; *etad āmbanam*, dit middel; *brahmaloke mahīyate*, wordt men geëerd in de wereld van Brahman. Wie één wordt met Brahman, lager en hoger (als resultaat van meditatie), wordt als Brahman aanbeden.

Voor de middelmatige en de minst bekwame leerlingen is *Ōm* aangereikt, zowel als een middel (om op het Zelf te mediteren), als ook een symbool (om het Zelf te aanbidden). Dat Zelf heeft geen eigenschappen en er werd naar gevraagd in Ka. I.ii.14: "Leer mij over datgene wat verschilt van deugd", enzovoorts. Het is evenzo

¹ Zoals algemeen bekend, is datgene wat wordt onthuld (dat wil zeggen: in de geest oplicht) bij het uitspreken van een woord, de betekenis van dat woord. Daarom is de betekenis, die geen relatie heeft met uiterlijke zaken, die zichzelf bij het uitspreken van het woord *Ōm* onthult aan de mens die zijn geest heeft geconcentreerd, afhankelijk van *Ōm*, het is de betekenis van *Ōm*. Men moet als volgt mediteren: "Ik ben Brahman, aangeduid door het woord *Ōm* en geconditioneerd door *Māyā* waarin de eigenschap *sattva* overheerst." Als men hiertoe echter niet in staat is, moet men het concept "Brahman" over het *Ōm*-teken heenleggen. De meest hoogstaande geesten kunnen aan Brahman denken zonder zich van *Ōm* te bedienen. De gemiddelde mens kan op Brahman mediteren met behulp van *Ōm*. En de mens van lagere orde kan Brahman aanbidden via het *Ōm*-teken.

aangeboden terwille van dit soort leerlingen als ze de lagere Brahman willen leren kennen.

Nu komt het volgende (vers) waarvan het doel is om rechtstreeks de aard van dat Zelf vast te stellen, waarvoor *Ôm* het middel is.

*na jāyate mriyate vā vipaścinnāyaṃ kutaścinna babhūva kaścit;
ajo nityaḥ sāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre (18).*

I.ii.18. Het Zelf dat bewustzijn is, wordt niet geboren en sterft niet. Het heeft geen begin en geen gevolg. Het is zonder geboorte, tijdloos, onveranderlijk en aloud. Wanneer het lichaam sterft, sterft Het niet.

Vipaścīt, het intelligente wezen (het Zelf) - intelligent omdat Zijn wezen, het bewustzijn, nooit verloren gaat; *na jāyate*, wordt niet geboren - Het wordt niet voortgebracht; *na vā mriyate*, noch sterft Het. Wat veranderlijk is, is aan geboorte onderhevig en maakt vele veranderingen door. Om alle veranderingen in het Zelf te ontkennen, worden allereerst de eerste en de laatste verandering, in de vorm van geboorte en dood, ontkend in deze tekst: "Hij wordt niet geboren en sterft niet." Bovendien *ayam*, dit wezen, het Zelf; *na kutaścīt*, kent geen oorsprong, geen andere oorzaak; *na kaścīt babhūva*, noch komt iets uit het Zelf voort - iets dat anders is dan het Zelf. Daarom is *ayam ajaḥ*, dit Zelf zonder geboorte; *nityaḥ*, eeuwig; *sāśvataḥ*, niet aan verval onderhevig. Het voorbijgaande is aan verval onderhevig, maar Dat is iets dat eeuwig bestaat; daarom ook is het *purāṇaḥ*, aloud, altijd nieuw sinds onheuglijke tijden. Men zegt dat iets op dit moment nieuw is als het tot bestaan komt door de ontwikkeling die de samenstellende delen doormaken, zoals bij een pot. Het Zelf is daaraan tegenovergesteld; Het is aloud, dat wil zeggen: Het kan niet groeien. Daarom kan het Zelf *na hanyate*, niet worden gedood, niet worden gekwetst; *śarīre hanyamāne*, wanneer het lichaam wordt gedood - met wapens enzovoorts, ook al bestaat het Zelf hier. Het is net zoiets als de ruimte.

*hantā cenmanyate hantum hataścenmanyate hatam;
ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate (19).*

I.ii.19. Wie denkt Zelf te kunnen doden en wie, eenmaal gedood, meent dat hij Zelf is gedood, hebben het beiden mis. Het Zelf doodt niet noch kan Het gedood worden.

Het Zelf is weliswaar zoals het is beschreven, maar; *cet*, als iemand; *manyate*, denkt dat enkel het lichaam het Zelf is, *hantum*, om Het te kunnen doden, - als hij denkt: "Ik zal Het doden," en de ander die *hataḥ* gedood is; *cet*, als hij ook; *manyate*, zou denken dat het Zelf; *hatam*, gedood is, - als hij denkt: "Ik ben gedood"; *Ubhau tau*, beiden (geven gelijkelijk blijk); *na vijānītaḥ*, niet te weten, Zichzelf niet te kennen; want *ayam*, dit Zelf; *na hanti*, doodt niet, omdat Het onveranderlijk is; *na hanyate*, noch wordt Het gedood, juist omdat Het onveranderlijk is. Zo is het ook met de ruimte gesteld. Het bestaan in de wereld, dat altijd bestaat uit deugd en ondeugd, behoort enkel bij een onwetend mens en niet bij de Kenner van Brahman, want voor

deze vallen deugd en ondeugd weg, omdat ze irrelevant zijn. Dit wordt bevestigd door de autoriteit van de Veda en ook door de logica.

Hoe kan men het Zelf kennen? Het volgende wordt daarover gezegd:

*aṅoraṅīyānmahato mahīyānātmā 'sya jantornihito guhāyām;
tamakratuḥ paśyati vītasōko dhātuprasādānmahimānamātmanah (20).*

I.ii.20. Het Zelf is fijner dan het fijnste en groter dan het grootste. Zijn woonplaats is in het hart van ieder schepsel. Wie geen wensen koestert, ziet de luister van het Zelf stralen door de stille doorschijnendheid van de organen. Zo bevrijdt hij zich van pijn en ellende.

(Het Zelf is) *aṅīyān*, fijner, *aṅoḥ*, dan het fijne, zoals een klein stukje *śyāmāka* (graan); *mahīyān*, groter; *mahataḥ*, dan het grote, dan dingen met grote omvang zoals de aarde. Groot of klein, de afmetingen van ieder ding zijn altijd een afgeleide van de werkelijkheid van het eeuwige Zelf. Zonder het Zelf hebben afmetingen geen werkelijkheid. Daarom is het Zelf fijner dan het fijne, groter dan het grote. Het wordt aan omstandigheden gebonden door naam, vorm en handelingen, die slechts beperkende toevoegingen zijn. En dit *Ātmā*, Zelf; *nihitaḥ*, heeft Zijn woonplaats - bestaat als het Zelf; *guhāyām*, in het hart; *asya jantoh*, van dit schepsel - (in het hart van) ieder schepsel, vanaf de Schepper (Brahmā) tot aan een graspol. *Tam*, het Zelf dat gerealiseerd kan worden door horen, denken en mediteren¹; (Hij ziet die is) *akratuḥ*, een mens zonder begeerten, dat wil zeggen: iemand die niet langer aange-trokken wordt door uiterlijkheden - zichtbaar en onzichtbaar. Wanneer die (ont-hechting) plaatsvindt; *dhātavaḥ*, komen de menselijke instrumenten (zoals de geest) tot rust. Het woord *dhātu* wordt hier gebruikt omdat deze elementen het lichaam vasthouden (*dhāraṇa*). *Dhātuprasādāt*, vanwege de vrede van die organen; *paśyati*, ziet die mens; *tam mahimānam*, die luister; *ātmanah*, van het Zelf - dat niet onder-hevig is aan groei of verval, die het gevolg zijn van handelingen - zo realiseert die mens zich het Zelf als: "Ik ben het Zelf", en zo raakt hij, *vītasokaḥ*, vrij van pijn.

Zolang een mens nog wensen koestert, hetgeen gebruikelijk is, is het Zelf nauwe-lijks kenbaar, want:

*āsīno dūraṃ vrajati śayāno yāti sarvataḥ;
kastam madāmadam devaṃ madanyo jñātumarhati (21).*

I.ii.21. Hoewel in rust, reist Het ver; hoewel in slaap, is Het overal. Wie kan beter dan Ik, de Dood, weten dat het Zelf zowel vreugde kent als geen vreugde kent?

Terwijl (het Zelf) *āsīnaḥ*, gezeten is, in rust, niet bewegend; *dūraṃ vrajati*, gaat Het toch ver weg; *śayānaḥ*, terwijl Het slaapt; *yāti*, gaat Het toch; *sarvataḥ*, overal heen.

¹ Hier wordt Bālagopāendra gevolgd. De zinsnede *darśana-śravaṇa-manana-vijñāna-lingam* kan ook betekenen: "het Zelf Wiens bestaan afgeleid kan worden uit de handelingen zien, horen, denken en weten."

Het is *madāmada*, vreugdevol (*mada*) en zonder vreugde (*amada*). Het heeft dus tegengestelde eigenschappen. Daarom valt Het moeilijk te kennen. *Kaḥ*, wie; *madanyaḥ*, behalve ik; *jñātum arhati*, kan Het kennen; *devam* de godheid, die *tam madāmadam*, met en zonder vreugde is? Het Zelf heeft, aangezien Het via diverse beperkende toevoegingen onderworpen is aan omstandigheden, tegengestelde eigenschappen, en lijkt nu eens op een prisma (*viśvarūpa*) en dan weer op een steen der wijzen (*cintāmaṇi*).¹ Alleen een wijs mens met verfijnd intellect, zoals wij, kan het Zelf kennen. Daarom is erop gewezen hoe moeilijk het is om het Zelf te realiseren, in de zinsnede: *kaḥ tam madanyaḥ jñātum arhati*, "Wie anders kan het Zelf kennen dan ik?" Slaap betekent het ophouden van alle zintuiglijke activiteiten. Beperkingen in het bewustzijn, die worden veroorzaakt door de zintuigen,² vallen weg als iemand slaapt. Als het Zelf in deze staat (van slaap) is, wordt het bewustzijn iets algemeen, en daarom lijkt het *yāti sarvataḥ*, overal heen te gaan [overal te zijn]. Als Het in een toestand is waarin het bewustzijn met specifieke objecten is verbonden, lijkt Het, hoewel Het van nature stil blijft, *dūram vrajati*, ver te reizen, al naar gelang bijvoorbeeld de geest beweegt, want het wordt onderworpen aan omstandigheden zoals de geest. In werkelijkheid blijft Het hier (in dit lichaam) alleen maar bestaan.

De tekst toont verder hoe de kennis van het Zelf er ook voor zorgt dat verdriet verdwijnt:

*aśarīram śarīreṣvanavastheṣvavasthitam;
mahāntam vibhumātmānam matvā dhīro na śocati (22).*

I.ii.22. De intelligente mens die het Zelf kent als onbelichaamd temidden van het belichaamde, als onveranderlijk temidden van het veranderlijke, als groot en allesdoordringend, die mens kent geen verdriet.

Het Zelf is op Zichzelf beschouwd als de ruimte. (Als men op) dat Zelf (heeft gemediteerd als) *aśarīram*, onbelichaamd, als dat onbelichaamde Zelf, *śarīreṣu*, temidden van de lichamen; de goden, de voorvaderen, de mensen, en dergelijke; *avasthitam*, (als) blijvend, onveranderlijk; *anavastheṣu*, temidden van die dingen, die geen vaste grond hebben, temidden van het vergankelijke, en (als men heeft gemediteerd) op; *mahāntam*, het grote (Zelf); en om te voorkomen dat het woord 'groot' in relatieve zin wordt opgevat, staat er ook nog in de tekst: *vibhum*, het allesdoordringende; *ātmānam*, Zelf. Het woord *ātman* (Zelf) betekent in de eerste plaats het inwonende Zelf. *Matvā*, gemediteerd hebbend - als "Ik ben Dat" - op dit Zelf, dat is zoals het is beschreven, *dhīraḥ*, de wijze mens; *na śocati*, kent geen verdriet. Want het is niet redelijk dat zo iemand die het Zelf heeft leren kennen, nog verdriet zou kunnen hebben.

¹ Een *viśvarūpa* juweel lijkt verschillende kleuren te hebben, en een *cintāmaṇi* vertoont verschillende vormen, al naar gelang wat zijn bezitter denkt.

² Dan kent het bewustzijn beperkte uitdrukkingsvormen, zoals: "Ik ben een mens", "Ik zie iets blauws", enzovoorts. (A.G.).

Hoewel het Zelf moeilijk kan worden gekend volgens de tekst, is het toch mogelijk, mits op de juiste manier:

*nāyamātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena;
yamevaiṣa vṛṇute tena labhyastasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūm svām (23).*

I.ii.23. Het Zelf wordt niet gekend door veel studie, noch door het intellect, noch door veel te horen. Het Zelf wordt gekend door de mens die zich tot Zichzelf richt. Zo toont het Zelf zijn ware aard aan Zichzelf.

Ayam ātmā, dit Zelf; *na labhyaḥ*, kan niet worden bereikt, kan niet worden gekend; *pravacanena*, door je vele Veda's eigen te maken; en *na medhayā*, evenmin door het intellect, door het vermogen de betekenis van teksten te begrijpen; *na bahunā śrutena*, ook niet alleen door van alles te horen. Hoe kan Het dan worden gekend? Aldus: *yam eva*, dat (Zelf) dat waarlijk het eigen Zelf is (van de zoeker); waartoe *eśaḥ*, die zoeker; *vṛṇute*, bidt; *tena*, door dat Zelf, die de zoeker (Zélf is) kan het Zelf *labhyaḥ*, worden gekend. Men weet dan dat Het zo-en-zo is. De strekking is: aan degene die geen wensen koestert en alleen het Zelf zoekt, zal het Zelf zich uit Zichzelf openbaren¹. Hoe wordt het gekend? Aldus: *eśaḥ*, dit Zelf; *tasya*, van de zoeker van het Zelf;² *vivṛṇute*, onthult; *svām*, zijn eigen, ware *tanūm*, lichaam, dat wil zeggen: zijn eigen aard.

Er is nog iets dat moet worden gezegd:

*nāvirato duṣcaritānnāsānto nāsamāhitaḥ;
nāsāntamānaso vā 'pi prajñānenainamāpnuyāt (24).*

I.ii.24. Wie zich niet onthoudt van slecht gedrag, wie geen rust kent, wie de geest niet tot concentratie brengt, noch wie niet door zijn gedachten met rust wordt gelaten, kan dit Zelf niet door kennis bereiken.

Na avirataḥ duṣcaritāt, wie zich niet onthoudt van slecht gedrag, dat wil zeggen: zondig gedrag dat hetzij regelrecht in strijd is met de Śruti en de Smṛti, hetzij er niet door gesanctioneerd is; *na aśāntaḥ*, wie zijn zintuigen niet onder beheersing heeft en zich niet onttrokken heeft aan de verleidingen die door de zintuigen worden aangedragen; *na asamāhitaḥ*, evenmin iemand die de geest niet weet te concentreren en dus verstrooid is; *na*, evenmin iemand die de geest wellicht weet te concentreren, maar die *aśāntamānasaḥ*, nog geen vrede in het denken kent, omdat hij nog uit is op resultaat van zijn concentratie; *āpnuyāt*, kan bereiken; *enam*, dit Zelf, waarover het hier gaat; *prajñānena*, door kennis; van Brahman. Maar wie zich niet overgeeft aan slecht gedrag, wie zich niet laat verleiden door zintuiglijke waarneming, wie zijn geest kan concentreren, wie zich geen zorgen maakt over het resultaat van concentratie, en wie een leermeester heeft, bereikt het hiervoor genoemde Zelf door kennis. Dat is de strekking.

¹ Door Zijn genade. Voor andere interpretaties van dit vers, zie Mu.III.iii.3.

² Volgens sommigen betekent *tasya*: "aan die zoeker".

*yasya brahma ca kṣatram ca ubhe bhavata odanaḥ;
mṛtyuryasyopasecanam ka ithā veda yatra saḥ (25).*

I.ii.25. Hoe kan een mens het Zelf kennen als zelfs priesters en krijgers Zijn voedsel zijn en voor wie de dood niet meer is dan peper en zout voor een maaltijd?

Maar hoe kan iemand die niet zo is, het Zelf kennen? *Yasya*, het Zelf waarvoor; *ubhe*, beiden; *brahma ca kṣatram ca*, zowel de brahmaan (priester) als de kṣatriya (krijger), hoewel deze de behoeders van juist gedrag en de beschermers van alle mensen zijn; *bhavataḥ*, worden; *odanaḥ*, voedsel; *yasya*, voor welk Zelf; *mṛtyuḥ*, de dood, al is deze de grote allesvernietiger; *opasecanam*, een toevoeging (wordt) als kerrie bij een maaltijd, omdat de dood zelfs niet geschikt is om voedsel te zijn. *Kaḥ*, wie nog zo aan de wereld hecht en de genoemde disciplines niet realiseert; hoe kan hij *veda*, weten; *ithā*, op die wijze - als iemand die deze disciplines wel verworven heeft; *yatra*, waar¹; *saḥ*, dat Zelf (bestaat)?

iti kāthakopaniṣadi prathamādhyāye dvitīyā vallī.

Aldus het tweede hoofdstuk van het eerste deel van de Kaṭha Upaniṣad.

¹ Het Zelf Dat eet - dat wil zeggen: het universum vernietigt -, bestaat in Zijn eigen heerlijkheid. Wie kent Het als zodanig?

DEEL I

HOOFDSTUK III

De relatie van dit hoofdstuk, dat begint met *ṛtam pibantau* (met het voorgaande) is als volgt: er is gezegd dat kennis en onwetendheid verschillende en tegengestelde gevolgen hebben. Maar (hun eigen aard en kwaliteiten) zijn nog onbesproken gebleven, evenals de consequenties daarvan. Om dit te doen maakt de Upaniṣad gebruik van de vergelijking van de strijdwagen, om het begrip te vergemakkelijken. Zo worden er ook twee 'zelve' ten tonele gevoerd om onderscheid te maken tussen dat wat bereikt wordt en degene die het bereikt, en tussen het doel en degene die erheen op weg gaat.

ṛtam pibantau sukṛtasya loke guhām praviṣṭau parame parārdhe (rdhye); chāyātapau brahmavido vadanti pañcāgnayo ye ca triṇāciketāḥ (I).

I.iii.1. Kenners van Brahman, zij die de vijf vuren kennen en diegenen die het Naciketas-vuuroffer driemaal hebben uitgevoerd, zeggen ons dat de twee drinkers van *ṛta* als resultaat van goed handelen, zijn als licht en schaduw. Zij zijn het lichaam binnengegaan, in de holte [van het hart], de woonplaats van de Allerhoogste (Brahman).

Pibantau, twee drinkers van; *ṛtam*, waarheid, dat wil zeggen: de gevolgen van handeling (die waarheid heten) omdat ze onvermijdelijk zijn. De ene drinker geniet van de vruchten van zijn daden, de ander niet. Toch worden beiden 'genieters' genoemd omdat ze worden verbonden met degene die geniet, net zoals we het hebben over mensen met hun parasols¹. *Sukṛtasya*, van eigen handelingen; dit (woord) moet verbonden worden met *ṛtam*, dus: (de drinkers van) de vruchtendrank van hun eigen daden. *Praviṣṭau*, (deze) twee zijn binnengegaan; *loke*, binnenin het lichaam; *guhām* (= *guhāyām*), in de holte, in het intellect; *parame*, in de opperste; het (dat wil zeggen: de ruimte binnenin het hart) is het hoogste in vergelijking met de uiterlijke ruimte; deze wordt begrensd door het lichaam; *parārdhe*, in dat wat de woonplaats (*ardha*) is van *para* (Brahman). Daar wordt namelijk de opperste Brahman waargenomen. De betekenis is dus dat die twee de hoogste verblijfplaats van Brahman zijn binnengegaan. Die verblijfplaats is de ruimte binnenin het hart. *Brahmavidaḥ*, de kenners van Brahman; *vadanti*, spreken over deze twee, en zeggen dat ze zoveel verschillen van elkaar als *chāyātapau*, licht en donker. Want de ene is gehecht aan de wereld en de ander niet. Maar niet alleen zij die de rituelen hebben opgegeven, spreken (over dit onderscheid), maar ook de *pañcāgnayaḥ*, degenen die de vijf vuren vereren, te weten de gezinshoofden; *ca* en, ook; *triṇāci-keṭāḥ*, degenen die driemaal het Naciketas-vuur hebben opgebouwd.

¹ Als een koning met zijn hofhouding naar buiten komt om deel te nemen aan een processie waarbij parasols worden gedragen, zegt men: "Daar gaan mensen met hun parasols." Echter, de meeste deelnemers aan de processie zijn geen eigenaar van parasols [al dragen ze de parasols wel].

*yaḥ seturjānāmākṣaram brahma yat param;
abhayam tīrṣatām pāram nāciketam śakemahi (2).*

I.iii.2. Wij zijn bekend met het Naciketas-vuuroffer, dat als een brug is voor degene die dat offer brengt, en ook met datgene wat de onverwoestbare opperste Brahman is, vreesloos is en de andere oever voor allen die de andere kant willen bereiken.

Śakemahi, wij waren bekend met, en konden opbouwen *Nāciketam*, het Naciketas-vuur (dat *Virāṭ* is); *yaḥ*, degene die; is als een *setuḥ*, brug, omdat het offer zo is opgezet dat het voorbij verdriet voert; *jānānām*, voor degenen die het offer brengen, die rituelen uitvoeren; bovendien datgene wat *abhayam*, vreesloos, is; *ākṣaram brahma*, de onverwoestbare Brahman, die het uiteindelijke toevluchtsoord is, en het Zelf wordt genoemd; *pāram tīrṣatām*, voor diegenen die naar de kust willen gaan, de kust van de (zee van) deze wereld, dat hebben we ook leren kennen. De betekenis is dat zowel de immanente als de transcendente Brahman, die het toevluchtsoord zijn van degenen die respectievelijk de rituelen en Brahman kennen, de moeite van het verwerklijken waard zijn. Deze twee werden namelijk geïntroduceerd in het vers beginnend met *ṛtam pibantau*.

Terwille van diegene onder deze twee (Zelven) die door beperkende toevoegingen een ziel is geworden die verhuist van lichaam naar lichaam en onderhevig kan zijn aan kennis en onwetendheid, waardoor men respectievelijk bevrijding en wereldse status bereikt, is de beeldspraak van de strijdswagen in het leven geroepen, als middel om beide (doelen) te bereiken.

*ātmānam rathinam viddhi śarīram rathameva tu;
buddhiṃ tu sārathim viddhi manah pragrahameva ca (3).*

I.iii.3. Weet dat het Zelf de meester is en de menselijke belichaming de wagen. Het intellect is de wagenmenner en de denkende geest de teugels.

Viddhi, weet; dat van deze de *ātmānam*, het Zelf, degene die de vruchten van *karma* geniet en die de ziel is in de wereldse staat, is als *rathinam*, de berijder, de eigenaar van de wagen; *tu*, maar; (weet dat) *śarīram*, het lichaam is als *ratham*, de wagen; want het lichaam wordt getrokken door de zintuigen die als de paarden voor de wagen zijn; *tu*, *enviddhi*, weet; dat *buddhim*, het intellect dat onderscheid kan maken; als de *sārathim*, wagenmenner is; want het lichaam wordt bestuurd door het intellect, evenals een wagen door de wagenmenner bestuurd wordt. Alle fysieke handelingen worden immers in het algemeen vanuit het intellect begeleid en gestuurd. (Weet dat) *manah*, de geest, die wordt gekarakteriseerd door wil, twijfel en dergelijke; als de *pragraham*, leidzels is. Paarden worden ingetoomd door de teugels en evenzo handelen de zintuigen zoals het oor enzovoorts, als ze worden be-teugeld door de geest.

*indriyāṇi hayānāhurviṣayāmṣteṣu gocarān;
ātmendriyamanoyuktaṃ bhoktetyāhurmanīṣiṇaḥ (4).*

I.iii.4. De zintuigen worden de paarden genoemd. En als de zintuigen met paarden worden vergeleken dan zijn de zintuiglijke objecten de wegen. Welkende mensen noemen dat Zelf de genietter wanneer Het verbonden is met lichaam, zintuigen en geest.

Āhuḥ, zij noemen, dat wil zeggen: diegenen die de vergelijking kunnen maken met de strijdswagen; *indriyāṇi*, de zintuigen, zoals het oog; *hayān*, de paarden; want de wagen wordt door paarden getrokken en het lichaam door de zintuigen. Maar *teṣu*, die zintuigen, die worden vergeleken met de paarden, kennen de *viṣayān*, zintuiglijke objecten, zoals kleur en dergelijke, als *gocarān*, de wegen. *Maṇiṣiṇaḥ*, zij die onderscheid maken; *āhuḥ*, noemen; *ātmendriyamanoyuktam*, het Zelf wanneer het verbonden is met het lichaam, de zintuigen en de geest; *bhoktā*, de genietter, dat wil zeggen: de ziel die transmigreert. Immers, het Absolute Zelf kan nimmer genietter zijn. Het feit van het genieten wordt geschapen door de beperkingen die rond het Zelf geschapen zijn, zoals het intellect. Er is dan ook een andere Vedische tekst die het niet-genieten van het Absolute (Zelf) bevestigt (Br. IV. iii.7): "Het is alsof Het denkt, het is alsof Het schudt." Alleen in dat geval is het wenselijk om de staat van Viṣṇu te bereiken (Ka. I. iii.9) als de eigen staat. Daarom wordt de vergelijking nu verder uitgewerkt. Een alternatief is er niet, want men kan de eigen (ware) natuur niet overstijgen. Dus:

yastviviṅṅānavānbhavatyayuktena manasā sadā;
tasyendriyāṇyavaśyāni duṣṭāśvā iva sārathēḥ (5).

I.iii.5. Maar wanneer het intellect (buddhi) zich steeds inlaat met een onbeheerste geest, verliest het zijn vermogen om onderscheid te maken. Dan worden de onbeteugelde zintuigen als de slechte paarden van een wagenmenner.

Yaḥ tu, maar degene die, de wagenmenner die het intellect wordt genoemd; *bhavati*, wordt; *aviṅṅānavān*, onkundig, uit onvermogen om te onderscheiden met betrekking tot het betrokken en niet betrokken geraken, terwijl daarentegen de andere wagenmenner (de echte) de wagen wél goed weet te besturen; *sadā*, steeds; verbonden *ayuktena manasā*, met een onbeheerste geest. *Tasya*, van hem, van dat onkundige intellect, van de wagenmenner zijn; *indriyāṇi*, de zintuigen, die met de paarden worden vergeleken; *avaśyāni*, onbeteugeld, niet in de hand te houden *duṣṭāśvāḥ iva*, als slechte paarden; *sārathēḥ*, van de berijder, van de andere (echte) berijder.

yastu viṅṅānavānbhavati yuktena manasā sadā;
tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva sārathēḥ (5).

I.iii.6. Maar het intellect dat steeds verbonden is met een zelfbeheerste geest bezit het vermogen om onderscheid te maken. Dan laten de zintuigen zich ook beteugelen, als de getemde paarden van een wagenmenner.

Yaḥ tu, maar degene (dat intellect) die een wagenmenner is, die het tegendeel is van de wagenmenner uit het vorige vers, *bhavati*, wordt *viṅṅānavān*, kundig, in het bezit van het vermogen om onderscheid te maken; *yuktena manasā sadā*, omdat het altijd verbonden is met een beheerste geest, begiftigd met een geconcentreerde geest;

tasya, van dat (intellect); zijn *indriyāni*, de zintuigen, die met de paarden worden vergeleken; *vasyāni*, controleerbaar; men kan hen aansporen en tot staan brengen; *sadaśvāḥ iva*, zoals goede paarden; *sāratheḥ*, van de andere (echte) berijder.

Dit is het gevolg voor een berijder, wanneer het intellect van het vorige vers zijn wagenmenner is.

***yastvavijñānavānbhavatyamanaskaḥ sadā 'śuciḥ;
na sa tatpadamāpnoti saṁsāraṁ cādhiḡacchati (7).***

I.iii.7. Maar hij (die meester van de wagen) bereikt dat doel (door middel van dat intellect) niet, wanneer hij verbonden is met een intellect dat geen onderscheid maakt en met een onbeheersbare geest; hij is onzuiver en hij bereikt een wereldlijk bestaan.¹

Yaḥ tu, maar degene (de ziel, de eigenaar van de strijdwagen) die; *avijñānavānbhavati*, verbonden is met een intellect dat geen onderscheid maakt; *amanaskaḥ* van wie de geest niet onder controle is en die precies om die reden *aśuciḥ*, onzuiver is; *adā*, voor altijd; *saḥ*, die berijder van de strijdwagen; *na āpnoti*, bereikt niet; *tad padam*, dat doel, de bovengenoemde onverwoestbare Ene, die het hoogste doel is. Hierbij had die wagenmenner (het intellect) hem moeten helpen. Niet alleen is er voor die ziel dus geen bevrijding, maar *adhiḡacchati*, hij komt terecht in; *saṁsāraṁ*, het bestaan in een wereld waarin geboorte en dood een rol spelen.

***yastu vijñānavānbhavati samanaskaḥ sadā śuciḥ;
sa tu tatpadamāpnoti yasmādbhūyo na jāyate (8).***

I.iii.8. De ziel echter, die zich verbonden heeft met een intellect dat onderscheid weet te maken en die een gedisciplineerde geest ter beschikking heeft, is zuiver en bereikt het doel van waaruit geen geboorte is.

Yaḥ tu, de andere ziel echter die; *vijñānavān*, verbonden is met een wagenmenner die onderscheid maakt - dus dan heeft de berijder van de strijdwagen kennis tot zijn beschikking; *samanaskaḥ*, wiens geest beheerst is en die juist om die reden *sadā śuciḥ*, voor altijd zuiver; *saḥ tu*, die nu; *tad padam āpnoti*, bereikt die staat; *yasmāt*, van waaruit - omdat hij nooit meer vervreemd kan raken van het doel dat hij heeft bereikt -; *bhūyaḥ*, weer; *na jāyate*, hij niet geboren wordt, in de wereld.

Wat is dat doel? De tekst beschrijft Het als volgt:

***vijñānasārathiryastu manah pragrahavānnarah;
so 'dhvanah pāramāpnoti tadviṣṇoḥ paramaṁ padam (9).***

I.iii.9. De mens die beschikt over een kundige menner in de vorm van een intellect dat onderscheid weet te maken en die de teugels van de geest goed in handen heeft, bereikt het einde van de weg, de hoogste plaats van Viṣṇu.

¹ Sommige vertalers vatten *yaḥ*, dat (in die opvatting) verwijst naar het intellect, op als de eerste naamval van het eerste deel, en *saḥ*, dat (in die opvatting) verwijst naar de ziel, als de eerste naamval van het tweede deel.

Yah narah tu, maar de mens die, zoals eerder is beschreven; *vijñānasārathih*, een intellect als wagenmenner heeft dat onderscheid maakt; *manah pragrahavān*, die als teugels beschikt over zijn geest, wiens geest dus onder controle staat, die een geconcentreerde geest heeft en dus heilig is geworden; *sah [narah]*, die mens met kennis; *āpnoti*, bereikt; *adhvanah pāram*, het einde van de weg, juist dat hoogste doel dat men moet bereiken, voorbij de loop van de wereld. Hij komt vrij te staan van alle wereldse gehechtheden. *Tad*, dat; *paramam padam*, is de hoogste plaats, dat wil zeggen: de natuur zelf; *viṣṇoḥ* van Viṣṇu, van de allesdoordringende Brahman, van het opperste Zelf, dat Vāsudeva¹ wordt genoemd, en dat door deze mens met kennis wordt bereikt.

Het volgende gedeelte geeft aan hoe het doel (Brahman) dat moet worden bereikt, kan worden gerealiseerd als het inwonende Zelf, door middel van een aantal stappen in opwaartse richting, van grof naar fijn. Het begint bij de fysieke zintuigen.

***indriyebhyaḥ parā hyarthā arthebhyas̄ca param manah;
manasastu parā buddhirbuddherātmā mahānparaḥ (10).***

I.iii.10. Het doel van de zintuigen - de zintuiglijke objecten - is hoger dan de zintuigen. De (denkende) geest is hoger dan de zintuiglijke objecten. Het intellect is hoger dan de (denkende) geest. Mahat (de Grote Ziel) is hoger dan het intellect.

Nu zijn de zintuigen grof. De *arthāḥ*, de zintuiglijke objecten waardoor de zintuigen zijn geschapen opdat de zintuiglijke objecten onthuld konden worden, zijn zonder twijfel; *parāḥ*, hoger, fijner, indringender - en ze zijn hun innerlijke wezen -; *indriyebhyaḥ*, dan de zintuigen; die er immers het gevolg van zijn (de zintuigen zijn immers geschapen uit zintuiglijke objecten om die te kunnen waarnemen.) *Arthebhyas̄ca*, maar ten opzichte van die zintuiglijke objecten; is *manah*, de geest; *param*, hoger, fijner, doordringender, en het is hun innerlijke wezen. Het woord *manah*, heeft op deze plaats de betekenis van de elementen in hun rudimentaire, subtiele vorm, de *tanmātrāḥ*, de substantie waaruit de geest voortkomt, omdat zij de bron zijn van wil en van vermoedens. *Manasah tu*, maar vergeleken met zelfs de geest; is *buddhiḥ*, het intellect; *parā*, hoger, fijner, doordringender, en het is hun innerlijke wezen. Het woord *buddhi* heeft op deze plaats de betekenis van de rudimentaire elementen (*tanmātrāḥ*) die de bron zijn van onderscheidingsvermogen, enzovoorts. Maar *buddheḥ*, ten opzichte van het intellect; *mahān ātmā*, is de Grote Ziel (hoger). Het is de *ātmā*, de ziel, omdat het het meest innerlijke beginpunt is van alle intelligentie van alle wezens, en het is *mahān*, groot, want het is het meest doordringende van alles. Het beginsel dat *Hiraṇyagarbha* wordt genoemd, dat geboren is vóór alle wezens vanuit het ongemanifesteerde (*Māyā*) en dat bestaat uit zowel intelligentie als handeling, wordt de Grote Ziel genoemd. Het is *paraḥ*, hoger dan het intellect.

¹ Hij die een verblijfplaats (*vāsa*) verschaft aan allen binnen in Zichzelf, is *vāsu*. *Deva* betekent lichtgevend, dat wil zeggen: uit zichzelf stralend. Hij is zowel *vāsu* als *deva*.

*mahataḥ paramavyaktamavyaktātpuruṣaḥ paraḥ;
puruṣānna paraṃ kiṃcitsā kāṣṭhā sā parā gatiḥ (11).*

I.iii.11. Het Ongemanifesteerde is hoger dan Mahat; Puruṣa is hoger dan het Ongemanifesteerde. Puruṣa is het eindpunt, het hoogste doel.

Mahataḥ, maar ten opzichte (zelfs) van Mahat (de Grote Ziel) is; *param*, hoger, fijner, het innerlijke wezen, het meest doordringende; *avyaktam*, het ongemanifesteerde, datgene wat het zaad is van het gehele universum, de essentie van ongemanifesteerde naam en vorm, de staat van samengaan van alle vermogens die schuilen in oorzaken en gevolgen,¹ en dat wordt aangeduid met termen als (*avyakta*, ongemanifesteerd), (*avyākṛta*, niet ontwikkeld), (*ākāśa*, ruimte) en dergelijke, en dat geheel en al is gegrondvest op het opperste Zelf, zoals de potentie van een banyan-boom schuilt in een minuscuul banyan-zaadje². Maar *avyaktāt*, ten opzichte van *avyakta*, het ongemanifesteerde,³ is (*puruṣaḥ*, Puruṣa) *paraḥ*, hoger, fijner en groter omdat het de oorzaak is van alle oorzaken en het meest innerlijke wezen van alle wezens. Daarom ook heet hij *puruṣa* (letterlijk: Persoon) want (een afgeleide betekenis:) hij vult alles op. De tekst sluit de mogelijkheid uit dat er iets hogers is dan Hij en zegt daarom: *puruṣāt na paraṃ kim cit*, er is niets hogers dan Puruṣa. Aangezien er geen andere substantie is voorbij Puruṣa die een massa zuiver bewustzijn is, is Puruṣa *kāṣṭhā*, het toppunt, het summum van fijnheid, grootsheid en innerlijkheid, want het is het wezen Zelf. Hier eindigt alle verfijning enzovoorts, die begint bij de zintuigen. Daarom is dit *parā gatiḥ*, het hoogste doel van alle reizigers, alle individuele zielen die transmigreren, want de Smṛti zegt: "Daarheen gaande van waaruit zij niet meer terugkeren." (Bh.G. VIII.21, XV. 6).

Tegenwerping: Maar is het niet zo dat als er een gaan is, er ook een komen is? Hoe kan men dan beweren: "Van waaruit hij niet meer wordt geboren" (Ka. I.iii.8)?

Antwoord: Dat is geen bezwaar. Aangezien Hij het inwonende Zelf van alle wezens is, wordt er bij wijze van beeldspraak gezegd dat Hij gerealiseerd wordt, alsof men Hem zou kunnen bereiken. En dat Hij het inwonende Zelf is, wordt aangetoond door het feit dat Hij hoger is dan de zintuigen, de geest en het intellect. Hij die op reis is, gaat zeker op weg naar iets dat hij nog niet heeft bereikt, dat niet aanwezig is en dat niet het Zelf is; maar dit geldt niet voor iemand die niet op reis is. Daarom is er de tekst uit de Veda: "Zij die voorbij willen gaan aan de levenswijze (van de wereld), betreden geen wegen..." (Itihāsa Upaniṣad 18). Zo wordt hierna ook aangetoond dat Hij het inwonende Zelf is van alle wezens.

¹ Gedurende de tijd waarin het universum is opgelost.

² "Zoals het zaad, waarin de potentie van de boom schuilt, slechts één enkel ding is, en geen twee, zo is Brahman, dat de macht van Māyā bezit, ook geen veelheid." (A.G.).

³ Dat heeft geen individueel bestaan als men het beziet vanuit het gezichtspunt van bestaan en dergelijke. Het is de oorzaak van de gehele gemanifesteerde wereld. Aangezien het afhankelijk is van het opperste Zelf, wordt deze laatste ook, in indirecte zin, de oorzaak genoemd. Maar in werkelijkheid is het Zelf niet de oorzaak, want Het is niet onderhevig aan verandering.

eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho'tmā na prakāśate;
dr̥śyate tvagryayā buddhyā sūkṣmayā suksmadarśibhiḥ (12).

I.iii.12. Hij (Puruṣa) is verborgen aanwezig in ieder wezen. Daarom toont het Zelf zich niet. Maar door de scherpzinnige mens met verfijnd intellect wordt Het gezien.

Eṣaḥ, deze ene, deze Puruṣa; *sarveṣu bhūteṣu*, in alle schepselen van Brahmā tot een graspol; *gūḍhaḥ*, is verborgen, alhoewel Hij activiteiten bezit als horen, zien, en dergelijke, is Hij toch bedekt door *avidyā*, dat wil zeggen: *Māyā*.¹ Aangezien Hij de *ātma*, het Zelf is (van alle wezens); *na prakāśate*, toont Hij zich als het Zelf van wie dan ook.² Ach, hoe onpeilbaar, onbegrijpelijk en veelvormig is deze *Māyā*, die ervoor zorgt dat elk wezen, hoewel het in werkelijkheid identiek is met het hoogste Wezen, en hoewel het dit te horen krijgt, niet beseft: "Ik ben het opperste Zelf," terwijl hij zelfs zonder dit te horen te krijgen, de niet-zelven voor Zichzelf aanziet, namelijk het samenstel van lichaam en zintuigen, uitgaande van het idee: "Ik ben de zoon van die-en-die", hoewel deze (laatstgenoemde objecten) waarneembaar zijn (en dus niet zijn eigen wezen), net zo goed als bijvoorbeeld potten dat zijn! Werkelijk, door de *Māyā* van het hoogste Wezen beweegt ieder mens steeds opnieuw (door geboorte en dood heen). De Smṛti, Bh.G. VII vers 25, zegt hierover: "Ik ben niet aan allen geopenbaard, want ik ben verborgen door mijn Yoga-Māyā" (dat wil zeggen: de illusie die voortkomt uit het samenkomen van de *guṇa*'s).

Tegenwerping: Is het niet tegenstrijdig om te beweren: "De intelligente mens die het Zelf realiseert, kent geen verdriet" (Ka. II. i.4) en ook: "Het toont zich niet."

Antwoord: Dit is niet tegenstrijdig. De uitspraak: "Het toont zich niet" is gericht tot diegene wiens intellect nog niet gezuiverd is. *Tu*, maar; (Het) *dr̥śyate*, wordt waargenomen door een gezuiverd (intellect), door een *agryayā*, een éénpuntig (intellect), dat (intellect) wat als een punt, *agra* is, is *agryā*; daardoor, dat wil zeggen: door het samengaan met concentratie; *sūkṣmayā*, door het subtiele (intellect), dat bezig is met het vaststellen van subtiele dingen.³ Door wie? *Suksma-darśibhiḥ*, door de zieners van subtiele dingen. Deze zieners zijn er bedreven in geraakt om in het meest subtiele door te dringen met hun inzicht dat er een hiërarchie van subtiliteit is. Dit inzicht hebben ze verkregen door het proces te volgen dat wordt beschreven in de tekst: "De zintuiglijke objecten zijn hoger dan de zintuigen", enzovoorts (Ka. I.iii.10). Door hen, dat wil zeggen: door de geleerden.

¹ Het woord *avidyā* (onwetendheid) alleen al geeft aan dat onwetendheid verwijderd kan worden door *vidyā* (kennis); en *Māyā* (kosmische illusie) geeft aan dat het niet echt is.

² Het Zelf kan als zodanig niet de inhoud zijn van enig conventioneel idee.

³ "Als de geest geconcentreerd wordt door de vervolmaking van meditatie en dus een hulp wordt, dan ontstaat uit de *mahāvākya* (de grote uitspraak: "Dat zijt gij") die met die geest verbonden wordt, een overtuiging als "Ik ben Brahman". Op basis van dit intellectuele patroon wordt de werkelijkheid van Brahman onthuld; en dit wordt gewoonlijk aangeduid als de door Zichzelf onthulde rechtstreekse waarneming van Brahman." (A.G.).

De manier om Hem te realiseren wordt nu aangegeven:

*yacchedvānmanasī prāñnastadyacchejjñāna ātmani;
jñānamātmani mahati niyacchettadyaccheccchānta ātmani (13).*

I.iii.13. De intelligente mens laat spraak opgaan in geest; geest in intellect; intellect in Mahat en Mahat in het Zelf, dat vrede is.

Prāññah, de mens met onderscheidingsvermogen; *yacchet*, moet laten opgaan. *Wat-vāk*, dat wil zeggen: *vācam*, het spraakorgaan (dat wil zeggen: alle organen); *vāk* wordt hier beeldend gebruikt voor alle organen. Waar? *Manasī*, in de geest. Het gebruik van het woord met de lange *i* is een onregelmatigheid in het Vedische taalgebruik. *Tad*, die geest; *yacchet*, moet hij laten opgaan *jñāne ātmani*, in het intellect - stralend van nature - dat hun wezen is; omdat het intellect de organen doordringt, te beginnen met de geest, is het hun wezen, hun meest innerlijke beginpunt. *Jñānam niyacchet*, het intellect moet hij laten opgaan in *mahati ātmani*, in de Grote Ziel, de Eerstgeborene (Hiraṇyagarbha). Het idee is om het intellect even helder en stralend te laten zijn als de de Eerstgeborene. En die Grote Ziel moet hij weer laten verzin-ken in het *sānte*, vredige - omdat Het vanuit Zijn aard geen onderscheid kent en onveranderlijk is; (in dat vredige) *ātmani*, Zelf, in het echte Zelf dat binnenin alles is en de getuige is van alle veranderingen van het intellect.

Men doorziet de verbeelding van het water in een fata morgana, de slang die in feite een stuk touw is, en van vuil in de hemel, door in te zien dat er slechts een fata morgana, een touw of de hemel is. Evenzo kan men alle projecties van onwerkelijke onwetendheid, die gekenmerkt worden door handeling, instrument en resultaat, en dat bestaat uit het drietal 'naam, vorm en handeling', door de kennis van de ware natuur van het eigen Zelf laten opgaan in de Puruṣa, het Zelf. Zo wordt men gevestigd in het Zelf en vredig in de geest. Dan is zijn doel bereikt. Aangezien dat zo is, wordt het volgende gezegd om dit te realiseren:

*uttiṣṭhata jāgrata prāpya varānnibodhata;
kṣurasya dhārā nisītā duratyayā durgam pathastatkavayo vadanti (14).*

I.iii.14. Sta op, word wakker en leer door te luisteren naar de eerbiedwaardige wijzen! Zij zeggen dat dit pad onbegaanbaar is als het scherp van de snede en daarom moeilijk om op te lopen.

Gij schepselen, die slapen in onwetendheid, die geen begin heeft; *uttiṣṭhata*, sta op, keer U tot Zelfkennis; *jāgrata*, word wakker; beëindig deze slaap van onwetendheid die naar zijn aard verschrikkelijk is en de oorzaak van alle ellende. Hoe [beëindig je die slaap]? Door *prāpya*, te benaderen; *varān*, de eerbiedwaardigen, de uitstekende leermeesters, die dat [Zelf] kennen. *Nibodhata*, leer van hen het allesdoordringende Zelf, dat zij onderwijzen als: "Ik ben Dat." Uit moederlijke zorg waarschuwt de Upaniṣad voorts om dit niet te verwaarlozen, want wat men moet leren kennen, kan worden bevat door een zeer verfijnd intellect. Waarmee kan deze verfijnde intelligentie worden vergeleken? Dat wordt nu gezegd: *dhārā*, het scherp; *kṣurasya*, van een scheermes dat *nisītā*, geslepen is, wordt *duratyayā*, iets waar je slechts met zeer

veel moeite overheen kunt lopen, onbegaanbaar, omdat men moeilijk met de voeten over dat scheermees heen kan lopen, daarom *vadanti*, zeggen, *kavayah*, de intelligente mensen; dat *pathah* (= *panthānam*), het pad, *durgam*, moeilijk begaanbaar is, dat wil zeggen: moeilijk te bereiken. Omdat datgene wat men moet kennen zo subtiel is, wordt het pad van kennis dat ertoe leidt als onbegaanbaar beschreven.

Hoe subtiel is datgene wat men moet kennen wel niet? Daar gaat het nu over. Aarde is grof, want het is ontwikkeld vanuit [de beginselen van] geluid, aanraking, kleur, smaak en geur, en het kan worden waargenomen door alle zintuigen. Dit geldt ook voor het lichaam. Nu wordt een hiërarchie van fijnheid, allesdoordringendheid, zuiverheid, blijvendheid, enzovoorts, opgemerkt in water, enzovoorts, doordat de eigenschappen van geur, enzovoorts, één voor één worden weggenomen, tot men bij *ākāśa* (ruimte) uitkomt.¹ Dus waarom is het nodig om te spreken over de onvertroffen subtiliteit, enzovoorts, van datgene waarin deze kenmerken en oorzaken van de fysieke wereld, dus geur tot en met geluid, niet bestaan? Dat wordt in de Upaniṣad als volgt uitgelegd:

aśabdamaśparśamarūpavyayam tathā 'rasam nityamagandhavacca yad; anādyanantam mahataḥ param dhruvam nicāyā tanmṛtyumukhāt pramucyate (15).

I.iii.15. Men ontstijgt aan de klauwen van de dood door Dat te kennen, dat zelf klankloos, ontastbaar, vormloos is, wat niet verandert en geen smaak heeft, eeuwig, reukloos, zonder begin, zonder einde, voorbij Mahat en altijd onbeweeglijk.

Yad, datgene wat beschreven wordt als; *aśabdam*, zonder geluid; *aśparśam*, zonder voelen; *arūpam*, kleurloos; *avyayam*, niet aan verval onderhevig; en ook; *arasam*, smaakloos; *nityam*, eeuwig. Dat is Brahman, Dat niet aan verval onderhevig is. Wat klank enzovoorts bezit, komt tot verval. Maar Brahman is klankloos en komt dus niet tot verval. Het is dus eeuwig. Wat aan verval onderhevig is, is aan tijd gebonden. Maar Dit is niet aan verval onderhevig en is dus eeuwig. Dan is er nog een reden dat Het eeuwig is: het is *anādi*, zonder begin. Wat een oorzaak heeft, blijft niet bestaan, want het is het gevolg van een oorzaak en keert tot die oorzaak terug, zoals bijvoorbeeld iets tot aarde terugkeert. Maar Dit is de oorzaak van alles en niet een gevolg en daarom is Het eeuwig: het heeft geen oorzaak waarnaar Het kan terugkeren. Evenzo is Het *anantam*, oneindig, Datgene wat geen einde heeft. Bijvoorbeeld de plataan is duidelijk niet blijvend nadat hij iets heeft voortgebracht in de vorm van vruchten en dergelijke, maar zelfs in die zin is Brahman op geen enkele manier eindig, en ook om deze reden is Het eeuwig. Het is van nature *param*, verschillend *mahataḥ*, van het principe Mahat, dat ook wel *buddhi*, intelligentie

¹ Aarde heeft vijf eigenschappen: geur, smaak, kleur, aanraking en geluid; water bestaat uit de vier eigenschappen gerekend vanaf smaak; vuur uit de laatste drie; lucht uit de laatste twee; en ruimte uit de laatstgenoemde eigenschap. Het is moeilijk om het woord *ākāśa* te vertalen. *Vedāntasāra* omschrijft het als het element dat ruimte verschaft en geluid als eigenschap heeft.

wordt genoemd. Het is er verschillend van omdat Het de Getuige is, het eeuwige Bewustzijn, en het is Brahman, het Zelf van alle wezens. Daarvan is al eerder gezegd: "Het is verborgen in alle wezens" (Ka. I.iii.12). *Dhruvam*, Het is Datgene wat onveranderlijk aanwezig blijft; de eeuwigheid daarvan is niet relatief zoals die van aarde en dergelijke. *Nicāyā*, wanneer men *tad*, Dat, realiseert; dat Zelf, Brahman, zoals Het is beschreven; *pramucyate*, wordt men bevrijd uit, raakt men onthecht van *mṛtyumukhāt*, de klauwen, de greep van de Dood, die bestaat uit onwetendheid, verlangens en handeling.

Om de kennis waarover wordt gesproken te prijzen, zegt de Upaniṣad het volgende:

***nāciketamupākhyānaṃ mṛtyuproktaṃ sanātanam;
uktvā śrutvā ca medhāvī brahmaloke mahīyate (16).***

I.iii.16. Wie deze eeuwige leer doorgeeft en ernaar luistert zoals die van Naciketas ontvangen is en door de Dood geformuleerd, die intelligente mens wordt opgenomen in de luisterrijke staat van Brahman zelf.

Uktvā, vertellend aan Brahmanen; *ca*, en; *śrutvā*, horend - van leraren; *sanātanam upākhyānam*, dit eeuwige verhaal - eeuwig omdat het Vedisch is; *nāciketam*, zoals dat ontvangen werd door Naciketas; (en) *mṛtyuproktaṃ*, verteld door de Dood; *medhāvī*, de intelligente mens *mahīyate*, wordt verheerlijkt, hij wordt bewonderenswaardig; door identiek te worden met Brahman, *brahmaloke* in de wereld van Brahman die identiek is aan Brahman zelf.

***ya imaṃ paramaṃ guhyaṃ śrāvayed brahmasaṃsadi;
prayataḥ śrāddhakāle vā tadānantyāya kalpate;
tadānantyāya kalpata iti (17).***

I.iii.17. Wie na zich gezuiverd te hebben deze geheime leer laat horen in een gezelschap van wijze mensen of bij het ritueel voor de overledenen, maakt dat (die ceremonie) geschikt voor eeuwigdurend resultaat.

Yaḥ, wie; *prayataḥ*, na zich gezuiverd te hebben; *idam śrāvayet*, zorgt dat deze tekst wordt geciteerd - zowel letterlijk als met uitleg - , (welke) *paramaṃ guhyam*, het hoogste geheim (is); *brahmasaṃsadi*, in een gezelschap van Brahmanen; *śrāddhakāle vā*, of tijdens de rituelen voor de gestorvenen; (dan) *tad*, dat begrafenisritueel voor die mens; *kalpate*, wordt gunstig; *ānantyāya*, een eeuwigdurend resultaat. *Tadānantyāya kalpate*, wordt herhaald teneinde deel I te besluiten.

iti kāṭhakopaniṣadi prathamādhyāye tṛtīyā vallī.

Aldus het derde hoofdstuk van het eerste deel van de Kaṭha Upaniṣad.

DEEL II

HOOFDSTUK I

Er werd gezegd: "Hij is verborgen in alle schepselen en daarom vertoont Hij zich niet als het Zelf (van allen), maar Hij wordt gezien door een geconcentreerd en verfiynd intellect" (Ka. I.iii.12). Wat is het obstakel voor dit geconcentreerde intellect, waardoor dat intellect afwezig is en het Zelf niet gezien wordt? Deel II begint met de oorzaak te laten zien van dat niet-zien.¹ Want slechts wanneer de oorzaak gekend wordt van dat wat het goede in de weg staat, kan er een poging worden gedaan deze te verwijderen en anders niet:

parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūstasmātparāñpaśyati nāntarātman;
kaściddhīraḥ pratyagātmānamaikṣadāvṛttacakṣuramṛtatvamicchan (I).

II.i.1. De in zichzelf bestaande Heer bracht de naar buiten gerichte zintuigen in verwarring. Daarom ziet men de uiterlijke dingen en niet het innerlijke Zelf. Af en toe wendt een mens die gebruik maakt van zijn onderscheidingsvermogen en die onsterfelijkheid verlangt, zijn ogen af en ziet dan het Zelf dat binnenin aanwezig is.

Parāñci, naar buiten gaand; met het woord *khāni* (*kha* betekent opening, holte), worden de zintuigen bedoeld zoals oor, enzovoorts, die door dat woord beeldend worden aangeduid. Zij bewegen duidelijk naar buiten om hun objecten waar te nemen, zoals geluid. Hij *vyatṛṇat*, beschadigde, dat wil zeggen: doodde ze; omdat ze van nature zo functioneren. Wie is Hij (die dit deed)? *Svayambhūh*, de opperste Heer - die altijd bestaat (*bhū*), en (*svayam* door Zichzelf) op Zichzelf, van niets anders afhankelijk. (Omdat Hij ze schade toebracht); *tasmāt*, daarom; *paśyati*, ziet degene die waarneemt (het individu), merkt hij op; *parāk*, dat wat buiten is; geluiden enzovoorts, wat het niet-Zelf is en bestaat als object buiten het individu, dus: *na antarātman*, dat wil zeggen: *na antarātmānam*, maar (ziet) niet het Zelf dat binnenin is. Alhoewel dit de natuur van de mens is, is het net als bij het omkeren van de stroom van een rivier; *kaḥ cit dhīraḥ*, dat een (enkeling), die gebruik maakt van zijn onderscheidingsvermogen (ziet), *pratyagātmānam*, het Zelf dat binnenin is. Dat wat *pratyak*, binnenin is en tezeldertijd *ātmā*, het Zelf, is, de *pratyagātmā*. In het spraakgebruik betekent het woord *ātmā* gewoonlijk alleen de individuele ziel en niets anders. Ook etymologisch gezien heeft het woord *ātmā* die betekenis. In de Smṛti wordt de afleiding van dit woord namelijk als volgt gegeven: "Het wordt de *ātmā* genoemd, omdat het (alle) objecten in de wereld doordringt, absorbeert en ervan geniet en omdat de wereld zijn voortdurende bestaan Hieraan ontleent." (Liṅga Purāṇa (I.ixx.96). Dit inwonende Zelf - ieders eigen realiteit - *aikṣat*, zag,

¹ Dit is vertaald uitgaande van de lezing: *tadadarśana*. Er kan ook *taddarśana* staan, hetgeen juist de tegenovergestelde betekenis oplevert.

dat wil zeggen: ziet, iemand, want in de Veda kent men geen regulier gebruik van de tijden. De wijze waarop men ziet wordt als volgt verklaard: *āvṛttacakṣuḥ*, met de ogen bedekt - met het oog, dat wil zeggen: de categorie organen te beginnen met het oor, afgewend van alle objecten van waarneming. Iemand die aldus gezuiverd is, ziet het Zelf dat binnenin is. Want het is niet mogelijk dat één en dezelfde persoon verwickeld is in het denken aan de zintuiglijke objecten en tegelijkertijd het Zelf ziet. Waarom ook weer moet de mens die gebruik maakt van zijn onderscheidingsvermogen zijn natuurlijke neiging met grote moeite stopzetten om vervolgens het Zelf te realiseren? Dit is het antwoord: *icchan*, wensend, omdat hij voor zichzelf wenst; *amṛtatvam*, onsterfelijkheid - ieders eigen onveranderlijke natuur.

parācaḥ kāmānanuyanti bālāste mṛtyoryanti vitatasya pāśam;
atha dhīrā amṛtatvaṃ viditvā dhruvamadhruveṣiḥ na prārthayante (2).

II.i.2. Degenen die hun intelligentie niet gebruiken, volgen uiterlijke wensen. Zij raken verstrikt in de netten van de wijdverspreide dood. Daarom bidden zij die gebruik maken van hun onderscheidingsvermogen en die weten wat ware onsterfelijkheid is temidden van vergankelijke dingen, om niets hier op aarde.

De natuurlijke neiging om de dingen die buiten ons zijn en die niet het Zelf zijn te zien, is de oorzaak die ons verhindert om het Zelf te zien, en dit is onwetendheid, daar het tegenovergesteld is aan dat (zien). Er is die dorst naar de geneugten van juist die uiterlijke dingen, zichtbaar of niet, die door onwetendheid worden aangedragen. Degenen voor wie het zien van het Zelf door deze twee – onwetendheid en dorst - belemmerd wordt, deze *bālāḥ*, mensen met weinig intelligentie; *anuyanti*, volgen; alleen *parācaḥ kāmān*, de uiterlijke, begerenswaardige dingen. *Te*, zij; om die reden; *yanti*, raken verstrikt in; *pāśam*, de valstrikken - waarin men gevangen raakt en die bestaan uit associatie of dissociatie met het lichaam, de zintuigen enzovoorts; *vitatasya*, van dat wat uitgestrekt is, overal uitgespreid; *mṛtyoḥ* - van de dood - het samenstel van onwetendheid, wens en handeling. Dit betekent dat zij voortdurend onderworpen zijn aan geboorte, dood, ouderdom, ziekte en de verscheidene overige vormen van kwaad. Daar dit zo is, *atha*, daarom; *dhīrāḥ*, de mensen die gebruik maken van hun onderscheidingsvermogen; *viditvā*, die hebben leren kennen; *amṛtatvam*, onsterfelijkheid - die bestaat uit het voortdurend zijn in de ware staat van het Zelf dat binnenin is; als *dhruvam*, dat wat zeker is; want de onsterfelijkheid van de goden en van anderen is onbestendig, terwijl de onsterfelijkheid die bestaat uit het voortdurend zijn in de ware staat van het Zelf dat binnenin is, onwankelbaar is, zoals wordt bevestigd door: "Het neemt niet toe of af doordat men werkt." (Br. IV.iv.23). Omdat zij de standvastige en onwrikbare onsterfelijkheid, die deze kwaliteit heeft, hebben leren kennen, en omdat zij het herkend hebben *adhruveṣu*, temidden van alle voorbijgaande dingen; *na prārthayante*, bidden de kenners van Brahman niet om iets te verkrijgen; *iha*, in deze wereld, die vol is van het kwade; omdat dit alles lijnrecht staat tegenover het zien van het Zelf dat binnen-

in ons is. De gedachte is dat zij onvermijdelijk uitstijgen boven de wens tot nageslacht, rijkdom en de wereld (der geneugten).

Hoe wordt dit gekend, dat maakt dat verlichte mensen nergens anders meer om bidden? Dat wordt in het volgende vers gezegd:

*yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ śabdān sparsāṃśca maithunān;
etenaiva vijānāti kimatra pariśīyate; etadvai tat (3).*

II.i.3. Wat blijft er over (onkenbaar voor dit Zelf) van hetzelfde Zelf waardoor mensen kleur, smaak, geur, klank, aanraking en sexueel plezier ervaren? Dit is Dat (het Zelf waar Naciketas naar vroeg).

Yena, datgene waardoor - door het Zelf dat van nature bewustzijn is; *vijānāti* alle mensen duidelijk kennen; *rūpaṃ*, vorm; *rasaṃ*, smaak; *gandhaṃ*, geur; *śabdān*, geluid; *sparsān*, aanrakingen; *ca*, en; *maithunān*, aangename sexuele gevoelens.

Tegenwerping: Het idee: "Ik weet door het Zelf dat verschillend is van het lichaam, enzovoorts" is toch niet voor iedereen vertrouwd? Iedereen ondervindt het eerder als volgt: "Ik als samenstelling van lichaam, enzovoorts, weet."

Antwoord: Maar dat is niet zo. Daar het samenstel van lichaam, enzovoorts, qua substantie niet te onderscheiden is van (kenbare objecten als) klank, enzovoorts, en het dus ook op die manier gekend kan worden, kan het redelijkerwijs niet de kenner zijn. Als het samenstel van lichaam, enzovoorts, hoewel bestaande uit kleuren, enzovoorts, kleuren zou kunnen waarnemen, dan zouden ook de uiterlijke kleuren, enzovoorts, elkaar moeten kennen, en ook de eigen individuele kenmerken. Maar dit is niet overeenkomstig de feiten. Op precies dezelfde wijze als datgene, waardoor ijzer (en al het andere) brandt, (logischerwijze) vuur is, zo ook nemen mensen kleur en andere eigenschappen waar in de vorm van een lichaam, enzovoorts; *etenaiva*, uitsluitend hierdoor - door het Zelf dat van nature bewustzijn is en dat verschillend is van het lichaam, enzovoorts. *Kim* wat; *pariśīyate*, blijft er over; *atra*, in deze wereld; wat onkenbaar is voor het Zelf? Niets blijft over, maar alles kan met zekerheid gekend worden door het Zelf. Het Zelf waarvoor niets ongekend kan blijven, is alwetend. *Etad vai tad*, dit (Zelf) is waarlijk dat. Wat is dat? Dat waar Naciketas naar vroeg en waarover de goden eveneens in twijfel verkeerden en wat verschilt van deugd, enzovoorts, wat de hoogste staat is van Viṣṇu en waarbuiten niets bestaat. Dat wat aldus beschreven is, wordt hier bedoeld. Dit is het idee.

In de veronderstelling dat het Zelf, dat subtiel is, moeilijk te kennen is, verkondigt de tekst hetzelfde idee steeds weer opnieuw.

*svapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cobhau yena nupaśyati;
mahāntaṃ vibhumātmānaṃ matvā dhīro na śocati (4).*

II.i.4. Een wijs mens die het grote en allesdoordringende Zelf heeft gerealiseerd, waardoor de mens dingen ziet, zowel tijdens de slaap als wanneer hij wakker is, koestert geen verdriet.

Yena, Datgene - het Zelf - waardoor; een mens *anupaśyati*, waarneemt; *svapnāntam*, de inhoud van slaap, de objecten die in de slaap worden waargenomen; en *jāgaritāntam*, de inhoud van de wakende staat, de objecten die in de wakende staat worden waargenomen; *ubhau*, beide - zowel objecten uit de slapende als de wakende staat. Dit alles moet uitgelegd worden, zoals hierboven.¹ *Matvā*, realiserend; dat *mahāntam vibhum ātmānam*, het grote allesdoordringende Zelf; als men het rechtstreeks heeft leren kennen als identiek met zichzelf: "Ik ben het opperste Zelf", *dhīraḥ*, de wijze; *na śocati*, koestert geen verdriet.

ya imam madhvadam veda ātmānam jīvamantikā;
īśānam bhūtabhavyasya na tato vijugupsate; etadvai tat (5).

II.i.5. Ieder die dit Zelf kent van nabij² als de genietter van de vruchten van alle handelingen, de onderhouder van het leven en als de heer van verleden en toekomst, hoeft zichzelf niet langer te beschermen. Dit is Dat.

Daar komt nog bij dat, *yaḥ*, ieder die; *veda*, kent; *antikā*, van nabij; *imam*, dit; *ātmānam*, Zelf; - *jīvam*, de onderhouder van alle levenskracht, enzovoorts; *madhvadam*, de genietter van de vruchten van handelingen - als *īśānam*, de heerser; *bhūtabhavyasya*, van verleden en toekomst - van alle drie de tijden; *tataḥ*, daarna - als hij dat weet; *na vijugupsate*, wenst niet (zichzelf) te beschermen - omdat hij onbevreesdheid heeft bereikt. Men wenst het Zelf te behouden zolang men vol vrees is en het Zelf als tijdelijk beschouwt. Maar wanneer men het eeuwige, niet-dualistische Zelf kent, wie wil er dan nog iets beschermen en voor wie? De woorden *etadvai tad*, moeten op dezelfde manier worden verklaard als hierboven.

Nu wordt getoond dat het innerlijke Zelf, dat vereenzelvigd moet worden met God, het Zelf is van alles:

yaḥ pūrvam tapaso jātamadbyaḥ pūrvamajāyata;
guhām praviśya tiṣṭhantam yo bhūtebhirvyapaśyata; etadvai tat (6).

II.i.6. Hij kent deze eerdergenoemde Brahman als de Eerstgeborene (Hiraṇyagarbha)³; - eerder dan de vijf elementen uit bewustzijn (Brahman) geboren - wonende in de ruimte van het hart temidden van het lichaam en de zintuigen, nadat hij daar is binnengetreten.

Yaḥ, ieder die vrijheid wenst; (*vyapaśyata*, ziet) *pūrvam jātam*, de Eerstgeborene - Hiraṇyagarbhayaḥ, die; *pūrvam*, eerder; *ajāyata*, geboren werd. Eerder dan wat? Dat wordt gezegd: *adbhyaḥ*, dan water. Het idee is dat Hij eerder was dan de vijf elementen, inclusief water, en niet alleen eerder dan water; *Tapasaḥ*, (geboren) uit

¹ De tegenwerping die men kan maken met betrekking tot het feit dat het Zelf de echte kenner is, kan men weerleggen als in II.i.3.

² Als niet verschillend van zichzelf.

³ Zoals een ornament, gemaakt van goud, altijd goud blijft, zo is Hiraṇyagarbha niets anders dan Brahman.

Brahman, gekarakteriseerd door bewustzijn, enzovoorts. Ieder die deze Eerstgeborene (ziet), die de lichamen van de goden, enzovoorts, heeft geschapen, (en) *praviśya guhām*, is binnengetreden in de ruimte van het hart, bij iedereen, en die *tiśṭhantam*, blijft bestaan; *bhūtebhiḥ*, verbonden met de elementen, temidden van lichaam en zintuigen, de waarnemer van geluid enzovoorts; *yah vyapaśyata*, dat wil zeggen: *paśyati*, ieder die ziet; *etad vai tad*, juist datgene wat het onderwerp van gesprek is.

yā prāṇena sambhavatyaditirdevatāmāyī;
guhām praviśya tiśṭhantīm yā bhūtebhirvyajāyata; etadvai tat (7).

II.i.7. Hij [kent] deze Brahman, die deze Aditi [kent] die alle godheden omvat, die geboren wordt als Hiraṇyagarbha, die zich manifesteert verbonden met de elementen en die verblijft in de ruimte van het hart als hij daar is binnengetreden.

Verder kent Hij; *yā aditiḥ*, deze Aditi - zo genoemd omdat het dingen, zoals klank, kan ervaren (*adana*); *devatāmāyī*, die degene is die alle godheden omvat, (en) *sambhavati*, geboren wordt; *prāṇena*, als Hiraṇyagarbha - vanuit de hoogste Brahman. De zin "Hij die deze Aditi kent, die verblijft in de ruimte van het hart, nadat hij daar is binnengetreden" - moet begrepen worden als hiervoor. Deze Aditi moet onderscheiden worden als - *yā*, degene die; *vyajāyata*, geboren werd, dat wil zeggen: geschapen is; *bhūtebhiḥ*, verbonden met de elementen.

araṇyornihito jātavedā garbha iva subhṛto garbhiṇībhiḥ;
dive dive īḍyo jāgrvadbhīrhaṁmadbhīrmanuṣyebhiragniḥ; etadvai tat (8).

II.i.8. Het offervuur, verborgen in twee vuurstokken (evenals het Vuur verborgen in de harten van Yogi's), dat even goed beschermd is als het ongeborn kind in de moederschoot, alsook het Vuur dat dagelijks met offers (en overweging) door wakkere mensen aanbeden wordt, ook dat Vuur is niets anders dan deze Brahman.

Bovendien, dat *jātavedāḥ*, Vuur, dat als de god van het offer, *nihitah*, zetelt; *araṇyoh*, in de bovenste en onderste vuurstokken - (door deze tegen elkaar te wrijven wordt vuur geproduceerd) - als de eter van alle offerandes, (gezeteld) is in de individuele mens (als Virāt, in het hart); en daar *subhṛtaḥ*, goed beschermd wordt door beschouwelijke mensen; *garbhaḥ iva*, evenals het ongeborn kind goed beschermd wordt; *garbhiṇībhiḥ*, door zwangere vrouwen, die voedsel, drank, enzovoorts gebruiken die niet verwerpelijk zijn. Dit betekent dus: evenals in de wereld het ongeborn kind goed beschermd wordt, zo wordt ook 'het' (dat wil zeggen: het Vuur) beschermd door priesters en mediterenden. Voorts wil het zeggen dat dit *agniḥ*, Vuur; dat *dive dive*, dagelijks; *īḍyah*, geprezen en aanbeden moet worden door offeraars en mediterenden met offerandes en in het hart *jāgrvadbhiḥ*, door de niet-slapenden, dat wil zeggen: door de waakzame mensen; *manuṣyebhiḥ*, *manuṣyaih*, door de mensen; *haviṣmadbhiḥ*, die offergaven bezitten, zoals geklaarde boter,

en die ook mediteren en contempleren; *tad*, dat Vuur; *etad vai*, is slechts dit - de Brahman waarover gesproken wordt.

*yataścodeti sūryo 'stam yatra ca gacchati;
tam devāḥ sarve arpitāstadu nātyeti kaścana; etadvai tat (9).*

II.i.9. Alle goden zijn vastgeklonken aan datgene waaruit de zon oprijst en waarin hij weer ondergaat. Niets of niemand gaat dat te boven. Dit is Dat.

Bovendien, *yataḥ ca*, - dat waaruit, de Prāṇa (Hiraṇyagarbha) waaruit; *sūryaḥ*, de zon; *udeti*, oprijst; *yatra*, waarin, waarin Prāṇa zelf; *astam gacchati*, ondergaat - dag na dag; *tam*, aan dat - aan de Prāṇa die het Zelf is, *sarve devāḥ*, zijn alle goden - Vuur enzovoorts in de goddelijke samenhang, en spraak enzovoorts in de persoonlijke samenhang; *arpitāḥ*, vastgemaakt - als spaken aan de naaf van een wagenwiel - gedurende de periode van het bestaan (van de schepping). Hij (die Prāṇa) is ook Brahman. Dit is die allesdoordringende Brahman. *Tad u*, Dat in waarheid *na kaścana*, niemand, wie dan ook; *atyeti*, gaat te boven; men kan niet ophouden om daarmee vereenzelvigd te zijn zodat men iets anders wordt dan Dat. Dit is Dat.

Het volgende vers is er om de twijfel tegen te gaan die men eventueel zou kunnen hebben, dat het Ene, dat aanwezig is in alle wezens, van Brahmā tot aan alles wat niet beweegt, en dat niet-Brahman lijkt - als gevolg van al die specifieke, beperkende toevoegingen - een individuele ziel zou zijn die verschilt van de opperste Brahman en onderworpen is aan geboorte en dood:

*yadeveha tadamutra yadamutra tadanviha;
mrtyoḥ sa mrtyumāpnoti ya iha nāneva paśyati (10).*

II.i.10. Werkelijk, wat hier is, is daar; wat daar is, is evenzo hier. Wie meent dat hier verschil in is, gaat van dood tot dood.

Yad eva iha, werkelijk, dat wat hier is - dat wezen waarvan de onwetenden denken dat het wereldse kenmerken bezit omdat het geassocieerd wordt met beperkende toevoegingen, zoals het lichaam en de zintuigen (dat wil zeggen: alsof Het hier in het individu bestaat); *tad*, dat, dat wezen dus, gevestigd in Zijn eigen realiteit, is *amutra*, daar - (bestaand in Zijn causale staat als) Brahman die van nature een massa van bewustzijn is en vrij van alle wereldse toevoegingen. En *yad amutra*, dat wat daar is (in de causale staat) gevestigd in Zichzelf; *tad*, juist dat ding; *iha anu*, (is) evenzo hier; en lijkt verschillende vormen te hebben overeenkomstig de beperkende toevoegingen zoals naam en vorm, lichaam en zintuigen; Het is niet iets anders. Omdat die reden geldt: *paśyati*, ziet, neemt waar; *yaḥ*, iedereen die, misleid als hij is door onwetendheid bestaand uit het zien van verschillen die horen bij beperkende toevoegingen; *iha*, hier - in deze Brahman die geen veelvoud is; *nānā iva*, als het ware verschil; hij ervaart zulke verschillen als: "Ik ben verschillend van het opperste Zelf en de opperste Brahman is verschillend van mij," *saḥ*, hij; *āpnoti*, krijgt; *mrtyoḥ mrtyum*, dood na dood; hij wordt onderworpen aan herhaalde geboorte en dood. Daarom moet men niet zo kijken, maar men moet als volgt kijken: "Ik ben

werkelijk Brahman, Dat geheel en al homogeen bewustzijn is en alles geheel en al doordringt als de ruimte." Dit is de betekenis van de zin.

manasaivedamāptavyaṃ neha nānā 'sti kiṃcana;
mṛtyoḥ sa mṛtyuṃ gacchati ya iha nāneva paśyati (11).

II.i.11. Dit kan bereikt worden door middel van de geest. Er is geen enkele verscheidenheid. Degene die kijkt alsof er verschil is, gaat van dood tot dood.

Voordat kennis van eenheid verkregen wordt, moet *idam*, dit - Brahman die eenvormig is; *āptavyam*, bereikt worden, daar het identiek is aan het Zelf, omdat er niets anders bestaat; *manasā*, door middel van de geest, die gezuiverd is door de leraar en de geschriften. En omdat onwetendheid, die verscheidenheid laat zien, ophoudt als dit bereikt is; *iha*, hier - in de Brahman; *nānā*, verscheidenheid; *kiṃcana*, hoe gering ook; *na asti*, bestaat niet. Anderzijds, *yaḥ*, hij die - zijn blik van onwetendheid, wat te vergelijken is met duisternis, niet opgeeft; (en) *nānā iva paśyati*, kijkt alsof er verscheidenheid is; *saḥ*, hij; *mṛtyoḥ mṛtyuṃ gacchati*, gaat (inderdaad) van dood tot dood, al is het verschil dat hij eroverheen legt nog zo klein. Dit is de betekenis.

De Upaniṣad spreekt nogmaals over deze Brahman waarover het hier gaat:

aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati;
īśānaṃ bhūtabhavyasya na tato vijugupsate; etadvai tat (12).

II.i.12. Het Wezen (Puruṣa), dat zo groot is als een duim, huist in het lichaam. Hij die hem kent als degene die heerst over verleden en toekomst, wenst dankzij deze kennis niet het Zelf te beschermen. Dit is Dat.

Aṅguṣṭhamātraḥ, zo groot als een duim: de lotus van het hart heeft de grootte van een duim; (en) omdat het wordt bepaald door het innerlijke orgaan dat zich bevindt in de ruimte binnen de lotus van het hart, heeft (het Zelf) de grootte van een duim, zoals de ruimte binnen een stuk bamboestengel dat de grootte heeft van een duim. *Puruṣaḥ*, betekent Hij van wie alles vervuld is. Hij, die Hem kent, degene die *tiṣṭhati*, verblijft; *madhye ātmani*, in het lichaam; als de *īśānaṃ bhūtabhavyasya*,¹ de heerser over verleden en heden. (De passage) *na tataḥ*, enzovoorts, moet verklaard worden als hiervoor (Ka. II. i.5).

aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo jyotirivādhūmakah;
īśāno bhūtabhavyasya sa evādyā sa u śvah; etadvai tat (13).

II.i.13. De Puruṣa, die zo groot is als een duim, is als licht zonder rook. Hij is de heerser over verleden en toekomst. Hij bestaat vandaag en zal morgen bestaan. Dit is Dat.

Bovendien, *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*, de Puruṣa (het allesdoordringende wezen) ter grootte van een duim, is *jyotiḥ iva adhūmakah*, als een licht zonder rook. *Adhūma-*

¹ Men kan ook lezen: *īśāno bhūtabhavyasya*.

kaḥ is eerder *adhūmakam*, omdat het hoort bij *jyotiḥ* (hetgeen onzijdig is). Hij die als zodanig wordt waargenomen door de Yogi's in hun hart, is de *īśānaḥ bhūtabhavyasya*, de Heer over verleden en toekomst. *Saḥ*, Hij, de eeuwige en onveranderlijke; bestaat *adya*, nu, in alle wezens; *u*, en; *saḥ*, Hij, zal bestaan; *svaḥ*, zelfs morgen. Het idee is dat er nu niemand bestaat, noch dat er ooit iemand geboren zal worden, die Zijn gelijke is. Hoewel een van de tegenwerpingen, zoals: "Sommigen zeggen dat Hij (na de dood) niet bestaat" (Ka. I.i.20), redelijkerwijze niet kan oprijzen, wordt deze toch nog weerlegd door de Upaniṣad zelf in zijn eigen woorden en op deze manier wordt ook de theorie van een bestaan-bij-momenten ontkracht.

De Upaniṣad weerlegt opnieuw de opvatting als zou er verschil bestaan als het gaat over Brahman.

yathodakam durge vṛṣṭam parvateṣu vidhāvati;
evam dharmān pṛthak paśyanstānevānuvidhāvati (14).

II.i.14. Zoals regen, die valt op onbereikbare hoogte, zich verspreidt over (lagere) heuvelachtige gebieden, zo ook zal iemand die de belichamingen van het Zelf als verschillend ervaart, achter hen aanrennen.

Yathā, zoals; *udakam*, water; *vṛṣṭam*, dat gegoten is; *durge*, op een ontoegankelijke plaats, op een hoogte; *vidhāvati*, neerstroomt - en terwijl het zich verspreidt, verstrooid wordt; *parvateṣu*, over de heuvels, over de heuvelachtige lagere gebieden; *evam*, zo ook; *paśyan*, omdat men ziet; *dharmān*, de zelden; *pṛthak*, als verschillend - in iedereen; *anuvīdhāvati*, rent men aan achter *tān eva*, hen alleen - die zielen die overeenkomen met de verschillende lichamen. Dat betekent dat hij telkens weer verschillende lichamen aanneemt.

Nu wordt uitgelegd hoe iemand de natuur van het Zelf verkrijgt bij Zelfrealisatie, omdat hij niet langer verschillen ziet die het gevolg zijn van beperkende toevoegingen. Hij ziet een Zelf zonder dualiteit, als een homogene massa van zuiver bewustzijn, en hij is vervuld van kennis en verzonken in meditatie.

yathodakam śuddhe śuddhamāsiktam tādr̥geva bhavati;
evam munervijānata ātmā bhavati gautama (15).

II.i.15. O Gautama, zuiver water dat wordt uitgegoten in zuiver water blijft inderdaad hetzelfde. Hetzelfde is het geval met het Zelf van de mens van kennis, die (het Zelf) overweegt.

Yathā, zoals; *śuddham udakam*, zuiver water; *āsiktam*, dat uitgegoten wordt; *śuddhe*, in zuiver (water); *tādr̥k eva*, slechts hetzelfde, van dezelfde kwaliteit en niet iets anders; *bhavati*, wordt; *evam*, zo; *bhavati*, wordt; *ātmā*, het Zelf ook; *vijānataḥ*, van iemand die weet - die de eenheid realiseert; *muneh*, van iemand die overweegt; *gautama*, O Gautama. Geef daarom de visie van dualiteit op die slechte beoefenaars van de logica erop nahouden en de dwalingen waarin de ongelovigen geloven. Mensen van wie de trots tot rust is gebracht, dienen vurig te verlangen naar de rea-

lisatie van de eenheid van het Zelf, ingeprent door de Veda's, die heilzamer zijn dan duizend vaders en moeders. Dat is het idee.

iti k thakopani adi dvit y dhy ye pratham  vall .

Aldus het eerste hoofdstuk van het tweede deel van de Ka ha Upani ad.

DEEL II
HOOFDSTUK II

Aangezien Brahman moeilijk gekend kan worden, wordt nu opnieuw begonnen om op een andere manier de werkelijkheid, die Het is, vast te stellen:

*puramekādaśadvāramajasyāvakraçetasah;
anuṣṭhāya na śocati vimuktaśca vimucyate; etadvai tat (1).*

II.ii.1. Er is een stad met elf poorten van de ongeboren [Eén], wiens bewustzijn standvastig is. (Op Hem) mediterend, kent men geen verdriet en omdat men bevrijd wordt, wordt men vrij. Dit is Dat.

Puram, een stad, dat wil zeggen: vergelijkbaar met een stad; het lichaam is de stad; daarin vinden we een verzameling van zaken behorend bij een stad zoals poortwachters, hun bevelhebbers, enzovoorts. Een stad, tezamen met zijn toebehoren, wordt gezien als bestemd voor een onafhankelijke eigenaar (namelijk een koning), die daar geen onderdeel van vormt.¹ Daar dit lichaam, bestaande uit een verzameling van diverse toebehoren, overeenkomst vertoont met een stad, bestaat het evenzo ten behoeve van een eigenaar die de positie inneemt van koning, maar die geen deel uitmaakt van het lichaam. Deze stad dus, die een lichaam genoemd wordt, *ekādaśadvāram*, bezit elf deuren (poorten); zeven in het hoofd, drie inclusief de navel in de lagere delen, en één op (de kruin van) het hoofd: dat is de reden dat het een stad is met elf deuren. Van Wie? *Ajasya*, van de ongeboren Eén - van het Zelf dat vrij is van modificaties zoals geboorte, enzovoorts, dat de plaats inneemt van de koning en geen gelijkenis vertoont met de eigenschappen van de stad; *avakraçetasah*, van de Eén wiens kennis niet verdraaid is - wiens *çetaḥ*, bewustzijn; *avakra*, recht is, constant en onveranderlijk zoals het licht van de zon - dat wil zeggen: van Brahman, Dat vergelijkbaar is met de koning. *Anuṣṭhāya*, mediterend, op Hem tot wie deze stad behoort, op de opperste Heer die de eigenaar is van de stad; want Zijn *anuṣṭhāna*, (letterlijk: voorstelling) bestaat uit contemplatie met het oog op volledige kennis.² Hij die, na volledig bevrijd te zijn geworden van alle wensen, op Hem mediteert als gelijkelijk wonend in alle wezens; *na śocati*, heeft geen verdriet. Hoe kan er enig idee van vrees zijn, aangezien er geen reden voor verdriet is na het bereiken van de staat van vreesloosheid, als resultaat van de realisatie van Hem? Zelfs hier (ofschoon nog in leven) wordt hij *vimuktaḥ*, vrij - vrij van de banden van wensen en plichten, geschapen door onwetendheid; *vimuktaḥ ca*, en bevrijd (ofschoon nog in leven); *vimucyate*, wordt hij bevrijd, dat wil zeggen: hij zal geen nieuw lichaam meer aannemen.

¹ Hij groeit niet of wordt niet kleiner, zelfs al kan de stad dat wel doen, en Zijn bestaan kan gekend worden onafhankelijk van de stad.

² Dus onbelemmerd, direct zicht. Bālagopāendra legt *samyagvijñāna-pūrvakam*, uit als (meditatie) met als doel volledige realisatie.

Maar Hij (het Zelf) zetelt niet slechts in één enkel lichaam. Wat dan? Verblijft Hij in alle steden? Hoe?

hamsaḥ śuciṣadvasurantariḥśasaddhotā vediṣadatithirduroṇasat; nṛṣadvarasadr̥tasadvyomasadabjā gojā ṛtajā adrijā ṛtam br̥hat (2).

II.ii.2. Als de bewegende (zon) verblijft Hij in de hemel, (als lucht) doordringt Hij alles en verblijft in de tussenliggende ruimte; als vuur zetelt Hij op de aarde; als Soma verblijft Hij in een pot; Hij woont onder de mensen; Hij woont onder de goden; Hij verblijft in de ruimte; Hij wordt geboren in water; komt tot leven uit de aarde; Hij wordt geboren in het offer; Hij komt tevoorschijn uit de bergen; Hij is onveranderlijk en Hij is groot.

[Als] *hamsaḥ*, een bewegende - afgeleid van de wortel *han*, in de betekenis van gaan; is Hij *śuciṣat*, - afgeleid van *śuci*, puur en *sad*, verblijven - zoals de zon: een verblijver in de hemel die zuiver is. Als *vasuḥ*, - afgeleid van de causale vorm van de wortel *vas*, dat wil zeggen: een verblijfplaats schenken - is Hij er als de allesdoordringende lucht; Hij is *antarikṣasad*, een verblijver in de tussenliggende ruimte. Als *hotā*, (in de betekenis van) vuur - omdat het zo gebruikt wordt in de Vedische tekst waar staat: "Vuur is inderdaad hotā" (Cityupaniṣad III.1, VII.1), (is Hij) *vediṣat*, - afgeleid van de wortel *sad*, - een verblijver in de *vedi*, dat wil zeggen: de aarde - wat verklaard wordt in de mantra die begint met: "Deze *vedi* (het offeraltaar) is de hoogste staat van de aarde" (Ṛ II.iii.20). *Atithiḥ (san)*, als het Somasap (is Hij), *duroṇasat*, degene die verblijft in een pot (*duroṇa*); of als een Brahmaanse gast verblijft Hij in huizen (*duroṇa*). (Hij) *nṛṣat*, verblijft onder de mensen; *varasat*, Hij verblijft onder de aanbedenen - de goden; *ṛtasat*, Hij verblijft in *ṛta*, dat wil zeggen: de waarheid of het offer; *vyomasat*, Hij verblijft in *ākāśa* (ruimte); *abjāḥ*, - samengesteld uit *ap* (water) en *jā* (geboren worden) - Hij wordt geboren in water, als schelpdier, parelmoer, of als *makara* (een zeedier) enzovoorts; *gojāḥ*, Hij wordt geboren in de aarde (*go*), als rijst of gerst enzovoorts; *ṛtajāḥ*, Hij wordt geboren in het offer (*ṛta*), als alles wat daarbij hoort; *adrijāḥ*, geboren uit de bergen (*adri*) als rivieren enzovoorts; hoewel Hij het Zelf is van alles, is Hij waarlijk *ṛtam*, van nature onveranderlijk, (en) *br̥hat*, groot - omdat Hij de oorzaak is van alles. Ook al is het zo dat er in dit vers gesproken wordt over de zon (en niet over het Zelf), dan is dit nog niet in tegenspraak met de uitleg in de *brāhmaṇa*,¹ omdat de zon wordt beschouwd als zijnde in werkelijkheid het Zelf. Dit vers wil dus zeggen dat de wereld slechts één Zelf heeft dat alles doordringt, en dat er geen veelvoud van zelden is.

Nu wordt er een (logische) basis gegeven van waaruit de natuur van het Zelf begrepen kan worden.

¹ In het *brāhmaṇa* gedeelte van de Veda wordt dit vers als volgt verklaard: "De zon is *hamsaḥ śuciṣat* (de zon die in de hemel verblijft)." Maar er is een *mantra* die zegt: "De zon is het Zelf van alles wat beweegt en niet beweegt" (Br. I.cxv.1; Ai. II.iii. 3), waardoor we weten dat de zon het symbool is voor het allesdoordringende Bewustzijn. (A.G.).

*ūrdhvam prāṇamunnayatyapānam pratyagasyati;
madhye vāmanamāsīnam viśve devā upāsate (3).*

II.ii.3. Alle goden eren deze aanbedene, gezeten in het midden, die *prāṇa* opwaarts leidt en *apāna* naar binnen.

Het woord *yah*, hij die, moet worden toegevoegd. Hij die *unnayati*, hogerop leidt; *ūrdhvam*, omhoog - vanuit het hart; *prāṇam*, de lucht die als uitademing functioneert; en ook *pratyak asyati*, naar binnen, naar beneden duwt; *apānam*, de lucht die als inademing functioneert; die *vāmanam*, aanbeden Ene; *madhye āsīnam*, gezeten in het midden - dat wil zeggen gezeten in de ruimte binnen de lotus van het hart, daar schijnend in het intellect als geopenbaarde kennis; wordt door *viśve*, alle; *devāḥ*, goden - de organen zoals het oog enzovoorts; *upāsate*, geëerd - door Hem geschenken te brengen in de vorm van het waarnemen van kleur, enzovoorts, op dezelfde manier als onderdanen een koning eren. De gedachte is dat zij nooit ophouden met handelingen bestemd voor Hem. De strekking van deze zin is dat Hij voor wie, en onder wiens leiding, alle activiteiten van de organen en van de levenskracht bestaan, iets anders blijkt te zijn dan zij.

*asya viśramśamānasya śārīrasthasya dehinaḥ;
dehādvimucyamānasya kimatra pariśīsyate; etadvai tat (4).*

II.ii.4. Als deze bewoner van het lichaam losraakt, als Hij bevrijd wordt van dit lichaam, wat blijft er dan nog in dit lichaam over? Dit is Dat.

Asya dehinaḥ śārīrasthasya, van dit belichaamde Ene (het Zelf) dat in het lichaam is; *viśramśamānasya*, als het losgemaakt, onthecht wordt; de betekenis van het woord *viśramśana* (losmaken) wordt gegeven: *dehāt vimucyamānasya*, als het bevrijd raakt van het lichaam; *kim atra pariśīsyate*, wat blijft er hier dan nog over - in deze verzameling van levenskracht enzovoorts?¹ Niets blijft hier in dit lichaam over. Het is het bewijs dat het Zelf verschillend is (van het lichaam enzovoorts). Als het Zelf vertrekt wordt dit hele samenstel van lichaam en zintuigen ogenblikkelijk krachteloos, het functioneert niet meer en wordt vernietigd, net zoals gebeurt met de burgers als de heerser van de stad zich terugtrekt.

Men zou kunnen denken dat dit lichaam vernietigd wordt door het vertrek van de *prāṇa*, *apāna* enzovoorts, maar niet als gevolg van het weggaan van het Zelf dat zich daarvan onderscheidt; een mens leeft immers alleen door middel van *prāṇa* en de rest. Maar dat is niet zo:

*na prāṇena nāpānena martyo jīvati kaścana;
itarena tu jīvanti yasminnetāvupāśritau (5).*

II.ii.5. Geen sterveling leeft door *Prāṇa* of *Apāna*, maar allen leven door iets anders waar deze twee van afhankelijk zijn.

¹ Dit is volgens de versie *prāṇādikalāpe*. Als de versie *prāṇādikalāpah* wordt aangehouden, is de betekenis: "niets van de verzameling van *prāṇa* enzovoorts blijft over."

Na prāṇena na apāṇena, noch door middel van de functie van uitademing, noch door die van inademing - noch door het oog en de rest; *jīvati*, leeft; *kaḥ cana martyaḥ*, enig menselijk wezen - niemand leeft daardoor. Aangezien deze bedoeld zijn voor iemand anders en gezamenlijk werken, kunnen ze niet de bron van leven zijn. Het bestaan van samengestelde dingen, zoals huizen enzovoorts komt in deze wereld niet voor, tenzij dit bestaan tevoorschijn wordt gebracht ten eigen bate door iemand die geen deel uitmaakt van het samenstelsel. Dit moet ook zo zijn in het geval van *prāṇa* enzovoorts, omdat deze ook een samenstelsel vormen. Daarom *jīvanti*, leven ze allemaal, onderhouden ze leven, nadat ze samengevoegd zijn door iemand anders die niet gelijk is aan de *prāṇa* enzovoorts die samen de groep vormen. *Yasmin*, dat waarvan - dat Zelf, werkelijk en hoger dan en verschillend van het samenstelsel, waarvan; *etau*, deze twee - *prāṇa* en *apāṇa* samen met het oog, enzovoorts; *upāśritau*, afhankelijk zijn.¹ Ten behoeve van dat niet-samengestelde Zelf bestaan zij als een samenstelsel waarbij elk onderdeel zijn eigen functie vervult, dus staat het vast dat het Zelf er verschillend van is. Dat is de strekking.

hanta ta idam pravakṣyāmi guhyam brahma sanātanam; yathā ca maraṇam prāpya ātmā bhavati gautama (6).

II.ii.6. O Gautama, ik zal je vertellen over deze geheime, eeuwige Brahman; en ook hoe het het Zelf vergaat na de dood.

Hanta, nu weer; *te*, aan jou; *pravakṣyāmi*, zal ik vertellen; *idam*, deze; *guhyam*, geheime; *sanātanam brahma*, eeuwigdurende Brahman, door de kennis waarvan alle wereldse bestaan ophoudt, en door onwetendheid waarvan; *marāṇam prāpya*, bij het bereiken van de dood; *yathā*, hoe het; *ātmā*, het individuele zelf; *bhavati*, vergaat, hoe het in een ander lichaam overgaat; luister hiernaar O Gautama.

yonimanye prapadyante śarīratvāya dehinaḥ; sthāṇumanye 'nusamyanti yathākarma yathāśrutam (7).

II.ii.7. Sommige wezens gaan de moederschoot binnen voor het verwerven van een lichaam en anderen volgen het onbeweeglijke, in overeenstemming met ieders werk en overeenkomstig ieders kennis.

Anye dehinaḥ, sommige zielen, sommige onwetende dwazen; *śarīratvāya*, om lichamen aan te nemen; *yonim prapadyante*, gaan de moederschoot binnen; *anye*, anderen, de allerlaagste wezens; na de dood *anusamyanti*, volgen; *sthāṇum*, de staat van onbeweeglijke dingen, zoals bomen enzovoorts; *yathākarma*, in overeenstemming met wat ieders werk is - dat wil zeggen: onder invloed van (de vruchten van) werken in dit leven verricht; en ook *yathāśrutam*, overeenkomstig de aard van de kennis die verworven is. Het idee is dat zij dienovereenkomstige lichamen ver-

¹ Of *yasmin (sati)* door wiens bestaan - het bestaan van dat Zelf, het hoogste, en onderscheiden van het samenstelsel, het bestaan dat als vanzelfsprekend wordt aangenomen, waardoor *etau upāśritau*, deze twee ondersteund worden.

werven, want een andere Vedische tekst zegt: "Schepselen worden geboren in overeenstemming met hun kennis."

De Upaniṣad spreekt over de geheime Brahman waarvan beloofd werd: "Nu zal ik tot U spreken"

ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ;
tadeva śukraṃ tadbrahma tadevāmṛtamucyate;
tasmillokāḥ śrītāḥ sarve tadu nātyeti kaścana; etadvai tat (8).

II.ii.8. Puruṣa, die wakker blijft en voortgaat met het scheppen van begeerlijke dingen, zelfs als de zintuigen in slaap vallen, is zuiver; Hij is Brahman en Hij wordt de Onsterfelijke genoemd. Alle werelden zijn op Hem gevestigd; geen kan Hem overtreffen. Dit is Dat.

Yaḥ eṣaḥ, Hij die; *jāgarti*, wakker blijft en niet slaapt; *supteṣu*, wanneer *prāṇa* enzovoorts slapen. Hoe? *Nirmimāṇaḥ*, al scheppend - door onwetendheid; *kāmaṃ kāmaṃ*, elk van deze begeerlijke dingen - zulke begeerlijke dingen als vrouwen enzovoorts. *Puruṣaḥ*, de Puruṣa (allesdoordringende Brahman) - die wakker blijft, door deze te verwezenlijken; *tad eva*, die (Puruṣa) is werkelijk; *śukraṃ*, wit, zuiver; *tad brahma*, dat is Brahman - er is geen andere geheime Brahman; *tad eva*, dat wordt werkelijk; *amṛtam ucyate*, de onverwoestbare genoemd - in alle geschriften. Bovendien worden *sarve lokāḥ*, alle werelden - zoals de aarde enzovoorts; *śrītāḥ*, ondersteund; *tasmīn*, door Hem, door Brahman - want Hij is de oorsprong van alle werelden. De tekst die begint met *tad u nātyeti kaścana*, moet uitgelegd worden als hiervoor (Ka. II.i.9).

De kennis van de eenheid van het Zelf, al wordt het door bewijzen bekrachtigd en meer dan eens verhaald, kan zich niet vestigen in het hart van die Brāhmaṇa's met onoprecht intellect wier geest zich steeds laat beïnvloeden door het intellect van een groot aantal beoefenaars van de logica. Daarom zegt de Upaniṣad, die de kennis gaarne met nadruk wil overbrengen, steeds weer het volgende:

agniryathaiko bhuvanaṃ praviṣṭo rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva;
ekastathā sarvabhūtāntarātmā rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiṣca (9).

II.ii.9. Zoals vuur, hoewel het één is, afzonderlijke vormen aanneemt ten aanzien van verschillende verschijningsvormen zodra het de wereld binnentreedt, evenzo neemt het Zelf, hoewel het één is, binnenin alle wezens een vorm aan die betrekking heeft op iedere gedaante; en (toch) is Het erbuiten.

Yathā, zoals; *agniḥ*, vuur; hoewel van nature stralend en slechts *ekaḥ*, één; *praviṣṭaḥ*, na te zijn binnengegaan in; *bhuvanaṃ* - afgeleid van de wortel *bhū*, zijn, in de zin van een plaats waar schepselen tot bestaan komen, het woord betekent - deze wereld; *rūpaṃ rūpaṃ prati*, in overeenstemming met iedere vorm, dat wil zeggen ten opzichte van het verschil in brandbare substantie, zoals hout enzovoorts; *babhūva*, werd; *pratirūpaḥ*, veelvormig, omdat het de betreffende vormen aanneemt van deze verschillende brandstoffen; *tathā*, evenzo (is); *sarvabhūtāntarātmā*, het

Zelf dat binnenin alle wezens is - dankzij Zijn fijnheid, zoals vuur in brandstoffen enzovoorts; hoewel slechts *ekah*, één; *pratirūpaḥ*, gevormd overeenkomstig de individuele vormen - ten opzichte van alle lichamen, omdat Hij daarin is binnengegaan; *bahiḥ ca*, en (toch) is Hij erbuiten - in Zijn eigen ongewijzigde vorm, evenals ruimte.

Er is nog een dergelijke vergelijking:

vāyuryathaiko bhuvanam praviṣṭo rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva; ekastathā sarvabhūtāntarātmā rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiṣca (10).

II.ii.10. Zoals lucht, ofschoon één, bij het binnentreden in deze wereld afzonderlijke vormen aanneemt ten aanzien van verschillende verschijningsvormen, zo neemt het Zelf in alle wezens, ofschoon één, een vorm aan ten aanzien van iedere verschijningsvorm. En toch staat Het erbuiten.

Yathā, zoals; *vāyuh*, lucht - in de vorm van levenskracht, die is binnengegaan in alle lichamen; *rūpaṃ rūpaṃ pratirūpaḥ babhūva* enzovoorts, kan uitgelegd worden als hiervoor.

Aangezien de gedachte zou kunnen opkomen dat, als het ene wezen het Zelf is van alles, de smart van de wereld zal toebehoren aan de opperste Brahman Zelf, wordt het volgende gezegd:

sūryo yathā sarvalokasya cakṣurna lipyate cākṣuṣairbāhyadoṣaiḥ; ekastathā sarvabhūtāntarātmā na lipyate lokaduḥkhena bāhyaḥ (11).

II.ii.11. Zoals de zon, die het oog is van de hele wereld, niet besmet wordt door de gebreken van het oog of van de uiterlijke objecten, zo wordt het Zelf dat in alle wezens slechts één is, niet besmet door al het lijden van de wereld, omdat Het erbuiten staat.

Yathā, zoals; *sūryaḥ*, de zon, hoewel hij door het geven van licht aan de ogen en door het verlichten van zulke onzuivere dingen als urine, vuilnis, enzovoorts, *sarvalokasya cakṣuḥ*, het oog wordt van iedereen - die deze dingen ziet; toch wordt hij *na lipyate*, niet besmet *cākṣuṣaiḥ bāhyadoṣaiḥ*, door de smetten op het oog of op uiterlijke objecten - door gebreken van het oog, fysieke vergissingen die zonde voortbrengen en veroorzaakt worden door het zien van onzuiverheid enzovoorts, en door uiterlijke fouten bestaande uit het contact met onzuiverheid enzovoorts; *tathā*, evenzo; ofschoon *ekah*, één; (wordt Hij die) *sarvabhūtāntarātmā*, het Zelf in alles is; *na lipyate lokaduḥkhena*, niet besmet door de zorgen van de wereld; (daar Hij) *bāhyaḥ*, dat overstijgt. Het is door onwetendheid, die over het Zelf is heengelegd, dat men lijdt onder de ellende, die voortkomt uit wensen en werk. Deze onwetendheid verblijft echter niet echt in iemands Zelf, net zoals de slang, het zilver, het water en het stof die gelegd zijn over (respectievelijk) een touw, parelmoer, een woestijn en de lucht, niet werkelijk bestaan als vervormingen van het touw enzovoorts. Zij verschijnen als tekortkomingen in deze dingen (het touw enzovoorts), omdat er verkeerde denkbeelden over de substanties (het touw, enzovoorts) zijn

heengelegd die hun uitgangspunt vormen.¹ Zij (de substanties) worden door deze fouten niet besmet, omdat zij buiten de denkbeelden liggen die er ten onrechte overheen zijn gelegd. De mensen leggen evenzo over het Zelf het verkeerde denkbeeld heen van een handeling, een handelende persoon en een resultaat, zoals een slang (over een touw wordt 'heengelegd') en daardoor ondervinden zij de gevolgen van dit 'eroverheen leggen', zoals bijvoorbeeld het verdriet van dood en geboorte, enzovoorts. Dus hoewel het Zelf het Zelf is van alles, wordt Het niet besmet door de zorgen van de wereld die voortkomen uit de verkeerde voorstellingen. Waarom? (Omdat het) daarbuiten (staat). Net als bij de slang, enzovoorts, staat het Zelf buiten de voorstellingen die voortkomen uit onjuiste denkbeelden.

*eko vaśī sarvabhūtarātmā ekaṃ rūpaṃ bahudhā yaḥ karoti;
tamātmasthaṃ ye 'nupaśyanti dhīrāsteṣāṃ sukhaṃ sāśvatam netareṣāṃ (12).*

II.ii.12. Eeuwige vrede is alleen voor hen die onderscheid maken en die in hun harten Hem realiseren, die - één zijnde, de bestuurder en het innerlijk Zelf van allen - een enkele vorm veelsoortig maakt.

Bovendien is Hij in werkelijkheid de opperste Heer, allesdoordringend, onafhankelijk en *ekah*, één; er is niets dat Hem gelijk is of Hem te boven gaat; (Hij is) *vaśī*, de bestuurder, want het hele universum staat onder Zijn beheer. Waarom? Omdat (Hij) *sarvabhūtarātmā*, het Zelf (is) in alle wezens. Omdat *yaḥ*, Hij die, met Zijn ondoorgroendelijke macht; *ekaṃ rūpaṃ*, (Zijn) ene Vorm - Zijn eigen Zelf dat homogeen is en bestaat uit zuiver bewustzijn; *bahudhā*, verscheiden - door de verschillen in de onzuivere condities van naam en vorm - *karoti*, maakt; en *tam ātmastham*, Hem als verblijvend in de ruimte van het hart in het lichaam, dat wil zeggen: zich manifesterend als kennis in het intellect, zoals een gezicht in een spiegel werkelijkheid lijkt, aangezien het voor het lichaam onmogelijk is de verblijfplaats te zijn van het Zelf dat vormloos is evenals de ruimte; *anupaśyanti*, realiseren; *ye dhīrāḥ*, die mensen die onderscheid maken - zij die uiterlijke activiteiten hebben gestaakt; - als resultaat van het volgen van de instructie van de leraar - rechtstreeks die God die het Zelf is. *Teṣāṃ*, voor hen, die zich vereenzelvigd hebben met de opperste Heer is er *sāśvatam sukham*, eeuwig geluk - bestaande uit de gelukzaligheid van het Zelf; *na itareṣāṃ*, niet voor anderen, niet voor die mensen die geen onderscheid maken, van wie het intellect gehecht is aan uiterlijke dingen, want hoewel het geluk hun eigen Zelf is, (verkrijgen zij het niet) wegens de belemmering van onwetendheid.

*nityo 'nityānāṃ cetanaścetanānāmeko bahūnāṃ yo vidadhātī kāmān;
tamātmasthaṃ ye 'nupaśyanti dhīrāsteṣāṃ śāntiḥ sāśvatī netareṣāṃ (13).*

II.ii.13. Eeuwige vrede is alleen voor diegenen die onderscheid maken en die in hun hart Hem realiseren, die, als het eeuwige temidden van het kortstondige,

¹ Of - "wegens het bedekken ervan met deze verkeerde denkbeelden, dat plaatsvindt bij personen die ermee in contact komen."

het bewustzijn van de bewusten, als enige de gewenste objecten uitdeelt aan velen.

Voorts is Hij *nityaḥ*, onverwoestbaar; *anityānām*, temidden van het verwoestbare; *cetanaḥ*, bewustzijn; *cetanānām*, temidden van bewusten - onder degenen die bewustzijn manifesteren, zoals de levende wezens, te beginnen met Brahmā. Evenals het te danken is aan vuur, dat water of iets anders dat geen vuur is, de macht krijgt om te branden, evenzo is de macht om bewustzijn te manifesteren, die men in anderen waarneemt, te danken aan het bewustzijn van het Zelf. Bovendien (is) Hij de almachtige Heer van alles - *yaḥ*, die; *ekaḥ*, alleen; *vidadhāti*, op verschillende manieren ordent, dat wil zeggen: zonder enige inspanning uitdeelt; *kāmān*, de wensobjecten, de vruchten van werk, overeenkomstig verdiensten en ook vanuit Zijn eigen genade; aan *bahūnām*, velen, diegenen die wensen koesteren en van de wereld zijn. Voor diegenen die onderscheid maken en Hem in hun hart realiseren, voor hen is *sāśvatī*, eeuwig; *sāntiḥ*, het ophouden wegegelegd. Hun valt de vrede toe die hun eigen Zelf is en *na itareṣām*, niet aan anderen die tot een ander slag behoren.

*tadetaditi manyante 'nirdeśyaṃ paramaṃ sukhaṃ;
kathaṃ nu tadvijānīyāṃ kimu bhāti vibhāti vā (14).*

II.ii.14. Hoe kan ik die opperste, onuitsprekelijke gelukzaligheid kennen, die zij onmiddellijk verwezenlijken als "Dit"? Straalt Het uit zichzelf - straalt Het duidelijk zichtbaar, of niet?

(*Yad tad*, dat - die kennis van het Zelf die *sukhaṃ*, gelukzaligheid is; *anirdeśyam*, onbeschrijfelijk; en *paramaṃ*, alles te boven gaand; (*yad tad*), dat wat de Brahmanen, die vrij zijn van begeerten, hoewel het boven en buiten het gebied van spraak en geest van gewone mensen ligt, toch *manyante*, beschouwen; *etad iti*, als "Dit", dus als iets dat direct gekend wordt; *kathaṃ nu*, hoe toch; *vijānīyāṃ*, zal ik kennen; *tad*, dat - geluk; hoe kan ik Het een voorwerp van mijn bewustzijn maken als "Dit", zoals de *sannyāsins* dat kunnen die vrij zijn van begeerten? *Kim u tad bhāti*, straalt Het? - Dat wat zelfstralend is, *vibhāti*, manifesteert Het zich, wordt Het gezien, als een te onderscheiden object van ons intellect? *Vā*, of, is dat niet het geval? (Of¹ - wordt het duidelijk waargenomen als een object van ons intellect omdat Het straalt, of is dit niet zo?)

Het antwoord (op deze vraag) is dat Het zowel zelfstralend is als zich ook manifesteert als iets aparts (of op vele manieren). Hoe?

*na tatra sūryo bhāti na candratāraḥ kamaṃ nemā vidyuto bhānti kuto 'yamagniḥ;
tameva bhāntamanubhāti sarvaṃ tasya bhāṣā sarvavidyaṃ vibhāti (15).*

II.ii.15. Daar straalt de zon niet, noch de maan en de sterren; ook de bliksemflitsen stralen niet. Hoe zou vuur kunnen stralen? Omdat Hij straalt, straalt dit

¹ Het woord *yad* wordt in dit geval opgevat als 'omdat'.

alles; door Zijn straling worden al deze verschijnselen op verschillende wijze verlicht.

Tatra, daar - in Brahman hetgeen het eigen Zelf is, *sūryaḥ*, de zon; *na bhāti*, straalt niet, dat wil zeggen: hij verlicht Brahman niet, hoewel het alles verlicht. Evenzo stralen *na candratārakam*, *na imāḥ vidyutaḥ bhānti*, noch de maan noch de sterren noch deze bliksemflitsen uit zichzelf; *kutaḥ ayam agniḥ*, hoe kan dit vuur - dat door ons gezien wordt - (stralen)? Om kort te gaan, alles wat straalt, daarbij dit alles inbegrepen zon, maan, enzovoorts; *anubhāti*, straalt, omdat *tam eva bhāntam*, Hij, de opperste Heer, schijnt. Net als (heet) water, een brandend stuk hout, enzovoorts, door hun contact met vuur, branden al naar gelang het vuur brandt, maar niet onafhankelijk daarvan, precies zo komt het dat *tasya bhāsā*, door Zijn uitstraling; *sarvam idam*, dit alles, de zon enzovoorts; *vibhāti*, op verschillende manieren straalt. Omdat dat zo is, is het die Brahman Zelf die stralend is en straalt op verschillende manieren. Door de verschillende soorten straling die tot stand gebracht worden in de gevolgen, wordt geweten dat het kenmerk van lichtgevendheid eigen is aan die Brahman. Als namelijk lichtgevendheid niet van nature aanwezig is, kan zij niet aan iets anders worden overgedragen; een pot bijvoorbeeld kan niet iets anders verlichten, terwijl lichtgevende dingen, zoals de zon, dat wel kunnen.

iti kāṭhakopaniṣadi dvitīyādhyāye dvitīyāṃ vallī.

Aldus het tweede hoofdstuk van het tweede deel van de Kāṭha Upaniṣad.

DEEL II

HOOFDSTUK III

Zoals in de wereld de wortel van een (katoen)struik opgespoord kan worden door haar katoen te onderzoeken¹, evenzo begint dit hoofdstuk met het vaststellen van de ware aard van Brahman door de boom van het universum te onderzoeken waarvan Brahman de wortel is:

*ūrdhvamūlo 'vāksākha eṣo 'śvatthaḥ sanātanah;
tadeva śukraṃ tadbrahma tadevāmṛtamucyate;
tasmillokāḥ śrītāḥ sarve tadu nātyeti kaścana; etadvai tat (1).*

II.iii.1. Dit is de boom, die zonder begin is, met zijn wortels boven en de takken beneden. Dat (wat zijn wortel is) is zuiver, dat is Brahman en wordt onsterfelijk genoemd. Hierop zijn alle werelden gevestigd, niets overtreft het. Dit is waarlijk Dat.

Ūrdhvamūlah, dat wat zijn wortels boven heeft, - de wortel die de staat is van de opperste Viṣṇu. Deze wereldboom die alles omvat, van het Ongemanifesteerde tot het onbeweeglijke, heeft zijn wortels boven. Hij wordt *vrkṣa*, boom, genoemd vanwege (de basisbetekenis van het woord): het geveld zijn. Hij bestaat uit velerlei onheil zoals geboorte, oude dag, dood, verdriet, enzovoorts. Hij verandert zichzelf ieder ogenblik: zo wordt hij gezien en zo is zijn natuur alweer als bij toverslag verdwenen, als water in een luchtspiegeling, een luchtkasteel, enzovoorts, en hij houdt tenslotte op als boom te bestaan. Hij is zonder kern, zoals de stam van de bananenboom. Hij is onderwerp van honderden twijfels in de geesten van de sceptici, zijn ware aard wordt door de zoekers naar waarheid bepaald in zijn echte kleur², de essentie ervan ligt in haar wortel, de opperste Brahman, die wordt omschreven in de Vedānta; hij groeit uit het zaad van onwetendheid³, wesen, handeling en het Ongemanifesteerde; hij heeft als uitloper Hiraṇyagarbha, de lagere Brahman, die de twee krachten van kennis en handeling omvat; als stam heeft hij de verschillende subtiele lichamen van alle schepselen; zijn groeikracht is het gevolg van het sproeien van het water van verlangen; zijn tere uitlopers zijn de objecten van zintuiglijke kennis; zijn bladeren zijn de Veda's, de smṛti's, de logica, geleerdheid en onderwijs; zijn lieflijke bloemen zijn de vele daden zoals opoffering, naastenliefde, soberheid, enzovoorts. Zijn verschillende smaken zijn de ervaring van vreugde en verdriet. Zijn overvloedige vruchten zijn de middelen van bestaan van wezens; ook minder belangrijke wortels zijn goed ontwikkeld, in elkaar gegroeid en stevig verbonden

¹ Als men bijvoorbeeld het katoen van de katoenstruik ziet, kan men de conclusie trekken dat dit van een boom afkomt die ergens wortel heeft geschoten.

² Of, volgens een andere versie: "De aard ervan kan niet worden gedefinieerd door degenen die waarheid zoeken."

³ Doordat men iets over iets anders heenlegt.

door het sproeien met het water van verlangen (naar die vruchten¹); de nesten in zijn takken zijn de zeven werelden, te beginnen bij wat Satya wordt genoemd, gebouwd door de vogels die de levende wezens zijn, met Brahmā aan het hoofd. Zij veroorzaken een tumult van allerlei geluiden door te dansen, te zingen, instrumenten te bespelen, zich te vermaken (spelen, plagen, enzovoorts); zij klappen in hun handen, lachen, trekken aan elkaar, huilen en roepen "Helaas, helaas!", "Laat me los, laat me los!" Dit alles vanwege vreugde en verdriet die ontstaan door plezier en pijn in levende wezens. Deze boom wordt geveld door de wapens van onthechting, bestaande uit de verwerkelijking van de identiteit van Brahman en het Zelf zoals de Vedānta met nadruk onderwijst. Deze wereldboom is een *asvatthaḥ*² - van nature veranderlijk evenals de vijeboom, heen en weer geschud door de wind van verlangens en daden; hij is *avāksākhah*, - zijn takken zijn naar beneden gericht en bestaan uit hemel, hel en de staten van beesten en geesten; (hij is) *sanātanaḥ*, sinds onheugelijke tijden bestaand, zonder begin. *Tad eva*, dat nu - de wortel van de wereldboom - is; *sūkram*, wit, zuiver, schitterend - in werkelijkheid het licht van het Zelf dat Bewustzijn is; *tad brahma*, dat is Brahman, de allergrootste; *tad eva*, dat waarlijk; *ucyate*, wordt genoemd; *amṛtam*, van nature onverwoestbaar, omdat het werkelijk is. Al het andere is onwaar, omdat het "veranderlijk is, alleen bestaand als naam, afhankelijk van spraak" (Ch. VI.i.4), en tengevolge daarvan sterfelijk. *Tasmin*, in Hem, in Brahman, die absoluut waar is; zijn *sarve*, alle; *lokāḥ*, werelden - vergelijkbaar met luchtkastelen of met het water in een luchtspiegeling, die verdwijnen door realisatie van de opperste Waarheid; *śritāḥ* gevestigd - gedurende schepping, bestaan en oplossing. *Kaḥ cana na*, niets, wat dan ook - geen enkele verandering; *atyeti*, overstijgt; *tad u*, dat - die Brahman; net zo min als producten zoals een pot, enzovoorts, (zijn bouwstof zoals) aarde kan overstijgen. Dit is waarlijk Dat.

Nu kan er beweerd worden dat de wortel zelf van de wereld, Brahman, door de realisatie waarvan de mens naar hier wordt beweerd onsterfelijkheid bereikt, niet bestaat en dat dit (universum) uit het niets is opgerezen. Maar dat is niet waar.

*yadidaṃ kim ca jagat sarvaṃ prāṇa ejati niḥśṛtam;
mahadbhayaṃ vajramudyatam ya etadviduramṛtāste bhavanti (2).*

II.iii.2. Dit gehele universum dat hier is, komt tevoorschijn en is in beweging, omdat de opperste Brahman er is en deze is schrikaan-jagend als een opgeheven donderstaf. Zij die dit weten worden onsterfelijk.

Prāṇe [sati], [omdat] de opperste Brahman [aanwezig is]³; *yad idam kim ca jagat sarvam*, dit gehele universum, dat er is; *niḥśṛtam [sat]*, dat tevoorschijn is gekomen

¹ Verlangens naar handelingen ontstaan uit de wens om een resultaat te bereiken. Deze verlangens raken in elkaar verstrikt en worden vermengd met verschillende zijnstoestanden; *sātvika*, *rājasi-ka* en *tāmasika* (kalm, actief en lui).

² *a* = niet, *sthātā* = bestaand, *śvas* = morgen, onbestendig.

³ "Brahman is de oorsprong van de activiteit, zelfs bij de levenskracht (*prāṇa*), en wordt daarom bij wijze van beeldspraak aangeduid met het woord *prāṇa*." (A.G.).

- handelt met regelmaat. Deze Brahman die aldus de oorzaak is van het ontstaan, enzovoorts, van de wereld is *mahat bhayam*, zeer schrikbaar - *bhayam* in de betekenis van dat waarvoor men vrees heeft; *vajram udyatam*, als een opgeheven bliksemstraal. Het idee dat hier wordt weergegeven is dat van dienaren, die hun meester voor zich zien met een opgeheven donderstaf en daarom zijn bevelen volgens een bepaalde orde opvolgen. Zo ook gaat dit universum, bestaande uit de zon, de maan, de planeten, de sterrenbeelden en de sterren, voort volgens een bepaalde orde, zonder een ogenblik van respijt, omdat het een God heeft. *Ye*, degenen die; *viduḥ etad*, dit weten - dat Brahman de Getuige is van alle activiteiten van hun geest; *te*, zij; *bhavanti*, worden; *amṛtāḥ*, bezitters van onsterfelijkheid.

De tekst geeft vervolgens aan hoe de wereld zich gedraagt uit vrees voor Hem:

*bhayādasyāgnistapati bhayāttapati sūryaḥ;
bhayādindraśca vāyuśca mṛtyurdhāvati pañcamah (3).*

II.iii.3. Uit vrees voor Hem brandt Vuur, uit vrees schijnt de Zon; uit vrees snellen Indra en Lucht, en Dood, de vijfde.

Asya bhayāt, uit vrees voor Hem - de opperste Heer; *agniḥ tapati*, brandt Vuur; *bhayāt*, uit vrees; *tapati*, schijnt; *sūryaḥ*, de Zon; *bhayāt indraḥ*, uit vrees, Indra; *ca*, en; *vāyuh*, Lucht; *mṛtyuh ca*, en de Dood; *pañcamah*, de vijfde; *dhāvati*, snelt (snellen). Want zonder een heerser met een opgeheven donderstaf in de hand, die heerst over deze behoeders van de wereld die zelf machtig zijn, zou er geen aan regels gebonden actie zijn, zoals die welke wordt uitgevoerd door dienaren die beven van vrees voor hun meester.

*iha cedaśakadbodhum prakṣarīrasya visrasaḥ;
tataḥ sargeṣu lokeṣu śarīratvāya kalpate (4).*

II.iii.4. Als iemand erin slaagt hier tot realisatie te komen alvorens het lichaam uit elkaar valt, [wordt hij bevrijd]; anders is hij als gevolg van die [mislukking] voorbeschikt voor een belichaming in de wereld van schepselen.

Cet, als; (iemand) die bekwaam is *aśakat*, dat wil zeggen: *śaknoti*, slaagt; *bodhum*, in het kennen - als hij Brahman kent, die de oorzaak is van deze vrees; zelfs *iha*, hier - terwijl hij nog leeft; *prakṣarīrasya visrasaḥ*, voor het uit elkaar vallen, het wegvallen van het lichaam; dan raakt iemand bevrijd van gebondenheid aan de wereld. Als iemand er niet in slaagt dat te kennen, dan *tataḥ*, als gevolg van dat niet-realiseren; *sargeṣu lokeṣu*, in de wereld van wezens die geschapen kunnen worden - op aarde enzovoorts, het woord *sarga* is afgeleid van de wortel *śj* in de betekenis van de plaatsen waar wezens geschapen kunnen worden, *kalpate*, wordt hij geschikt; *śarīratvāya*, voor belichaming; de gedachte is dat iemand een lichaam aanneemt (in die werelden).

Daarom moet inspanning geleverd worden voor de verwezenlijking van het Zelf alvorens het lichaam uiteenvalt, want alleen hier is het mogelijk dat het Zelf zo helder gezien wordt als een gezicht in een spiegel. Dit is niet mogelijk in andere

werelden, behalve in die van Brahmā, die echter moeilijk te bereiken is. Hoe? Dat wordt als volgt beantwoord:

yathā 'darśe tathā 'tmani yathā svapne tathāpitṛloke;

yathā 'psu parīva dadṛśe tathā gandharvaloke chāyātapayoriva brahmaloke (5).

II.iii.5. Zoals [men] in een spiegel [kijkt], zo kijkt men in het eigen intellect; zoals in een droom zo ook in de wereld van de voorvaderen; zoals het gezien wordt in water, zo ook in de wereld van de Gandharva's. Zoals het is in het geval van schaduw en licht, zo is het in de wereld van Brahmā.

Yathā, zoals - zoals men zichzelf heel duidelijk gereflecteerd ziet; *ādarśe*, in een spiegel; *tathā*, evenzo hier *ātmani*, in ieders eigen intellect. Het idee is dat wanneer het intellect helemaal zuiver is geworden, zoals een spiegel, er een helder beeld verschijnt van het Zelf. *Yathā svapne*, zoals in een droom - de kijk op de dingen die onstaat uit de impressies van de wakende staat, onduidelijk is; *tathā*, evenzo; is het beeld van het Zelf onduidelijk; *pitṛloke*, in de wereld van de voorvaderen, - omdat ze verstrikt zijn in het genieten van het resultaat van werk. *Yathā apsu*, zoals in water; ieders vorm *pari iva dadṛśe* - gelijk aan *paridṛśyate iva* - zonder duidelijke omlijning van de delen lijkt te zijn (wazig); *tathā*, evenzo; is het beeld van het Zelf onduidelijk; *gandharvaloke*, in de wereld van de Gandharva's. Door de autoriteit van de geschriften weten we dat dit ook het geval is in de andere werelden. Slechts in één enkele wereld, namelijk *brahmaloke*, in de wereld van Brahmā is het beeld heel duidelijk; *chāyā-ātapayoḥ iva*, zoals (het is) in geval van schaduw en licht. Maar die wereld is moeilijk te bereiken, aangezien het resultaat is van veel speciale soorten werk en kennis (dat wil zeggen: rituelen en meditatie). Daarom moet er inspanning geleverd worden om het Zelf hier te realiseren. Dit is het idee.

Hoe kan Hij gekend worden en waarom is het nodig Hem te kennen? Dit is het antwoord:

indriyāṅām pṛthagbhāvamudayāstamayau ca yat;

pṛthagutpadyamānām matvā dhīro na śocati (6).

II.iii.6. De wijze kent geen verdriet, omdat de ongelijkheid van de zintuigen, die afzonderlijk ontstaan, hem bekend is, alsook het feit dat ze opkomen en weer verdwijnen.

Indriyāṅām, van de zintuigen, zoals het oor enzovoorts; *pṛthak utpadyamānām*, die afzonderlijk voortgebracht worden - vanuit hun bronnen, *ākāśa* enzovoorts, met het doel om hun eigen respectievelijke objecten waar te nemen; *matvā*, kennis hebbend - door onderscheidingsvermogen; hun *pṛthagbhāvam*, verschil - het feit dat hun natuur wezenlijk verschillend is van de natuur van het Zelf, dat uiterst zuiver is, absoluut en enkel bewustzijn; op dezelfde wijze (kennis hebbend van) *udayāstamayau*, (opkomen en ondergaan), schepping en oplossing - in relatie tot de wakende en de slapende staat - die bij hen horen en niet bij het Zelf; heeft *dhīrah*, de wijze; *na śocati*, geen verdriet; want door de voortdurend onveranderlijke natuur van het

Zelf, kan het Zelf niet de oorzaak zijn van verdriet. Evenzo zegt een andere Vedicse tekst: "De kenner van het Zelf gaat aan verdriet voorbij." (Ch. VII.i.3).

De ongelijkheid van de zintuigen in relatie tot het Zelf is nu uitgelegd. Het is duidelijk dat het Zelf niet in de buitenwereld gerealiseerd kan worden, want Het is het innerlijkste Zelf van alles. Hoe is dat mogelijk? Dit wordt er gezegd:

*indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvamuttamam;
sattvādadhī mahānātmā mahato 'vyaktamuttamam (7).*

II.iii.7. De geest staat boven de zintuigen; het intellect staat boven de geest; Mahat (de Grote Ziel) staat boven het intellect, het Ongemanifesteerde staat boven Mahat.

Aangezien de zintuiglijke objecten tot dezelfde klasse behoren als de zintuigen, wordt verondersteld dat ze bij de zintuigen zijn inbegrepen. Voor het overige geldt wat eerder gezegd is (Ka. I.iii.10). Met het woord *sattva* wordt hier het intellect bedoeld.

*avyaktāttu paraḥ puruṣo vyāpako 'liṅga eva ca;
yaṃ jñātvā mucyate janturamṛtatvaṃ ca gacchati (8).*

II.iii.8. Maar boven het Ongemanifesteerde staat de opperste Puruṣa, allesdoordringend en waarlijk zonder wereldlijke eigenschappen. Diegene die Hem kent, wordt bevrijd en bereikt onsterfelijkheid.

Avyaktā tu paraḥ puruṣaḥ, Puruṣa staat boven het Ongemanifesteerde; en Hij is *vyāpakaḥ*, allesdoordringend - want Hij is de bron van alles wat andere dingen kan doordringen, zoals ruimte enzovoorts; *aliṅgaḥ - liṅgaḥ*: wanneer men dit woord afleidt, betekent het die aanwijzing waardoor iets begrepen wordt, dat wil zeggen: het intellect, enzovoorts. Degene die *liṅgaḥ*, dat intellect enzovoorts, niet heeft, is waarlijk *aliṅgaḥ*; dat wil zeggen: Hij is *eva*, waarlijk ontdaan van alle wereldlijke eigenschappen. *Jantuḥ*, een mens; *yaṃ jñātvā*, die dit heeft leren kennen - door de leraar en uit de geschriften; *mucyate*, wordt bevrijd - zelfs tijdens het leven - van de bindingen van het hart, zoals onwetendheid, enzovoorts; en wanneer het lichaam sterft, *gacchati amṛtatvaṃ ca*, bereikt hij ook onsterfelijkheid.

Dit deel moet met het voorafgaande als volgt verklaard worden: Hij, de *aliṅgaḥ* (onbegrijpelijke) *paraḥ* (opperste) Puruṣa, door het leren kennen van wie een mens bevrijd wordt en onsterfelijkheid bereikt, staat boven het Ongemanifesteerde.

Hoe zal het dan ooit mogelijk zijn om zicht te krijgen op het onbegrijpelijke? Nu volgt het antwoord:

*na saṃdr̥śe tiṣṭhati rūpamasya na cakṣuṣā paśyati kaścanainam;
hṛdā manīṣā manasā 'bhikṣpto ya etadviduramṛtāste bhavanti (9).*

II.iii.9. Zijn vorm bestaat niet in het gebied van het zien; niemand ziet Hem met het oog. Als het Zelf geopenbaard wordt door overweging, wordt het tot

werkelijkheid door het intellect, de heerser over de denkende geest,¹ die verblijft in het hart. Zij die dit weten, worden onsterfelijk.

Aśya rūpam, Zijn vorm - de vorm van dit meest innerlijke Zelf; *na tiṣṭhati*, bestaat niet; *saṃdr̥śe*, als een object van het zien. Daarom *paśyati*, ziet, neemt waar; *na kaḥ cana*, niemand; *enam*, dit Zelf - dat nu het onderwerp is van overweging; *caḥṣuṣā*, door de ogen - dat wil zeggen: door welke van de zintuigen ook, want het woord *caḥṣuḥ* (oog) staat hier voor alle zintuigen. Hoe Hij dan gezien kan worden, wordt uitgelegd: *hr̥dā*, door dat wat in het hart is; *manīṣā*, door het intellect - *manīṣ*, hetgeen datgene is wat als de controlerende instantie *īṣṭe*, heerst over de geest (*manas*), waarvan het kenmerk denken is. *Abhikl̥ptaḥ*, wanneer (Het) bevestigd (wordt), dat wil zeggen: geopenbaard; door dat (intellect) dat in het hart is en niet in beslag is genomen door objecten; *manasā*, door de juiste manier van zien die bestaat uit overwegen; dan 'kan het Zelf gerealiseerd worden' - om de zin af te maken zou dit nog toegevoegd moeten worden. *Ye*, zij die; *etad*, dit, dit feit dat het Zelf Brahman is; *viduḥ*, weten; *te*, zij; *amṛtāḥ bhavanti*, worden onsterfelijk.

Hoe kan de heerser in het hart bereikt worden? Met dat doel wordt yoga nadrukkelijk onderwezen.

***yadā pañcāvatiṣṭhante jñānāni manasā saha;
buddhiśca na viceṣṭate tāmāhuḥ paramām gatim (10).***

II.iii.10. Als de vijf zintuigen van kennis samen met de denkende geest tot rust komen en het intellect eveneens niet meer functioneert, noemt men dat de hoogste staat.

Yadā, op het moment dat; *pañca jñānāni*, de vijf zintuigen van kennis - zoals het oor enzovoorts, die *jñāna* (kennis) worden genoemd omdat ze daarvoor bedoeld zijn; *saha manasā*, samen met de geest, die wordt gevolgd door de zintuigen - tezamen met het interne orgaan (geest) dat (nu) onttrokken is aan (zijn functies) denken enzovoorts; *avatiṣṭhante*, in rust zijn - in het Zelf alleen, na afstand te hebben genomen van hun objecten; *ca buddhiḥ*, en het intellect, dat gekarakteriseerd wordt door besluitvaardigheid; *na viceṣṭate*,² niet bezig is met zijn eigen activiteiten; *tām*, dat (die staat); *āhuḥ*, noemen zij; *paramām gatim*, de hoogste staat.

***tām yogamiti manyante sthirāmindriyadhāraṇām;
apramattastadā bhavati yogo hi prabhavāpyayau (11).***

II.iii.11. Men zegt dat deze beheersing van de zinnen yoga is. Dan wordt men waakzaam, want yoga is onderhevig aan groei en verval.

¹ Het intellect is de heerser die de denkende geest afraadt zich bezig te houden met objecten. De identiteit van het Zelf en Brahman zoals in de Upaniṣads onderwezen, wordt bevestigd door *manana*, overweging. Dan rijst in het zuivere intellect, dat niet door objecten in beslag is genomen, de overtuiging op "Ik ben Brahman" uit de Upaniṣad-tekst "Dat zijt gij". Brahman wordt volledig geopenbaard aan dat overtuigende intellect.

² Een alternatieve lezing is: *viceṣṭati*.

Manyante, zij beschouwen; *tām*, die staat - die zodanig is; namelijk *sthirām in-driyadhāraṇām*, de beheersing over de zintuigen, dat wil zeggen: de innerlijke en uiterlijke organen stabiel houdend; *yogam iti*, als yoga (verbindend) - hoewel het in werkelijkheid scheiding is, want deze staat van de yogi bestaat uit het ophouden van het contact met alle vormen van kwaad, en in deze staat is het Zelf werkelijk gevestigd in Zijn eigen natuur, vrij van onwetendheid die daar overheen is gelegd. *Bhavati*, men wordt; *apramattaḥ*, onfeilbaar - altijd zorgvuldig de geest geconcentreerd houdend; *tadā*, op dat ogenblik - op het ogenblik dat men met yoga begint; deze betekenis volgt uit de context; want wanneer het intellect, enzovoorts, ophouden te functioneren, dan is onzorgvuldigheid uitgesloten; daarom is zorgvuldigheid geboden zelfs voordat de activiteiten van het intellect ophouden. Of er wordt gezegd: "Dan wordt men onfeilbaar", aangezien ongehinderde waakzaamheid slechts mogelijk is als de zinnen stabiel worden gehouden. Waarom? *Yogaḥ hi prabhavāpyayau*, want yoga is onderhevig aan groei en verval - dit is de betekenis. Daarom is waakzaamheid nodig, teneinde verval te vermijden.¹ Dit wordt er bedoeld.

Indien Brahman een object van de activiteiten van het intellect, enzovoorts, zou zijn, dan zou het begrepen kunnen worden in termen van "Dit is zo en zo"; en aangezien het dan niet waargenomen kan worden als het intellect, enzovoorts, ophouden te functioneren, omdat er dan geen instrument van kennis is, (dan) zou Brahman zeker niet bestaan. Het is een bekend feit in de wereld dat iets bestaat zolang het ligt binnen het waarnemingsgebied van een instrument van kennis, en het tegenovergestelde is niet-bestaand. Daarom is yoga nutteloos; of Brahman moet gezien worden als niet-bestaand, aangezien het niet gekend kan worden. Nu deze onzekerheid is ontstaan, is dit het antwoord:

naiva vācā na manasā prāptum śakyo na cakṣuṣā;
astīti bruvato 'nyatra katham tadupalabhyate (12).

II.iii.12. Het kan niet gevonden worden door middel van spraak, noch door middel van de geest, noch door het oog. Hoe kan het door iemand gekend worden, behalve door hem die Erover spreekt als bestaand?

Het is waar dat *na eva vācā*, noch door middel van spraak; *na manasā*, noch door middel van de geest; *na cakṣuṣā*, noch door middel van het oog; noch door middel van de overige zintuigen; *prāptum śakyaḥ*, Het bereikt kan worden; dat wil zeggen: Het kan niet bereikt worden; maar toch, hoewel Het zonder welke attributen dan ook is, bestaat Het, daar Het gekend wordt als de wortel van het universum; want het ontkennen van de gevolgen veronderstelt al een bestaan als hun uiterste begrenzing. Op dezelfde wijze maakt dit gevolg (in de vorm van het universum) wanneer dit wordt nagespeurd in steeds subtielere vormen, iemand bewust van het idee van

¹ De zin "Want" enzovoorts, volgt de eerstgenoemde interpretatie, volgens welke de Upaniṣad een voorschrift geeft over de noodzaak van waakzaamheid, waarbij het woord 'wordt' de betekenis krijgt van 'moet worden'. De tweede interpretatie - vanaf "Of er wordt gezegd" - is de vaststelling van een feit.

bestaan als het uiteindelijke toevluchtsoord ervan. Zelfs wanneer het intellect wordt verdund door de verwijdering van objecten, verdwijnt het intellect alleen in die zin dat het zwanger is van een idee van bestaan. De rede is voor ons de toets om de ware natuur van het bestaande en het niet-bestaande vast te stellen. Indien de wereld geen wortel had, zou deze schepping vervuld zijn van niet-bestaan en zou zij gezien worden als niet-bestaand. Maar dit is niet zo: de wereld wordt gezien als 'bestaand', evenals een pot, enzovoorts, vervaardigd van aarde, enzovoorts, gezien worden als doordrongen van aarde. Daarom moet het Zelf, dat de wortel van de wereld is, gerealiseerd worden als iets dat bestaat. Waarom? *Asti iti bruvataḥ*, afgezien van de trouwe leerling die de geschriften volgt en dus spreekt over het bestaan; *anyatra*, door alle anderen - door degene die vasthoudt aan de theorie van het niet-bestaan, door degene die verkeerd denkt op deze manier: "De wortel van de wereld, het Zelf bestaat niet; dit gevolg is zonder oorzaak, en het lost op in het niet-bestaan als het ten einde is gekomen." *Katham*, hoe; kan *tad*, die Brahman; *upalabhyate*, gekend worden? De bedoeling is dat Het op geen enkele wijze gezien wordt.

astītyevopalabdhyastattvabhāvena cobhayoḥ;
astītyevopalabdhasya tattvabhāvaḥ prasādati (13).

II.iii.13. Het Zelf moet (eerst) gerealiseerd worden als bestaand, en (dan) zoals Het werkelijk is. Van deze twee (aspecten) komt de ware natuur van het Zelf, dat (tevorens) slechts als bestaand werd gekend, beschikbaar (voor zelf-openbaring).

Daarom moet het duivelse gezelschap vermeden worden van hen die de theorie van niet-bestaan aanhangen en *asi iti eva upalabdhyayaḥ*, moet het Zelf gerealiseerd worden als bestaand (dat wil zeggen: in alles aanwezig) - als voortbrenger van gevolgen waarin het bestaan aanwezig is, met het intellect en al het andere als Zijn beperkende toevoegingen. Maar als het Zelf vrij is van dat alles en niet onderhevig aan veranderingen - en gevolgen bestaan niet los van hun oorzaak, gezien de Vedicse tekst: "Alle verandering is slechts een naam die ondersteund wordt door spraak, alleen aarde is werkelijk" (Ch. VI.i.4) - dan wordt *tattvabhāvaḥ*, de ware (transcendente) natuur; (*bhavati*) geopenbaard; van dat ongeconditioneerde Zelf zonder attributen en dat niet onderworpen kan zijn aan begrippen als bestaan en niet-bestaan. Ook (*tattvabhāvena*), in die (werkelijk geopenbaarde) vorm - "moet het Zelf gerealiseerd worden"; deze zinsnede moet nog worden toegevoegd. De zesde naamval *ubhayoḥ* wordt gebruikt om keuze aan te geven. *Ubhayoḥ*, van de twee (aspecten) - het ongeconditioneerde en het geconditioneerde, het immanente en het transcendente, komt ter beschikking: *tattvabhāvaḥ*, het ware (transcendente) aspect; *asti iti eva upalabdhasya*, van datzelfde Zelf dat eerst gerealiseerd werd als bestaand¹ (immanent), dat wil zeggen: dat gekend werd door het begrip bestaan, opgeroepen door de beperkende toevoegingen die op zichzelf weer de uitwerking

¹ Het Zelf waarvan het bestaan werd afgeleid uit het feit dat Het de oorzaak is van alle gevolgen die men waarneemt als iets bestaands.

zijn van een bestaande eenheid. Het werkelijke aspect van juist dat Zelf *prasīdati*, komt beschikbaar om Zichzelf te openbaren - namelijk aan de mens die Het tevens gerealiseerd had als bestaan; in het ware aspect zijn alle beperkende toevoegingen verdwenen, het onderscheidt zich van het gekende en het ongekende; Het is van nature niet-twee, en Het wordt bevestigd door Vedische teksten als: "niet dit, niet dit" (Br. II.iii.6 - III.ix.26), "niet grof, niet subtiel, niet kort" (Br. III.viii.8), "in het onveranderlijke, lichaamloze, niet uit te drukken, niet ondersteunende" (Tai. II.vii.1).

yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śrītāḥ;
atha martyo 'mṛto bhavatyatra brahma samaśnute (14).

II.iii.14. Als alle begeerten die aan het hart kleven wegvallen, wordt een sterfelijk mens onsterfelijk (en) bereikt hij hier Brahman.

Voor de mens die de opperste Realiteit gerealiseerd heeft, geldt: *yadā*, wanneer; *sarve kāmāḥ*, alle begeerten; *pramucyante*, wegvallen, in stukken gebroken worden; door afwezigheid van iets anders dat begeerd wordt; *ye*, de begeerten die; *hṛdi śrītāḥ*, aan het hart kleefden; *asya*, van die mens met kennis, vóór zijn verlichting - omdat het intellect en niet het Zelf de zetel is van begeerten, hetgeen ook door een andere Vedische tekst bevestigd wordt - "begeerte, denken, (twijfel, enzovoorts, behoren alle alleen tot de geest)" (Br. I.v.3); *atha*, dan; hij die vóór verlichting *martyaḥ*, sterfelijk was; *amṛtaḥ bhavati*, wordt onsterfelijk, na verlichting - dankzij de eliminatie van de dood die bestaat uit onwetendheid, begeerte en handelingen; omdat de dood, die de oorzaak is van vertrek, teniet is gedaan, bestaat er geen mogelijkheid meer voor vertrek, en daarom *atra*, hier, op deze zelfde plaats, dankzij het wegvallen van alle gebondenheid, alsof er een lamp wordt uitgeblazen; *samaśnute brahma*, bereikt hij Brahman, dat wil zeggen: wordt hij Brahman zelf.

Wanneer zullen alle begeerten met wortel en tak verwijderd worden? Dat wordt gezegd:

yadā sarve prabhidyante hṛdayasyeha granthayah;
atha martyo 'mṛto bhavatyetāvaddhyanusūsanam (15).

II.iii.15. Wanneer alle knopen van het hart vernietigd worden, zelfs wanneer een mens nog in leven is, dan wordt sterfelijk onsterfelijk. Dit is alles wat (in alle Upaniṣads) onderwezen wordt.

Yadā, wanneer; *sarve granthayah*, alle knopen - dat wil zeggen: alle concepten die voortkomen uit onwetendheid, die iemand als het ware vastknopen; *hṛdayasya*, van het intellect; *iha*, hier, zelfs wanneer men nog in leven is; *prabhidyante*, aan scherpen geslagen worden, vernietigd worden. De concepten die voortkomen uit onwetendheid zijn: "Ik ben dit lichaam", "Deze rijkdom is van mij", "Ik ben gelukkig en ongelukkig", enzovoorts. Wanneer de banden van onwetendheid vernietigd zijn door het ontstaan van de tegenovergestelde kennis van de identiteit van het Zelf en Brahman in de vorm: "Ik ben werkelijk Brahman en ik ben geen verhuizende ziel", dan worden de wensen die voortkomen uit de knopen totaal uitgeroeid. *Atha*

martyaḥ amṛtaḥ bhavati, dan wordt de sterveling onsterfelijk. *anusāsanam*, de instructie; de uitdrukking "van alle Upaniṣads" moet toegevoegd worden om de zin af te maken.

Door de bewering "Hij bereikt Brahman hier" (Ka. II.iii.14) is verklaard dat een verlicht mens niet op weg hoeft te gaan, voor wie alle knopen van onwetendheid vernietigd worden door de realisatie van de identiteit van het Zelf met de allesdoorringende en absoluut attribootloze Brahman, en die Brahman wordt zelfs tijdens zijn leven. Dit feit wordt ook ondersteund door een andere Vedische tekst: "De organen van hem vertrekken niet. Omdat hij alleen Brahman is, is hij opgegaan in Brahman" (Br. IV.iv.6). Maar voor degenen die niet zo vergevorderd zijn in de kennis omtrent Brahman, en die zich bezighouden met andersoortige kennis (dat wil zeggen: met aanbidding en meditatie) en die geschikt zijn voor de wereld van Brahmā, en ook voor die anderen die geheel aan hen tegengesteld zijn en geschikt zijn voor wereldd bestaan, voor hen is het volgende speciale pad gegeven teneinde het meer hoogstaande resultaat te bezingen van de kennis van Brahman die hier behandeld wordt. Bovendien werd gevraagd naar de kennis over Vuur, en die werd gegeven. Het proces om de vruchten van die kennis te verkrijgen, dient ook beschreven te worden. Vandaar dat het volgende vers als volgt begint:

*śataṃ caikā ca hrdayasya nāḍyastāsām mūrdhānamabhiniḥśṛtaikā;
tayordhvamāyanamṛtatvameti viṣvaṇīṇyā utkramaṇe bhavanti (16).*

II.iii.16. De energiebanen van het hart zijn honderd en één in getal. Eén van hen gaat door het hoofd. Opstijgend door die energiebaan bereikt men onsterfelijkheid. De andere hebben verschillende richtingen en worden de oorzaak van dood.

De energiebanen die uit het hart van een mens komen, zijn *śatam*, honderd in getal; *ca eka*, en één, genaamd *suṣumnā*. *Tāsām*, van deze; *ekā*, de ene - de *suṣumnā*; *abhiniḥśṛtā*, gaat naar buiten door zich een weg te banen door *mūrdhānam*, het hoofd. Op het moment van sterven dient men zijn geest onder controle te brengen met behulp van deze (*suṣumnā*) energiebaan, en deze in het hart te concentreren. *Tayā*, door deze energiebaan; *urdhvam āyan*, opstijgend - langs het Pad van de Zon (*uttara-mārga*); *eti*, bereikt men *amṛtatvam*, onsterfelijkheid - wat relatief is, gezien de Smṛti: "De plaats (dat wil zeggen: Brahmāloka) welke blijft bestaan tot het oplossen van alle elementen (dat wil zeggen: het oplossen van het universum), wordt onsterfelijkheid genoemd" (Viṣṇu Purāṇa II. viii.97). Of - na genoten te hebben van onvergelijkelijke genoegens, die in overvloed aanwezig zijn in de wereld van Brahmā, bereikt hij onsterfelijkheid in de eigenlijke betekenis van het woord, samen met Hiraṇyagarbha (Brahmā) als de tijd daar is. *Viṣvaṇīṇyā*, andere energiebanen die zich vertakken (op een andere wijze) in verschillende richtingen, worden de oorzaken *utkramaṇe*, van de dood, dat wil zeggen: voor het verkrijgen van enkel de wereldse staat.

Teneinde de strekking van alle delen van deze Upaniṣad samen te vatten, zegt de Upaniṣad:

*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo 'ntarātmā sadā janānām hṛdaye samniviṣṭaḥ;
taṃ svāccharīrāṭpravṛhenmuñjādiveṣṭkāṃ dhairyena;
taṃ vidyācchukramamṛtaṃ taṃ vidyācchukramamṛtamiti (17).*

II.iii.17. Puruṣa, het innerlijke Zelf, zo groot als een duim is altijd gezeteld in de harten van mensen. Hem moet men feilloos scheiden van het lichaam, zoals men een stengel uit het Muñjagras haalt. Hem moet men kennen als puur en onsterfelijk. Hem moet men kennen als puur en onsterfelijk.

Aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣa sadā janānām hṛdaye, in het hart, met betrekking tot mensen; *samniviṣṭaḥ*, dit alles is zoals reeds verklaard (Ka. II.i.12-13). *Tam*, Hem; *pravṛhet*, moet men opheffen, uittrekken, scheiden; *svāt śarīrāt*, uit het eigen lichaam. Zoals wat? Daar wordt het volgende over gezegd: *dhairyena*, feilloos; *iṣṭkāṃ iva muñjāt*, zoals de stengel die zich in het Muñjagras bevindt, [uitgetrokken wordt]. *Tam*, datgene - het absolute Bewustzijn getrokken uit het lichaam - *vidyāt*, moet men kennen als *śukram amṛtam*, puur en onsterfelijk - als zijnde de al eerder beschreven Brahman. De herhaling (van "Hem moet men," enzovoorts), evenals het woord *iti*, geven aan dat de Upaniṣad beëindigd is.

Nu wordt de volgende samenvatting van de inhoud van het verhaal gegeven met de bedoeling de kennis te prijzen:

*mṛtyuproktāṃ naciketo 'tha labdhvā vidyāmetāṃ yogavidhiṃ ca kṛtsnam;
brahmaprāpto virajo 'bhūdvimṛtyuranyo 'pyevaṃ yo vidadhyātmameva (18).*

II.iii.18. Na eerst bevrijd te zijn van deugd en ondeugd, en ook van begeerte en onwetendheid, verkreeg Naciketas deze door de Dood uiteengezette kennis, tezamen met het volledige proces van yoga, en hij bereikte Brahman. Zo kan ook ieder ander die (zoals Naciketas) het innerlijke Zelf leert kennen, Brahman bereiken.

Naciketas; *labdhvā*, verkreeg - van de Dood door middel van het verlenen van gaven; *mṛtyuproktāṃ etām vidyām*, deze door de Dood uiteengezette kennis van Brahman - zoals hierboven verklaard; *yogavidhiṃ ca kṛtsnam*, en het volledige proces van yoga, dat wil zeggen: met alle toebehoren en resultaten. Wat gebeurde er daarna met hem? *Brahmaprāptaḥ abhūt*, hij bereikte Brahman, dat wil zeggen: werd vrij. Hoe dan? Door reeds *virajaḥ*, bevrijd te zijn van deugd en ondeugd (en); *vimṛtyuḥ*, van begeerte en onwetendheid, door het verkrijgen van kennis. Niet alleen Naciketas, maar *anyaḥ api*, ieder ander wordt als Naciketas een kenner van Brahman door het Zelf te bereiken Dat zich bevindt in het samenstel van het lichaam, als Zijn absolute meest innerlijke waarheid en in geen enkele andere vorm - anders dan het innerlijke Zelf. Hij die *adhyātmam eva*, het Zelf, dat zich bevindt in het samenstel van het lichaam, kent - op de manier zoals beschreven; die een *evam- vit*, zo'n kenner is, "ook hij, nadat hij *virajaḥ*, bevrijd is (van deugd en ondeugd),

wordt *vimṛtyuh*, bevrijd (van begeerte en onwetendheid) - door Brahman te kennen." - Deze zin moet toegevoegd worden om de gedachte af te maken.

Het volgende slotgebed wordt uitgesproken om alle vergissingen van de leerling en de leermeester te verwijderen die zijn ontstaan door afdwaling als gevolg van onoplettendheid tijdens het proces van het verkrijgen of onderwijzen van de kennis:

ÔM

*saha nāvavatu; saha nau bhunaktu; saha vīryam karavāvahai; tejasvi nāvadhītamastu; mā vidviṣāvahai (19).
Ôm sāntiḥ sāntiḥ sāntiḥ.*

ÔM

Moge Hij ons beiden (leermeester en discipel) beschermen. Moge Hij ons beiden voeden. Mogen wij samen kracht scheppen. Moge ons studeren vol kracht zijn. Mogen wij nooit tegenover elkaar staan.

ÔM vrede, vrede, vrede.

Avatu, moge Hij beschermen; *saha nau*, ons beiden tezamen - door de ware aard van kennis te openbaren. Wie? Die opperste God Zelf, die in de Upaniṣads geopenbaard wordt. En ook *bhunaktu*, moge Hij beschermen; *saha nau*, ons beiden tezamen - door het resultaat van kennis te openbaren. *Karavāvahai*, mogen wij beiden verkrijgen; *saha*, tezamen, in werkelijke verbondenheid; *vīryam*, de kracht - die voortkomt uit kennis. Laat bovendien *adhītam*, de les; *tejasvinau* (lees: *tejasvinoḥ*), van ons tweeën die een scherp inzicht hebben (ons ten goede komen) - laat wat door ons bestudeerd is goed bestudeerd zijn. De betekenis kan ook zijn: laat *nau adhītam*, wat door ons tweeën bestudeerd is - *tejasvi*, heel krachtig, versterkend zijn. *Mā vidviṣāvahai*, mogen wij niet op elkaar vitten - dat wil zeggen als leraar en leerling niet voortdurend tegenover elkaar staan als gevolg van gebrekkige studie en gebrekkig onderricht, voortkomend uit onbewuste vergissingen. *sāntiḥ sāntiḥ sāntiḥ*, vrede, vrede, vrede. - Dit wordt drie keer herhaald om alle kwaad¹ af te wenden. *Ôm*.

iti kāthakopaniṣadi dvityādhyāye tṛtīya vallī.

Aldus het derde hoofdstuk van het tweede deel van de Kaṭha Upaniṣad.

¹ Op de drie niveaus - fysiek, natuurlijk en bovennatuurlijk.

Ôm

*saha nāvavatu; saha nau bhunaktu; saha vīryaṃ karavāvahai;
tejasvi nāvadhītamastu; mā vidviṣāvahai.*

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

ÔM

Moge Hij ons beiden¹ beschermen. Moge Hij ons beiden voeden. Mogen wij samen kracht scheppen. Moge ons studeren vol kracht zijn. Mogen wij nooit tegenover elkaar staan.

Ôm vrede, vrede, vrede.

¹ (leermeester en discipel)

AITAREYA UPANIŞAD

*vān me manasi pratiṣṭhitā mano me vāci pratiṣṭhitamāvīrāvīrma edhi ..
vedasya ma āṅīsthaḥ śrutam me mā prahāsīranenādhītenāhorātrān
sammadhāmyrtaṃ vadiṣyāmi satyaṃ vadiṣyāmi .. tanmānavatu
tadvaktāramavatvavatu māmavatu vaktāramavatu vaktāram ..
.. ôṃ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ..*

ÔM

Moge mijn spraak rusten in de geest, moge mijn geest rusten in de spraak. Moge U aan mij geopenbaard worden. Mogen jullie beide (spraak en geest) voor mij dragers van de Veda zijn. Moge dat wat door mij gehoord is nooit verdwijnen. Moge ik door deze studie dag en nacht verenigen. Ik zal de wet spreken, ik zal waarheid spreken. Moge Dat mij beschermen, moge Dat de leraar beschermen. Moge Hij mij beschermen, moge Hij de leraar beschermen, moge Hij de leraar beschermen.

Ôm, vrede, vrede, vrede.

DEEL 1 HOOFDSTUK I

Voorafgaande aan deze Upaniṣad¹ werd het deel over *karma*² geschreven met de kennis (d.w.z. meditatie over) de lagere Brahman (dwz. Hiranyagarbha). Dit is het hoogste doel dat bereikbaar is door *karma*, verbonden met meditatie, en werd besloten met de meditatie op Uktha.³ Er werd gesteld, “Deze Brahman die Waarheid is wordt Prāṇa genoemd; dit is de enige Godheid” (Kau. II.2; Maitrāyaṇī VII.7); “Alle goden zijn slechts manifestaties van deze Prāṇa”; “Wanneer men vereniging met (Bewustzijn, de Godheid, Brahman, d.w.z. Onsterfelijkheid) deze Prāṇa bereikt, wordt men verenigd met de goden”. Sommige mensen geloven dat het hoogste menselijke doel bestaat uit deze vereniging met de Godheid, dat dit bevrijding is, dat dit bereikbaar is door middel van een combinatie van meditatie en *karma* zoals beschreven en dat er niets hoger is dan dit. Om de kennis van het absolute Zelf voor te schrijven, zodat de eerdergenoemde visie kan worden weerlegd, zegt deze Upaniṣad: “In den beginne was er alleen het absolute Zelf” (I.1.1)”

Bezwaar: Hoe weet men dan dat deze volgende tekst bedoeld is om de kennis van het absolute Zelf voor te schrijven en niet verbonden is met *karma*?

Antwoord: Omdat het niets anders kan betekenen. Bovendien zal door teksten als “Hij stelde Hem⁴ bloot aan honger en dorst” (I.2.1) etc., worden aangetoond dat goden als Vuur, die eerder zijn vermeld, onderdeel zijn van de wereld van de verschijnselen, omdat ze onderworpen zijn aan honger e.d. Alles wat onderworpen is aan honger etc. valt binnen de wereld van de verschijnselen, terwijl de opperste Brahman in de Veda’s wordt aangeduid als honger e.d. overstijgend.

Bezwaar: Zelfs als zou worden toegegeven dat kennis van het absolute Zelf het middel is tot bevrijding, volgt hier niet uit dat alleen iemand die geen *karma* toepast hiervoor in aanmerking komt, omdat dit nergens wordt genoemd. In deze Upaniṣad wordt niets vermeld over mensen die geen *karma* toepassen (d.w.z. *saṃnyāsī*) en tot een specifieke orde behoren. Verder begint kennis van het Zelf slechts nadat het Bṛhatī-sahasra ritueel is geïntroduceerd. Het is daarom in feite degene die *karma* toepast die hiertoe is gerechtigd. Het is ook niet zo, dat kennis van het Zelf onverenigbaar is met *karma*, want in de samenvatting (hier) aan het einde wordt rekening

¹ The Aitareya Upaniṣad vormt het 4^e, 5^e en 6^e hoofdstuk van de tweede Āraṇyaka van de Aitareya Brāhmaṇa. De Upaniṣad gaat alleen over de kennis van het Zelf, terwijl het eerste gedeelte gaat over *karma*, verbonden met meditatie.

² Rituelen, verplichtingen etc.

³ Uktha is Prāṇa (lett. Levenskracht, dwz. Hiranyagarbha kosmische kracht van kennis en handeling); en meditatie hierover bestaat uit het denken “ik ben deze Uktha of Prāṇa”. Een dergelijke diepe concentratie verzekert vereniging met Prāṇa.

⁴ Virāt, die de grove manifestatie is van Hiranyagarbha.

gehouden met hetgeen eraan vooraf is gegaan. Evenzo werd gesteld in het (voorafgaande) *brāhmaṇa* (gedeelte) dat de Puruṣa¹ verbonden is met *karma* en vereenzelvigd met de Zon, het Zelf van alle beweeglijke en onbeweeglijke wezens². Dit werd bevestigd in het *mantra* (deel) met teksten als “de Zon is het Zelf (van het beweeglijke en onbeweeglijke universum) (R.I.115.1). Op overeenkomstige wijze wordt hier begonnen met “Deze ene is (de lagere) Brahman; dit is Indra” (III.1.3) en het eind zal zijn “Alle wezens die bestaan, die bewegen of niet, worden bewogen door Bewustzijn” (III.1.3) Op dezelfde manier zal in de Upaniṣad van de *samhitā* (deel) over het Zelf worden gesproken als verbonden met *karma* in de tekst, “De navolgers van de Ṛg Veda spreken over deze ene Entiteit in de hymne die Bṛhatī-sahasra wordt genoemd” etc. (Ai.Ā.III.2.3.12) en het eindigt met “Zij spreken over Het als het Zelf in alle wezens” etc. Op eenzelfde wijze wordt over de identiteit van de Een gesproken als “Men moet Dat kennen als identiek met Hem die in de Zon is”. Hieraan wordt gerefereerd in “Dat wat het lichaamloze bewuste Zelf is”. Opnieuw wordt hier, beginnend met “Wat is Dat dat we vereren als het Zelf?” (III.1.1), de eenheid met Bewustzijn Zelf getoond in “Bewustzijn is Brahman” (III.1.3). Daarom blijft de kennis van het Zelf verbonden met *karma*.

Tegenbezwaar: Door deze veronderstelling wordt de voorliggende tekst nutteloos door tautologie (herhaling van hetzelfde). Hoe? Nadat het Zelf bevestigd is in het *brāhmaṇa* deel met “O Ṛṣi, Ik ben waarlijk Prāṇa” en door het *mantra* deel in “De Zon is het Zelf” (R.I.115.1) is het nutteloos en een onnodige herhaling om Het opnieuw te bevestigen in het *brāhmaṇa*, dwz. het Upaniṣad gedeelte met de vraag “Wat is datgene dat wij vereren als het Zelf?” (III.1.1) en dan te antwoorden dat “alles alleen maar het Zelf is” enzovoorts.

Opponent: Dit is niet zo en er is geen sprake van tautologie omdat dit bedoeld is om enkele specifieke kwaliteiten van dat Zelf te bepalen.

Hoe? Er wordt gepoogd om van dat Zelf, dat verbonden is met *karma*, enkele specifieke eigenschappen vast te stellen als (de kracht van) schepping, bescherming en oplossing van de wereld of om Het te laten zien als object van meditatie in Zijn ongeconditioneerde staat. De tweede mogelijkheid betekent: uit de omstandigheid dat meditatie op het Zelf (als zodanig) niet werd opgelegd in de context van *karma*, kan men afleiden dat op het Zelf, dat verbonden werd met *karma*, niet gemediteerd kan worden los van *karma*. Daarom is de betekenis van de (volgende) tekst, die begint met *Ātmā* etc., dat ook op het ongeconditioneerde Zelf moet worden gemediteerd. Of, omdat het Zelf zowel vereerd kan worden als verschillend en niet-

¹ De bewuste, alles doordringende Werkelijkheid die overal is.

² Eerst wordt Zijn identiek zijn aan de Zon getoond in, ”Hij verlicht waarlijk deze wereld - de Ene die straalt als het Wezen (in de Zon)”, en daarna wordt Hij getoond als allesdoordringend in “Daarom kent men Hem als de honderdstralende, de Ene die deze Puruṣa is”, en “Het is waarlijk de levenskracht die dit alles is” (Ch. V.1.15; VII.15.4)

verschillend (van jezelf), kan op hetzelfde Zelf dat onderworpen is aan het denkbeeldige onderscheid in de context van *karma*, gemediteerd worden als niet-verschillend buiten (dat) *karma*. Zo is er dus geen tautologie. Verder zijn er volgens de toevoegingen aan het Vājasaneyā gedeelte (van de Yajur-Veda) uitspraken als: “Hij die deze twee allebei kent, vidyā (kennis) en avidyā (rituelen etc.) verkrijgt onsterfelijkheid door vidyā na de dood overstegen te hebben door avidyā (Íś. 11) en “Voer *karma* uit en wens honderd jaar te leven” (Íś. 2). Het is niet zo dat stervelingen meer dan honderd jaar kunnen leven, om te kunnen mediteren op het Zelf na *karma* te hebben opgegeven (na honderd jaar). In de Aitareya Āraṇyaka is aangetoond, “De levensduur van een mens omvat vele duizenden dagen”¹. De honderd jaar van het leven zijn vol karma en de *mantra* “Voer *karma* uit.” is net geciteerd. Overeenkomstige teksten zijn, “Men dient het Agnihotra offer gedurende het hele leven uit te voeren”, “Men dient de Darśa en Pūrṇamāsa (nieuwe en volle Maan) offers uit te voeren zolang men leeft”, en ook, “Samen met de offerschalen brandt Hij”. Verder is er de Vedische tekst die gaat over de drie schulden². Ten aanzien van de tekst uit de geschriften over leven als monnik geldt, “Omdat de Brāhmaṇas dit ware Zelf kennen, doen zij afstand en leiden het leven van een bedelmonnik” (Br.III.5.1, IV.4.22). Het is een lofprijzing en bedoeld om de kennis van het Zelf te prijzen. Het kan ook bedoeld zijn voor degenen die niet de juiste kwaliteiten hebben (bv. de blinden, de lammen en anderen)³.

Vedāntin: Dit is niet zo, als de hoogste kennis is verkregen, kan er geen voorstelling meer zijn van het behalen van resultaat en is er geen handeling meer mogelijk. Wat betreft de uitspraken “de kennis over het Zelf verkrijgt degene die *karma* uitvoert”, en dat “het verbonden is met *karma*” en dergelijke, deze zijn fout. Handelen is ondenkbaar voor degene die kennis heeft van Brahman als zijn eigen Zelf, samengevat in het realiseren van “Ik ben de opperste Brahman waarin alle wensen zijn vervuld en Die boven alle tekortkomingen van de wereld uitstijgt”. Hij heeft geen voorstelling van enig resultaat, omdat hij geen enkele behoefte voelt om iets voor zichzelf te verkrijgen uit handelingen die (hij) uitvoert of zou kunnen uitvoeren.

Bezwaar: Hoewel hij er geen voordeel uit haalt, handelt hij evengoed omdat de geschriften hem dit opleggen.

Antwoord: Nee, want hij heeft het Zelf gerealiseerd dat voorbij alle voorschriften ligt. In de wereld ziet men dat men onder invloed van geboden komt zolang men de behoefte voelt om iets begeerlijks te vererven of om iets wat men niet wenst, te vermijden en daar een weg voor zoekt. Dit geldt echter niet voor degene die een

¹ De Āraṇyaka laat eerst zien dat de śāstra (hymne) die Bṛhatī-sahasra wordt genoemd 36.000 letters heeft en toont dan dat het leven van een mens evenveel dagen heeft, dat wil zeggen 100 jaar.

² “De Brāhmaṇa heeft vanaf zijn geboorte drie schulden” (Tai.S.VI.3.10): aan de goden, de voorvaderen en de wijzen.

³ Die niet de Vedische rituelen kunnen uitoefenen.

volledige tegenovergestelde houding heeft en het éénzijn van het Zelf met Brahman heeft gerealiseerd, dat aan geen enkel gebod onderworpen kan zijn. Als iemand die het éénzijn van het Zelf met Brahman heeft gerealiseerd nog steeds aan geboden zou moeten gehoorzamen, ook al zou hij nergens aan onderworpen zijn, zou er niemand buiten het bereik van de geschriften zijn. En zo zouden alle handelingen zonder onderscheid en altijd door iedereen kunnen worden uitgevoerd en dat is niet wenselijk. Evenzeer kan hij door niemand worden aangestuurd omdat zelfs de geschriften uit hem voortkomen. Niemand kan worden verplicht door geboden die hij zelf vanuit zijn eigen wijsheid heeft ingesteld. Ook kan de goed-geïnformeerde meester niet door een onwetende dienaar worden gecommandeerd.

Bezwaar: De Veda's zijn eeuwig en van niets afhankelijk en hebben daarom zeggenschap over iedereen.

Antwoord: Nee want de fout (in deze redenering) is al eerder uitgelegd. Zelfs als men dit wel zou aannemen zou, de wantoestand dat alle handelingen zonder onderscheid en altijd door iedereen kunnen worden uitgevoerd onvermijdelijk blijven bestaan.

Bezwaar: Ook dat wordt door de geschriften opgelegd. Als toelichting: net zoals het uitvoeren van plichten is voorgeschreven door de geschriften wordt ook de kennis van het Zelf door die geschriften voorgeschreven voor iemand die *karma* uitvoert.

Antwoord: Nee, want het is niet mogelijk dat de geschriften tegengestelde richtlijnen zouden geven. Net zoals hitte en koude niet allebei kunnen worden verklaard uit vuur, is het zo onmogelijk om aan één en dezelfde persoon zowel verbinding met, als loslaten van deugd en ondeugd voor te schrijven. Noch zijn de wensen om aangename dingen te verkrijgen en vervelende zaken te vermijden door de geschriften gecreëerd, omdat alle wezens deze in zich hebben. Als deze wensen wel het gevolg zouden zijn van de geschriften, zouden herders en dergelijke deze niet in zich kunnen hebben omdat ze geen kennis hebben van de geschriften. Geschriften geven alleen voorschriften over die dingen die niet vanzelf spreken. Hiervan uitgaande, als de geschriften kennis van het Zelf hebben voortgebracht, tegenover (het idee van) plichten die zijn uitgevoerd of moeten worden uitgevoerd, hoe kunnen ze dan verder een plichtsgevoel voortbrengen dat er tegenin gaat, zoals koude in vuur of duisternis in de zon?

Bezwaar: De geschriften brengen dit soort kennis zeker niet voort.

Antwoord: Nee, omdat de conclusie als volgt is: "Men moet dit weten: "Hij is mijn eigen Zelf" (Kau.III.9), "Bewustzijn is Brahman" (III.1.3). En uitspraken als, "Het kende alleen Zichzelf als "Ik ben Brahman"; daarom werd Het alles" (Br.I.4.10), "Gij zijt Dat" (Ch.VI.8-16) geven hetzelfde beeld. En omdat het weten dat het Zelf en Brahman één zijn nooit meer verdwijnt als dit eenmaal naar buiten is gekomen, kan het ontstaan ervan niet worden ontkend of een vergissing worden genoemd.

Bezwaar: Afstand doen is kennelijk ook niet nodig volgens de Smṛti, "(Hij heeft geen doel in deze wereld dat door handelingen verworven kan worden), noch door

niet te handelen” (G.III.18). Zij die zeggen dat men afstand moet doen na realisering van Brahman kunnen ook worden beschuldigd van het “niet-hebben van enige behoefte”.

Antwoord: Dat is niet juist omdat afstand doen alleen maar bestaat uit het stoppen van elke activiteit. Het voelen van wensen komt voort uit onwetendheid en is niet gebonden aan enig object, want dit (het hebben van wensen naar objecten) is duidelijk aanwezig in alle wezens¹. Bovendien is het duidelijk dat iemand handelt door spraak, geest en lichaam als men dorst naar gewenste resultaten. Met teksten als “Hij wenste, “Laat mij een vrouw hebben””(Br. I.4.17) en “Dit zijn niet meer dan wensen (voor middelen en doelen) (Br.III.5.1, IV.4.22) uit de Vājasaneyā Brāhmaṇa is uitdrukkelijk vastgesteld dat zonen, welvaart e.d. die het vijfvoudige *karma*² vormen, vallen onder wensen. Omdat de vijfvoudige activiteiten van spraak, geest en lichaam uit gebreken als onwetendheid, wensen e.d. voortkomen, behoren ze niet bij een gerealiseerd mens omdat deze vrij is van gebreken als onwetendheid e.d. Zijn afstand doen bestaat daarom alleen uit de afwezigheid van activiteit en is niet iets concreets dat gedaan moet worden als offeren e.d. En omdat dat de natuurlijke staat is van een verlicht mens, past hier geen enkele behoefte bij. Als eenmaal het licht is aangegaan is er geen sprake meer van enige behoefte aan licht bij iemand die eerst in duisternis was en nu niet meer in een put, een moeras, of een braambos kan vallen of struikelen.

Bezwaar: Dat zou betekenen dat afstand doen iets heel gewoons is en niet kan worden voorgeschreven. Daarom, als de opperste kennis van Brahman opkomt in het huiselijk leven, kan iemand die inactief³ is, dit leven continueren en is er geen noodzaak om dit te stoppen. .

Antwoord: Nee, omdat huiselijk leven het resultaat is van wensen en er duidelijk geschreven staat, “Dit is werkelijk het wensen”⁴ (Br.I.4.17), “Beiden⁵ zijn waarlijk wensen (Br.III.5.1, IV.4.22). Afstand doen is gedefinieerd als slechts het afwezig zijn van vaste relaties als met zonen e.d. die uit wensen voortkomen en niet als alleen maar loslaten van dat huiselijke leven. En daarom kan de gerealiseerde mens

¹ Zelfs bij mensen die de natuur van de dingen niet kennen. Dit is volgens de lezing “*taddarśanāt*”. Ananda Giri geeft de voorkeur aan “*tadadarśanāt*: is niet duidelijk”. Als dit gevoel in het object zelf zou zijn, zou iedereen dit altijd en overal moeten voelen. Omdat de reacties verschillen, moet het gevoel subjectief zijn.

² De versvoet die Pāṅkti genoemd wordt heeft vijf letters(grepen)* in elke voet. In offers worden de vijf factoren, vrouw, zoon, spirituele rijkdom (meditatie), menselijke rijkdom en rituelen samengenomen. Hier zijn de offers *pāṅkta*, bestaande uit vijf factoren.

* Volgens MW 574/3 zijn het “vijf woorden van 8 syllaben”.

³ Men draagt geen rituelen meer op die in de geschriften staan etc.

⁴ Het eerste deel van de zin is: “Hij wenste “laat mij een vrouw bezitten, opdat ik geboren kan worden (als kind). En laat mij welgesteld zijn, zodat ik de rituelen kan uitvoeren”

⁵ Hunkering naar doelen en middelen.

die inactief is niet doorgaan met het huiselijke leven zelf¹. Hiermee is vastgesteld dat een verlicht mens geen verplichtingen op zich kan nemen als het dienen van een guru of het (het uitoefenen) van verstervingen.

Sommige huisvaders gaan hier tegenin omdat ze geen aalmoezen durven te vragen en bang zijn om zich belachelijk te maken. Zij geven het volgende antwoord en tonen hiermee hun intellectuele slimheid:

“Aangezien een bedelmonnik die alleen maar zijn lichaam wenst te onderhouden zichzelf onderwerpt aan bepaalde gebruiken omtrent het bedelen, kan men doorgaan met het huiselijke leven, zelfs als de huisvader die bevrijd is van de twee soorten wensen over doelen en middelen en die alleen maar voedsel en kleding nodig heeft om het lichaam te onderhouden.”

Antwoord: Nee, omdat dit al verworpen is door de uitspraak dat de vaste gewoonte om in zijn eigen huis te wonen al ingegeven wordt door een wens. Als men niet gehecht is aan enig huis kan er alleen maar bedelen zijn voor iemand die geen specifieke neiging heeft om naar een eigen plek te gaan en die alleen maar voedsel en kleding zoekt om het lichaam te onderhouden.

Bezwaar: Evenals (voor een samnyāsi) er regels zijn voor het bedelen om het lichaam te onderhouden en voor persoonlijke verzorging etc., kan de huisvader die verlicht is geworden en vrij is van wensen, zich bezig houden met het uitvoeren van plichten, die bedoeld zijn om kwaad te vermijden. Dit om het gebod van de Vedsche tekst na te volgen dat *karma* oplegt in het hele leven.

Antwoord: Dit is al afgewezen door aan te geven dat de verlichte ziel geen plichten meer heeft. Bovendien kan hem niets worden opgelegd.

Bezwaar: Het gebod omtrent de verplichtingen als, “Men dient het Agnihotra-offer gedurende het hele leven uit te voeren”, verliest hiermee zijn betekenis.

Antwoord: Nee, omdat dit zijn betekenis houdt ten opzichte van de onwetende mens. Het regelen van de activiteiten van de bedelmonnik over het onderhoud van het lichaam genereert geen enkele handeling. Net zoals er geen sprake is van een nieuw motief bij het dorst lessen (tegelijk) bij iemand die water uit zijn handpalm drinkt als ceremoniële handeling, is er ook (bij de regels van het bedelen) geen aandrang (anders dan het stillen van de honger)². Men kan niet dezelfde argumentatie gebruiken bij het Agnihotra offer, dat de activiteiten op natuurlijke wijze gebeuren en dienovereenkomstig worden uitgevoerd.³

¹ Hij kan zich niet als huisvader zien noch kan hij doelbewust het kleed van een huisvader aandoen of diens verplichtingen op zich nemen.

² Het gebod over het drinken is, dat iemand van het water nipt en de dorst tegelijk is geleest, dit laatste is echter niet de reden van het nippen. Op eenzelfde wijze bedelt iemand om voedsel om te leven en daaruit volgen enkele regels, hieruit kan men echter niet enige nieuwe wens tot bedelen afleiden.

³ Want deze activiteiten zijn niet spontaan, maar volgen uit een wens om naar de hemel te gaan.

Bezwaar: Ook het beperken van spontane handelingen is ongewenst als het geen doel heeft.

Antwoord: Nee omdat deze beperking op natuurlijke wijze volgt uit eerdere neigingen en het negeren hiervan grote inspanning vergt¹. Uit het feit dat er een nieuw gebod tot afstand doen is, ondanks dat het de gewoonste zaak van de wereld is (ingeval van een verlicht mens)², wordt duidelijk dat dit verplicht is voor een verlicht mens. Leven als monnik is ook verplicht voor iemand die niet verlicht is en die hunkert naar bevrijding. De uitspraak, “Daarom wordt hij die weet kalm en beheerst zichzelf” etc. (Br. IV.4.23) geldt hier als gezaghebbend. Bovendien zijn middelen voor het realiseren van het Zelf als fysieke en mentale beheersing niet verenigbaar met de andere levensfasen. Uit de Śvetāśvatara Upaniṣad is bekend, “Tot hen (monniken) die boven de (vier) fasen van het leven staan, sprak hij lovend over deze opperste heilige Werkelijkheid die wordt gezocht door degenen die de Waarheid zien”. (VI.21). In de Kaivalya Upaniṣad (2) staat deze tekst, “Sommigen bereiken onsterfelijkheid niet door karma, niet door nageslacht, niet door welvaart, maar door afstand doen³”. De Smṛti zegt verder, “Na kennis te hebben verworven neemt men z’n toevlucht tot niet-handelen”, en “Hij dient deze manier van leven (samnyāsa) te vervolgen die leidt tot het bereiken van Brahman”. Bovendien is het uitoefenen van disciplines, als volledige onthouding, alleen mogelijk voor degenen die de vier fasen van het leven te boven zijn gekomen terwijl dat onmogelijk is in het huishoudelijke leven. Het is niet zo dat men met een onvolkomen middel geen doel realiseren (dwz. het realiseren van het Zelf). Als hoogste resultaat waartoe de *karma*’s die bij het leven als huisvader behoren kunnen leiden, is genoemd: verenigd worden met de Godheid (Hiraṇyagarbha) en dit ligt binnen de wereldlijke staat. Als kennis van het Zelf mogelijk zou zijn voor mensen die alleen maar bezig zijn met *karma*, zou er hier geen resultaat kunnen zijn (d.w.z. vereniging met de Godheid) dat in hoge mate binnen de wereldlijke staat ligt.

Bezwaar: Dat is alleen het resultaat van een ondergeschikte factor (verbonden met hogere kennis)⁴.

Antwoord: Nee, want de kennis van het Zelf heeft te maken met de Werkelijkheid die het Zelf is en die hier volkomen tegengesteld aan is (dwz. de factor). Het middel tot het verkrijgen van onsterfelijkheid is de kennis van het Zelf die de opperste Werkelijkheid is en die aan alle namen, vormen en handelingen voorbij gaat. Als

¹ Men kan zich onderhouden door bedelen, of men het nu volgens de regels doet of niet. Voordat de kennis ontstond had de bedelmonnik echter al regels gevolgd van spirituele discipline en deze gewoonte gaat door ook na de verlichting. De weg van de minste weerstand ligt in het volgen van de gewoonte en niet in het er tegenin gaan.

² In Br.III.5.1. etc. “Dit Zelf kennend, doen de Brāhmaṇas afstand ... en leiden het leven van een bedelmonnik”.

³ Het idee is dat de weinigen die ooit zijn gerealiseerd, dit bereikt hebben door afstand doen.

⁴ B.v. de kennis van Vuur en andere goden verbonden met de realisering van het Zelf.

deze kennis verbonden zou zijn met een ondergeschikt resultaat (in de wereld), kan het niet de Werkelijkheid brengen die het Zelf is, waar alle onderscheid is weggevallen. En dat is niet gewenst, want in de tekst van de Vājasaneyā Brāhmaṇa, beginnend met “Waar alles zijn eigen Zelf wordt” (Br.II.4.14) worden alle ervaringen, die gekoppeld zijn aan handelingen, eigenschappen en resultaten, ontkend voor de verlichte ziel. En door te zeggen “Waar de dualiteit verschijnt” (Br. IV.4.14) is de wereldlijke staat getoond, geldig voor de niet-verlichte ziel en resultaten bij iemand die het tegenovergestelde is de verlichte. Hier zegt de tekst ook, “Ik zal spreken van deze absolute kennis van de allesdoordringende Werkelijkheid die tot onsterfelijkheid leidt, nadat ik heb afgerekend met het resultaat dat vereniging inhoudt met de Godheid, bestaande binnen de wereldlijke staat en samengesteld uit zaken als honger etc.” Voor hem die niet is verlicht, en niet voor de verlichte mens, werken de drie schulden als belemmeringen op de weg tot het verkrijgen van de wereld van de mensen, voorvaderen en goden zoals de Vedische tekst aangeeft, “Deze wereld van de mensen kan alleen door de zoon worden veroverd” etc.¹ (Br.I.5.16). Zij werken als de middelen voor het verkrijgen van deze drie werelden. Ten aanzien van de mens die verlicht is en verlangt naar de wereld van het Zelf wordt het afwezig zijn van de hindernissen uit schulden getoond door “Wat kunnen we bereiken door kinderen” etc. (Br.IV.4.22). Verder zijn er de teksten van de Kauṣītakī-tak, “Aldus zeiden de oude zieners, de Kāvaṣeyas, die Het hadden gerealiseerd, (“Waarom zouden wij de Veda’s bestuderen?”) (Kau.II.5) en “De oude verlichte zielen die Het kenden voerden het Agnihotra-offer niet uit” (*ibid*).

Bezwaar: Dan kan iemand die niet verlicht is niet als een monnik leven voordat hij de (drie) schulden heeft vereffend.

Antwoord: Nee, omdat de schulden ontstaan op het moment dat men huisvader wordt. Als men schulden zou kunnen krijgen los van het aangaan van de verplichting, zou iedereen wel schuldenaar kunnen worden en dit zou tot ongewenste gevolgen leiden. Overeenkomstig de tekst, “Vanuit het huiselijk leven dient hij zijn toevlucht te nemen tot het wonen in een bos (kluizenaar) en dan monnik worden. Men kan ook monnik worden vanuit de staat van onthouding, of huisvader of kluizenaar.” (Jā.4), is zelfs voor iemand die het leven van een huisvader leidt, het monnikschap een noodzakelijke discipline om het Zelf te realiseren. De Vedische teksten die gaan over het uitvoeren van rituelen gedurende het hele leven gelden het meest voor de niet-verlichte zielen die niet naar bevrijding verlangen. Ook in (sommige versies van) de Chāndogya wordt aangetroffen dat door sommige mensen het Agnihotra-offer verplicht moet worden opgegeven nadat het twaalf avonden is uitgevoerd. Over het standpunt, dat het monnikenleven bedoeld is voor degenen die niet gekwalificeerd zijn (voor het uitoefenen van *karma*) kan worden gesteld, dat het onjuist is, omdat er voor hen (de monniken) een onafhankelijk gebod is ge-

¹ “.. de wereld van de voorvaderen door rituelen en de wereld van de goden door meditatie”.

noemd in, “Hij wiens vuur is gedoofd of die het niet heeft aangestoken (zal afstand doen op de dag waarop hij geen wensen meer heeft)” (Np.III.77). Bovendien is het bekend dat alle Smṛti's, in het algemeen, zowel een keuze opleggen ten aanzien van het aannemen van (opeenvolgend) alle fasen van het leven. De opmerking, “Aangezien het afstand doen spontaan ontstaat bij een verlicht mens valt dit buiten het bereik van de geschriften en het maakt daarom weinig uit of hij doorgaat met huishoudelijk leven of zich terugtrekt in het bos”, is onlogisch, want als het totaal afstand doen een spontaan gevolg is, kan er geen enkele vorm van het doorgaan in een andere staat zijn. We hebben aangegeven dat het geïnvolveerd zijn in enig ander stadium van het leven het gevolg is van wensen en dat afstand doen alleen maar bestaat uit het afwezig zijn hiervan. Ongecontroleerd gedrag past totaal niet bij een verlicht mens en wordt slechts aangetroffen bij mensen die volledig onwetend zijn. Bovendien, als men ziet dat zelfs de verplichtingen uit de geschriften niet meer aan de orde zijn voor iemand die het Zelf kent, omdat ze te belastend zijn, zou hij dan ongecontroleerd gedrag kunnen vertonen dat voortkomt uit totale onwetendheid? Iets dat wordt waargenomen in geestelijke gestoordheid of met ogen die door de Timira ziekte (staar) zijn aangedaan, verdwijnt als de ziekte is genezen omdat deze beelden voortkwamen uit de geestesziekte of uit Timira. Dus is bewezen dat er voor de kenner van het Zelf geen begeerte meer is en ook is hij niet meer bezig met enige plicht anders dan afstand doen.

Over de tekst, “Hij die deze twee, *vidyā* en *avidyā*, allebei kent” (Iś.11), deze tekst brengt niet het idee over dat onwetendheid blijft bestaan terwijl verlichting aanwezig is bij iemand die weet. Wat betekent het dan? Het is bedoeld om aan te geven dat deze twee niet tegelijkertijd aanwezig kunnen zijn in dezelfde persoon, net zoals dezelfde persoon niet kan denken dat iets zowel zilver als paarlemoer is bij hetzelfde stuk paarlemoer. In de Kaṭha Upaniṣad wordt immers gezegd, “Datgene dat als *vidyā* (kennis) en datgene wat als *avidyā* (rituelen, verplichtingen) bekend is, zijn volkomen tegengesteld aan elkaar en gaan verschillende richtingen uit” (I.2.4). Daarom is er niet de geringste mogelijkheid dat onwetendheid voortduurt als kennis daagt. Uit Vedische teksten als “Smeek erom Brahman te leren kennen door concentratie” (Tai.III.2) volgt, dat concentratie e.d. die leiden tot het oprijzen van kennis, evenals activiteiten als het dienen van een leraar, *avidyā* (onwetendheid) worden genoemd omdat deze het resultaat zijn van onwetendheid. Hierdoor *vidyā* (kennis) verwerven is het overstijgen van dood die hetzelfde is als begeerte. De man zonder hartstochten doet dan afstand van alle wensen en bereikt onsterfelijkheid door de kennis van Brahman. Om dit idee te openbaren zegt de Īśā Upaniṣad, “Door de dood over te steken door *avidyā* bereikt men onsterfelijkheid door *vidyā*” (11). De opvatting dat het hele leven van een mens vol is met *karma* volgens de tekst, “Voer *karma* uit en wens vervolgens honderd jaar te leven” (Īś.2) is afgedaan omdat het betrekking heeft op de onwetenden. Anders zou het onhoudbaar zijn. Het argument werd aangevoerd, dat wat volgt (in deze Upaniṣad) overeenstemt met wat eraan vooraf is gegaan en daarom zou de kennis van het Zelf niet tegengesteld zijn

aan *karma*. Dit argument werd weerlegd door de twee standpunten te relateren aan het geconditioneerde en ongeconditioneerde Zelf en dit zal door ons worden aange-toond in de navolgende verklaring. Daarom is er de volgende tekst om de kennis van de éénheid van het Zelf en de absolute, Brahman, Dat niet handelt, te tonen:

**Ôm ātmā vā idameka evāgre āsīt;
nānyat kiṃcana miśat;
sa tīkṣata lokāntu sṛjā iti (1)**

**I.i.1. Ôm, waarlijk in het begin was deze Ātman alleen.
Er (was) niets anders dat met de ogen knipperde.
Hij dacht: “Laat mij nu de werelden scheppen”.**

Ātmā vai, het absolute¹ Zelf. Het woord *ātmā*, Zelf, wordt gebruikt in de betekenis van omvatten, opslokken of doordringen en hiermee wordt degene aangegeven die de hoogste, alwetende, almachtige is, die alle wereldse eigenschappen als honger overstijgt; en die van nature eeuwig, zuiver, bewust en vrij is; en ook ongeboren, niet aan verval onderhevig, onsterfelijk, zonder vrees en zonder tweede. *Idam*, dit, alles waaraan gerefereerd is als deze wereld, gedifferentieerd via de verschillen in naam, vorm en handeling. Deze wereld *āsīt*, was; *agre*, in den beginne, voor de schepping van deze wereld; *ātmā ekaḥ eva*, enkel het ene Zelf.

Bezwaar: Is Het opgehouden dezelfde ene entiteit te zijn?

Antwoord: Nee.

Bezwaar: Waarom wordt er dan gezegd, “Het was”?

Antwoord: Hoewel ook nu de ene en zelfde entiteit blijft bestaan, is er toch enig verschil. Het verschil is aldus: Het universum met de variaties van namen en vormen was niet gemanifesteerd voor de schepping, was één met het Zelf en kon worden aangeduid door het ene woord en concept “Zelf”. Dit kan nu worden benoemd met vele woorden en concepten en ook door het ene woord en concept “Zelf”, vanwege z'n diversificatie door de grote verscheidenheid in namen en vormen. De situatie gelijkt op die van schuim en water. Schuim kan worden aangeduid met het ene woord en concept “water” voordat er namen en vormen zijn die anders zijn dan water. Wanneer schuim echter gemanifesteerd wordt als (een entiteit) verschillend van water, vanwege het verschil in naam en vorm, dan kan ditzelfde schuim worden benoemd met vele woorden en concepten, t.w. schuim en water, maar ook door één woord en één concept, nl. water. Dit geldt ook hier.

Na anyat kiṃcana, er was helemaal niets anders; *miśat*, knipperend, iets actiefs. (Evenmin was er) iets anders (dat inactief was). Anders dan de Pradhāna van de Sāṃkhyas die een onafhankelijke entiteit is en bij de niet-Zelven hoort, en anders

¹ *vai* wordt gebruikt om het absolute aan te geven door het geconditioneerde uit te sluiten.

dan de atomen van de volgers van Kaṇāda, is er hier niets anders losstaand van het Zelf. Wat bestond er dan? Alleen het Zelf bestond. Dit is het idee. *Sah*, dat Zelf; van nature alwetend, *īkṣata*, dacht; ook al was Het slechts één.

Bezwaar: Hoe kon Het denken voor de schepping bestond, aangezien het Zelf geen lichaam en zintuigen had?

Antwoord: Dit is geen vergissing, omdat Zijn natuur alwetend is, zoals ook wordt aangegeven door deze *mantra* tekst “Zonder handen en voeten grijpt Hij en beweegt hij zich voort” etc (Sv.III.19). Om welke reden (dacht Hij)? Het antwoord is: *syjai*, laat Mij scheppen; *lokān*, de werelden, dwz. *ambhas* etc., die de plaatsen zijn waar genoten kan worden van de resultaten van het werk van de schepselen.

Nadat Hij dit gevisualiseerd had, dat wil zeggen overwogen had,

sa imāllokānasṛjata ambho marīcīrmaramāpo 'do 'mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratiṣṭhā'ntarikṣaṃ marīcayaḥ pṛthivī maro yā adhaṣṭāṭā āpaḥ (2)

I.i.2. Hij schiep deze werelden, de hemelse wateren, de lichtstralen, de dood, het water. Voorbij de hemel (zijn) deze hemelse wateren. De hemel (is) de ondersteuning. De tussenruimte (zijn) de lichtstralen. De aarde (is) de dood. In de lagere werelden zijn de wateren.

Sah, dat Zelf; *asṛjata*, schiep; *imām lokān*, deze werelden; net zoals in de wereld een intelligente architect of iemand anders denkt, “Ik zal een paleis bouwen volgens dit plan”, en na deze overweging dit paleis bouwt.

Bezwaar: Het is normaal dat architect en anderen die materialen hebben paleizen bouwen, maar hoe kan het Zelf dat geen materialen heeft de werelden scheppen?

Antwoord: Daar is niets verkeerd mee. Naam en vorm, die in hun ongemanifesteerde vorm geïdentificeerd zijn met het Zelf, net zoals het (ongediversifieerde) schuim met water, en met het woord “Zelf” kunnen worden aangeduid, kunnen de materiële oorzaak van de schepping worden, zoals water dat is van het gemanifesteerde schuim. Er is daarom niets tegenstrijdigs aan om te zeggen dat het alwetende Wezen het universum schept door Zijn eenheid met de materialen, d.w.z. naam en vorm, die geïdentificeerd zijn met Hemzelf. Een nog redelijker verklaring is: Zoals een intelligente goochelaar die geen materiaal heeft, zichzelf als het ware transformeert in een tweede zelf die de lucht inklimt, zo schept de alwetende en almachtige Godheid, die de allerhoogste magiër is, Zichzelf als een ander in de vorm van het universum. Op grond van deze redenering hebben scholen die geloven dat zowel oorzaak als gevolg niet-reëel zijn, geen been om op te staan en worden volkomen onderuitgehaald.

Welke werelden schiep Hij? Deze worden nu opgenoemd: *Ambhas*, *marīcīḥ*, *maram*, *āpah*. Te beginnen met ruimte, schiep Hij in deze volgorde het kosmische ei en toen de werelden als *ambhas* etc. In de Upaniṣad zelf worden de woorden *ambhas* e.d. uitgelegd. *Adaḥ*, deze ene, de wereld die daar is; *pareṇa divam*, voorbij de hemel; is *ambhas*, wordt aangeduid met *ambhas*. Het wordt *ambhas* genoemd om-

dat het *ambhas* bevat, water (wolk). Van deze wereld, dwz. *ambhas*, *dyauḥ pratiṣṭhā*, is de hemel de ondersteuning. *Antarikṣam*, het uitspannel, dat daar onder de hemel staat, is de (de wereld die genoemd wordt) *marīci* (lett. zonnestralen). Hoewel deze (laatstgenoemde) wereld één is, wordt de meervoudsvorm *marīcīḥ* (beter: *marīcayah*) gebruikt vanwege de diversiteit van de ruimte die het omvat. Het kan ook zijn omdat er *marīcayah*, (zonne)stralen, mee bedoeld zijn. *Pṛthivī*, de aarde, is *marah*, omdat schepselen hierop sterven (*mriyante*). *Yāh adhasāt*, de werelden die onder zijn, onder de aarde; *tāh*, zij (zijn); *āpah*, worden *āpah* genoemd (lett. water); een woord dat is afgeleid (van de wortel *āp*) in de betekenis van bereikt worden¹. Hoewel de werelden zijn samengesteld uit de vijf elementen worden ze toch aangeduid met synoniemen van water (enz.)² als *ambhas*, *marīcīḥ*, *maram* en *āpah*, omdat water in alle werelden overheerst.

sa tkṣateme nu lokā lokāpālānnu sṛjā iti;
so'dbhya eva puruṣaṃ samuddhṛtyāmūrchayat (3)

1.i.3. Hij dacht: “Dit nu waarlijk zijn de werelden. Laat Mij de beschermers van de werelden scheppen”. Hij vormde, na hem uit water genomen te hebben, waarlijk een menselijke vorm.

Nadat Hij de vier werelden had geschapen die de resultaten van handelingen ondersteunen en ook de materialen voor deze resultaten³, voor alle schepselen, *saḥ*, Hij, God; *ikṣata*, dacht na; opnieuw, *iti*, aldus: “*Ime nu lokāḥ*, dit nu zijn de werelden, dwz. *ambhas* enz. die door Mij zijn geschapen, en zij zullen ten onder gaan als ze niet worden beschermd. Daarom, om ze te behouden, *nu sṛjai*, laat Mij scheppen; *lokāpālān*, de beschermers van de werelden”. Na zo overwogen te hebben, *saḥ*, Hij; *samuddhṛtya*, na vergaard te hebben; *puruṣam*, een menselijke vorm, met hoofd, handen e.d.; *adbhyaḥ*, uit het water zelf, uit de vijf elementen waarin water overheerste en waaruit Hij (de werelden) *ambhas* etc. had geschapen – zoals een pottenbakker een klomp klei uit de aarde neemt; *amūrchayat*, (Hij) gaf er vorm aan – dat wil zeggen vormde het door het te voorzien van ledematen.⁴

tamabhyatapattasyābhitaptasya mukhaṃ nirabhidhyata yathā'ṇḍaṃ
mukhādvāgvāco'gnirnāsike nirabhidyetam nāsikābhyāṃ prāṇaḥ ..
prāṇādvāyurakṣiṇī nirabhidyetamakṣībhyāṃ cakṣuścakṣuṣa
ādityaḥ karṇau nirabhidyetam karṇābhyāṃ śrotraṃ
śrotraddiśastvaṇnirabhidhyata tvaco lomāni lomabhya ośadhivanaspatayo
hṛdayaṃ nirabhidhyata hṛdayānmano manasaścandramā nābhīrīrābhidyata
nābhya apāno'pānānmṛtyuḥ śiśnaṃ nirabhidhyata śiśnādreto retasa āpaḥ

¹ Verkregen door de bewoners van de onderwerelden.

² Het woord “water” suggereert *marīci* enz. – A.G. -

³ En dingen die nodig zijn om resultaten te bereiken.

⁴ Hij schiep Virāt.

I.i.4. Hij overoog met betrekking tot Hem. Van het sterke overegen werd zijn mond opengebroken, zoals een ei. Vanuit de mond kwam spraak voort; vanuit spraak kwam Vuur. De beide neusvleugels werden opengebroken. Uit de beide neusvleugels kwam het reukorgaan voort, vanuit het reukorgaan kwam Lucht.

De twee ogen werden opengebroken, uit de ogen kwam het gezichtsvermogen voort; vanuit het gezichtsvermogen kwam de Zon. De twee oren werden opengebroken; uit de oren kwam het gehoororgaan; vanuit het gehoororgaan kwamen de richtingen. De huid werd opengebroken; vanuit de huid kwamen de haren; vanuit de haren kwamen de Kruiden en Bomen. Het hart werd opengebroken; uit het hart kwam het interne orgaan voort; vanuit het interne orgaan kwam de Maan. De navel werd opengebroken; uit de navel kwam het orgaan van uitscheiding voort; vanuit het orgaan van uitscheiding kwam de Dood. Het orgaan van voortplanting werd opengebroken; uit het orgaan van voortplanting kwam het zaad; vanuit het zaad kwam het Water.¹

Tam, ten aanzien van Hem, (Virāt met) deze menselijke vorm; Hij, *abhyatapat*, ondernam *tapas* (lett. versterving), Hij beraadde zich over, of besloot over Hem; want een Vedische tekst geeft aan,

“Van wie de *tapas* is samengesteld uit kennis” (Mu.I.1.9). *Tasya abhitaptasya*, van deze (Virāt), van de klont (die Virāt’s lichaam was), zodra die onderworpen was aan de *tapas* of het besluit van God; *mukham nirabhidyata*, opende de mond zich – er verscheen een gat in de vorm van de mond, zoals het ei van een vogel openbarst. *Mukhāt*, uit die mond die was opengegaan; werd *vāk* tot bestaan gebracht, het orgaan van spraak; *vācaḥ*, uit deze *vāk* werd *agniḥ*, Vuur voortgebracht (de Godheid), die heerst over *vāk* en een beschermer is van dit gebied. Op dezelfde manier, *nāsike nirabhidyetām*, openden de neusvleugels zich; *nāsikābhyām Prāṇaḥ*, uit de neusvleugels kwam het zintuig van geur; *prāṇāt vāyuh*, uit het zintuig van geur werd Vāyu gevormd, Lucht. Aldus ontstonden in alle gevallen de zetels van de organen, de organen en de godheid in deze volgorde. *Akṣinī*, de twee ogen; *karṇau*, de twee openingen van de oren; *tvak*, huid – (dit zijn allemaal de zetels van de organen), (en) *hṛdayam*, het hart (dat is de) zetel van het innerlijk orgaan; *manaḥ*, geest, het innerlijk orgaan; *nābhiḥ*, de navel (d.w.z. de wortel van de anus), die het brandpunt is van de levenskrachten. Het orgaan van uitscheiding (gezeteld in de anus) wordt *apānaḥ* genoemd, vanwege z’n relatie met Apāna (de levenskracht die omlaag gaat). Hieruit kwam z’n heerser voort, de godheid *mṛtyuḥ*, Dood. Net zoals bij de andere, *śiśnam*, werd de zetel van het voortplantingsorgaan gevormd. Z’n orgaan is *retas*, zaad – het orgaan dat bedoeld is om zaad uit te scheiden en zaad worden genoemd omdat het met zaad verbonden is. Uit zaad (t.w. het voortplantingsorgaan) ontstond (zijn godheid) *āpaḥ*, Water.

¹ Aldus ontstonden de goden die heersen over de organen uit de ledematen van Virāt.

ityaitareyopaniṣadi prathamādyāye prathamah khaṇḍaḥ.

Aldus de Aitareya Upaniṣad, eerste deel, eerste hoofdstuk.

DEEL I
HOOFDSTUK II

*tā etā devatāḥ sṛṣṭā asminmahatyarṇave prāpatan;
tamaśanāyāpipāsābhyāmanvavārjat;
tā enamabruvannāyatanaṃ naḥ prajānīhi yasmin pratiṣṭhitā annamadāmeti. (1)*

I.ii.I. Deze goden die waren geschapen, vielen in deze grote oceaan.

Hij kwelde Hem (Virāt) met honger en dorst.

Zij zeiden tot Hem (Brahman): “Schep ons een rustplaats

Waarin wij, verblijvende, voedsel kunnen eten”.

Tāḥ etāḥ devatāḥ, deze goden – Vuur en de andere; *sṛṣṭāḥ*, die door God waren geschapen als heersers over de gebieden; (vielen) *asmin*, in deze; *mahati arṇave*, grote oceaan – van de wereld die lijkt op een grote oceaan, die gevuld is met het water van verdriet dat voortkomend uit onwetendheid, verlangen en handeling; die onveilig wordt gemaakt door grote zeemonsters in de vorm van acute ziekte, ouderdom en dood; die einde noch grens heeft en geen plaats biedt om te rusten; die slechts kortstondig respijt verschaft door het kleine genoeg dat ontstaat door het contact van de zintuigen met de voorwerpen; die vol hoge golven is in de vorm van honderden kwaden opgestuwd door de storm van hunkering naar de voorwerpen van de vijf zintuigen; die weergalmt van het geluid van uitroepen en kreten als “helaas! helaas!” etc., afkomstig van de wezens die tot de verschillende soorten hel zijn veroordeeld zoals de Mahāraurava; die het vlot van kennis heeft, voorzien van proviand voor onderweg in de vorm van waarheid, eenvoud, liefdadigheid, medeleven, geweldloosheid, beheersing van innerlijke en uiterlijke organen, standvastigheid etc. wat de verfraaiingen van het hart zijn; dat goed gezelschap en afstand doen van alles als koers heeft; en dat bevrijding als zijn kust heeft. In deze grote oceaan, *prāpatan* vielen (zij). Dit is de constructie. Dus het idee dat hier wordt geprobeerd over te brengen is dat zelfs de staat van versmelten met de goden, d.w.z. Vuur en de andere, die (eerder) werd uitgelegd, en het resultaat is van de gecombineerde beoefening van meditatie en *karma* – (zelfs deze) is niet geschikt voor het doen verdwijnen van het leed van de wereld. Omdat dit zo is, moet men na dit feit te hebben ingezien, om die reden, voor het uitroeien van alle wereldse ellende, de opperste Brahman realiseren als het Zelf van zichzelf en tevens van alle wezens - het Zelf dat de eigenschappen bezit die hierna zullen worden genoemd, en dat werd geïntroduceerd als de bron van het ontstaan, onderhouden en oplossen van het universum. Daarom volgt hieruit in overeenstemming met de Vedische tekst, “Er is geen andere weg om daar te komen” (Śv. III.8, VI.15) dat “Dit d.w.z. de kennis van de eenheid van Brahman en het Zelf, is de weg, dit is karma, dit is Brahman, dit is waarheid (Ai.Ā.II.1.1).

(Hij, de Schepper) *anvajāryat*, overdekte, d.w.z. begiftigde; *tam*, Hem – die de bron was van de organen, hun zetels en hun goden, het Wezen (d.w.z. Virāt) die de eerstgeborene was en het Zelf in de vorm van een klomp; *aśanāyā-pipāsābhyām*, met honger en dorst. Aangezien Hij (de eerstgeborene), de bron van alles, was aangetast door gebreken van honger e.d., zijn Zijn voortbrengselen de goden ook geteisterd door honger etc. waren zijn voortbrengselen, de goden, ook onderhevig aan honger en dorst. Toen, *tāh*, zij (deze goden); die aangetast werden door honger en dorst; *enam*, tot Hem, tot de opperheerser, tot de Schepper (van het lichaam van Virāt); *abruvan*, zeiden; *iti*, aldus; “*Prajānīhi*”, verschaf; *naḥ*, aan ons; *āyatanam*, een woonplaats; *pratiṣṭhitāḥ yasmin*, waarin wij verblijvende – en in staat zullen zijn; *annam adāma*, wij voedsel kunnen eten”.

tābhyo’ gāmānayattā abruvanna vai no’yamalamiti |
tābhyo’ svamānayattā abruvanna vai no’yamalamiti || 2 ||

I.ii.2. Voor hen bracht Hij een koe. Zij zeiden: “Deze is zeker niet voldoende voor ons”. Voor hen [bracht Hij] een paard. Zij zeiden: Deze is zeker niet voldoende voor ons”.

Nadat dit tegen God gezegd was, *tābhyah*, voor hen, voor de goden; *ānayat gām*, bracht (Hij) een koe; na een klomp ter grootte van een koe uit dat zelfde water te hebben gehaald, net als daarvoor, en na het in model te hebben gebracht, toonde Hij het aan hen. *Tāh*, zij; van hun kant na het zien van de rundervorm; *abruvan*, zeiden; “*Ayam*, dit – deze klomp; *na vai*, is zeker niet; *alam*, geschikt; *naḥ*, voor ons – geschikt om als zetel te dienen bij het eten van voedsel; dat wil zeggen, het is onvoldoende in zoverre het eten betreft”. Toen de koe was afgewezen, Hij *ānayat*, bracht; *aśvam*, een paard; *tābhyah*, voor hen. *Tāh*, zij; *abruvan*, zeiden; *iti*, dit – net als tevoren; “*Ayam na vai alam naḥ*, dit is zeker niet bruikbaar voor ons”.

tābhyah puruṣamānayattā abruvan sukṛtaṃ bateti puruṣo vāva sukṛtaṃ;
tā abravīdyathāyatanam praviśateti. (3)

I.ii.3. Hij bracht een mens voor hen. Zij zeiden: “Deze is goed gevormd, de mens is waarlijk goed geschapen!” Hij zei tot hen: “Gaat ieder de eigen verblijfplaats binnen”.

Toen al het andere was verworpen, *tābhyah*, voor hen; *ānayat*, (Hij) bracht; *puruṣam*, een mens, hun voorvader.¹ Toen ze deze mens gezien hadden, die hun bron was werden zij bevrijd van ellende, en *tāh*, zij; *abruvan*, zeiden; *iti*, aldus: “Deze woonplaats is *sukṛtaṃ bata*, goed geschapen, zeer zeker”. Als gevolg hiervan *puruṣaḥ vāva*, is de mens waarlijk; *sukṛtaṃ*, de deugd zelf – omdat hij hiermee de oorsprong van alle deugdzame handelingen is geworden.² Of, hij werd genoemd *sukṛta*, (lett.) geschapen door Zichzelf, omdat God de mens schiep door Zichzelf,

¹ Die dezelfde kenmerken had als Virāt, hun bron.

² Omdat zij de mens *sukṛta* verklaarden, handelt de mens deugdzaam, zelfs vandaag nog.

door Zijn eigen Māyā¹. God dacht dat deze woonplaats hen aanstond, omdat alle wezens van de bron houden waar zij uit voortkomen; en daarom *abravīt* zei Hij; *tāh*, tegen hen; *iti*, aldus: “*Praviśata*, gaat binnen; *yathāyatanam*, in uw respectievelijke woonplaatsen – in het verblijf dat geschikt is voor ieder voor activiteiten als spreken etc.

*agnirvāghūtā mukhaṃ prāviśadvāyuh prāṇo bhūtā nāsike
prāviśadādityaścakṣurbhūtā kṣiṇī praviśaddiśaḥ śrotraṃ bhūtā karṇau
prāviśannośadhivanaspatayo lomāni bhūtā tvacaṃ prāviśaṃścandramā mano
bhūtva hrdayaṃ prāviśanmrtyurapāno bhūtva nābhiṃ prāviśadāpo reto bhūtva
śiśnaṃ prāviśan (4)*

I.ii.4. Na spraak te zijn geworden, ging Vuur de mond binnen; na adem te zijn geworden, ging Lucht de beide neusgaten binnen; na gezichtsvermogen te zijn geworden, ging Zon de beide ogen binnen; na gehoororgaan te zijn geworden, gingen de richtingen de beide oren binnen; na haren te zijn geworden, gingen Kruiden en Bomen de huid binnen; na geest te zijn geworden, ging Maan het hart binnen; na de neergaande levenskracht te zijn geworden, ging Dood de navel binnen; na het zaad te zijn geworden, ging Water het mannelijk geslachtsorgaan binnen.

Evenals de aanvoerder van legers etc. (binnengaat in een stad op verzoek van de koning), zo, na de toestemming van God te hebben verkregen met de woorden, “Laat het zo zijn”, *agniḥ*, Vuur, de godheid die zichzelf identificeert met het orgaan van spraak; *bhūtā*, wordende; *vāk*, spraak zelf; *prāviśat*, ging binnen; *mukham*, in de mond die zijn bron was. De rest kan op dezelfde manier worden uitgelegd. *Vāyuh*, Lucht, ging binnen in *nāsike*, de neusgaten. *Ādityaḥ*, de Zon; *akṣiṇī*, in de ogen; *diśaḥ*, de Windstreken; *karṇau*, in de oren; *ośadhi-vanaspatayaḥ*, de Kruiden en Bomen; *tvacam*, in de huid; *candramāḥ*, de Maan; *hrdayam*, in het hart; *mrtyuḥ*, Dood; *nābhiṃ*, in de navel (t.w. de wortel van de anus); *āpaḥ*, Water; *śiśnam*, in het voortplantingsorgaan.

*tamaśanāyāpipāse abrūtāmāvābhyāmabhiprajānīhīti te abruvīdetāsveva vāṃ
devatāsvābhajāmyetāsu bhāginyau karomīti; tasmādasyai kasyai ca devatāyai
hvirgrhyate bhāginyāvevāsyāmaśanāyāpipāse bhavataḥ (5)*

I.ii.5. Honger en dorst zeiden tot Hem: “Verschaf (het) ons”. Hij zei tot hen: “Ik plaats jullie te midden van deze goden. Ik maak jullie deelnemers onder hen.” Daarom worden honger en dorst, wanneer het offer aan welke God dan ook wordt gepakt, waarlijk deelnemers in Hem.

Toen de goden op deze manier hun woonplaatsen hadden gevonden, *aśanāyāpipāse*, Honger en Dorst, die geen verblijfplaats hadden; *abrūtām*, zeiden,

¹ De mens was een goed product, omdat God hem schiep onafhankelijk van dienaren en medeplichtigen. Sukṛta wordt dus uitgelegd in drie betekenissen: goed product, deugd geschapen door zichzelf (*sva*).

tegen die God; “*Āvābhyām*, voor ons; *abhiprajānīhi*, denk aan, d.w.z. verschaf; een verblijfplaats”. God, aldus toegesproken, *abravīt*, zei; te, tot hen beiden – tot Honger en Dorst: “Omdat u slechts gevoelens zijn, kunt u onmogelijk voedsel genieten zonder door enig bewust wezen te worden ondersteund. Daarom *etāsu eva*, temidden van deze wezens zelf; *devatāsu*, temidden van de goden zoals Vuur etc. – in lichamelijk verband, als ook in goddelijk verband; *ābhajāmi vām*, begunstig Ik u door u uw levensonderhoud toe te wijzen. *Karomi*, Ik maak u; *bhāginyau*, deelgenoten; *etāsu*, temidden van deze goden. Wat er ook voor offerande wordt gebracht aan welke god ook, Ik zal u laten delen in die gave zelf”. Omdat God aldus ordeneerde aan het begin van de schepping, *tasmāt*, daarom, zelfs vandaag; *yasyai kasyai ca devatāyai*, voor welke godheid ook; *haviḥ*, offerande – zoals pap, koek, etc.; *grhyate*, wordt opgenomen; *asyām*, in die god; *aśanāyā-pipāse*, Honger en Dorst; *bhāginyau eva bhavataḥ*, worden inderdaad deelgenoten.

ityaitareyopaniṣadi prathamādhyāye dvitīyaḥ khaṇḍaḥ ..

Aldus de Aitareya Upaniṣad, eerste deel, tweede hoofdstuk.

DEEL 1

HOOFSTUK III

sa īkṣateme nu lokāśca lokapālāścānnamebhyaḥ sṛjā iti (1)

I.iii.1. Hij schouwde in zijn geest: “Dezen, nu, zijn de verblijfplaatsen, zowel als de beschermers van deze plaatsen. Laat mij voedsel voor hen scheppen”.

Saḥ, Hij, God; *īkṣata*, dacht aldus; Hoe? “*Ime nu*, dit zijn dan; *lokāḥ ca lokapālāḥ ca*, de zintuigen en hun goden – die door Mij zijn geschapen en begiftigd met honger en dorst; daarom kunnen zij niet blijven bestaan zonder voedsel. Dus, *sṛjai* (is hetzelfde als *sṛje*), laat Mij scheppen; *annam*, voedsel; *ebhyaḥ*, voor hen – de goden van de zintuigen”. Zo zien we in de wereld onafhankelijkheid van heersers met betrekking tot het verlenen of onthouden van gunsten aan hun eigen volk. Daarom is de opperste Heer ook onafhankelijk inzake van gunsten verlenen of onthouden aan allen, omdat Hij de Heer is van allen.

so’po’bhyatapattābhyo’bhitaptābhyo mūrtirajāyata;
yā vai sā mūrtirajāyatānnaṃ vai tat (2)

I.iii.2. Hij verhitte de wateren. Vanuit deze verarmde (wateren) werd een vorm gemaakt. De vorm, die tot bestaan kwam, was waarlijk dit voedsel.

Saḥ, Hij, God; verlangend om voedsel te scheppen; *abhyatapat*, peinsde over; *apaḥ*, reeds genoemd. *Tābhyaḥ abhitaptābhyaḥ*, uit het water waarover was nagedacht en dat de materie vormde; *ajāyata*, ontwikkelde zich; *mūrtiḥ*, een vaste vorm - die andere zou kunnen ondersteunen en die het bewegende en onbeweeglijke omvatte. *Yā vai sā mūrtiḥ ajāyata*, de geknede vorm die zich ontwikkelde; *tat annam vai*, dat (gevormde ding) is waarlijk voedsel.

tadenatsṛṣṭaṃ parānātyajighāṃsattadvācā’jighṛkṣat tannāśaknodvācā grahītuṃ;
sa yaddhainadvācā’grahaiṣyadabhivyāhṛtya haivānnamatrapṣyat (3)

I.iii.3. Dit (voedsel) dat geschapen was, wenste, zich omdraaiend, niet gedood te worden. Door spraak wenste hij dit te grijpen. Hij was niet in staat dat door spraak te grijpen. Indien Hij na het slechts uitgesproken te hebben, zou hebben gegrepen, zou Hij verzadigd zijn geworden.

Tat enatsṛṣṭannam, dit voornoemde voedsel; was *sṛṣṭam*, geschapen – in aanwezigheid van de zintuigen en hun goden. Evenals bijvoorbeeld een muis in de nabijheid van een kat, denkt, “Deze eet voedsel en is Dood voor mij”, en wegvlucht, zo ook werd dit voedsel *parāk*, keerde zich om; en *atyajighāṃsāt*, wilde buiten het bereik van de verslinders komen; - begon weg te rennen. Toen alle organen en hun goden die de klomp vormden die lichaam en zintuigen heten (van Virāt) de bedoeling van het voedsel beseften, zagen zij geen andere eters van voedsel. Hij Zelf, de Eerstgeborene, Hij *ajighṛkṣat*, probeerde te nemen; *tat*, dat voedsel; *vācā*, door spraak, door de handeling van spreken. *Na aśaknot*, Hij slaagde er niet in; *grahītuṃ tat*, dat te

grijpen; *vācā* door spraak, door te spreken. *Yat*, als; *sah*, Hij, de Eerstgeborene, het eerste belichaamde Wezen; *agrahaiṣyat*, had gegrepen; *enat*, dit voedsel; *vācā*, door spraak; dan iedereen, als nazaat van de Eerstgeborene; *atrapsyat* zou verzadigd zijn geweest; *abhivyāhṛtya eva annam*, door alleen maar over voedsel te spreken. Dit is echter niet het geval. Daaruit begrijpen wij dat de Eerstgeborene er ook niet in slaagde om voedsel te grijpen door spraak. De overige delen moeten op dezelfde manier worden uitgelegd.

tatprāṇenājighṛkṣat tannāśaknotprāṇena grahītuṃ sa

yaddhainatprāṇenāgrahaiṣyadabhiprāṇya haivānnamatrapsyat .. (4)

I.iii.4. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met de inademing (reuk). Hij was niet in staat dit met de inademing (door reuk) te grijpen. Indien hij dit met de inademing zou hebben gegrepen, zou hij, na het voedsel enkel ingeademd te hebben, verzadigd zijn.

taccakṣuṣā'jighṛkṣat tannāśaknoccakṣuṣā grahītu/n sa

yaddhainaccakṣuṣā'grahaiṣyaddrṣṭvā haivānnamatrapsyat .. (5)

I.iii.5. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met (het) oog. Hij was niet in staat dit met het oog te grijpen. Indien hij dit met het oog zou hebben gegrepen, zou hij, na het voedsel gezien te hebben, verzadigd zijn.

tacchrotreṇājighṛkṣat tannāśaknocchrotreṇa grahītuṃ sa

yaddhainacchroteṇāgrahaiṣyacchrutvā haivānnamatrapsyat .. (6)

I.iii.6. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met (het) oor. Hij was niet in staat dit met het oor te grijpen. Indien hij dit met het oor zou hebben gegrepen, zou hij, na het voedsel enkel gehoord te hebben, verzadigd zijn.

tattvacā'jighṛkṣat tannāśaknottvacā grahītuṃ sa

yaddhainattvacā'grahaiṣyat sprṣṭvā haivānnamatrapsyat .. (7)

I.iii.7. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met de huid. Hij was niet in staat het te grijpen door de huid. Indien hij dit met de huid zou hebben gegrepen, zou hij, na het voedsel enkel aangeraakt te hebben, verzadigd zijn.

tanmanasājighṛkṣat tannāśaknonmanasā grahītuṃ sa

yaddhainanmanasā'grahaiṣyaddhyātvā haivānnamatrapsyat .. (8)

I.iii.8. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met de geest. Hij was niet in staat dit met de geest te grijpen. Indien hij dit met de geest zou hebben gegrepen, zou hij, na over het voedsel enkel gedacht te hebben, verzadigd zijn.

tacchiśnenājighṛkṣat tannāśaknocchiśnena grahītuṃ sa

yaddhainacchiśnenāgrahaiṣyadvitsṛjya haivānnamatrapsyat .. (9)

I.iii.9. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met het mannelijk geslachtsorgaan. Hij was niet in staat dit met het mannelijk geslachtsorgaan te grijpen. Indien

hij dit met het mannelijk geslachtsorgaan zou hebben gegrepen, zou hij, na het zaad geloosd te hebben, verzadigd zijn.

*tadapānenājighṛkṣat tadāvayat saiṣo'nnasya graho
yadvāyuranāyurvā eṣa yadvāyuh .. (10)*

I.iii.10. Hij wenste dat [voedsel] te grijpen met Apāna. Hij greep dat. Dit is de grijper van het voedsel. Die levenskracht, die leeft van voedsel is waarlijk deze levenskracht, die Apāna [wordt genoemd].

Niet in staat zijnde het voedsel op te nemen door de neus, het oog, het oor, de huid, de geest en het voortplantingsorgaan, d.w.z. door de activiteit van de respectievelijke organen, tenslotte *ajighṛkṣat*, Hij wilde het voedsel opnemen; *apānena*, door Apāna (de inkomende energie van) lucht – door de mondholte; *tat āvayat*, Hij nam dat op – dat voedsel dus; Hij at het. Daarom *saḥ eṣaḥ*, deze Apāna lucht; *annasya grahaḥ*, (is) de verslinder van voedsel. *Yat vāyuh* (zou eigenlijk *yaḥ vāyuh* moeten zijn), de levenskracht die; is *annāyuh vai*, bekend als afhankelijk van voedsel, voor zijn bestaan; is *eṣaḥ*, deze; *yat vāyuh* die de levenskracht is die Apāna¹ heet.

*sa īkṣata katham nvidam madṛte syāditi sa īkṣata katarena prapadyā iti sa īkṣata
yadi vācā'bhivyāhṛtam yadi prāṇenābhiprāṇitam yadi cakṣuṣā dṛṣṭam yadi
śrotreṇa śrutam yadi tvacā sprṣṭam yadi manasā dhyātam
yadyapānenābhyapānitam yadi śīśnena viśṛṣṭamatha ko 'hamiti (11)*

I.iii.11. Hij schouwde in zijn geest: “Hoe kan dit nu zijn zonder Mij?” Hij dacht: “Door welke van de twee zal ik binnegaan?” Hij dacht: “Als wordt gesproken door de stem, ingeademd (geroken) door *Prāṇa*, gezien door het oog, gehoord door het oor, gevoeld door de huid, gedacht door de geest, uitgedemd door *Apāna*, uitgestort door het manlijk lid, wie ben Ik dan nog?”

Na aldus het bestaan van de verzameling van zintuigen en hun godheden afhankelijk te hebben gemaakt van voedsel, zoals het bestaan van een stad, zijn burgers en zijn heersers, *saḥ*, Hij; *īkṣata*, dacht - net zoals de heerser van de stad, terwijl Hij aldus overpog: “*Katham nu*, hoe waarlijk; *mat-ṛte*, zonder Mij, de meester van de stad; *syāt*, kan er zijn; *idam*, dit ding – deze activiteit die tot het lichaam en de zintuigen behoort, en waarover zal worden gesproken; omdat het voor iemand anders bedoeld is? *Yadi vācā abhivyāhṛtam*, als spreken wordt omvat door het orgaan van spraak. Louter het gebruik van spraak etc. zal nutteloos worden, zal op geen enkele manier plaatsvinden, net zoals de offers en lof die worden gebracht en gezongen door burgers en bards ter ere van hun heer nutteloos worden wanneer hun heer niet aanwezig is. Daarom, net als de koning in de stad, zou Ik, daar moeten zijn als de

¹ De eter van het voedsel is niet het Zelf, maar de levenskracht die zich manifesteert als inademing etc.

opperste heer, de heerser, de getuige van deugd en ondeugd, en de genierter. Het is een logische noodzakelijkheid dat de combinatie van de effecten (t.w. lichaam en organen) bedoeld moet zijn voor iemand anders. Als deze noodzaak kan worden vervuld zelfs zonder Mijzelf die een bewust wezen ben en door wie door middel van hen genot wordt gezocht, evenals men de activiteiten van een stad en zijn burgers zou proberen te verklaren zonder hun heer, *atha*, dan; *kaḥ aham*, wie of wat, en van wie ben Ik dan de heer? Als ik na de combinatie van lichaam en zintuigen te zijn binnengegaan niet de getuige ben van vruchten van uitspraken e.d. die gedaan zijn door spraak e.d., net zoals een koning na een stad te zijn binnengegaan de nalatigheden en opdrachten van de officieren waarneemt, dan zal niemand Mij begrijpen of aan Mij denken als “Deze is werkelijkheid en hij heeft deze aard”. In het tegenovergestelde geval zal Ik kenbaar worden als de bewuste werkelijkheid die activiteiten als uitspraken etc. van het spraakorgaan etc., kent als Zijn objecten, en ter wille van wie deze uitspraken etc. van zulke samengestelde zaken als spraak enzovoorts bestaan, - evenals de pilaren en muren e.d. die in de bouw van een paleis zijn opgenomen bestaan terwille van iemand anders die bewust is en geen deel uitmaakt van de constructie. Dit overwogen hebbend, *saḥ*, Hij; *īkṣata*, dacht; *iti*, aldus; “*Katareṇa prapadyai*, waardoor zal Ik binnengaan? Er zijn twee manieren om dit samengestelde ding binnen te gaan – het voorste deel van de voet en de kruin van het hoofd. *Katareṇa*, door welke van deze twee, wegen; *prapadyai* (of liever *prapadyeya*) zal Ik binnengaan; in deze stad van het geheel van lichaam en zintuigen? Na dit beschouwd en overwogen te hebben, “Gegeven de situatie, moet ik niet langs de lagere weg naar binnengaan – dat wil zeggen de twee punten van de voeten– dat is de ingang voor Mijn dienaar *Prāṇa* (de Levenskracht), die de opdracht heeft gekregen altijd in Mijn naam te handelen. Wat dan (moet Ik doen)? Als een laatste middel, laat Ik binnengaan door de kruin van het hoofd te splijten” - na zo te hebben gedacht, net als een menselijk wezen dat doet wat het denkt.

sa etameva sīmānam vidāryaitayā dvārā prāpadyata; saisā vidṛtirnāma dvāstadetannāndanam; tasya traya āvasathāstrayaḥ svapnā ayamāvasatho ’yamāvasatho ’yamāvasatha iti (12)

I.iii.12. Na de schedelnaad te hebben opengespleten, ging Hij door deze deur binnen. Deze welbekende opening in de schedel, deze ingang, wordt *vidṛti genoemd*, de plaats van geluk. Er zijn voor Hem drie verblijfplaatsen, drie dromen: dit is een verblijfplaats, dit is een verblijfplaats, dit is een verblijfplaats.

Saḥ, Hij, de Schepper, God *etam eva sīmānam vidārya*, na dit uiteinde te hebben gespleten, na er een gat in te hebben gemaakt, het verste punt waar het haar uit elkaar gaat; *etayā dvārā*, door deze poort, deze ingang; *prāpadyata*, ging binnen; in deze wereld, d.w.z. dit geheel van lichaam en zintuigen. Dit is de ingang die goed bekend is geworden door het feit van het waarnemen binnen in (in de mond) van de smaak etc. van olie en andere dingen wanneer deze een lange tijd op de kruin van het hoofd zijn aangebracht. *Sā eṣā dvāḥ*, deze deur; *vidṛtiḥ nāma*, staat welbekend als *vidṛti* (de gespletene), omdat hij gespleten is. Wat de andere ingangen betreft –

bijvoorbeeld het oor etc. – zij zijn noch perfect noch bronnen van vreugde, omdat het gewone ingangen zijn bedoeld voor hen die de plaatsen van dienaren etc. innemen, Maar deze doorgang is alleen voor de opperste Heer; *tat*, omdat; *etat nāndanam*, deze brengt vreugde voort. *Nādana* is hetzelfde als *nandana*, de verlenging is een Vedische vrijheid. Hij wordt zo genoemd omdat men zich verheugt (*nandati*) als men de opperste Brahman bereikt door deze deur. *Tasya*, van Hem, die na aldus te hebben geschapen, (het lichaam) binnengaat als een individuele ziel, als een koning die een stad binnengaat; zijn er *trayaḥ āvasathāḥ*, drie verblijfplaatsen – namelijk het rechteroog – de oogbol, de zetel van het zintuig (voor zien) - gedurende de wakende staat; de geest binnenin, gedurende de droomstaat; en de ruimte binnen in het hart gedurende de staat van diepe slaap. Of de drie verblijfplaatsen kunnen worden genoemd als volgt, het lichaam van de vader, de schoot van de moeder en iemands eigen lichaam. (Hij heeft) *trayaḥ svapnāḥ*, drie dromen die bekend als waken, droom en diepe slaap.

Bezwaar: De wakende staat is geen droom, het is een staat van bewustzijn.

Antwoord: Dit is niet zo, het is werkelijk een droom.

Bezwaar: Waarom?

Antwoord: Omdat men zich niet bewust is van zijn eigen opperste Zelf en er onwerkelijke dingen worden waargenomen als in een droom.

Ayam, deze ene – het rechteroog; is de eerste *āvasathāḥ*, verblijfplaats; de tweede is de geest binnenin; en de ruimte in het hart is de derde. “*Ayam āvasathāḥ*, dit is een verblijfplaats” is alleen maar een herhaling van wat eerder werd vermeld. Afwisselend verblijvend in deze verblijfplaatsen en hiermee geïdentificeerd, slaapt de individuele ziel diep en lang doordat hij van nature onwetend is, en wordt niet wakker hoewel hij de klappen van het verdriet ervaart die het gevolg zijn van honderdduizenden calamiteiten en die aankomen als dreunen van een zware knots.

***sa jāto bhūtānyabhivyaikhyat kimihānyam vāvadiṣaditi;
sa etameva puruṣam brahma tatamamapaśyat;
idamadarśamitī. (13)***

L.iii.13. Hij, geboren zijnde, manifesteerde schepselen¹, of over wat anders sprak Hij hier aldus?² Hij zag waarlijk deze Puruṣa (als) Brahman, die Éne. “Dit zag ik”.

Saḥ jātaḥ, nadat Hij geboren was, na het lichaam binnengegaan te zijn als de individuele ziel; *abhivyaikhyat*, manifesteerde; *bhūtāni*, de wezens. Als door geluk, een leraar met grote compassie naast zijn oor de drum slaat van de grote uitspraken van

¹ Hij kende hen en sprak duidelijk over hen als geïdentificeerd met Hemzelf aldus: “Ik ben een mens”, “Ik ben blind”, “Ik ben gelukkig”, et cetera.

² Dat wil zeggen, Hij nam niets anders waar, noch sprak over iemand anders dan Hemzelf. Omdat Hij geen verschil waarnam, identificeerde Hij Zichzelf met de individuele ziel.

de Upaniṣads, waarvan de noten zo zijn berekend dat ze kennis van het Zelf opwekken, dan realiseerde *apaśyat* het individu; *etam eva* deze werkelijk; *puruṣam*, Puruṣa (als Brahman) – de Puruṣa waarover wordt gesproken als de Heer van de schepping etc., die Puruṣa wordt genoemd vanwege zijn woonplaats (*śayana*, d.i. bestaan) in de stad (*puri*) (van het hart). (Hij realiseerde Hem) als *brahma*, Brahman, de Grote; die *tatamam* is (door het ontbrekende “*ta*” toe te voegen en de vorm aan te nemen van *tatatamam*, betekent het woord) de meest doordringende, de volste, als ruimte. Hoe (realiseerde hij dat)? “Ik *adarśam*, heb gezien; *idam*, deze – deze Brahman, die de ware natuur van Mijzelf is”. De verlenging (van de “*i*” in *itī*) komt door de regel dat in het geval een woord dat overweging suggereert de klinker wordt verlengd.¹

***tasmādidandro nāmedandro ha vai nāma; tamindraṃ santamindra ityācakṣate parokṣeṇa; parokṣapriyā iva hi devāḥ; parokṣapriyā iva hi devāḥ* (14)**

I.iii.14. Daarom is [Zijn] naam Idandra. Hij is waarlijk Idandra genaamd. Zij noemen Hem, die Indra is “Indra” met zijn geheime naam, want de goden houden van mysterie. De goden houden van mysterie.

Omdat Hij Brahman realiseerde als “dit”, dwz. direct – de Brahman die onmiddellijk en direct is, het Zelf dat in alles is” (Br.III.4.1) - daarom, uit het feit dat “*idam*, dit” gezien wordt, wordt het opperste Zelf *idandraḥ nāma*, Idandra genoemd. God is *idandraḥ ha vai nāma*, waarlijk bekend als Idandra, in de wereld. *Tam idandram santam*, Hij die Idandra is; zij, de kenners van Brahman; *ācakṣate*, noemen; *parokṣeṇa*, indirect door middel van een woord dat iets in de verte aangeeft; *indraḥ iti*, als Indra. (Zij noemen Hem zo) ten behoeve van gebruikelijke handelingen, omdat ze bang zijn om Hem direct bij Zijn naam te noemen omdat Hij de meest aanbiddelijke is. Hieruit volgt dat, *hi*, voor zover als; *devāḥ*, de goden; zijn *parokṣapriyāḥ iva*, waarlijk dol op het gebruik van indirecte namen; het hoeft niet te worden vermeld dat de grote Heer, de God der goden, dit nog veel meer is. Het herhalen (met *parokṣapriyāḥ* etc.) is om het eind van Deel I aan te geven.

ityaitareyopaniṣadi prathamādhyāye tṛtīyaḥ khaṇḍaḥ
Aldus de Aitareya Upaniṣad, het eerste deel, derde hoofdstuk.

¹ De verlenging suggereert dat hij eerst overwoog of Brahman volledig gerealiseerd was of niet en toen de overtuiging kreeg, “Het is volledig gerealiseerd”. Deze overtuiging leidde tot volledige bevrediging uitgedrukt door de uitroep, “O!”

DEEL 2

HOOFDSTUK I

Inleiding. De betekenis van dit Vierde¹ (t.w. het Eerste) Deel dat zojuist beëindigd werd is: De Werkelijkheid, die de schepper, bewaarder en vernietiger van het universum is, en transcendent, alwetend, almachtig is en alles kent, schiep in de juiste volgorde dit hele universum, beginnend met ruimte, zonder hulp van enige andere substantie dan Zichzelf. Daarna ging Hijzelf door Zichzelf binnen in alle levende schepsels met het oog op zelfrealisatie. En nadat Hij daar was binnengegaan realiseerde Hij direct Zijn eigen Zelf in Zijn werkelijkheid als “Ik ben Brahman”. Daarom is Hij het enige Zelf in alle lichamen en bestaat daarnaast niets. Zo zou iedereen ook dit moeten realiseren: “Hij is mijn Zelf” (Kau.III.1.8), “Ik ben Brahman” (Br.I.4.10)². Bovendien is hier gezegd, “In het begin was er alleen het absolute Zelf” (I.1.1), en “Brahman, die de meest doordringende is” (I.3.13), en zo ook in andere Upaniṣads.

Bezwaar: De Eén die alles doordringt en het Zelf van alles is, bezet zelfs het kleinste puntje van een haar. Hoe kan Hij dan binnengaan door het hoofd te splitsen zoals een mier in een gat kruipt?

Antwoord: Dit is een onbelangrijke vraag terwijl er zoveel andere vragen gesteld kunnen worden. Dat Hij denkt zonder organen te hebben; dat Hij zonder enige hulp het universum schiep; dat Hij een menselijk formaat uit het water verzamelde (een klomp) en vorm gaf; dat uit Zijn nadenken de mond doorbrak, waaruit Vuur etc. voortkwamen, de heersende goden van de organen; dat de goden werden verbonden met honger en dorst; dat zij smeekten om verblijfplaatsen; dat koeien e.d. aan hen werden getoond; dat zij hun respectievelijke verblijfplaatsen binnengingen; dat het geschapen voedsel wegrende; dat er een poging werd gedaan om dit te laten openen via het orgaan van spraak etc. – al deze vragen zijn even belangrijk als het splijten van de kruin en daar binnengaan.

Bezwaar: Verwerp ze dan allemaal als onsamenhangend.

Antwoord: Nee, er is geen vergissing omdat dit alleen maar een lofprijzing is³, het enige dat men werkelijk wil overbrengen is de kennis van het Zelf. Of een betere uitleg is dat de Godheid, die alwetend en almachtig en een grote tovenaars is, dit alles heeft geschapen als een magiër; de vergelijking is echter hier uitgewerkt om gemakkelijk te kunnen instrueren en begrijpen net zoals in het gewone leven. Want het louter bekend zijn met anekdotes over schepping e.d. leidt niet tot nuttig resultaat, terwijl in alle Upaniṣads bekend is, dat uit de kennis van de eenheid van het

¹ Vierde, gerekend van het Eerste Deel van de Āraṇyaka waarin deze Upaniṣad is opgenomen.

² In het Commentaar schijnen de twee teksten gecombineerd te worden.

³ Arthavāda: bedoeld om iets anders te benadrukken dan hetgeen letterlijk wordt overgebracht

Zelf onsterfelijkheid volgt als resultaat; hetzelfde feit is duidelijk in de Smṛtis zoals de Gītā in zinnen als “(Hij ziet, die ziet) de Opperste Heer, die in alle wezens bestaat, (onsterfelijk in de stervenden)” (XIII.27).

Bezwaar: Er zijn drie zielen: De eerste staat bekend in de wereld en in alle geschriften als de transmigrerende ziel die geniet en handelt. De tweede ziel is God, de schepper van het universum, de wetende. En Hij wordt op logische gronden afgeleid, die in de geschriften worden getoond, te weten de schepping van lichamen en werelden die vele plaatsen hebben die geschikt zijn voor het genieten van de vruchten van handelingen van ontelbare wezens, net zoals van een architect etc. de noodzakelijke kunde en kennis kan worden afgeleid uit de bouw van een stad of een paleis, etc. De derde is het allesdoordringende Bewustzijn (Puruṣa) dat alleen door de Upaniṣads wordt getoond en bekend is uit teksten als: “Van waar spraak terugkeert” (Tai.II.4.1), “Niet dit, niet dit” (Br.III.9.26). Gegeven dat, hoe kan men weten dat het Zelf één is zonder tweede en transcendent?

Vedāntin: Als we daar van uit gaan, hoe kan men de individuele ziel dan kennen?

Opponent: Kent men hem niet als degene die hoort, denkt, ziet, leert, (ongeararticuleerde) geluiden maakt, waarneemt en kent?

Vedāntin: Het is niet tegenstrijdig om van hem te zeggen die gekend wordt door de handeling van het horen etc. dat “Hij denkt zonder dat er aan hem wordt gedacht, hij kent zonder gekend te worden” (Br. III.8.11, Ke I.1.6), en “Je kunt de denker van gedachten niet denken; je kunt de kenner van kennis niet kennen” (Br. III.4.2) etc.?

Opponent: Dat is waar, het zou een tegenspraak inhouden als de individuele ziel direct gekend zou worden evenals geluk e.d. Echter, feitelijk wordt directe waarneeming ontkend door, “Je kunt de denker van gedachten niet denken”, etc. Maar hij wordt gekend via afgeleide dingen als horen e.d. Hoe kan er dan een tegenstelling zijn?

Vedāntin: Hoe kan hij gekend worden zelfs door afgeleide zaken als horen e.d.? Want als het Zelf bezig is met het horen van een hoorbare klank, kan Het niet denken en weten over Zichzelf of iets anders, omdat Het in beslag genomen is door alleen de handeling van het horen. En dat geldt ook ten aanzien van andere handelingen als denken. De handelingen van horen e.d. hebben alleen te maken met hun eigen objecten (en niet met hun subjecten); ook kan de handeling van het denken door de denker plaatsvinden over iets wat buiten het denkbare is.¹

Opponent: Kan de geest niet aan alles denken?

Vedāntin: Zeker, men kan echter niet aan iets denken zonder de denker.²

¹ Het Zelf is niet een object dat denkbaar is.

² Omdat de geest voor het Zelf alleen maar een instrument is moet er een doener worden geponeerd om de handeling van het denken mogelijk te maken.

Opponent: Aangenomen dat dit zo is, wat volgt daar dan uit?

Antwoord: Dit zal het resultaat zijn dat hieruit voortkomt. Hij die de denker van alles is, is eenvoudigweg de denker, en niet een object van gedachten. En er is geen tweede denker die aan die denker kan denken. Zou hij denkbaar zijn door het Zelf dan zullen er twee Zelfen zijn – het ene het Zelf waarvoor het (denkende) Zelf wordt gedacht en het andere Zelf dat wordt gedacht. Of hetzelfde Zelf wordt, als een bamboe, in twee helften gesplitst om de denker en het denkbare te worden. Beide mogelijkheden zijn niet logisch. Het is vergelijkbaar met de situatie van twee lampen die, vanwege hun overeenkomst, niet (wederzijds) de verlichter en datgene wat verlicht wordt kunnen zijn. Bovendien kan de denker, terwijl hij bezig is het denkbare object te denken, geen tijd van het denkproces afnemen om aan zichzelf te denken.¹ Zelfs als men veronderstelt dat de denker aan het Zelf denkt op grond van afleiding, ontstaan er twee Zelfen – de ene die op logische gronden wordt afgeleid en de andere die conclusies trekt. Of hetzelfde Zelf zal worden opgesplitst. En dan is er weer de al eerdergenoemde fout.

Bezwaar: Als het Zelf niet gekend kan worden door waarneming of door afleiding, waarom zegt men dan, “Men dient aldus te realiseren: ”Hij is mijn Zelf” “(Kau. III.9)? Of waarom wordt het Zelf de denker of de hoorder genoemd?

Antwoord: Is het niet zo dat het Zelf kwaliteiten bezit als het vermogen om te horen² en is het niet bekend (in de Upaniṣads) dat Het vrij is van kwaliteiten als het vermogen om te horen? Wat is hier onlogisch aan?

Opponent: Voor u mag het dan logisch zijn maar voor mij is het dat niet.

Vedāntin: Hoe zo?

Opponent: Als het Zelf hoort, denkt Het niet; en als Het denkt hoort Het niet. Zo gezien wordt Het een hoorder en een denker vanuit het ene gezichtspunt, terwijl Het van de andere kant gezien geen hoorder en geen ziener is. En ook zo in andere situaties. Als dit zo is, hoe kan men dan de indruk vermijden dat dit niet met elkaar te verenigen is tegenover de twijfel die opkomt of het Zelf het vermogen bezit om te horen etc. of de tegenovergestelde kwaliteit heeft om niet te kunnen horen etc.? Op het moment dat Devadatta beweegt staat hij niet stil, en beweegt zeker; en als hij bewegingloos is, beweegt hij niet, maar staat stil. In zo'n periode kan hij of stilstaan of bewegen als enig alternatief; maar hij kan niet tegelijkertijd voortdurend bewegen en stilstaan. Zo is het ook hier. De navolgers van Kaṇāda en anderen denken er op dit punt ook zo over en volgens hen wordt het Zelf een hoorder, een denker enzovoorts genoemd omdat Het van tijd tot tijd in het bezit is van gehoor etc. Want zij zeggen dat kennis een voortbrengsel is van contact (tussen de geest en de zintuigen)

¹ De geest verbindt zich niet met het Zelf maar met dingen die er buiten staan.

² Het Zelf is de eeuwige hoorder, ziener etc.

en dat dit contact niet gelijktijdig is. En (als bewijs) voeren zij voorbeelden aan als: “Mijn geest was met iets anders bezig en daarom zag ik dit niet”. En (zij stellen dat) het is juist om het niet-gelijktijdig zijn van kennis een logische reden is om het bestaan van de geest af te leiden¹. Stel dat dit zo is, wat verlies je als het zo is?

Vedāntin: Laat het zo zijn als het logisch zou zijn en als het zo aanstaat. Maar het kan niet de bedoeling van de Upaniṣads zijn.

Opponent: Wordt niet betekenis aangenomen door de Upaniṣads dat het Zelf de “hoorder, denker etc.” is?

Vedāntin: Nee, omdat er een uitspraak is dat Het niet de hoorder, denker etc. is².

Opponent: Werd deze stelling niet door u ontkend door te zeggen dat Het af en toe zo is?

Vedāntin: Nee, want door mij wordt het Zelf aanvaard als de eeuwige hoorder etc. volgens de Vedische tekst, “Want de functie van het horen van de luisteraar kan nooit verloren gaan” etc. (Br. IV.3.27).

Bezwaar: Als op basis van deze visie eeuwig horen etc. wordt aangenomen, ontstaan (alle soorten) kennis tegelijkertijd, hetgeen in tegenspraak is met de ervaring; bovendien zal dit leiden tot de veronderstelling dat onwetendheid afwezig is in het Zelf. En dat is niet aanvaardbaar.

Antwoord: Geen van deze tekortkomingen doet zich voor, omdat volgens de Upaniṣads, het Zelf de hoorder etc. kan worden door Zijn (inherente) kracht van horen etc.³ (Br. III.4.2). Het zien etc. met de tijdelijke en grove ogen etc. die onderworpen zijn aan het verenigen met en scheiden van (hun objecten), zijn waarlijk tijdelijk, net zoals het branden van een vuur, omdat dit ontstaat door het contact met hooi e.d. Het eeuwige vormloze Zelf, dat vrij is van de eigenschappen van verenigen en scheiden, kan geen kortstondige kwaliteiten hebben als zien etc. die veroorzaakt worden door contact. Ter ondersteuning hiervan zegt de Vedische tekst: “Het zien door de getuige kan nooit verdwijnen” etc. (Br. IV.3.23). Hieruit volgt dat er twee soorten zien zijn – het kortstondige zien door het oog en het eeuwige zien door het Zelf. Zo zijn er ook twee soorten van horen – het kortstondige horen door het oor en het eeuwige horen door het Zelf. Zo zijn er ook twee soorten van denken en twee soorten van kennen – de uiterlijke en de innerlijke. Want alleen op grond van deze visie, en op de manier waarop deze is aangetoond is de Vedische tekst “De

¹ Als de geest niet zou bestaan, zouden alle zintuigen als deze gelijktijdig met hun objecten in contact zouden staan, alle objecten waarnemen. Dit is echter niet het geval. Dus de Vaiśeṣikas geloven in een atomaire geest die achtereenvolgens met de zintuigen wordt verbonden.

² Schijnt te refereren aan Br. IV.4.2.

³ Omdat Het de getuige is van alle mentale veranderingen die de handelingen van horen etc. met zich meebrengen

ziener van het zien en de hoorder van het horen” (Br. III.4.2) gerechtvaardigd. Ook de ervaring leert dat het zien van het oog niet eeuwig is aangezien dit verloren gaat of weer terugkomt als de Timira ziekte opkomt of wordt genezen. Hetzelfde geldt voor het horen en denken. De wereld kent het altijd aanwezig zijn van het zien van het Zelf zeer zeker, want een man van wie de ogen zijn uitgestoken zegt, “Ik heb mijn broer vandaag in een droom gezien”. Op dezelfde wijze kan iemand die als doof bekend staat zeggen, “Vandaag heb ik in een droom een mantra gehoord”, etc. Als het eeuwige zien van het Zelf alleen maar het gevolg zou zijn van het contact van het oog, zou het vernietigd worden als het oog vernietigd wordt; zou een man van wie de ogen zijn uitgestoken niet blauw of geel etc. kunnen waarnemen in een droom. Bovendien zouden Vedische teksten als: “Het zien door de getuige kan nooit verloren gaan” etc. (Br. IV.3.23), niet logisch zijn; en hetzelfde zou gelden voor Vedische teksten als, “Dat is het oog in een mens waardoor men in een droom ziet”. De logische opstelling is deze: Het eeuwige zien van het Zelf is de getuige van het kortstondige uitwendige zien; maar omdat dit uitwendige zien veranderlijke eigenschappen heeft als groei en verval, lijkt het of het zien van het Zelf dienovereenkomstig mee verandert en tijdelijk lijkt door de vergissing van de mensen. Dit geval is te vergelijken met het vestigen van het zien op een ronddraaiend vuur of iets dergelijks, waar het zien lijkt rond te draaien (zoals het vuur doet). Ter bevestiging hiervan zegt de Vedische tekst, “Het denkt als het ware en trilt als het ware” (Br. IV.3.7). Omdat het zien van het Zelf eeuwig is, kan het noch gelijktijdig zijn of het tegenovergestelde hiervan. Voor gewone mensen echter – omdat ze helemaal vervuld zijn van de beperkingen van het uitwendige zien – en voor de logici die buiten de traditie van de geschriften blijven, is het zeer wel mogelijk om het verkeerde idee te hebben dat het zien van het Zelf niet blijvend is.

Het inbeelden van verschil tussen God, de individuele ziel en het opperste Zelf kan ook worden teruggebracht tot dezelfde misvatting; en het is net zo fout om zich ideeën voor te stellen als “het is”, “het is niet”, met betrekking tot het eeuwige en ongeconditioneerde zien van die Entiteit waarin alle varianten van spraak en geest (t.w. naam en vorm) verenigd worden. Hij die met betrekking tot die Realiteit die alle spraak en geest te boven gaat, enig idee koestert dat Het bestaat, of niet bestaat; dat Het één is, of vele; dat Het eigenschappen heeft, of niet; dat Het weet of niet weet; dat Het handelt of niet; dat Het resultaat heeft, of niet; dat Het een zaad heeft, of zonder zaad is; dat Het geluk is of ellende; dat Het binnen of buiten is; dat Het leeg is of niet; of dat Het verschillend is van mij, of dat Ik Het ben; (die mens) zou net zo goed kunnen wensen om de hemel op te rollen als een lap leer om daar met zijn voeten over omhoog te lopen, of om de voetsporen van vissen in water of van vogels in de lucht na te gaan; want de Vedische teksten verklaren: “Niet dit, niet dit” (Br. III.9.26), “Van waar woorden terugkeren” (Tai. II.4.1) enzovoorts. En dan is er de *mantra* tekst, “Wie weet werkelijk?” etc. (R.I.30.6)

Bezwaar: Hoe realiseert hij dan, “Hij is mijn Zelf”? Zeg mij hoe kan ik Hem realiseren als “Hij is mijn Zelf”.

Antwoord: Naar aanleiding hiervan het volgende verhaal: Tegen een dwaas die iets verkeerd had gedaan werd gezegd: “Foei! Jij bent geen mens!” Omdat hij dom was ging hij naar iemand toe om bevestigd te krijgen dat hij een mens was en vroeg hem, “Zeg mij wie ik ben”. Deze persoon zag zijn domheid en zei: “Ik zal het je stap voor stap uitleggen”. Nadat hij bewezen had dat de man geen bewegingloos ding was, en dergelijke, besloot hij (de leraar) met, “Je bent niets anders dan een mens”. De domkop zei toen tegen hem, “U die bent begonnen om mij te verlichten, zwijgt nu. Waarom onderwijst u mij niet? Die zin van U is precies dezelfde. Hoe kan iemand, die niet weet dat hij een mens is, wanneer hem wordt gezegd, “U bent niets anders dan een mens”, begrijpen dat hij een mens is, zelfs als hem wordt verteld “dat hij een mens is”. Daarom moet het proces van verlichting over het Zelf gevolgd worden, zoals het in de geschriften is uiteengezet en niet anders; want hooi e.d. dat door vuur verteerd kan worden wordt niet door iets anders verbrand. Vanwege deze reden was het dat het geschrift dat begon de kennis over de aard van het Zelf mee te delen, stopte, na gesteld te hebben, “Niet dit, niet dit” (Br. III.9.26), net zoals in dit verhaal gebeurde nadat alles wat anders was dan de mens was ontkend. De volgende teksten zeggen hetzelfde, “Zonder binnenste of buitenste” (Br. II.5.19, III.8.8), “Dit Zelf, dat alles waarneemt, is Brahman. Dit is de leer” (Br. II.5.19), “Gij zijt Dat” (Ch. VI.8-16); “Maar wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf geworden is, wat ziet men dan en door wat?” (Br. II.4.14, IV.5.15); en nog andere teksten.

Zolang men niet op deze wijze dit Zelf realiseert dat beschreven is, zo lang accepteert men de beperkende eigenschap¹ in de vorm van uiterlijke en niet blijvende visie, als zijn Zelf; omdat men door onwetendheid de kenmerken van de beperkende eigenschappen als zichzelf ziet, transmigreert men onder invloed van onwetendheid, begeerte, en handeling door voortdurend door de regionen van de goden, dieren en mensen te rouleren, die reiken van Brahmā tot een graspol. Terwijl men zo transmigreert laat men het eerder verworven lichaam weer los, en bij het opgeven accepteert men een ander. Om te laten zien welke staten men ervaart als men op deze manier onophoudelijk in de stroom van geboorte en dood voortgaat, als in een rivier, zegt de Upaniṣad ten einde de onthechting op te roepen:

Ôm puruṣe ha vā ayamādīto garbho bhavati yadetadretah; tadetatsarvebhyo'ṅgebhyastejah sambhūtamātmanyevā'tmānam bibharti tadyadā striyām siñcatyathainajanayati tadasya prathamam janma (1)

II.i.1. Ôm, in de mens wordt deze zeker eerst embryo. Dat wat het zaad (is) wordt verzameld uit alle ledematen als de levenskracht. Hij draagt dat Zelf in zichzelf. Wanneer hij dit in de vrouw uitstort, dan verwekt hij dit. Dat (is) zijn eerste geboorte.

¹ De geest, waarvan het beeld identiek is aan zichzelf en die buiten het Zelf staat.

Deze mens verricht *karma* als offeren etc. als gevolg van zijn identificatie met onwetendheid, begeerte en handeling; dan bereikt hij de streek van de Maan na van deze wereld te zijn heengegaan door achtereenvolgens rook en de rest; en dan als de vruchten van zijn handelingen zijn uitgeput, bereikt hij deze wereld en wordt voedsel nadat hij successievelijk door regen e.d. is gegaan; dan wordt hij als een offergave in het vuur gestort dat de mens is. *Puruṣe ha vai*, waarlijk in deze mens; *ayam*, deze transmigrerende ziel; *āditāḥ garbhaḥ bhavati*, wordt eerst ontvangen, in de vorm van zaad na door het sap van voedsel etc. te zijn gegaan. Dit wordt gesteld door te zeggen dat hij in die vorm geboren wordt, in de tekst: “*Yat etat retaḥ*”. *Yat etat retaḥ*, datgene wat dit zaad is; *sambhūtam*, wordt bereikt, (geëxtraheerd); als *tejas*, kracht, essentie, van het lichaam; *sarvebhyaḥ āngebhyaḥ*, uit alle ledematen, uit alle samenstellende delen zoals het sap van het lichaam, dat het product is van voedsel. Omdat het geïdentificeerd is met de man zelf, wordt dit zaad zijn zelf genoemd. Hij *bibharti*, draagt; dat *ātmānam*, zelf dat ontvangen is in de vorm van zaad; *ātmani eva*, in zijn eigen zelf; - (met andere woorden) hij houdt zijn eigen zelf (het zaad) in zijn eigen lichaam. *Yadā*, wanneer zijn vrouw in de juiste staat verkeert; *siñcati*, hij stort uit, tijdens de vereniging; *tat*, dat zaad; *striyām*, in de vrouw – in het vuur van de vrouw; *atha*, dan; *janayati*, scheidt de vader; *enat*, deze – het zaad dat door hem was ontvangen als geïdentificeerd met zichzelf. *Asya*, van de transmigrerende ziel; *tat*, dat, dat uitstorten vanuit zijn eigen plaats, in de vorm van zaad, wanneer dit wordt uitgegoten; is de *prathamam janma*, de eerste geboorte – de eerste gemanifesteerde staat. Dit feit was eerder vermeld door de tekst, “Dit zelf (de man), (offert) dit zelf van hem (het zaad) aan dat zelf van hem (de vrouw)”.

tatstriyā ātmabhūyaḥ gacchati yathā svamaṅgaḥ tathā ;
tasmādenāṃ na hinasti ;
sā'syaitamātmānamatra gataḥ bhāvayati (2)

II.i.2. Dat (zaad) gaat naar het eigen zelf van de vrouw; zoals haar eigen ledemaat, zo (wordt het zaad). Daarom kwetst het haar niet. Zij voedt dat zelf van hem, dat hier is binnengegaan.

Tat, dat, het zaad; *gacchati*, wordt; *ātmabhūyam*, niet verschillend - van de vrouw waarin het is uitgestort; *yathā svam aṅgaḥ tathā*, net zoals haar eigen lichaamsdeel – haar borst etc. – zoals het ook zo was bij de vader. *Tasmāt*, vanwege dit feit; de foetus *na hinasti*, doet geen kwaad – als een gezwel; *enām*, deze – de moeder. Omdat het een deel van haar zelf geworden is net zoals een borst e.d. doet het haar geen kwaad; dit is het idee. *Sā*, zij, deze zwangere vrouw; die begrijpt *etam ātmānam*, dit zelf, van haar echtgenoot; *atra gataḥ*, zoals het hier is binnengegaan – in haar schoot; *bhāvayati*, voedt, beschermt het – door voedsel e.d. te vermijden dat de foetus zou kunnen beschadigen en door het accepteren van voedsel e.d. dat het goed doet.

sā bhāvayitrī bhāvayitavya bhavati; taḥ strī garbhaḥ bibharti;
so'gra eva kumāram janmano'gre'dhibhāvayati;

sa yatcumāraṃ janmano' gre'dhibhāvayatyātmānameva tadbhāvayatyēṣāṃ lokānām santatyā ; evaṃ santatā hīme lokāstadasya dvitīyaṃ janma (3)

II.i.3. Zij, de veroorzaakster van het bestaan, moet beschermd worden. De vrouw draagt dat embryo. Hij beschermt de zoon waarlijk in het begin, na de geboorte. Omdat hij de zoon in het begin beschermt, na de geboorte, beschermt hij zijn eigen zelf ten behoeve van de continuïteit van deze werelden. Want de continuïteit van deze werelden, dat (is) zijn tweede geboorte.

Sā, zij; *bhāvayitrī*, de voedster, van het zelf van haar echtgenoot, dat ontvangen is in haar schoot; *bhāvayitavyā bhavati*, wordt geschikt om te worden gevoed, om te worden beschermd, door de echtgenoot, want men kan alleen maar een relatie met een ander hebben door wederzijds belang. *Strī*, de vrouw; *bibharti*, draagt; *tam garbham*, deze foetus, door de methode van bescherming te volgen van de foetus die eerder is vermeld; *agre*, voor z'n geboorte. *Sah*, hij, de vader; *bhāvayati*, beschermt; *kumāram*, de zoon; *agre eva*, bij het allereerste begin, zodra hij geboren is; *janmanaḥ adhi*, na de geboorte; door geboorterituelen etc. *Yat*, het feit dat; *sah*, hij de vader; *bhāvayati*, beschermt; *kumāram*, de zoon; *agre janmanaḥ adhi*, meteen bij het begin, vlak na de geboorte; door geboorterituelen etc.; *tat*, daardoor; *bhāvayati ātmānam eva*, beschermt hij zijn eigen zelf. Want het is het zelf van de vader dat als zoon geboren wordt. En zo is het gezegd, "De echtgenoot gaat de vrouw binnen" (Hari. III.73.31). Nu wordt gezegd waarom de vader zichzelf beschermt nadat hij als de zoon is geboren: *eṣāṃ lokānām santatyai*, voor de continuïteit van deze werelden, d.w.z. dat zij niet stoppen. Want deze werelden houden op te bestaan als iedereen zou stoppen met het krijgen van zonen etc. Het beeld is als volgt: Omdat deze werelden op deze manier door de continuïteit van handelingen als het krijgen van zonen blijven stromen als een rivier, daarom moeten deze handelingen worden gedaan om de werelden niet te laten stoppen, maar niet terwille van bevrijding. *Tat*, dit feit, het uitkomen, *asya*, van hem, van de transmigrerende ziel; als een zoon uit de schoot van de moeder; is de *dvitīyam janma*, tweede geboorte, de manifestatie van de tweede staat in verhouding tot zijn gedaante als zaad.

so'syāyamātmā puṇyebhyaḥ karmabhyaḥ pratidhīyate;
athāsya yamītara kṛtkṛtyo vayogataḥ praīti;
sa itaḥ prayanneva punarjāyate tadasya tṛtīyaṃ janma (4)

II.i.4. Dit zelf van hem (zijn kind) wordt gebruikt voor verdienstelijke daden. Dan vertrekt dit andere zelf van hem, dat zijn plichten heeft gedaan en op leeftijd is gekomen. Terwijl hij vertrekt uit dit [lichaam], wordt hij weer geboren. Dat is zijn derde geboorte.

Sah ayam ātmā, dat zelf dat de zoon is; *asya*, van hem, van de vader; *puṇyebhyaḥ karmabhyaḥ*, voor het uitvoeren van deugdzaam handelingen, zoals door de geschriften voorgeschreven; *pratidhīyate*, wordt vervangen door de vader, in zijn eigen plaats; t.w. voor het voltooien van alles wat de plicht was van de vader. Op dezelfde wijze wordt in de Vājasaneyaka getoond, in het deel dat over de vervan-

ging gaat (van de zoon), dat de zoon na door de vader geïnstrueerd te zijn, het volgende erkent: “Ik ben Brahman (t.w. de Vedas), Ik ben het offer”¹ (Br. I.5.17). *Atha*, nadat, nadat de verantwoordelijkheid van de vader aan de zoon is toevertrouwd; *ayam itarah ātmā*, dit andere zelf dat de vader is; *asya*, van deze, van de zoon; *kṛtakṛtyah*, wordt bevrijd van verplichtingen, van de drie schulden (aan de goden, aan de ziener en aan de Voorvaderen), t.w. na al zijn plichten vervuld te hebben; *vayogatah*, na oud geworden te zijn, aangetast door kwalen; *praiti*, sterft. *Sah itaḥ prayan eva*, zodra hij hier vandaan vertrekt, nauwelijks heeft hij het lichaam verlaten of; *punaḥ jāyate*, wordt opnieuw geboren; door een ander lichaam aan te nemen al naar gelang de resultaten van zijn handelingen (door van het ene naar het andere lichaam te gaan) net als een bloedzuiger. *Tat*, dat, de geboorte die hij krijgt na de dood; *asya tṛtīyam janma*, is zijn derde geboorte.

Bezwaar: Is het niet zo dat voor de transmigrerende ziel de eerste geboorte is in de vorm van zaad van de vader? En over zijn tweede geboorte is gesteld dat deze is als zoon van de moeder. Waarom wordt er nu een draai aan gegeven door de derde geboorte van deze ziel (die de zoon werd) aan te merken als de derde geboorte van de dode vader?

Antwoord: Dit is niet fout: want het is de bedoeling om te spreken over het éénzijn van de vader en de zoon. Ook die zoon net zoals zijn vader vertrouwt zijn verantwoordelijkheid toe aan zijn zoon op zijn beurt en terwijl hij dan hier vandaan vertrekt wordt hij onmiddellijk weer opnieuw geboren. De Upaniṣad gaat er van uit dat dit feit dat op een ander slaat (t.w. de vader) ook hier stilzwijgend is aangenomen (met betrekking tot de zoon); want de vader en de zoon zijn hebben hetzelfde zelf.

taduktamṛṣiṇā garbhe nu sannanveṣāmedamadham devānām janimāni viśvā śatam mā pura āyasīrarakṣannadhah śyeno javasā niradīyamiti | garbha evaitacchayāno vāmadeva evamuvāca (5)

II.i.5. Dat (is) gezegd door de ziener:

“Zelfs nog in de moederschoot wist ik alle geboorten van de goden. Honderd vestingen van ijzer bewaakten mij beneden. Door de snelle kracht (als) van een havik vloog ik weg”.

Alzo sprak Vāmadeva, liggend in de moederschoot.

Door op deze manier te transmigreren, steeds verwickeld in de keten van geboorte en dood door de manifestatie van de drie staten, blijft iedereen ondergedompeld in de oceaan van deze wereld. Als hij er ooit op een of andere manier in slaagt, in een van de staten, om het Zelf te realiseren,

¹ Het beeld van de vader is dit: “Laat de studie van de Veda’s (Brahman) die zolang mijn plicht is geweest, overgaan op jou, want jij bent Brahman. Op dezelfde manier worden vanaf nu alle offers die ik heb uitgevoerd door jou uitgevoerd, want jij bent de offers”. Dit alles accepteert de zoon (zie het commentaar van Śaṅkara over deze passage).

zoals geopenbaard in de Vedas, wordt hij onmiddellijk bevrijd van alle ketenen van de wereld en worden al zijn verplichtingen vervuld. De Upaniṣad zegt dat *tat*, dit feit: *uktam*, werd verklaard; *ṛṣiṇā*, door de ziener, met de (volgende) *mantra*; ook; “*Garbhe nu san*, nog verblijvend in de schoot van mijn moeder – het onverbuigbare woord “*nu*” betekent overweging. Krachtens de verwezenlijking van mijn meditaties in vele vroegere geboorten, *aham*, ik; *anvavedam*, wist; had de kennis van; *viśvā janimāni*, alle geboorten; *eṣām devānām*, van deze goden – Spraak, Vuur, etc. Wat een geluk! *Śatam*, honderd, vele; *āyasīḥ* (of liever *āyasaḥ*) *purah*, fortent van ijzer, dat wil zeggen, ondoordringbare lichamen alsof ze van ijzer zijn; *araksan mā*, bewaakten mij; *adhah*, in de lagere werelden; hielden mij weg van bevrijding van de netten van de wereld. (Of *adhah*, naderhand)¹; *śyenaḥ*, als een valk; *javasā*, met kracht, door de kracht die is opgewekt door de kennis van het Zelf; *niradīyam*, kwam ik eruit, door het net te scheuren. O! het wonder!” *Vāmadevaḥ*, Vāmadeva, de ziener; *garbhe eva śayānaḥ*, terwijl hij nog in de baarmoeder lag; *uvāca*, sprak; *etat*, dit; *evam*, op deze manier.

sa evaṃ vidvān asmāccharīrabhedādūrdhva utkramyāmuṣmin svarge loke sarvān kāmānāptvā mṛtaḥ samabhavat samabhavat (6)

II.i.6. Hij, die op die manier weet, die na de vernietiging van dit lichaam naar boven stijgt, [en] die in die goddelijke wereld alle wensen verkregen heeft, werd onsterfelijk, werd onsterfelijk.

Saḥ, hij; Vāmadeva, de ziener; *evaṃ vidvān*, dit gekend hebbend, het Zelf kennend waarover eerder gesproken is; werd *ūrdhvaḥ*, verheven, geïdentificeerd met het opperste Zelf; en *asmāt śarīrabhedāt*, na de vernietiging van dit lichaam – van dit lichaam dat door onwetendheid tevoorschijn getoverd is, dat ondoordringbaar is als ijzer; door het oplossen van de opeenvolging van lichamen – die onderworpen zijn aan vele verschillende kwaden als geboorte, dood etc. – door de kracht die wordt opgewekt door het proeven van kennis van het opperste Zelf; dat wil zeggen, bij de vernietiging van het lichaam dat volgt op het vernietigen van oorzaken als onwetendheid die de zaden zijn van de schepping van het lichaam; hij, *ūrdhvaḥ* (*san*), na reeds geïdentificeerd te zijn met het opperste Zelf; (dan) *utkramyā*, na hoger te zijn opgestegen vergeleken met de lagere wereldlijke staat, gevestigd wordend in de staat van het zuivere allesdoordringende Zelf, schitterend met kennis; *amuṣmin*, in die Werkelijkheid, die werd beschreven als leeftijdloos, zonder dood, onsterfelijk, onbevreesd en alwetend, die geen oorzaak heeft en geen gevolg; binnenste of buitenste, die de aard heeft van pure nectar van bewustzijn; hij werd opgenomen als het uitblazen van een lamp. Hij *samabhavat*, werd; *mṛtaḥ*, onsterfelijk; *svarge loke*, in zijn eigen Zelf, in zijn eigen werkelijkheid; *sarvān kāmān āptvā*, na het vervullen

¹ Ānanda Giri geeft deze twee verschillende verklaringen van het woord *adhah* dat in het commentaar staat. Er zijn twee lezingen, *adho dhah* en *Adho tha*.

van alle wensen; dat wil zeggen na alles wat wenselijk is gekregen te hebben, zelfs eerder (nog tijdens het leven); als gevolg van zijn wensloos worden door de kennis van het Zelf. De herhaling in “hij werd” is om het doel van de kennis van het Zelf te tonen samen met de vruchten ervan en de toelichting.

ityaitaropaniṣadi dvitīyodhyāyah ..

Aldus de Aitareya Upaniṣad het tweede deel.

DEEL 3 HOOFDSTUK I

Er zijn Brāhmanen in moderne tijden die streven naar bevrijding, hunkeren naar de kennis van Brahman en zich realiseren, dat het bereiken van éénheid met het Zelf van alles, volgt uit zijn (eigen) middelen, d.w.z. de kennis van Brahman, zoals door opeenvolgende leraren als Vāmadeva geopenbaard in de Vedas en die zeer bekend zijn in de kringen van de kenners van Brahman. Deze Brāhmanen in moderne tijden gaan verlangen naar het afzien van de tijdelijke wereld van doelen en middelen, inclusief geboren worden als beperkte zielen; en in verband hiermee vragen zij elkaar als volgt, tijdens een beraadslaging: “*Kaḥ ayam ātmā*, wat is Het dat we vereren als het Zelf?” Hoe vragen zij dat?

Ôm, ko’yamātmeti vayamupāśmahe katarah sa ātmā | yena vā paśyati yena vā śrṇoti yena vā gandhānājighrati yena vā vācaṃ vyākaroti yena vā svādu cāsvādu ca vijānāti (1)

III.i.1. Ôm. Wat (is) dit Zelf. Welke van de twee vereren wij als het Zelf? Of dat waardoor men ziet, of dat waardoor men hoort, of dat waardoor men geuren ruikt, of dat waardoor men spraak uitdrukt, of dat waardoor men onderscheidt wat smakelijk is en wat niet.

Het Zelf dat *vayam upāśmahe*, wij vereren; rechtstreeks *ayam ātmā iti*, als dit Zelf; *kaḥ*, wat, is Het? En wij vereren precies dat Zelf, waardoor Vāmadeva onsterfelijk werd door er rechtstreeks op te mediteren als “Dit is het Zelf”. Wat is dat Zelf werkelijk? Toen zij elkaar zo ondervroegen met zoveel verlangen om te weten, kwam er vanuit de Vedische teksten, “Brahman¹ ging deze persoon binnen via de toppen van de voeten”, en “Na dit topeind te hebben gesplitst ging Hij via deze deur naar binnen” (Ai. II.3.12) die werden opgeroepen door de indruk in de geest, die (in het verleden) was gevormd als gevolg van het luisteren naar (de Veda’s), en daar flitste in hun geest het feit, “Twee Brahmanen gingen binnen vanuit tegenovergestelde kanten. En dit zijn de twee zielen in dit lichaam. Een van deze twee is geschikt om te worden vereerd”. In hetzelfde gesprek ondervroegen ze elkaar opnieuw om duidelijk vast te stellen welk Zelf van de twee vereerd moest worden. Tijdens de discussie kwam een andere gedachte bij hen op over de ene die het object van gedegen onderzoek zou moeten zijn. Hoe? Twee entiteiten worden in dit lichaam waargenomen: Een is het instrument dat vele vormen aanneemt, waardoor men waarneemt en de ander is de waarnemer; wat kan worden afgeleid uit het feit dat men zich

¹ *Prāna*, de lagere Brahman, Hiraṇyagarbha.

herinnert wat met een ander zintuig werd waargenomen.¹ Van deze twee kan dege-
ne waarmee men waarneemt niet het Zelf zijn. Door wat neemt men dan waar? Dat
wordt gezegd: *Yena vā paśyati*, dat waarmee, omgevormd tot oog, men kleur ziet;
yena vā, dat waarmee, omgevormd tot oor; *śṛṇoti*, men geluid hoort; *yena vā*, ook,
dat waarmee, omgevormd tot het geurzintuig; *ājighrati gandhān*, men geur ruikt;
yena vā, en dat waarmee, omgevormd tot spraakorgaan; *vyākaroti vācam*, men
spraak voortbrengt, bestaande uit namen als koe, paard, etc. en goed en kwaad etc.;
yena vā dat waarmee, omgevormd tot het tastzintuig; *vijñānāti*, men waarneemt
svādu ca asvādu ca, het zoet en het zuur (smaken).

Nogmaals, wat is dat ene orgaan dat zo zeer is gedifferentieerd? Dat wordt beant-
woord:

*yadetaddhṛdayam manaścāitat; saṃjñānamājñānam vijñānam prajñānam medhā
dṛṣṭīrdhṛtīrmatīrmanīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kraturasuḥ kāmo vaśa iti;
sarvānyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti (2)*

**III.1.2. [Het is] dat wat dit hart en deze geest is. “Waarnemingsvermogen, heer-
schappij, (wereldse) kennis, intelligentie, mentale kracht, waarneming, stand-
vastigheid, toewijding, reflectie, impuls, herinnering, vaststelling, besluit, le-
venskracht, wens, verlangen (tot vereniging), “ al deze zijn waarlijk benamin-
gen van het bewustzijn.**

Etat, het is; *hṛdayam manaḥ ca*, het hart en de geest²; *yat*, daar waar eerder over
gesproken is, in “De essentie (t.w. het product) van alle wezens is het hart; de es-
sentie van het hart is de geest; door de geest werd water geschapen en Varuṇa; uit
het hart kwam de geest en uit de geest, de Maan”. Dit zelfde ding, dat één is, heeft
vele vormen aangenomen. Door dit ene innerlijke orgaan, omgevormd tot oog, ziet
men kleur; door dit, omgevormd tot oor, hoort men; door dit, omgevormd tot reuk-
zintuig, ruikt men; door dit, getransformeerd tot het smaakzintuig, proeft men, in
zijn functie als het orgaan van overweging, denkt men na; en in zijn functie als het
hart (t.w. het intellect), beslist men. Het is daarom dit ene orgaan dat handelt ten
aanzien van alle zintuiglijke objecten, zodat de waarnemer alles kan waarnemen.
Hetzelfde zegt de tekst van de Kauṣītakī Upaniṣad:

“Door Zich te identificeren met het spraakorgaan door het intellect (door het be-
wustzijn van het Zelf te reflecteren), bereikt het Zelf (dwz. wordt geïdentificeerd

¹ Iemand, waarvan de ogen zijn uitgestoken, herinnert zich de kleur, die hij daarvoor met zijn
ogen waarnam. Dus denkt hij ook: “Ik die vroeger zag, hoor nu”. Dit is onmogelijk, tenzij de
waarnemer in beide gevallen hetzelfde is.

² De entiteit waar over u vraagt, is dezelfde als waar eerder over gesproken is als het hart (t.w.
intellect) of de geest. Deze entiteit is de Prāṇa, die verschillende vormen aanneemt. Deze ging
binnen door de punt van de voet, terwijl Brahman door de kroon van het hoofd binnenging.

met) de namen¹ etc.” (III.6). En in de Vājasaneyaka staat: “Het is door de geest dat men hoort” (Br. I.5.3), “want men kent de kleuren door het hart” (Br. III.9.19) etc. Dienovereenkomstig is de entiteit die het hart en de geest wordt genoemd wel bekend als datgene wat waarneming produceert. En de levenskracht (Prāṇa) bestaat uit deze twee, want er is de *brāhmaṇa* tekst: “Dat wat de levenskracht is, is het intellect; en dat wat het intellect is, is de levenskracht” (Kau. III.3). En we zeiden in de tekst over de conversaties over de levenskracht enzovoorts (Br. I.33, VI.1.7-14); Pr. II) dat de levenskracht in essentie een combinatie van de organen is. Daarom kan de entiteit (in de vorm waarvan) Brahman via de voeten binnenkwam, niet het Zelf zijn dat moet worden vereerd, omdat het een ondergeschikt ding is, als een instrument van waarneming voor de waarnemer. Als laatste toevlucht kwamen ze tot deze zekerheid: “Dat Zelf dat de getuige is, is waardig om door ons te worden vereerd, voor wiens waarneming de functies van dit instrument in z’n aspecten als hart en geest worden vastgesteld”.

De functies van dat innerlijke orgaan – ten aanzien van innerlijke en externe objecten – die plaats vinden om getuigenis af te leggen aan Brahman, die de getuige is² en van nature bewustzijn is en bestaat te midden van Zijn beperkende eigenschap, t.w. het innerlijk orgaan, worden nu opgenoemd: *Samjñānam*, gevoel, de staat van bewustzijn; *ājñānam*, heerschappij, de staat van heersen; *vijñānam*, (wereldlijke) kennis van kunsten etc.; *prajñānam*, tegenwoordigheid van geest; *medhā*, het vermogen om de inhoud van boeken te begrijpen en te onthouden; *dṛṣṭiḥ*, waarneming van alle objecten door de zintuigen; *dhytiḥ*, standvastigheid, waarmee het afhangelijke lichaam en de zintuigen staande worden gehouden – want er wordt gezegd, “door standvastigheid houden zij het lichaam overeind”; *matih*, denken; *maniṣā*, onafhankelijk denken (genius); *jūtiḥ*, geestelijk lijden, als gevolg van ziekte etc.; *smṛtiḥ*, geheugen; *saṃkalpaḥ*, vaststellen, van kleuren etc. als wit, zwart etc.; *kratuḥ*, vastberadenheid; *asuḥ*, elke functie die bedoeld is om de activiteit van het leven te onderhouden, zoals ademhaling etc.; *kāmaḥ*, verlangen naar een object dat men niet heeft, hunkering; *vaśaḥ*, passie voor het gezelschap van vrouwen; *iti*, etc. en andere functies van het innerlijk orgaan. Omdat dit de middelen zijn waarmee de getuige waarneemt die alleen maar Bewustzijn is, zijn dit de beperkende eigenschappen van Brahman die zuiver Bewustzijn is en daarom worden *samjñāna* etc. de namen van Brahman. *Sarvāṇi eva etāni*, waarlijk al deze; *bhavanti*, worden; *nāmadheyāni*, de indirecte namen; *prajñānasya*, van Bewustzijn; maar niet op een natuurlijke manier en direct. En het is zo gezegd, “Als Het de levensfunctie uitoefent, wordt Het de levenskracht genoemd” (Br.I.4.7) etc.

¹ Het intellect wordt omgevormd in het spraakorgaan en spraak in woorden. Ook het Zelf lijkt deze vormen aan te nemen door zelfidentificatie, die er over heen is gelegd, hoewel Het Datgene blijft wat hen verlicht.

² Brahman kan niet worden waargenomen omdat Het geen kenobject is en Het geen eigenschappen heeft. Desondanks is Het waarneembaar als de getuige van mentale staten zonder de vorm van een object aan te nemen. A.G.

*eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatirete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni
pṛthivī vāyurākāśa āpo jyotiḥsītyetanīmāni ca kṣudramiśrāṇīva;
bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni cāsvā gāvaḥ
puruṣā hastino yatkiṃcedaṃ prāṇi jaṅgamaṃ ca patatri ca yacca sthāvaraṃ
sarvaṃ tatprajñānetram prajñāne pratiṣṭhitaṃ prajñānetro lokah prajñā
|pratiṣṭhā prajñānaṃ brahma (3)*

III.i.3. Dit is Brahman (de Schepper), dit is Indra, dit is Prajāpati; deze zijn al deze goden en “aarde, lucht, ether, water, vuur”, deze zijn de vijf grote elementen, al deze en die gemengd zijn tot zeer kleine organismen, deze en gene zaden, en zij die geboren zijn uit een ei, uit een baarmoeder, uit warmte en vocht, zij die uit de aarde spruiten, en paarden en koeien, mensen en olifanten, welke levende wezens, die gaan of vliegen of niet bewegen, dat alles heeft het bewustzijn als oog, gevestigd in bewustzijn. Het universum heeft het bewustzijn als oog. De basis is bewustzijn. Bewustzijn is Brahman.

Eṣaḥ, deze Ene, het Zelf, dat in essentie Bewustzijn is; is *Brahma*, Brahman, de lagere (die Hiraṇyagarbha is en) die als de levenskracht (in bezit van de kracht van handelen) en de bewuste ziel (in het bezit van de kracht van kennis) bestaat in (het totaal van) alle lichamen (dwz. in het kosmische grove lichaam) na in alle beperkende eigenschappen van de innerlijke organen te zijn binnengegaan (dwz. in het kosmische subtiele lichaam), als de weerschijn van de zon op de verschillende wateren. Hij is de kracht van handeling en kennis (in het individu). *Eṣaḥ*, deze Ene; is waarlijk *indrah*, Indra, die zo wordt genoemd omdat Hij de kwaliteiten bezit (eerder vermeld in Ai. I.3.13-14); of “Indra” betekent de heer van de goden. *Eṣaḥ*, deze Ene; is *prajāpatiḥ*, Prajāpati (Virāt) die het eerste Wezen is dat belichaamd werd¹. Deze Prajāpati, waaruit de heersende goden van de organen, n.l. Vuur en de andere, werden geboren na vorming van de holte van de mond etc. is waarlijk deze Ene. En *ete sarve devāḥ*, al deze goden, t.w. Vuur en de andere, die er zijn, zijn alleen deze Ene; *ca*, en; *imāni pañca mahābhūtāni*, deze vijf grote elementen; t.w. *etāni*, deze – te beginnen bij aarde – die de bouwstoffen zijn van alle lichamen en die het voedsel en de eters vormen; *ca imāni*, ook deze, bijvoorbeeld slangen etc. die; *kṣudramiśrāṇi iva*, zijn samen met kleine schepselen, het woord *iva* heeft hier geen betekenis; en die *bījānti* zijn, zaden, oorzaken (van andere); *ca itarāṇi itarāṇi*, evenals deze andere en andere, die paarsgewijs genoemd kunnen worden (bijvoorbeeld bewegend en bewegingloos). Welke zijn dat? Zij worden nu genoemd: *aṇḍajāni*, geboren uit het ei – vogels e.d.; *jārujāni*, geboren uit een baarmoeder – mensen e.d.; *svedajāni*, geboren uit vocht – luizen e.d.; en *udbhijjāni*, geboren uit aarde – bijvoorbeeld bomen etc.; *āsvāḥ*, paarden; *gāvaḥ*, vee; *puruṣāḥ*, menselijke wezens; *hastinaḥ*, olifanten; en *yat kim ca idam*, welke levende wezens er ook mogen zijn. Wat zijn dit? Alles wat *jaṅgamam*, beweegt op voeten; en wat *patatri*,

¹ Hiraṇyagarbha identificeert Zichzelf met het kosmische subtiele lichaam, doch Virāt met het grote kosmische grove lichaam.

vliegt in de lucht; en wat *sthāvaram*, bewegingloos. Dat alles is alleen maar deze Ene. *Tat sarvam*, dat alles, zonder uitzondering; is *prajñānetram*, door Bewustzijn tot bestaan gebracht – (deze zin is als volgt afgeleid): *Prajñā* is Bewustzijn dat hetzelfde is als Brahman: *netra* is datgene waardoor men begiftigd is met substantie, of datgene waardoor men gedreven wordt (tot zijn eigen natuurlijke activiteit); daarom is datgene wat Bewustzijn heeft als verschaffer van zijn substantie of als zijn drijfveer *prajñānetram*. *Prajñāne pratiṣṭitham*, het is gevestigd op Bewustzijn, dat wil zeggen, het wordt ondersteund door Brahman gedurende schepping, bestaan en oplossing. De zin, “*prajñānetraḥ lokah*, het universum wordt voortgedreven door Bewustzijn”, moet worden begrepen als hiervoor aangegeven; of het heeft de volgende betekenis, dat het hele universum bewustzijn heeft als zijn *netra*, oog (t.w. de bron van openbaring). *Prajñā*, Bewustzijn; is *pratiṣṭhā*, de ondersteuning, van het hele universum¹. Daarom *prajñānam brahma*, Bewustzijn is Brahman.

Wanneer die Entiteit, die net is besproken, bevrijd is van alle verschillen die door de beperkende eigenschappen worden veroorzaakt, is deze zonder smet, onbevlekt, zonder handeling, één zonder tweede, “Niet dit, niet dit” (Br. III.9.26), in rust, het kan worden gekend door de verwijdering van alle eigenschappen, en voorbij aan alle woorden en gedachten. Deze Entiteit, die God is, de alwetende, en de beveler van het gemeenschappelijke zaad van het gehele ongemanifesteerde universum - neemt de naam aan van *antaryāmi* (de Innerlijke Bestuurder) omdat Hij de gids is. Deze Entiteit Zelf neemt de naam aan van Hiraṇyagarbha Zichzelf identificerend met (kosmische) intelligentie dat het zaad is van de ongemanifesteerde wereld. Deze Entiteit Zelf krijgt de naam van Virāt, dat is Prajāpati, die als Zijn beperkende eigenschap het (grove, kosmische) lichaam heeft dat eerst geboren wordt in het kosmische ei; en Het wordt bekend door de namen van de (kosmische) goden Vuur e.a., die uit dat ei ontstaan. Op dezelfde manier verkrijgt Brahman de respectievelijke namen en vormen zoals bepaald door de verschillende lichamen, lopend van dat van Brahmā tot dat van een graspol toe. Het is dezelfde Entiteit die gevarieerd werd onder alle omstandigheden en op alle mogelijke manieren bekend is en waarover verschillend gedacht wordt door alle schepselen evenals de logici. “Sommigen noemen deze Entiteit Vuur, anderen noemen Het Manu, en weer anderen Prajāpati. Sommigen noemen Het Indra terwijl anderen Het Prāṇa (levenskracht) noemen en weer anderen de eeuwige Brahman”, etc. (M.XII.123)

***sa etena prājñenā'īmanā'smāllokādutkramyāmuṣminsvarge loke sarvān
kāmanāptvā'mṛtaḥ samabhavat samabhavat .. (4)***

¹ Bewustzijn openbaart zichzelf en hangt niet af van enige andere factor om Zichzelf of iets anders te openbaren. De zin kan ook betekenen dat het Bewustzijn de enige realiteit is, waarin alle dingen die waargenomen kunnen worden eindigen, net zoals de slang, die “er overheen is gelegd” eindigt in z'n uitgangspunt het touw etc. na het dagen van kennis.

III.i.4. Door dit bewustzijn van het Zelf, naar boven gegaan zijnde in die hemelse wereld, vanuit deze wereld, na alle wensen bereikt te hebben, werd hij onsterfelijk, onsterfelijk.

Saḥ, hij, Vāmadeva, of iemand anders; kende Brahman zoals hier beschreven; door het Zelf dat Bewustzijn is – door dat zeer bewuste Zelf waardoor de zieners uit het verleden onsterfelijk werden. Op overeenkomstige wijze steeg deze, ook, *etena prajñena ātmanā*, door (dwz. in identificatie met) dit (ware)Zelf dat Bewustzijn is; *asmāt lokāt utkrāmya*, boven de wereld uit. Het gedeelte vanaf hier is eerder uitgelegd (Ai.II.1.6). Door boven deze wereld uit te stijgen en *sarvān kāmān āptvā*, en alle wensen vervuld hebbend; *amuṣmin svarge loke*, in die hemelse wereld; (hij) *samabhavat*, werd; *amṛtaḥ*, onsterfelijk; *samabhavat* (hij) werd onsterfelijk. *Om*.

ityaitareyopaniṣadi tṛtīyo ’dhyāyaḥ

Aldus de Aitareya Upaniṣad, derde deel.

*vān me manasi pratiṣṭhitā mano me vāci pratiṣṭhitamāvīrāvīrma edhi.
vedasya ma āñīsthaḥ śrutam me mā prahāsīranenādhūtenāhorātrān
saṃdadhāmyrtam vadiṣyāmi satyam vadiṣyāmi .. tanmāmavatu
tadvaktāramavatvavatu māmavatu vaktāramavatu vaktāram ..
.. om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ..*

ÔM

Moge mijn spraak rusten in de geest, moge mijn geest rusten in de spraak. Moge U aan mij geopenbaard worden. Mogen jullie beide (spraak en geest) voor mij dragers van de Veda zijn. Moge dat wat door mij gehoord is nooit verdwijnen. Moge ik door deze studie dag en nacht verenigen. Ik zal de wet spreken, ik zal waarheid spreken. Moge Dat mij beschermen, moge Dat de leraar beschermen. Moge Hij mij beschermen, moge Hij de leraar beschermen, moge Hij de leraar beschermen.

Ôm, vrede, vrede, vrede.

MUNDAKA UPANIŞAD

Ôm

*bhadraṃ karnebhiḥśrṇuyāma devā bhadraṃ paśyemāksabhiryajatrāh;
sthirairaṅgaistustuvāṃsastanūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥsvasti naḥpūsā viśvavedāh;
svasti nastārksyo aristanemiḥsvasti no bṛhaspatirdadhātu.*

Ôm śāntiḥśāntiḥśāntih.

Ôm

Mogen wij het goede horen door de oren, O goden;
Mogen wij het goede zien door de ogen, O Gij waardigen om vereerd te worden;
Mogen wij, lof geprezen hebbend met lichamen met standvastige ledematen,
de levensduur die is toebedeeld door de goden, volledig verkrijgen.

Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;
Moge Pūṣan, die alwetend is, ons welzijn schenken;
Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;
Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.

Ôm vrede, vrede, vrede.

**DEEL I.
HOOFDSTUK I.**

INLEIDING

Deze Upaniṣad, die begint met "*Ōm brahmā devānām*", is onderdeel van de Atharva-Veda (en deze wordt nu uitgelegd). Door te beginnen met een lofprijzing geeft de Upaniṣad zelf de relatie aan (met de kennis van Brahman), die door een lange reeks van leraren is verzekerd. Om de belangstelling van de toehoorders te wekken wordt de kennis geprezen door aan te tonen dat deze kennis, als middel tot het bereiken van het hoogste doel van de mens, door enorme inspanningen van grote mensen is verkregen. De mensen zullen er zich zeker in verdiepen als kennis door lofprijzingen aantrekkelijk wordt gemaakt. Hoe deze kennis in verband staat met de doelstelling (het doel) ervan, namelijk als middel om het doel te bereiken, zal later worden besproken in II.ii.8, "de knoop van het hart wordt losgemaakt,"¹ enzovoorts. Ook wordt hier in de Upaniṣad verschil gemaakt tussen hogere en lagere kennis, en dan wordt in de tekst die begint met "Als men in de schoot van onwetendheid verblijft," enzovoorts (I.ii.8), verklaard dat lagere kennis, waaronder de Ṛg-Veda, enkel verplichtingen en verboden omvat en niet de macht heeft om de gevolgen van onwetendheid te verwijderen die de oorzaak zijn van wereldse gehechtheid. Vervolgens wordt in de tekst "Na de werelden onderzocht te hebben" (I.ii.12), de kennis van Brahman besproken die het middel is om het hoogste doel te bereiken en die verkregen kan worden via de genade van een leraar, nadat men alles, of het nu doelen of middelen zijn, heeft afgezworen. Het doel (waarom het gaat) wordt diverse malen als volgt omschreven: "Iedereen die Brahman kent wordt Brahman" (III.ii.9) en "Nadat men identiek is geworden met de Opperste Onsterfelijkheid, wordt men volledig bevrijd" (III.ii.6). Door te stellen "terwijl men smeekt om een aalmoes" (I.ii.11) en "met de Yoga van monnik zijn" (III.ii.6) laat de Upaniṣad zien dat, hoewel alle mensen ongeacht het stadium waarin zij verkeren, recht hebben op kennis² als zodanig, alleen de kennis van Brahman, die uitsluitend gebaseerd is op monnik zijn en niet verbonden is met *karma*, het middel is tot bevrijding. Dit komt door de tegenstelling tussen kennis en *karma*; het is waarlijk zo dat *karma* nooit, zelfs niet in een droom, samen kan gaan met het zien van de identiteit van het Zelf en Brahman. Kennis duldt geen beperkingen in de tijd, omdat er geen enkele relatie is met tijd, en kennis is niet afhankelijk van bepaalde oorzaken.

Indirecte aanwijzingen (die de suggestie wekken dat *karma* en kennis samen kunnen gaan), bijvoorbeeld het feit dat er sommige huisvaders zijn die aan het begin staan van de traditionele opeenvolging van kenners van Brahman (zie I.i.13), ver-

¹ Zo wordt het doel van de kennis getoond en het doel van de Upaniṣad wordt *pari passu* (gelijk) aangetoond.

² Volgens de opdracht: "De Veda's moeten worden bestudeerd" hebben de drie kasten het recht om de Upaniṣads te lezen en de betekenis te vatten. (A.G.).

anderen niets aan de bestaande wet. Als samengaan van licht en duisternis nog niet door honderd voorschriften kan worden veroorzaakt, dan kan het zeker niet voor elkaar worden gebracht door simpele aanwijzingen.

Er volgt nu een korte uitleg van de Upaniṣad waarvan het verband en het doel zijn getoond. Het wordt Upaniṣad genoemd omdat het voor degenen die deze kennis van Brahman met liefdevolle gretigheid benaderen door hun geloof en toewijding, vele kwade zaken verzacht (*niśātayati*) als geboorte, ouderdom, ziekte, enzovoorts. Het kan ook Upaniṣad worden genoemd omdat het naar de Opperste Brahman leidt en de onwetendheid volledig wegneemt of vernietigt (*avasādayati*) die de oorzaak is van de wereld. Volgens de traditie is dit namelijk de betekenis van de dhātu *sad*, voorafgegaan door *upa* en *ni*.

Ôm brahmā devānāṃ prathamāḥ sambabhūva viśvasya kartā bhuvanasya goptā; sa brahmavidyām sarvavidyāpratiṣṭhām atharvāya jyeṣṭhaputrāya prāha (1).

I.i.1. Ôm! Brahmā, de schepper van het universum en beschermer van de wereld, was de eerste onder de goden die Zichzelf manifesteerde. Aan Zijn oudste zoon Atharva gaf Hij de kennis door van Brahman die de basis is van alle kennis.

Het woord *brahmā*, Brahman betekent Eén die alles te boven gaat, groot, dat wil zeggen: Hij overtreft al het andere in deugd, onthechting, kennis en glorie. (Hij) *prathamāḥ*(*san*), als degene met de hoogste kwaliteit of Degene Die aan alles voorafgaat; *devānāṃ*, onder de stralenden, zoals Indra en anderen; *sambabhūva*, werd volmaakt gemanifesteerd, dat wil zeggen: Hij werd onafhankelijk [zonder oorzaak] geboren, dit in tegenstelling tot andere schepselen van de wereld die geboren worden als gevolg van deugd en ondeugd. Dit is in overeenstemming met de *Smṛti*: "Hij die de zintuigen te boven gaat en niet kan worden begrepen (subtiel, ongemanifesteerd, eeuwig, in alle wezens aanwezig, en voorbij het denken, dit is de Eén die onafhankelijk werd geboren)" (Manu 1.7). *Kartā*, de schepper; *viśvasya* van het hele universum; *goptā*, de beschermer; *bhuvanasya*, van de wereld nadat deze is geschapen. Deze beschrijving van Brahmā is bedoeld om (op de volgende manier) de kennis te kunnen prijzen: *Sah*, Hij, Brahmā, wiens roem zo goed bekend is; *prāha*, deelde mede; de *brahmavidyām*, de *vidyā* of kennis van Brahman, het Opperste Zelf; het is *brahmavidyā* omdat het betrekking heeft op het Opperste Zelf, aangezien het beschreven wordt als "datgene waardoor men de ware en onvergelijkelijke Puruṣa realiseert" (I.ii.13); of het wordt zo genoemd omdat deze kennis doorgegeven werd door Brahmā, de Eerstgeborene. (Hij verschaftte) die kennis die *sarvavidyāpratiṣṭhām*, de basis van alle soorten kennis is, dat wil zeggen: het de bron is van al die soorten kennis, of omdat alleen hierdoor al datgene wordt gekend wat alle soorten kennis beogen, volgens de Vedische tekst: "Dat waardoor het niet-hoorbare gehoord wordt, het niet denkbare gedacht wordt, en het nietkenbare bekend wordt" (Ch. VI.i.3). Door de woorden 'basis van alle soorten kennis' wordt de kennis opnieuw geprezen. (Hij) *prāha*, gaf deze kennis; *atharvāya jyeṣṭhaputrāya*, aan Atharva, Zijn oudste zoon. Hij is de oudste onder de vele zonen van Brahmā en

hij is één van hen. Atharva is de oudste omdat hij werd geboren aan het begin van een van de vele cycli van de schepping van Brahmā. Aan deze oudste zoon vertelde Hij:

atharvane yāṃ pravadata brahmā'tharvā tām puvōvācāṅgire brahmavidyām; sa bhāradvājāya satyavahāya prāha bhāradvājo'ṅgirase parāvarām (2).

I.i.2. De kennis van Brahman die Brahmā mededeelde aan Atharvā, gaf Atharvā door aan Aṅgir in de dagen van weleer. Aṅgir gaf dit door aan Satyavāha uit het geslacht van Bharadvāja. Deze uit het geslacht van Bharadvāja gaf aan Aṅgiras deze kennis door, die achtereenvolgens was doorgegeven van de hogere naar de lagere geslachten.

Yām Brahmavidyām, die kennis van Brahman die *brahmā*, Brahmā; *pravadata*, mededeelde; *atharvane* aan Atharvā; *tām*, die specifieke kennis van Brahman, ontvangen van Brahmā; heeft *atharvā*, Atharvā; *purā*, in de dagen van weleer; *uvāca*, verteld; *aṅgire*, aan iemand genaamd Aṅgir. En *sah*, hij, Aṅgir; *prāha*, vertelde het; *satyavahāya bhāradvājāya*, aan iemand, Satyavāha genaamd, uit het geslacht van Bhāradvāja; *bhāradvājah*, de man uit het geslacht van Bharadvāja, [gaf het weer door] *aṅgirase*, aan Aṅgiras, die zijn zoon of leerling was; *parāvarām*, [de kennis] die achtereenvolgens¹ ontvangen was van de hogere (*para*) door de lagere (*avara*) geslachten; of het wordt zo genoemd omdat het zowel het gebied van de hogere (*para*) als van de lagere (*avara*) kennis omvat. Hij gaf deze kennis door die achtereenvolgens van de hogere naar de lagere geslachten was doorgegeven aan Aṅgiras; de zinsnede 'was doorgegeven' moet worden toegevoegd aan de tekst.

śaunako ha vai mahāśālo'ṅgirasam vidhivadupasannah papraccha; kasminnu bhagavo vijñāte sarvamidaṃ vijñātaṃ bhavātīti (3).

I.i.3. Śaunaka, die bekend stond als een groot huisvader, vroeg aan Aṅgiras na hem op de juiste wijze benaderd te hebben: "O vereerde Heer, (wat is dat) waarmee, wanneer dat gekend wordt, alles wordt gekend?"

Śaunakah, de zoon van Śunaka; *mahā śālah*, een groot huisvader; *upasannah(san)*, na benaderd te hebben; *vidhivat*, op de juiste wijze, dat wil zeggen: in overeenstemming met de geschriften; de leraar *aṅgirasam*, Aṅgiras, leerling van Bharadvāja; *papraccha*, vroeg. Uit het gebruik van de woorden 'op de juiste wijze' bij het contact tussen Śaunaka en Aṅgiras kan worden opgemaakt dat er voor hun voorgangers geen regels waren vastgesteld over hoe men de leraar diende te benaderen. Het bijwoord is óf gebruikt als beperking óf in de betekenis van een lamp bij de ingang van een huis², omdat de regels voor het benaderen van een leraar ook voor ons zijn bedoeld. Wat (vroeg hij)? Dit wordt gezegd: *Bhagavaḥkasmin nu vijñāte*, O

¹ In een lijn van leraren en leerlingen.

² Een lamp die op de drempel van een huis is geplaatst, verlicht zowel de binnenkant als de buitenkant. Deze regel kan dus ook opgaan voor zowel degenen die Aṅgiras en Śaunaka voorafgingen en degenen die na hen kwamen.

vereerde heer, (wat is dat) waardoor men als men dat gekend heeft; *sarvam idam*, alles wat er is, alles wat er te kennen is; *bhavati*, wordt; *vijñātam*, goed gekend?" Het woordje *nu* wordt gebruikt om uit te drukken dat er een proces van overweging gaande is. Śaunaka had gehoord van de klassieke uitspraak van wijze mensen, dat er iets is waardoor men door dat te kennen, alwetend wordt. Omdat hij verlangend was om juist datgene te kennen, vraagt hij op bedachtzame wijze: "Wat dan?" Als men het gezichtspunt van het gezonde verstand inneemt, kan men het ook zo interpreteren dat hij bewust de volgende vraag stelt: "Er zijn bijvoorbeeld verschillende soorten goudstukken in de wereld die door de gemiddelde mens worden herkend omdat men weet dat ze allemaal uit de bekende substantie goud bestaan. Is er één enkele (substantie die) op een vergelijkbare manier de oorzaak (is) van het hele Universum waardoor men als men dat kent, alles kent?"

Tegenwerping: De vraag waarin het woord 'wat' staat, is onjuist omdat het gaat om iets dat volkomen onbekend is. In dat geval is een redelijke wijze van vraagstelling: "Bestaat er zoiets?" 'Wat' mag alleen worden gebruikt als het bestaan ervan al is aangetoond, zoals in "Wat is datgene waarin men het kan deponeren?"

Antwoord: Nee, want de vraag: 'Wat is datgene waardoor men als men dat kent, alwetend wordt' is acceptabel omdat men anders veel te breedspakig wordt.

tasmai sa hovāca;

dve vidye veditavye iti ha sma yadbrahmavido vadanti parā caivāparā ca (4).

Li.4. Hij zei tot hem: "Men kan twee soorten kennis verwerven, hogere en lagere," en dit is wat volgens de traditie door degenen die de strekking van de Veda's kennen wordt gezegd.

Tasmai, tegen hem, tegen Śaunaka; *sah*, hij, Aṅgiras *uvāca ha*, sprak. Wat zei hij? Dit wordt gezegd: "*dve vidye veditavye*, twee soorten kennis kunnen worden verworven" *iti*, dit is; *ha sma*, volgens de traditie; *yat*, wat; *brahmavidah*, de kenners van de strekking van de Veda's, zij die de Opperste Waarheid hebben gerealiseerd; *vadanti*, zeggen. Welke twee zijn dat? Dit wordt gezegd: "*parā ca*, de hogere, de kennis van het Opperste Zelf; *aparā ca*, en de lagere, de kennis van deugd en ondeugd en hun middelen en doelen."

Tegenwerping: De vraag die Śaunaka stelde, was: "Wat is dat waardoor men als men dat gekend heeft, alles kent?" Het antwoord had hier vanuit moeten gaan, terwijl Aṅgiras in zijn antwoord stelt: "Er zijn twee soorten kennis" enzovoorts, en dit dekt niet de vraag.

Antwoord: Er is niets mis mee omdat het antwoord een bepaalde opbouw vereist. Lagere kennis is inderdaad onwetendheid. Dit dient te worden vernietigd, aangezien men niet werkelijk iets kent door de objecten van onwetendheid te kennen. De regel luidt dat de conclusie moet worden geformuleerd, nadat de onjuiste standpunten zijn weerlegd.

Welke van de twee is de lagere kennis? Dit is het antwoord:

*tatrāparā ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo'tharvavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇam
niruktam chando jyotiṣamīti;
atha parā yayā tadakṣaramadhigamyate (5).*

I.i.5. Van deze twee omvat de lagere kennis de Ṛg-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda, Atharva-Veda, de wetenschap van uitspraak en intonatie, de voorschriften voor rituelen, grammatica, etymologie, metrum en astrologie. Dan is er de hogere kennis waardoor men het Eeuwige verwerft.

Ṛg-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda, Atharva-Veda zijn de vier Veda's. *śikṣā*, de wetenschap van uitspraak enzovoorts; *kalpah*, de voorschriften voor rituelen; *vyākaraṇam*, grammatica; *niruktam*, etymologie; *chandah*, metrum; *jyotiṣam*, astrologie; dit zijn de zes hulpmiddelen (van de Veda's). Zij omvatten de *aparā*, (lagere) kennis. *atha*, nu wordt geformuleerd; deze *parā*, hogere kennis; *yayā*, waardoor; *tad*, dat; *akṣaram*, het Onverwoestbare, waarvan de eigenschappen hierna worden genoemd; *adhigamyate*, wordt bereikt, want (de wortel) *gam*, voorafgegaan door (het voorvoegsel) *adhi*, betekent gewoonlijk bereiken. Bovendien wijkt de betekenis van realisatie niet af van bereiken ingeval van de Hoogste; het bereiken van de Hoogste is niets anders dan het verwijderen van onwetendheid.

Tegenwerping: In dat geval is de kennis (van Brahman) buiten de Ṛg-Veda en dergelijke, en hoe kan het dan hogere kennis zijn en het middel tot bevrijding? De traditionele zienswijze is de volgende: "De Smṛti's die buiten de Veda's staan, en (de geschriften) die een verdraaid beeld geven, zijn allemaal nutteloos in de volgende wereld. Zij gelden als geschriften die zich bezighouden met donkere zaken" (Manu XII.9). Dit is onacceptabel omdat de zienswijze (van deze geschriften) verdorven en nutteloos is. Bovendien verliezen de Upaniṣad's dan de relatie met de Veda's. En als zij wel onderdeel zijn van de Veda's is het niet logisch om dit onderscheid te maken tussen hogere en lagere kennis.¹

Antwoord: Onjuist, omdat het gebruik van het woord *vidyā* realisering van datgene dat men moet kennen, inhoudt. Wat in deze context wordt verstaan onder de term 'hogere kennis', is die kennis van het Onverwoestbare die alleen wordt doorgegeven via de Upaniṣads (dat wil zeggen: geopenbaarde kennis) en niet alleen maar de geschreven tekst (in de boeken) genaamd de Upaniṣads. Wat alom met het woord Veda wordt bedoeld is de geschreven tekst. De kennis van Brahman wordt apart vermeld en wordt hogere kennis genoemd, omdat realisatie van het Onverwoestbare niet mogelijk is zonder inspanning, ook nadat men de tekst uit het hoofd heeft geleerd; inspanning als het benaderen van een leraar en dergelijke, en onthechting. Als het om voorschriften gaat zijn er bepaalde handelingen die moeten worden verricht, als het Agnihotraoffer, waarbij men eerst het Agnihotraoffer moet brengen, de tekst dient te begrijpen, en dan de juiste hulpmiddelen, waaronder degene die het offer brengt, met elkaar combineert. In tegenstelling hiermee blijft er niets over om te

¹ In sommige edities is hier toegevoegd: *atham katham pareti*, waarom wordt dit de hogere kennis genoemd?

doen als het gaat om hogere kennis. Al het handelen houdt in één keer op als de betekenis van de tekst wordt begrepen, aangezien er dan niets meer te doen is dan standvastig te verblijven in de kennis die door de woorden is geopenbaard. Daarom wordt de hogere kennis hier op deze manier aangegeven door aan het Onverwoestbare te refereren met eigenschappen als "(De wijze realiseert datgene) wat niet waargenomen kan worden" enzovoorts.

yattadadreśyamagrāhyamagotramavarṇamacakṣuḥśrotram tadapāṇipādam; nityam vibhum sarvagatam susūkṣmam tadavyayam yadbhūtayoniṃ paripaśyanti dhīrāḥ (6).

I.i.6. Door de hogere kennis realiseert de wijze volledig datgene dat niet waargenomen en vastgepakt kan worden, geen oorsprong heeft, geen kenmerken, ogen en oren, handen of voeten heeft, dat eeuwig is, alle vormen omvat, alles doordringt, uiterst subtiel en onveranderlijk is en de oorsprong is van alles.

Met de uitdrukking '*yad tad,*' datgene dat, wordt iets in herinnering gebracht, dat nog moet worden verklaard, alsof het een al gerealiseerd punt is (men realiseert zich datgene wat er is). *adreśyam,* (moet eigenlijk zijn: *adrśyam*) onzichtbaar (of niet waarneembaar), dat wil zeggen: het ligt buiten het bereik van de organen van kennis, omdat het naar buiten gerichte waarnemingsvermogen de vijf zintuigen als toegangspoorten heeft. *agrāhyam,* buiten de greep, dat wil zeggen: buiten het bereik van de organen van handelingen. *agotram,* *gotra* is synoniem met verbinding of wortel, dus *agotram* betekent: zonder verbinding, want Het heeft geen wortel waarmee Het verbonden kan worden. *varṇāḥ,* zijn dingen die kunnen worden beschreven als kwaliteiten, bijvoorbeeld grootte of witte kleur. Dat Onverwoestbare dat geen *varṇāḥ* heeft is *avarṇam,* zonder kenmerken. *acakṣuḥśrotam,* *cakṣuḥ* oog, en *śrotam* oor, zijn in alle wezens de organen om vormen en namen waar te nemen; datgene waarin deze twee organen niet bestaan is *acakṣuḥśrotam,* zonder oog en oor. Uit de toeschrijving van waarnemingsvermogen in de tekst: "Hij die alwetend is, die de kenner is van alles" (I.i.9.), zou men kunnen afleiden dat het Onverwoestbare, net zoals gewone wezens, Zijn doelstellingen bereikt met behulp van organen als ogen en oren. Deze veronderstelling wordt weerlegd met de woorden 'zonder ogen en oren', want dit komt overeen met teksten elders als: "Hij ziet zonder ogen en Hij hoort zonder oren" (Śv. III.11). Bovendien, het Onverwoestbare is *apāṇipādam,* zonder handen en voeten, dat wil zeggen: Het heeft geen organen van handeling. Omdat Het niet kan worden vastgepakt en Het niets vastpakt, is Het *nityam,* (eeuwig), onverwoestbaar. Het is *vibhum,* veelvormig, omdat Het alle vormen kan aannemen in de verschillende schepselen van Brahmā tot aan een dood voorwerp. *Sarvagatam,* alles doordringend zoals ruimte. *Susūkṣmam,* buitengewoon subtiel, want Het heeft geen oorzaken in zich van fysieke manifestaties zoals geluid en dergelijke. Geluid en dergelijke zijn de oorzaken van toenemende verdichting van fysieke substantie in [de reeks] ruimte-lucht-[vuur-water-aarde]. Omdat Het vrij is van deze dingen is het buitengewoon subtiel. Verder is *tad,* dat; *avyayam,* onveranderlijk: iets dat niet minder wordt of afneemt vanwege de eerder genoemde ei-

genschappen. Want iets dat geen delen heeft kan niet minder worden door het verlies van Zijn delen zoals bij een lichaam, noch kan Het iets verliezen zoals een koning een schat kan verliezen. Tevens kan er geen vermindering zijn door verlies van kwaliteiten, omdat Het geen eigenschappen heeft en alles doordringt. *Yad*, dat, wat dergelijke eigenschappen heeft, *bhūtayonim*, de bron van alle schepping, zoals de aarde, dat is van alle bewegende en niet-bewegende schepselen; dat Onverwoestbare, *paripaśyanti*, zien overal als het Zelf van alles; *dhīrāḥ*, zij die intelligent zijn en die onderscheid maken; De betekenis van dit vers is: "Dit is de hogere kennis waardoor het Onverwoestbare wordt gerealiseerd zoals Het is."

Er is gesteld dat het Onverwoestbare de bron is van de hele schepping. Met behulp van bekende voorstellingen wordt nu getoond hoe dit waar kan zijn.

yathorṇanābhīḥ sṛjate grhṇate ca yathā pṛthivyāmośadhayaḥ sambhavanti; yathā satahḥ puruṣāt keśalomāni tathā'kṣarāt sambhavatṥa viśvam (7).

I.i.7. Zoals een spin [zijn draad] uitstuurt en weer terugtrekt, zoals op de aarde kruiden [en bomen] groeien en zoals uit een levend mens haar op hoofd en lichaam groeit, zo ontstaat uit het Onverwoestbare het Universum hier [in deze zich manifesterende schepping].

yathā, het is een bekend feit in de wereld; dat de *urṇanābhīḥ*, spin uit zich zelf en onafhankelijk van enig hulpmiddel; *sṛjate*, uitstuurt, de draden die waarlijk niet verschillen van zijn eigen lichaam; *ca*, en, ook weer *grhṇate* (zou eigenlijk moeten zijn *grhṇāti*), deze zelfde draden terugtrekt en ze één maakt met zichzelf; *ca*, en; *yathā*, zoals; *pṛthivyām*, op de aarde; (groeien) *ośadhayaḥ*, kruiden, dat wil zeggen: planten van graan tot bomen, die nu eenmaal niet los groeien van de aarde en *yathā*, zoals; *satahḥ puruṣāt*, uit een bestaand levend mens; *sambhavanti*, groeien; *keśalomāni*, haren op het hoofd en andere lichaamsdelen, dat van nature afwijkend is (van het lichaam); evenzo *akṣarāt*, vanuit het Onverwoestbare, waarvan de hiervoor genoemde eigenschappen niet afhankelijk zijn van enig hulpmiddel, *sambhavati*, ontstaat *iha*, hier, in deze zich manifesterende schepping; *viśvam*, het gehele Universum, zowel de verschillen als de gelijkenissen. De vele voorbeelden zijn bedoeld ter vergemakkelijking.

Het volgende vers heeft tot doel een vaste volgorde van schepping te tonen, namelijk dat het Universum, terwijl het ontstaat uit Brahman, en wel in deze volgorde en niet tegelijk, zoals wanneer een handvol snoepjes wordt uitgestrooid.

tapasā cīyate brahma tato'nnamabhijāyate; annātpṛāno manaḥ satyaṃ lokāḥ karmasu cāmṛtam (8).

I.i.8. Door kennis neemt Brahman toe. Hieruit ontstaat (het Ongemanifesteerde) voedsel. Uit voedsel ontstaat Prāna (Hiraṇyagarbha); (daarna komt de universele) geest (en dan) de vijf elementen. (Daarna) de werelden en (van daaruit) de onsterfelijkheid die in de karma's is.

Tapasā, door kennis, door het bezitten van kennis van het scheppingsvermogen; *brahma*, Brahman, de Onverwoestbare, de oorsprong van de schepping; wanneer

Hij deze wereld wenst te scheppen, zoals een zaad ontkiem; *c̥jyate*, neemt toe (in omvang), zoals een vader opgetogen een zoon verwekt. Uit deze Brahman Die toeneemt omdat Hij de bezitter is, door Zijn alwetendheid, met betrekking tot de kracht en kennis die besloten liggen in het scheppen, het onderhouden en het oplossen; *abhiḥjāyate*, ontstaat (groeit); *annam*, voedsel, het woord dat voortkomt uit de wortel *ad* in de betekenis van datgene dat wordt gegeten, dat wil zeggen: genoten; het betekent het Ongemanifesteerde (*māyā*) dat in alle schepselen het gemeenschappelijke is. (Dat voedsel is de oorsprong of) evolueert tot de staten van manifestatie, die op het punt staat een aanvang te nemen.¹ Uit dat Ongemanifesteerde, dat wil zeggen: *annāt*, uit dat voedsel dat in een staat van immanente manifestatie is, (wordt) *prānah*, (geboren). Hiranyagarbha, die het gemeenschappelijke² is in alle schepselen in het Universum die begiftigd zijn met (een deel van) Zijn kracht van kennis en handeling komt voort uit dat zaad van alle wezens dat wordt gevormd uit onwetendheid, wensen en handelingen en identificeert Zichzelf met het Universum; 'ontstaat' is het woord dat hier aangevuld moet worden. En uit deze Hiranyagarbha ontstond *manah*, dat wat de (universele) geest wordt genoemd, bestaande uit wilskracht, overweging, twijfel, vastberadenheid enzovoorts. Uit deze geest ontstaan vervolgens door wilskracht en dergelijke *satyam*, de vijf elementen, zoals ruimte (dat wil zeggen: het grove, *sat*, en het subtiele, *tyat*). Uit deze vijf elementen die *satya* worden genoemd, ontstonden achtereenvolgens de *lokāḥ*, de zeven werelden zoals de aarde, na de schepping van het kosmische ei. Volgend op de ontwikkeling van de schepselen, na het scheppen van de mensen, ontstonden op de werelden *karma's*³, kasten en diverse fasen van leven. En *karmasu*, in de *karma's*, die werken als oorzaak (ontstond er) *amṛtam*, onsterfelijkheid, de vrucht van *karma's*. Het wordt onsterfelijkheid genoemd, omdat het niet wordt vernietigd, zelfs niet in miljarden *kalpa's* (cycli), zolang *karma* niet wordt verwijderd.

Om het onderwerp af te sluiten, dat hierboven werd behandeld, komt het volgende vers aan de orde:

***yaḥ sarvajñāḥ sarvavidyasya jñānamayaṁ tapaḥ;
tasmādetadbrahma nāma rūpamannaṁ ca jāyate (9).***

I.i.9. Uit Hem die in het algemeen alles weet en elk detail kent en wiens discipline bestaat uit kennis, ontstaat deze (afgeleide) Brahman, naam, kleur en voedsel.

Yaḥ, Hij, degene die de Onverwoestbare wordt genoemd en aan de voorgaande definitie beantwoordt, dat wil zeggen: *sarvajñāḥ*, die alles kent in het algemeen; en

¹ *Māyā* dat zonder begin is, is het ongemaniesteerde voedsel; de Upaniṣad noemt het ontstaan in de zin dat het op een gegeven moment klaar is voor ontwikkeling. Op geen enkele andere manier heeft *māyā* een begin.

² Hij is de optelsom van alle individuen. Omdat Hij het gemeenschappelijke is in alles, wordt Hij Sūtra genoemd, de draad die alles verbindt.

³ Rituelen en dergelijke.

sarvavid, die alles in detail kent; *yasya*, wiens; *tapah*, discipline; *jñānamayam*, bestaat uit kennis, die alwetendheid is en niet gebaseerd is op inspanning; *tasmāt*, hieruit, vanuit deze alwetende Entiteit, zoals beschreven; *jāyate*, wordt geboren; *etad brahma*, deze, deze afgeleide, Brahman, die waar hiervoor over is gesproken, en die Hiranyagarbha wordt genoemd. Bovendien ontstaan (uit Hem) *nāma*, namen zoals 'Dit is Devadatta of Yajñadatta' enzovoorts; *rūpam*, kleur, als 'Dit is wit of blauw' enzovoorts; *ca annam*, en voedsel zoals rijst en graan. Deze ontstaan in de volgorde die in het voorgaande vers zijn beschreven; en hieruit moet worden begrepen dat er geen tegenstrijdigheid is.

iti muṇḍakopaniṣadi prathamamuṇḍake prathamakhaṇḍaḥ

Aldus het eerste hoofdstuk in het eerste deel van de Muṇḍaka Upaniṣad.

DEEL 1 HOOFDSTUK II.

In het vijfde vers (I.i.5) dat begint met de woorden 'ṚgVeda, YajurVeda' is gezegd, dat de Veda's en bijbehorende teksten lagere kennis zijn. Hogere kennis en de eigenschappen ervan werden gedefiniëerd als die kennis waardoor het Onveranderlijke wordt gerealiseerd waarvan de kenmerken zijn omschreven in de tekst die begint met 'realiseert de wijze volledig datgene dat niet waargenomen en vastgepakt kan worden' (I.i.6) enzovoorts, en eindigt met 'ontstaat deze (afgeleide) Brahman, naam, kleur en voedsel' (I.i.9). De hierna volgende tekst stelt zich tot taak om onderscheid te maken tussen de respectievelijke onderwerpen van deze twee soorten van kennis, die te maken hebben met de staten van gebondenheid en vrijheid. Van die twee is het gebied van de lagere kennis de staat van gebondenheid waarin onderscheid wordt gemaakt in verschillende factoren, zoals degene die handelt, en bovendien in handelingen en resultaten. Deze staat heeft geen begin en geen einde en dient volledig¹ te worden verwijderd door ieder afzonderlijk belichaamd wezen omdat het uit verdriet bestaat en onafgebroken blijft stromen zoals een rivier. Bij hogere kennis gaat het om vrijheid, die bestaat uit het verwijderen van die gebondenheid en die zonder begin en einde is, leeftijdloos, zonder dood, onsterfelijk, zonder vrees, zuiver en vredig. Het is de hoogste gelukzaligheid, zonder tweede en het is niets anders dan gevestigd blijven in het eigen Zelf. Daar dit zo is, begint de tekst eerst met de inhoud van de lagere kennis, omdat onthechting hiervan alleen volgt als men de aard ervan herkend heeft. Het wordt als volgt gezegd: "Nadat hij de werelden, die door *karma* worden verworven, onderzocht heeft," enzovoorts (I.ii.12). En omdat onderzoek alleen mogelijk is als iets in het vizier is, wordt het als volgt in de tekst aangeboden:

tadetat satyam

*mantreṣu karmāni kavayo yānyapaśyamstāni tretāyām bahudhā santatāni;
tānyācaratha niyatam satyakāmā eṣaḥ vaḥ panthāḥ sukrtasya loke (1).*

I.ii.1. Dat wat zo is, is waar.

De *karma*'s die de wijzen ontdekten in de *mantra*'s worden op verschillende manieren vervuld (in de context van het offer) waar de drie Vedische plichten samengaan. Voer deze altijd, uit verlangend naar de ware resultaten. Dit is de weg die naar de vruchten van *karma* leidt die jullie zelf verwerven.

Tadetat, dat wat zo is; is *satyam*, waar. Wat is dat? De *karmāni*, *karma*'s, Agnihotra enzovoorts; *yāni* welke de *kavayaḥ*, de wijzen Vasiṣṭha en anderen; *apaśyan*, zagen; *mantreṣu*, in de *mantra*'s, bekend als de Ṛg-Veda enzovoorts deze *karma*'s werden geopenbaard enkel door de *mantra*'s. Die [*karma*'s] welke op deze manier werden

¹ De wereld van de diversiteit wordt niet helemaal verwijderd in diepe slaap, doch alleen wanneer realisatie opkomt en onwetendheid wordt vernietigd en ook het gevolg ervan, namelijk de wereld, volledig en voor altijd wordt vernietigd.

gezien, zijn *satyam*, waar, en zij bieden volstrekte zekerheid met betrekking tot het bereiken van menselijke doelen. En *tāni*, deze, de *karma's* die worden voorgeschreven door de Veda's en zijn gezien door de Zieners; *santatāni*, zijn in trek, worden vervuld; *bahudhā*, op verschillende manieren; door mensen die zijn ondergedompeld in *karma*; *tretāyām*, waar de drie samengaan, in de context van het offer bestaande uit de drie soorten plichten die door de ṚgVeda, Yajur-Veda en Sāma-Veda worden voorgeschreven; of het betekent dat de *karma's* bijzonder in trek zijn *tretāyām*, in het Tretā tijdperk. Daarom *ācaratha tāni*, streeft ze na; *niyatam*, voor altijd; *satyakāmāḥ*, verlangend naar de ware resultaten van *karma*. *eṣaḥ*, dit; is *vaḥ*, Uw *panthāḥ*, pad; *sukrtasya loke*, voor het resultaat van *karma* dat door Uzelf wordt verworven. Het resultaat van *karma* wordt *loka*, genoemd, waarbij het woord is afgeleid van de stam *luk*, in de betekenis van datgene waarnaar wordt gekeken of datgene dat als resultaat wordt genoten (*lokyate*). Dit is het pad dat ernaar toe leidt of het resultaat verzekert; dat is het idee. Deze *karma's*, namelijk Agnihotra enzofoorts, die in de Veda's worden voorgeschreven, vormen dit pad, dat ervoor bestemd is om resultaten te bereiken die onvermijdelijk zijn.

Het volgende vers vervolgt nu door Agnihotra als eerste van deze *karma's* te tonen omdat het aan alle andere voorafgaat. Hoe wordt dit aangeboden?

yadā lelāyate hyarciḥ samiddhe havyavāhane;
tadā 'jyabhāgāvantarenāhuṭīḥ pratipādayet (2).

I.ii.2. Als het vuur wordt aangestoken, schiet de vlam omhoog en dan dient men de offergaven te offeren in dat gedeelte dat tussen rechts en links is.

Yadā, (juist) op dat moment; *samiddhe havyavāhane*, wanneer het vuur opvlamt door een flinke hoeveelheid brandstof; *arciḥ*, de vlam; *lelāyate*, omhoog schiet; *tadā*, dan; in de dansende en gloeiende vlam, *ājyabhāgau*, (moet eigenlijk zijn *ājyabhāgayoh*) *antarena*, in het midden van de twee plaatsen waar de offeranden worden gegoten en die de *āvāpasthāna* worden genoemd; moet men *pratipādayet*, offeren¹; *āhuṭīḥ*, de offergaven, ter ere van de goden. Het woord *āhuṭīḥ*, staat in het meervoud, omdat de offers gedurende vele dagen gebracht moeten worden.²

Dit pad van *karma* dat bestaat uit het op de juiste manier uitvoeren van offers enzofoorts, is de weg naar het bereiken van het resultaat van *karma*. Het is echter moeilijk op de juiste wijze te volgen en hindernissen doen zich 'en masse' voor. Hoe?

yasyāgnihotramadarśamapaurṇamāsamacāturmāsyaamanāgrayanamatiṭhivarjitaṃ ca; ahutamavaiśvadevamavidhinā hutamāsaptamāstasya lokān hinasti (3).

¹ In het Darśapūrnamāsa-offer worden twee offergaven geofferd in de rechter en linkerkant van het vuur, respectievelijk ter ere van Vuur en Soma; de andere offergaven worden in het middelste gedeelte van het vuur geofferd dat *āvāpasthāna* wordt genoemd.

² Het Agnihotra offer wordt tweemaal per dag uitgevoerd, in de ochtend en in de avond. Dit is echter een dagelijkse plicht en dient gedurende het hele leven van een mens te worden uitgevoerd. Vandaar dat meervoud wordt gebruikt in plaats van tweevoud.

Lii.3. Het (dat wil zeggen: Agnihotra) vernietigt de zeven werelden van degene wiens Agnihotra (offer) wordt uitgevoerd zonder Darśa en Paurṇamāsa (rituelen), zonder Cāturmāsyā, zonder Āgrayana, zonder de gezegende aanwezigheid van gasten, niet uitgevoerd wordt, niet samengaat met de Vaiśvadeva (rite) en onjuist wordt uitgevoerd.

Yasya, van hem, hij die het Agnihotra (offer) uitvoert; wiens; *agnihotram*, Agnihotra; *adarśanam*, is, zonder het offer dat Darśa wordt genoemd, een noodzakelijkheid voor degene die Agnihotra uitvoert. Het wordt als het ware een onderdeel van Agnihotra, omdat het met dit offer samengaat. Het betekent dat het een Agnihotra is waarin het Darśa niet wordt volbracht. Op dezelfde manier dient het gebruik van de woorden *apaurṇamāsam*, enzovoorts te worden begrepen, omdat deze ook deel uitmaken van het Agnihotra. *apaurṇamāsam*, zonder het Pūrnamāsa offer, *acāturmāsyam*, zonder het Cāturmāsyā¹ ritueel. Āgrayana rituelen² dienen in de herfst enzovoorts te worden uitgevoerd; Agnihotra dat dit niet omvat, wordt *anāgrayanam*, genoemd. Dit geldt ook voor *atithivarjitam*, waarbij gasten niet dag in dag uit worden bediend. *Ahutam*, betekent dat het Agnihotra offer zelf niet op het juiste moment wordt uitgevoerd. Evenals *adarśa* enzovoorts betekent *avaiśvadevam*, het offer waarbij het Vaiśvaveda ritueel niet wordt uitgevoerd. En alhoewel Agnihotra wordt uitgevoerd is het *avidhinā hutam*, dat wil zeggen: wordt het verkeerd, niet op de juiste manier uitgevoerd. Er wordt gezegd wat er gebeurt als rituelen als Agnihotra enzovoorts niet op de juiste manier worden uitgevoerd of worden nagelaten, namelijk: (deze rite) *hinasti*, vernietigt; *āsaptamān lokān*, alle werelden tot en met de zevende; *tasya*, van hem, degene die het uitvoert. Het is als het ware vernietigend, omdat het enige resultaat de moeite is die men gedaan heeft. De zeven werelden, van aarde tot Satya³ worden alleen verworven als de rituelen op de juiste manier zijn uitgevoerd; aangezien deze werelden niet te verkrijgen zijn door rituelen als Agnihotra enzovoorts; als deze niet juist zijn uitgevoerd, worden zij bij wijze van spreken vernietigd. Omdat het doen van moeite op zichzelf een constante factor is, wordt er gezegd dat een dergelijke rite destructief is. Het kan ook het volgende betekenen: de zeven generaties, te weten vader, grootvader, overgrootvader, zoon, kleinzoon en achterkleinzoon (en degene die het offer uitvoert), die verbonden worden door de gunstige invloed van het offeren van voedsel enzovoorts,⁴ hebben van deze vorm van Agnihotra geen enkele baat voor zichzelf, hetgeen bevestigd wordt door te zeggen dat ze worden vernietigd.

¹ De drie offers die worden uitgevoerd bij het begin van elk seizoen van vier maanden, te weten Vaiśvadevam, Varunapraghāsa en Śākamedhah.

² De Āgrayana rituelen worden uitgevoerd in herfst en lente met pas geoogst koren.

³ Bhūr, Bhuvar, Svar, Maha, Jana, Tapas, Satya.

⁴ De offeraar bedient de drie vorige generaties door *pinda*, water enzovoorts aan te bieden en de drie levende generaties door hen voedsel te geven. Op deze manier worden de zes generaties met elkaar verbonden, met hemzelf als de zevende.

*kālī karālī ca manojavā ca sulohitā yā ca sudhūmravarnā;
sphuliṅginī viśvarucī ca devī lelāyamānā iti saptajihvāḥ (4).*

I.ii.4. Kālī, Karālī, Manojavā en Sulohitā en zij die Sudhūmravarnā is, eveneens Sphuliṅginī en de stralende Viśvarucī; deze zijn de zeven vurige tongen.¹

Beginnend met Kālī en eindigend met Viśvarucī zijn dit de *lelāyamānāḥ*, de vlam-mende; *saptajihvāḥ*, zeven tongen van vuur, bedoeld om de geklaarde boter, die als offergave wordt aangeboden, te verteren.

*eteṣu yaścarate bhrājamāneṣu yathākālam cāhutayo hyādadāyan;
tam nayantyetā sūryasya raśmayo yatra devānām patireko 'dhivāsaḥ (5).*

I.ii.5. Deze offergaven veranderen in de stralen van de zon, nemen degene die de riten in deze vurige tongen op het juiste tijdstip uitvoert, op en leiden hem naar de plaats waar de enige Heer van de goden over allen heerst.

Deze *āhutayah*, aanbiedingen van offergaven, door degene die offert, deze gaven die door hem zijn uitgegoten; *ādadāyan*, na hem opgenomen te hebben; (dragen hem) doordat ze *sūryasya raśmayah*, de stralen van de zon geworden zijn, dat wil zeggen: langs de weg van de zonnestrallen; (en) zij *tam nayanti*, leiden hem die Agnihotra uitvoert; *yah*, degene die; *carate*, de riten, bijvoorbeeld zoals Agnihotra enzovoorts, uitvoert; *eteṣu bhrājamāneṣu*, in deze verschillende vurige tongen; *yathākālam*, op het geschikte moment, op het tijdstip dat voor elke rite geschikt is; (zij leiden hem) naar de hemel *yatra*, waar; *patih*, de Heer Indra; *devānām*, van de goden; *ekah*, alleen; *adhivāsaḥ*, woont (heerst), over allen.

Aangegeven wordt nu hoe zij hem zullen dragen langs de stralen van de zon.

*ehyehīti tamāhutayah suvarcaṣaḥ sūryasya raśmibhīryajamānam vahanti;
priyām vācamabhivadantyo 'rcayantya eṣaḥ vaḥ punyaḥ sukṛto brahmalokaḥ (6).*

I.ii.6. Zeggende: "Kom, kom," onder het uitspreken van zulke aangename woorden als: "Dit is uw welverdiende, deugdzame pad dat naar de hemel leidt," en onder het bewijzen van eerbetoon, dragen de glinsterende offers degene die offert langs de stralen van de zon.

De *suvarcaṣaḥ*, glinsterende *āhutayah*, offergaven; (hem) groetend; met de woorden *ehi ehi iti*, "Kom, kom"; bovendien *abhivadantyah*, uitende; *arcayantyah*, vererende het idee is dat zij hem dragen, terwijl zulke aangename woorden geuit worden als: *eṣaḥ*, dit; is *vaḥ*, Uw; *punyah*, deugdzame; *sukṛtaḥ*, welverdiende; weg naar de *brahmalokaḥ*, hemel, dit is Uw verdienste." Uit de context blijkt dat *brahmalokaḥ* (letterlijk: de wereld van Brahmā) hemel betekent.

Dit *karma*, dat niet gepaard gaat met kennis, wordt afgekeurd door te tonen dat het alleen maar dit beperkte resultaat heeft, en het gevolg is van onwetendheid, wensen

¹ Letterlijk betekenen deze namen: Zwart, verschrikkelijk, snel als de geest, helder rood, gekleurd als dikke rook, vonken spuwend en met ontelbare stralen.

en handelingen en dat het daarom geen substantie heeft en de oorzaak van ellende is:

plavā hyete adṛḍhā yajñarūpā aṣṭādaśoktamavaram yesu karma; etacchreyo ye 'bhinandanti mūdhā jarāmṛtyum te punarevāpi yanti (7).

I.ii.7. Omdat deze achtien deelnemers aan een offer, op wie men zegt dat inferieur karma rust, als gevolg van hun kwetsbaarheid, tijdelijk zijn, daarom ondergaan deze onwetende mensen die opgewonden zijn van het idee 'Dit is (de oorzaak van) gelukzaligheid' steeds weer opnieuw ouderdom en dood.

Plavāh, betekent vergankelijk. *Hi*, omdat; *ete*, deze; *yajñarūpāh*, onderdelen van het offer, de uitvoerenden van het offer; (zijnde) *aṣṭādaśa*, achttien in getal, te weten de zestien priesters, degene die het offer opdraagt, en zijn vrouw; *yesu*, op wie, op welke achttien; het *avaram karma*, inferieure *karma*, uitsluitend *karma* zonder kennis; zo *uktam*, wordt verklaard door de geschriften, berust (deze zijn vergankelijk omdat zij [degenen die offeren] het zijn); zijn *adṛḍhāh*, breekbaar, niet blijvend; daarom wordt het inferieure *karma* dat is uitgevoerd met deze achttien factoren, vernietigd samen met zijn resultaat, als gevolg van de kwetsbaarheid van de achttien factoren waarop het berust, net zoals melk of kwark die in een kruik wordt bewaard, verloren gaat als de kruik breekt. Omdat ondanks dit feit *ye*, dezen, de mensen die onwetend zijn en geen onderscheid maken; *abhinandanti*, zich op deze wijze verheugen in dit (*karma*); denkend: 'etad, dit; *śreyas*, is goed - de oorzaak van gelukzaligheid'; daarom, *te*, zij; na enige tijd te hebben doorgebracht in de hemel, *yanti*, ondergaan; *jarāmṛtyum*, ouderdom en dood; *punar eva api*, steeds weer opnieuw.

avidyāyāmantare vartamānāḥ svayam dhīrāḥ panditā manyamānāḥ; jarighanyamānāḥ pariyanti mūdhā andhenaiva nīyamānā yathā 'ndhāḥ (8).

I.ii.8. Verblijvend in de schoot van onwetendheid terwijl zij denken: "Wij zijn zelf wijs en geleerd," worden deze dwazen aan alle kanten geslagen en dwalen rond als blinden die enkel door andere blinden worden geleid.

Bovendien, *vartamānāḥ*, verblijvend; *avidyāyām antare*, in de schoot van onwetendheid – ondergedompeld in gebrek aan onderscheid; (en) *manyamānāḥ*, denkend; *svayam dhīrah*, "wijzelf zijn intelligent; en *panditāḥ*, geleerd, op de hoogte van alles dat geleerd kan worden" zichzelf op deze manier vleidend; deze *mūdhāḥ*, dwazen; *jarighanyamānāḥ*, terwijl zij worden geslagen, zeer worden gewond door vele kwaden als ouderdom, ziekten enzovoorts; *pariyanti*, dwalen rond, doordat zij het inzicht kwijt zijn; net zoals in de wereld *andhāḥ*, de blinden, die hun ogen niet kunnen gebruiken, in kuilen en braamstruiken vallen; *nīyamānāḥ*, terwijl zij worden geleid, de weg worden gewezen; *andhena eva*, alleen door blinden, door iemand die zelf geen ogen heeft.

Bovendien:

avidyāyām bahudhā vartamānāḥ vāyam kṛtārthā ityabhimanyanti bālāḥ; yatkarmīno na pravedayanti rāgāt tena "turāḥ ksīnalokāścyavante (9)

I.ii.9. Terwijl zij op allerlei manieren in onwetendheid blijven verkeren, steken zij de neuzen in de lucht met de gedachte: "Wij hebben het doel geheel en al bereikt." Omdat mensen die bezig zijn met *karma* door de invloed van gehechtheid [de waarheid] niet bevatten, worden zij geteisterd door ellende en worden zij beroofd van de hemel als de resultaten van hun *karma* zijn uitgewerkt.

Vartamānāh, verblijvend; *avidyāyām*, te midden van onwetendheid; *bahudhā*, op verschillende manieren; *bālāh*, zij die niet verlicht zijn; *abhimanyanti*, steken hun neus in de lucht; door te denken: "*vayam kṛtārthāh*, wij alleen hebben het doel geheel en al bereikt;" *yat*, omdat, op deze manier; *karminah*, de mensen die bezig zijn met *karma*; *na pravedayanti*, de waarheid niet bevatten; *rāgāt*, door de invloed van gehechtheid aan de resultaten van *karma*; *tena*, daardoor; *āturāḥ* (*santah*), geteisterd door ellende; *cyavante*, worden ze beroofd van de hemel; *ksīnalokāh*, als hun resultaten van *karma* zijn uitgeput.

istāpūrtam manyamānā varistham nānyacchreyo vedayante pra mūdḥāh; nākasya prsthe te sukrte 'nubhūtvemam hīnataram vā viśanti (10).

I.ii.10. De misleide dwazen die geloven dat de riten die door de Veda's en de Smṛti's worden opgelegd de belangrijkste zijn, begrijpen niet dat er dat andere is dat naar bevrijding leidt. Nadat zij (de vruchten van handelingen) genoten hebben in de hoogten van de hemel die de verblijfplaatsen zijn van genot, de hemelen, gaan zij deze wereld of een lagere binnen.

Manyamānāh, denkend; *istam*, offer en andere riten die door de Veda's worden opgelegd; *pūrtam*, (het graven van) gewone vijvers, putten, tempelvijvers enzovoorts, voorgeschreven door de Smṛti's; denkend dat dit de *varistham*, de meest geschikte middelen zijn, om menselijke doeleinden te bereiken, de hoofdzaak; zo denkend, de *pramūdḥāh*, misleide dwazen, die zo zijn omdat ze dol zijn op zonen, vee, vrienden enzovoorts; *na vedayante*, begrijpen niet dat; *anyat*, het andere, dat kennis van het Zelf wordt genoemd, het middel is om *śreyas*, het hoogste doel (bevrijding) te bereiken. En *te*, zij; *anubhūtvā* (moet eigenlijk *anubhūya* zijn), genoten hebbend de vruchten van hun *karma*; *sukrte*, in het verblijf van genot; *nākasya prsthe*, in de hoogten van de hemel; weer *viśanti*, binnengaan; in *imam lokam*, deze wereld van de mensen; *vā hīnataram*, of in een lagere wereld, te weten die van de dieren, of de hel, enzovoorts; naar gelang de resultaten van *karma* die zijn overgebleven.

tapahśraddhe ye hyupavasantyaranye śāntā vidvāmsō bhaiksyacaryām carantah; sūryadvārena te virajāḥ prayānti yatrāmṛtaḥ sa puruso hyavyayātmā (11).

I.ii.11. Zij die in het woud leven en om aalmoezen bedelen, te weten zij (die in het woud wonen en kluizenaars¹) die zowel hun actuele plichten (van het

¹ Huisvaders die zich in het derde stadium van hun leven naar het woud begeven of in het vierde stadium monniken worden.

stadium van het leven waarin zij verkeren) uitvoeren als mediteren en de geleerden (huisvaders) die hun zintuigen onder contrôle hebben gaan het pad van de zon, nadat zij van deugd en ondeugd zijn bevrijd, naar de plaats waar die Puruṣa leeft, die van nature onsterfelijk en onvergankelijk is.

Daar tegenover staan, *ye*, degenen die de woudbewoners en de kluzenaars die over kennis beschikken, die; terwijl zij verblijven *aranye*, in het woud; *upavasanti*, zich toeleggen op; *tapahśraddhe tapas*, de plichten die bij dit stadium van hun leven horen, en *śraddhā*, de meditatie op Hiraṇyagarbha en anderen; en de *śāntāḥ*, zij die zichzelf beheersen, zij die hun zintuigen onder contrôle hebben; *vidvāmsaḥ*, de geleerden, te weten ook huisvaders, die voornamelijk aan meditatie zijn toegewijd; (*upavasanti aranye*) *bhaiksyacaryām carantah*, (leven in het woud) terwijl zij leven van aalmoezen, omdat zij niet de gebruikelijke giften aanvaardden zo dient de zin te worden geformuleerd. *Te*, zij; *virajāḥ*, die vrijkomen van *rajas*, dat wil zeggen: van wie de goede en slechte eigenschappen worden verminderd; *prayānti*, bewegen majestueus; *sūryadvārena*, langs het pad van de zon, langs het Noordelijke Pad, dat aangegeven wordt door het woord zon; naar de werelden die Satya enzovoorts worden genoemd, *yatra*, waar (leeft); *saḥ amṛtaḥ puruṣaḥ*, deze onsterfelijke Puruṣa, de eerstgeborene Hiraṇyagarbha; *hi avyayātmā*, die van nature niet aan verval onderhevig is en zolang leeft als de wereld bestaat. De doelen van deze werelden, die kunnen worden bereikt door de lagere kennis, vinden enkel hier hun eindpunt.

Tegenwerping: Wordt deze staat niet door sommigen als bevrijding gezien?

Antwoord: Volgens de Vedische teksten zoals hierna volgen hebben zij ongelijk: "Alle wensen verdwijnen zelfs hier" (Mu. III.ii.2); "Deze schrandere mensen, die voortdurend in contemplatie verkeren, bereiken het allesdoordringende (Brahman) en gaan binnen in het allesomvattende" (Mu. III.ii.5), enzovoorts.¹ Bovendien is dit hier niet het onderwerp. Omdat het hier gaat over de lagere kennis kan men niet zomaar ineens beginnen over bevrijding. Ook het vrij zijn van deugd en ondeugd is alleen maar betrekkelijk. Alle resultaten van de lagere kennis, die doelen en middelen omvat en verdeeld is in vele soorten handelingen, hulpmiddelen en vruchten, en die uit dualiteit bestaat, reikt alleen tot hier, met andere woorden, eindigt met de realisatie van Hiraṇyagarbha. Zo is het ook gezegd door Manu als hij de achtereenvolgende stadia van het bestaan in de wereld noemt, te beginnen met de levenloze dingen: "De wijzen zeggen dat het hoogste doel van heiligheid bestaat uit het verwerven van (de staat van) Hiraṇyagarbha, de Prajāpati's (heren van schepping als Marīci), Dharma (Dood), (het principe dat) Mahat wordt genoemd en het Ongemanifesteerde" (M. XII.50).

Daarom wordt het volgende vers gebruikt om te laten zien dat degene die onthecht raakt van deze wereld van middelen en doelen, klaar is voor de hogere kennis:

¹ Deze teksten ontkennen dat een bevrijde ziel na de dood van het lichaam nog een weg heeft te gaan.

parīksya lokān karmacitān brāhmano nirvedamāyānnāstyakṛtah; kṛtena; tad-vijñānārtham sa gurumevābhigacchet samitpāṇiḥ śrotṛiyam brahmanistham (12).

I.ii.12. Een Brāhmana dient zijn toevlucht te nemen tot bevrijding, nadat hij de werelden die door *karma* worden verkregen, onderzocht heeft met behulp van de volgende basisregel: "Alles is (hier) het gevolg van *karma*; dus wat is de noodzaak om *karma* te verrichten?" Omdat hij deze Werkelijkheid kent, dient hij, met een ceremoniële takkenbos in de hand, naar een leraar te gaan die de Veda's kent en geheel verzonken is in Brahman.

Parīksya, onderzocht hebbend, al deze (riten) die binnen het gebied van de lagere kennis vallen dat door de Rg Veda enzovoorts wordt gevormd, die worden uitgevoerd door personen die zijn onderworpen aan natuurlijke onwetendheid, wensen en handelingen. Deze zijn alleen die mens ingeprent die heen en weer wordt geslingerd door de gebreken van onwetendheid enzovoorts. Hij heeft de werelden onderzocht die er het gevolg van zijn en door de Noordelijke en Zuidelijke Paden worden aangegeven, evenals de werelden van de dieren en de demonen die het resultaat zijn van de zonden die men begaat door het niet uitvoeren van de plichten en het doen van verboden handelingen. Hij heeft dit alles onderzocht met behulp van directe waarneming, logische redeneringen, vergelijkingen en de geschriften, en zich op alle mogelijke manieren vergewist van de essentie van de *lokān*, werelden, die bestaan als doelen van zielsverhuizing en die reiken van het Ongemanifesteerde tot de levenloze natuur, zowel ontwikkeld als niet ontwikkeld. Deze gaan in elkaar over zoals een zaad naar een jonge loot en zijn bezaaid met veelsoortige, honderden en duizenden, kwellingen. Zij hebben geen substantie zoals het binnenste van een bananenboom. Zij lijken tovenarij, water in een spiegel of een stad in de lucht en zijn vergelijkbaar met een droom, het borrelen van water en schuim dat bij elke beweging wordt verstrooid. Het betekent de rug toekeren naar de verdienste en het kwaad, die door handelingen worden veroorzaakt, verzameld door *karma*, aangezet door de gebreken van onwetendheid en begeerte (die een Brāhmana dient te verzaken). De Brāhmana wordt genoemd omdat alleen hij specifiek gekwalificeerd is om de kennis over Brahman te verkrijgen door alles op te geven. Wat moet men doen als men de werelden onderzocht heeft? Dat wordt gezegd: *Nirvedam āyāt*, men moet komen tot onthechting, dat wil zeggen: men moet afstand doen de wortel *vid* met het voorvoegsel *niḥ* wordt hier gebruikt in de betekenis van afstand doen. Dit proces van afstand doen wordt nu getoond: "In dit universum is er niets dat *akṛta* is, niet is voortgebracht, want alle werelden zijn gevolgen van *karma* en omdat het resultaten van handelingen zijn, zijn ze tijdelijk. Het basisidee is dat er niets bestaat dat eeuwig is. Alle handelingen leveren alleen vergankelijke dingen op, omdat er slechts vier soorten resultaten van handelingen zijn, te weten: ze kunnen worden voortgebracht, verworven, gezuiverd of aangepast. Hiernaast kunnen handelingen geen andere specifieke resultaten hebben. Maar ik verlang naar het eeuwige, onsterfelijke, onbevreesde, onveranderlijke, onbeweeglijke en absolute Wezen en niet naar het tegenovergestelde daarvan. Daarom *kṛtena* (*kim*), wat is dan het nut van (het uitvoeren van) een handeling, die grote inspanning kost en tot

kwaad¹ leidt?" Nadat hij op deze wijze onthecht is geworden, ऋः *saḥ* hij, de Brāhmana zonder hartstochten, *abhiḡacchet*, dient te gaan; *gurum eva*, naar een leraar alleen, die gezegend is met geestelijke en fysieke zelfbeheersing, barmhartigheid enzovoorts; *tadvijñānārtham*, ten einde dat ten volle te kunnen begrijpen. De nadruk op de woorden 'alleen naar een leraar' houdt in dat hij niet op eigen houtje op zoek dient te gaan naar de kennis over Brahman, ook al is hij bedreven in de geschriften. (Hij zal gaan) *samitpānih*, met een hoop (ceremoniële) takken in de hand; (naar) *śrotriyam brahmanistham*, (een leraar) die bedreven is in de betekenis van de Veda's, die hij reciteert en waar hij naar luistert en die geheel verzonken is in Brahman. Hij alleen is een *brahmanistha*, die alle handelingen heeft opgegeven en geheel verzonken is in Brahman zonder dat er een tweede is, net zo als met de woorden *japanistha*, verzonken in herhaling in zichzelf, *taponistha*, verzonken in discipline. Hij die bezig is met *karma*, kan niet verzonken zijn in Brahman, omdat *karma* en kennis van het Zelf niet samen kunnen gaan. Nadat hij deze leraar op de voorgeschreven manier heeft benaderd en hem behaagd heeft, dient hij hem te vragen naar de onverwoestbare Puruṣa (de allesdoordringende Realiteit).

tasmai sa vidvānupasannāya samyak prasāntacittāya śamānvitāya;yenāksaram Puruṣam veda satyam provāca tām tattvato brahmavidyām (13).

I.ii.13. Aan hem die op de voorgeschreven wijze is gekomen, wiens hart kalm is en wiens naar buiten gerichte zintuigen onder beheersing zijn, dient deze verlichte mens op adequate wijze de kennis van Brahman te onderwijzen waardoor hij de ware en onveranderlijke Puruṣa realiseert.

Tasmai, tegen hem; *upasannāya*, die heeft benaderd; *samyak*, op de juiste wijze, dat wil zeggen volgens de geschriften; *prasāntacittāya*, wiens hart rustig is, die vrij is geworden van gebreken als trots; en *śamānvitāya*, die beschikt over beheersing van de externe organen, dat wil zeggen: die alles heeft losgelaten; (tegen zo iemand) *saḥ vidvān*, deze verlichte mens, de leraar die Brahman heeft gerealiseerd; *provāca*, heeft gezegd, of liever, dient te zeggen; *tām brahmavidyām*, deze kennis over Brahman; *tattvataḥ*, op adequate wijze; de hogere kennis *yena*, waardoor; *veda*, men realiseert; *akṣaram*, het Onvergankelijke, dat eigenschappen heeft als onwaarneembaar enzovoorts (I.i.6). Dit Onvergankelijke wordt nu juist bedoeld met het woord Puruṣa vanwege het feit dat Het alles doordringt of doordat Het bestaat in alle harten; en dit is ook *satyam*, waar, omdat het in wezen de Opperste Werkelijkheid is; en Het is *akṣaram* (onveranderlijk) omdat Het niet aan verandering, beschadiging of verval onderhevig is. Een leraar heeft de verplichting om elke goede leerling die hem op de voorgeschreven wijze benadert, te redden van de oceaan van onwetendheid.

¹ Sommige commentatoren leggen deze passage als volgt uit: Datgene dat *akṛtaḥ* is, geen product, *na asti* komt niet tot bestaan, wordt niet geproduceerd, *kṛtena*, als resultaat van een handeling. Bevrijding is geen product van *karma*.

iti muᅇdakopaniᅇadi prathamamuᅇdake diviᅇyah khaᅇᅇah

Aldus het tweede hoofdstuk in het eerste deel van de Muᅇdaka Upaniᅇad.

DEEL II.

HOOFDSTUK I.

De gevolgen van lagere kennis zijn allemaal genoemd. Dat Onverwoestbare is de Waarheid, die Puruṣa (de allesdoordringende Werkelijkheid) wordt genoemd. Dat is de essentie van deze schepping die bestaat uit verschijningsvormen, de bron van waaruit deze ontspringt en de plaats waar deze wordt opgelost. De Werkelijkheid is het onderwerp van de hogere kennis van Brahman, en als Dat wordt gekend, wordt alles gekend. Dit moet worden gezegd en vandaar de volgende tekst:

tadetat satyam

*yathā sudīptātpāvakādviphuliṅgāḥ sahasraśaḥ prabhavante sarūpāḥ;
tathā 'ksarādvividhāḥ somya bhāvāḥ prajāyante tatra caivāpi yanti (1).*

II.i.1. Dat ding, dat zo is, is waar:

Zoals uit een fel brandend vuur duizenden vonken wegspringen die verwant zijn aan het vuur, O vriend, zo worden de verschillende soorten wezens geboren uit het Onverwoestbare en keren zij er weer in terug.

De waarheid die wordt gevormd door de resultaten van *karma* (zie I.2.1), het onderwerp van de lagere kennis, is slechts betrekkelijk waar. Deze waarheid echter is het onderwerp van hogere kennis, omdat het de kenmerken bevat van de opperste Werkelijkheid.¹ *Tat etat*, datgene wat het onderwerp is van (hogere) kennis; is *satyam*, waar, zoals het is, terwijl het andere onwerkelijk is, omdat het in het gebied van onwetendheid ligt. Omdat het Ware en Onverwoestbare volledig buiten het directe waarnemingsgebied ligt, wordt een vergelijking gebruikt met de bedoeling om Het de mensen op een of andere manier direct te laten realiseren. *Yathā*, zoals; *sudīptāt pāvakāt*, uit een fel brandend vuur; *visphuliṅgāḥ*, vonken, delen van het vuur; *sarūpāḥ*, die verwant zijn aan het vuur; *prabhavante*, wegspringen; *sahasraśas*, met duizenden tegelijk, ontelbaar; *tathā*, op dezelfde manier; *somya*, O goede Heer; *akṣarāt*, uit het Onverwoestbare, met de voornoemde kenmerken; *vividhāḥ bhāvāḥ*, verschillende soorten schepselen – verschillend, overeenkomstig de verschillende lichamen die de toegevoegde beperkingen vormen. De verschillende (kleine) lege ruimten die bevat zijn in potten enzovoorts, lijken uit de ruimte voort te komen en verschillend van elkaar te zijn al naar gelang de vorm van bijvoorbeeld de potten, die de beperkende factoren vormen; op identieke manier *prajāyante*, worden de schepselen geboren, volgens het scheppingsproces, onder verschillende namen en vormen, namelijk die van de lichamen die hun beperkende toevoegingen zijn; *tatra ca eva*, en weer in Dat, in datzelfde Onverwoestbare; *apiyanti*, zij gaan er in op na het oplossen van de lichamen die hun beperkende toevoegingen zijn, net zoals de verschillende lege ruimten oplossen als de potten kapot gaan. Zoals bij het ontstaan en oplossen van verschillende holtes door de

¹ omdat deze Waarheid nooit kan worden weggenomen.

aanwezigheid van de beperkende factoren als potten, de ruimte de oorzaak lijkt, zo lijkt ook het Onverwoestbare de oorzaak te zijn van geboorte en dood van personen enkel en alleen door de aanwezigheid van de beperkende toevoegingen, dat wil zeggen: de lichamen die door naam en vorm zijn geschapen.

De tekst spreekt vervolgens over het Onverwoestbare dat hoger is dan het (andere) onverwoestbare dat het zaad is van naam en vorm, die het Ongemanifesteerde (Māyā) wordt genoemd, en die zelf hoger is dan zijn eigen modificaties. Dit (absolute) Onverwoestbare dat zonder de beperkende toevoegingen bestaat, die de ware essentie is van het (andere) onbeweeglijke, is als ruimte, vrij van alle vormen en wordt beschreven met uitdrukkingen als “Niet dit, niet dit”:

*divyo hyamūrtaḥ puruṣaḥ sabāhyābhyantaro hyajah;
aprāno hyamanāḥ śubhro hyaksarāparataḥ paraḥ (2).*

II.i.2. De Puruṣa is transcendent, omdat Hij zonder vorm is. En omdat Hij samenvalt met alles dat buiten en binnen is en omdat Hij ongeboren is, is Hij zonder levenskracht en geest. Hij is zuiver en hoger dan het (andere) hogere onverwoestbare (Māyā).

Puruṣaḥ, de Puruṣa, die zo wordt genoemd vanwege de (afgeleide betekenis van) allesdoordringendheid of omdat Hij verblijft in alle harten; is *divyah*, luisterrijk – omdat Hij vanuit Zichzelf straalt of omdat Hij verblijft in Zijn eigen stralende Zelf of omdat Hij transcendent is; *hi*, omdat; Hij is *amūrtaḥ*, zonder enige vorm. Die zelfstralende Puruṣa, die zonder vorm is en allesdoordringend, is *sabāhyābhyantarāḥ*, samenvallend met alles wat buiten of binnen is; *ajah*, ongeboren, niet uit iets geboren, omdat er niets anders is dan Hijzelf, dat de oorzaak kan zijn van Zijn geboorte, in de betekenis dat lucht het borrelen van water veroorzaakt en potten en dergelijke de oorzaak zijn van de verschillende soorten holle ruimten. Omdat alle veranderingen van werkelijk bestaande entiteiten voorafgegaan worden door hun geboorte, staat het ontkennen van een geboorte gelijk aan het ontkennen van alle veranderingen. *Hi*, omdat omdat dat Wezen even oud is als alles wat uiterlijk of innerlijk is, ongeboren is, is Het leeftijdloos, onsterfelijk en onverwoestbaar, altijd gelijk en zonder vrees. Dit is het idee. Net zoals de hemel een oppervlakte en kleuren lijkt te hebben, zo lijkt Het door de aanwezigheid van de verschillende lichamen in het bezit te zijn van levenskracht, geest, zintuigen en voorwerpen, in de ogen van die mensen wiens visie door onwetendheid is gefixeerd op de veelheid van de beperkende toevoegingen als lichamen enzovoorts. Vanuit Zijn eigen gezichtspunt echter is Het *aprānah*, zonder de levenskracht, in de ogen van degenen wier ogen zijn gericht op de opperste Werkelijkheid. Datgene wordt *aprānah*, zonder levenskracht genoemd waarin lucht, het bewegingsprincipe, niet bestaat in zijn verscheidenheid van de kracht van handelen. Op overeenkomstige wijze is Het *amanāḥ*, zonder geest, dat waarin zelfs de geest, die bestaat uit gedachten enzovoorts, niet bestaat in zijn verscheidenheid van het vermogen om te kennen. Door de uitspraken ‘zonder levenskracht’ en ‘zonder geest’ dient te worden begrepen, dat alle verschillende levenskrachten als

Prāna, (Apāna, enzovoorts), de organen van handeling en de objecten van deze handelingen, evenals het intellect en het denken, de zintuigen en hun objecten, worden ontkend. Ter ondersteuning hiervan wordt de volgende passage genoemd uit een andere Upaniṣad: “Het denkt als het ware en Het schudt als het ware” (Br. IV.iii.7). Omdat de twee beperkende aanhangsels [levenskracht en geest] worden ontkend, daarom is Het *śubhrah*, zuiver. Vandaar dat (Het hoger) is *parataḥ akṣarāt*, vergeleken met het (andere) hogere onverwoestbare dat het Ongemanifesteerde (dat wil zeggen: Māyā) wordt genoemd. De natuur van deze Māyā wordt afgeleid van de omstandigheid dat het de beperkende toevoeging is van Brahman, die zich voordoeft als het zaad van naam en vorm.¹ Het (andere) onverwoestbare dat het Ongemanifesteerde wordt genoemd en waarvan het bestaan wordt gededuceerd als de beperkende toevoeging van dat (hogere) Onverwoestbare, is zelf hoger dan alle modificaties, omdat het indirect het zaad is van alle inspanningen en hun toebehoren.² Het ongeconditioneerde, alles doordringende wezen is *parah*, hoger; *akṣarāt parataḥ*, dan het onverwoestbare (Māyā) dat hoger is (in vergelijking tot zijn gevolgen). Dit is het idee.

Er wordt getoond hoe het kan dat dit Wezen, dat het (andere) onverwoestbare dat *ākāśa* wordt genoemd, geheel en al doordringt en dat als een object in alles binnentreedt wat met ervaringen te maken heeft, zonder levenskracht is. Als de levenskracht en al het andere net zoals de Puruṣa (het allesdoordringende Wezen) als zodanig zouden bestaan vóór de schepping bestond, dan zou het allesdoordringende Wezen doordat zij samen met Hem aanwezig zijn, de levenskracht moeten bezitten. Omdat het echter een feit is dat de levenskracht en al het andere als zodanig, anders dan het allesdoordringende Wezen, niet bestonden voor de schepping, is het opperste, allesdoordringende Wezen zonder levenskracht enzovoorts, net zoals wordt gezegd dat Devadatta geen zoon had totdat deze geboren werd. Hoe het kan zijn dat deze levenskracht en al het andere niet bestonden, wordt nu gezegd:

*etasmājjāyate prāno manaḥ sarvendriyāni ca;
khaṃ vājurjyotirāpaḥ pṛthivī viśvasya dhārinī (3).*

II.1.3. Uit Hem ontstaat de levenskracht evenals de geest, alle zintuigen, ruimte, lucht, water, en aarde die alles draagt.

Etasmāt, uit dit, juist deze Puruṣa, waarvan men veronderstelt dat Het het zaad is van naam en vorm; *jāyate*, ontstaat; *prānah*, de levenskracht, die een object en een modificatie is van onwetendheid, die alleen maar in naam bestaat en in essentie

¹ In manifestaties van bewustzijn als geheugen, twijfel en dergelijke, blijft de kracht van Brahman inherent en daarom lijkt Brahman de oorzaak te zijn van naam en vorm. In werkelijkheid echter kan de transcendentale Brahman dat niet zijn en is er de aanname dat er Māyā is, de beperkende toevoeging van Brahman, dat de schijn van oorzakelijkheid in Brahman veroorzaakt.

² Het is bekend dat gevolgen lager staan dan de oorzaken, dus moet het Māyā principe dat bekend staat als de oorzaak, hoger staan dan zijn gevolgen.

onwerkelijk is, zoals een andere Vedische tekst aangeeft: “Alle modificaties hebben alleen spraak als ondersteuning, ze zijn onwerkelijk” (Ch. IV.i.4) Evenals een man die geen zoon heeft, er niet een kan bezitten omdat hij hem in een droom ziet, op dezelfde wijze kan de opperste Werkelijkheid niet de levenskracht bezitten, omdat deze in onwetendheid is vervat en onwerkelijk is. Op deze manier komen de geest en alle zintuigen, en ook hun objecten, voort uit deze Eén. Het is daarom bewezen dat de Puruṣa zonder levenskracht en al het andere is in de werkelijke betekenis van het woord. En men dient te begrijpen dat zij, aangezien ze in werkelijkheid niet bestonden voor de schepping bestond, ook niet meer bestaan als de schepping is opgelost. En omdat dit het geval is met de organen, zintuigen en de geest, is het ook zo met de elementen die de oorzaken zijn van de lichamen en de objecten. De elementen zijn *kham*, ruimte; *vāyuh*, de lucht zowel binnen als buiten, onderscheiden als *āvaha*, (er naar toe bewegend), *pravaha*, (er vanaf bewegend) enzovoorts; *jyotiḥ*, vuur; *āpah*, water; *pṛthivī*, aarde; die; *viśvasya dhārinī* alles draagt. Al deze elementen bezitten achtereenvolgens de kwaliteiten als geluid, tastzin, kleur, smaak en geur, tesamen met alle kwaliteiten van de voorafgaande elementen. Deze komen allemaal uit deze Puruṣa.

Na de korte uitleg in het vers: “de Puruṣa is transcendent, omdat Hij zonder vorm is” enzovoorts, van het Onverwoestbare, de Puruṣa zonder eigenschappen, die de Waarheid is en het onderwerp vormt van de hogere kennis, dient Hij opnieuw in detail te worden gepresenteerd in Zijn geconditioneerde staat; vandaar de volgende tekst. Om het gemakkelijker te begrijpen wordt een onderwerp eerst kort verklaard en daarna uitgebreid uitgelegd, als een uitspraak met bijbehorend commentaar. Zoals deze Virāṭ in het kosmische ei geboren wordt uit de eerstgeborene Prāna, dat wil zeggen: uit Hiraṇyagarbha, wordt Hij (Virāṭ) geboren uit deze Puruṣa en is een modificatie van Hem, ook al wordt Hij ogenschijnlijk afgescheiden van Puruṣa door een ander tussenkomend principe (Hiraṇyagarbha). Dit wordt aangegeven, en Hij (Virāṭ) wordt beschreven:

*agnirmūrdhā cakṣuṣī candrasūryau diśaḥ śrotre vāgvivṛtāśca vedāḥ;
vāyuh prāno hṛdayam viśvamasya padbhyām pṛthivī hyesa sarvabhūtāntarāmā
(4).*

II.i.4. Het Zelf dat in alles woont is Hij van wie de hemel het hoofd is, de maan en de zon de twee ogen zijn, de ruimte (windstreken) zijn de twee oren, de geopenbaarde Veda's zijn de spraak, lucht is de levenskracht, het hele Universum is het hart en (Het is Hij) vanuit Wiens beide voeten de aarde ontstond.

Van wie het hoofd *mūrdhā*, het beste lichaamsdeel; is, *agnih*, (lett. vuur, betekent hier) hemel, overeenkomstig de Vedische tekst: “O Gautama, deze wereld is waarlijk vuur” (Ch. V.iv. 1). Van wie *cakṣuṣī*, de twee ogen; zijn *candrasūryau*, de maan en de zon. De woorden ‘van wie’ dienen overal te worden toegevoegd, door verandering van het woord ‘*asya*, van Hem’ dat volgt (in de derde regel) in *yasya*, van wie.’ Van wie *diśaḥ śrotre*, de windstreken (richtingen) de twee oren zijn; van

wie *vivṛtāḥ vedāḥ*, de geopenbaarde bekende Veda's; *vāk*, de spraak zijn; van wie *vāyuh prānah*, lucht de levenskracht is; *asya*, dat wil zeggen: *yasya*, van wie; *viśvam*, het hele Universum; *hrdayam*, het hart is; want de hele wereld is een modificatie van de geest, aangezien deze in de geest wegzinkt in diepe slaap en juist in de wakende staat er weer op verschillende manieren uit voortkomt, zoals vonken uit een vuur. En van wie; *padbhyām*, vanuit de twee voeten; *prthivī*, de aarde is geboren. *Eṣah*, deze ene – de godheid Viṣṇu (de allesdoordringende) of Ananta (de oneindige), het eerste belichaamde Wezen dat de drie werelden als zijn fysieke en beperkende toevoegingen heeft – is *sarvabhūtāntarātmā*, het Zelf dat in alles woont.

In feite is Hij degene die ziet, hoort, denkt, weet, en Hij is de werkelijkheid van alle zintuigen in alle wezens. En ook de schepselen, die in andere lichamen overgaan door de vijf vuren,¹ worden uit deze Puruṣa geboren. Dit wordt nu gezegd.

tasmādagñih samidho yasya sūryaḥ somātparjanya osadhayaḥ prthivyām; pumān retah siñcati yoṣitāyām bahvīḥ prajāḥ Puruṣātsamprasūtāḥ (5).

II.i.5. Uit Hem komt het vuur (dat wil zeggen: de hemel) voort, waarvan de zon de brandstof is. Uit de maan komt de wolk voort en (vanuit de wolk) kruiden en granen op de aarde. Een man stort zijn zaad in een vrouw. Uit de Puruṣa zijn vele schepselen ontstaan.

Tasmāt, vanuit deze opperste Puruṣa; (ontstaat) *agnih*, vuur dat een bijzondere verblijfplaats (of staat) van schepselen is. Dat (vuur) wordt benoemd *yasya*, waarvan; *sūryah*, de zon; is *samidhah*, als het ware de brandstof; want de hemel wordt verlicht door de zon. *Somāt*, vanuit de maan, die voortkomt uit de hemel; ontstaat *parjanyaḥ*, wolk, dat het tweede vuur is. Uit deze wolk ontstaan *osadhayaḥ*, kruiden en granen; *prthivyām*, op de aarde (het derde vuur). *Pumān*, de man, die het (vierde) vuur is; *siñcati*, stort uit; *retas*, het zaad, dat ontstaat uit kruiden en granen die als een offerande worden gegoten in het vuur dat de mens is; *yoṣitāyām* (moet eigenlijk zijn *yoṣiti*), in een vrouw die het (vijfde) vuur is. In deze volgorde *bahvīḥ*, (liever *bahvyah*), vele; *prajāḥ*, schepselen; *samprasūtāḥ*, zijn ontstaan; uit de opperste Puruṣa *puruṣāt*.

Bovendien wordt gezegd dat de hulpmiddelen van *karma*'s evenals de vruchten ervan waarlijk uit Hem ontstaan. Hoe?

tasmādrcaḥ sāma yajūmsi dīkṣā yajñāśca sarve kratavo dakṣināśca; samvatsaraśca yajamānaśca lokāḥ somo yatra pavate yatra sūryaḥ (6).

II.i.6. Uit Hem (ontstaan) de *Rk*, *Sāma* en *Yajur mantra*'s, inwijding, alle offers – zowel met als zonder de offerstok, giften aan de Brahmanen, het jaar, de offeraar en de werelden waar de maan (alles) heiligt en waar de zon (schijnt).

¹ Hemel, wolk, aarde, vader en moeder (Ch. V.iv-viii).

Tasmāt, vanuit Hem, vanuit de Puruṣa; ontstaan; *ṛcah*, de (metrische) *mantra*'s, die goed geordende letters, versvoeten en lengtes hebben, en die een metrum hebben zoals de Gāyatrī enzovoorts. *Sāma* is datgene wat uit vijf of zeven onderdelen bestaat en versierd is met *stobha* enzovoorts en melodie.¹ *Yajūṃṣi* zijn *mantra*'s waarvan letters, versvoeten en lengtes niet vaststaan, en die alleen maar de vorm van zinnen aannemen. Dit zijn de drie soorten *mantra*'s. *Dikṣāh*, inwijding, bestaat uit het dragen van een gordel enzovoorts, die gemaakt is van Muñja gras, dat wil zeggen: de verschillende voorschriften die door de offeraar opgevolgd moeten worden (als voorbereiding op het eigenlijke offer). *Ca sarve yajñāh*, en alle offers – Agnihotra enzovoorts (waarin geen dieren worden geofferd). *Kratavah*, de offers waarbij een offerbrandstapel wordt gebruikt. *Ca dakṣinah*, en de giften aan de priesters en Brahmanen, hetgeen kan variëren van het geven van een koe tot alles wat men bezit. *Ca samvatsarah*, en het jaar, dat, als tijd, een factor is in een ritueel. *Ca yajamānah*, en de persoon die het offer laat uitvoeren, degene die meester is (over het ritueel). *Lokāh*, de werelden, die de resultaten zijn van dat offer. Die resultaten worden gespecificeerd: *Yatra*, waar, in welke wereld; *somaḥ pavate*, de maan de schepselen heiligt; en *yatra*, waar; *sūryaḥ tapati*, de zon schijnt. Deze (werelden) zijn te verkrijgen via de twee paden, die het Zuidelijke Pad en Noordelijke Pad worden genoemd. Deze zijn het resultaat van de rituelen die zijn uitgevoerd door de onwetenden en degenen die kennis bezitten.

tasmācca devā bahudhā samprasūtāḥ sādhyā manusyā paśavo vayāṃsi; prānāpanau vrīhiyavau tapasca śraddhā satyaṃ brahmacaryaṃ vidhiṣca (7).

II.i.7. En uit Hem ontstonden de goden in verschillende groepen, de Sādhyā goden, menselijke wezens, dieren, vogels, het leven, rijst en gerst, evenals onthouding, geloof, waarheid, kuisheid en plichtsbef.

Ca, en; *tasmāt*, uit die Puruṣa; *saṃ prasūtah*, ontstonden volgens plan; *devāh*, de goden, die behulpzaam zijn bij de rituelen; *bahudhā*, verschillende, in diverse groepen als Vasu's enzovoorts;² *sādhyah*, Sādhyā's, een bepaalde klasse van goden; *manuṣyāh*, menselijke wezens, die bevoegd zijn om rituelen uit te voeren; *paśavah*, dieren – zowel tamme als wilde dieren; *vayāṃsi*, vogels; en *prānaapanau*, in en uitademing, die het leven vormen; *vrīhiyavau*, rijst en gerst die bedoeld zijn voor het offer; *ca tapas*, en onthouding, zowel als een onderdeel van een offer dat bedoeld is voor persoonlijke heiliging, of als een losstaande handeling die tot een of ander resultaat leidt; *śraddhā*, geloof – geestelijke rust en geloof in het ware van de dingen (onderwezen door de geschriften en de leraar) – hetgeen een basisvoorwaarde is voor toepassing van alle methoden die tot het bereiken van menselijke doelstellingen leiden; zo ook *satyam*, waarheid – zowel het vermijden

¹ De vijf onderdelen zijn – *hiṃkāra*, *prastāva*, *udgītha*, *pratihāra* en *nidhana*; als het uit zeven onderdelen bestaat zijn het naast het hiervoor genoemde *upadrava* en *ādi*. *Stobha*'s zijn gezongen tussenvoegsels in een Sāma gezang zoals *hum*, *ho* (zie Ch. I. xiii II.xxi).

² Acht Vasu's, twaalf Āditya's, elf Rudra's enzovoorts.

van onwaarheid als het spreken over de dingen zoals ze zijn zonder leed te veroorzaken; *brahmacaryam*, vermindering van seksuele relatie; *ca vidhih*, en plichtsbesef.

sapta prānāḥ prabhavanti tasmāt saptārçiṣaḥ samidhaḥ sapta homāḥ; sapta ime lokā yeṣu caranti prānā guhāśayā nihitāḥ sapta sapta (8).

II.i.8. Uit Hem ontstaan de zeven zintuiglijke organen, de zeven vlammen, de zeven soorten brandstof, de zeven offergaven en de zeven zetels waarin de zintuiglijke organen bewegen die rusten in de holte, en (door God) zijn neergelegd in groepen van zeven.

Bovendien, *tasmāt*, uit deze Puruṣa; *prabhavanti*, ontstaan; *sapta prānāḥ*, de zeven zintuiglijke organen die zetelen in het hoofd;¹ evenals hun *sapta arçiṣaḥ*, zeven vlammen – de verlichting van hun objecten; evenzo de *sapta samidhaḥ*, zeven soorten brandstof – zeven soorten zintuiglijke objecten, want de zintuiglijke organen ontvlammen door hun objecten; *sapta homāḥ*, zeven offergaven – de waarneming door deze zintuiglijke objecten, want een andere Vedische tekst zegt: “Datgene wat zijn zintuigen waarnemen is datgene wat hij als een offer aanbiedt” (Mahanārāyana Upaniṣad LXXX.1). Bovendien, *ime sapta lokāḥ*, deze zeven zetels van de zintuigen; *yeṣu*, waarin; *caranti*, bewegen; *prānāḥ*, de zintuiglijke organen. De uitdrukking ‘waarin de zintuiglijke organen (*prā nāḥ*) bewegen’ is een eigenschap van de Prāna’s, om deze te onderscheiden van Prāna en Apāna (de functies van uit en inademing). (Zij zijn) *guhāśayāḥ*; afgeleid van het woord *guhā*, (holte) en de wortel *śī* (slapen), *guhāśayāḥ*, de slapers in (de holte) van het lichaam ofwel het hart, gedurende de slaap. *Nihitāḥ*, (zij zijn) neergelegd – door de Schepper; *sapta sapta*, als groepen van zeven, in elk levend wezen. De strekking van dit betoog is dat vanuit de opperste, alwetende Puruṣa Zelf alle *karma*’s of de vruchten van *karma*’s van die mensen van kennis die aan het Zelf offeren, voortkomen,² en ook alle *karma*’s en hulpmiddelen en resultaten van *karma*’s van onwetende mensen.

ataḥ samudrā girayaśca sarve’smātsyandante sindhavaḥ sarvarūpāḥ; ataśca sarvā ośadhayo rasaśca yenaīṣa bhūtaistiṣṭhate hyantarātmā (9).

II.i.9. Uit Hem ontstaan alle oceanen en alle bergen. Uit Hem stromen alle soorten rivieren. En uit Hem komt al het koren voort en alle sappen, waardoor het Innerlijke Zelf waarlijk bestaat te midden van alle elementen.

Ataḥ, uit deze Puruṣa; ontstaan *sarve*, alle; *samudrāḥ*, oceanen van zout water enzovoorts; *ca girayaḥ*, en de bergen – Himālaya’s enzovoorts; dit alles ontstaat vanuit deze Puruṣa Zelf. *Asmāt*, uit deze Puruṣa; *syandante*, stromen naar buiten; *sindhavaḥ*, de rivieren – Gaṅgā enzovoorts; *sarvarūpāḥ*, in diverse vormen. *Ca*

¹ Twee ogen, twee oren, twee neusvleugels en de tong.

² Degenen die offers uitvoeren uit verering van de opperste Heer met het volgende idee: “Dit alles is, evenals ikzelf, alleen het opperste Zelf.” (A.G.).

atah, en uit Hem; (ontstaan) *sarvāḥ oṣadhayah*, alle soorten koren – rijst, gerst, enzovoorts; *ca rasah*, en het sap dat uit zes soorten bestaat;¹ *yena*, door welke *hi*, waarlijk *tiṣṭhate* (liever *tiṣṭhati*), bestaat; *bhūtaih*, omgeven door de elementen, die grof zijn en vijf in getal; *eṣaḥ antarātmā*, dit innerlijke zelf, het subtiele lichaam. Het wordt zo genoemd, omdat het bestaat tussen het (grove) lichaam en het Zelf.

Aldus ontstaat vanuit de Puruṣa dit alles. Vandaar: “Alles wat een modificatie is, is gebaseerd op spraak en bestaat alleen in naam “(Ch. VI.i.56), en het is een illusie; alleen de Puruṣa is waar. Daarom:

***puruṣa evedaṃ viśvaṃ karma tapo brahma parāmṛtam;
etadyo veda nihitaṃ guhāyāṃ so’vidyāgranthiṃ vikiratītha somya (10).***

II.i.10. Alleen Puruṣa is dit alles – (inclusief) karma en kennis. Hij die deze opperste, onsterfelijke Brahman kent, die woont in het hart, vernietigt de knoop van onwetendheid, O geliefde.

Puruṣaḥ eva, alleen de Puruṣa; is *viśvam idam*, dit alles. Er bestaat geen Universum los van de Puruṣa. Derhalve is hiermee de vraag "O vereerde Heer, (wat is dat) waarmee, wanneer dat gekend wordt, alles wordt gekend?" (I.i.3), beantwoord. Als men alleen deze Puruṣa kent, het opperste Zelf, de bron van alles, realiseert men zich: “Alleen de Puruṣa is dit alles, er is niets anders.” Er wordt opnieuw uitgelegd wat dit ‘alles’ is; *Karma*, zoals Agnihotra; *tapas*, kennis en datgene wat eruit voortkomt – dit allemaal vormt dit ‘alles’. En dit is allemaal voortgebracht door Brahman. Daarom; *yah*, hij die; *veda*, kent; de *brahma parāmṛtam*, volstrekt onsterfelijke Brahman, kent (Brahman) aldus “Ik ben werkelijk dit alles”; (kent Hem) als *nihitam guhāyām*, bestaand in het hart van ieder wezen; *sah*, hij, door zich dit te realiseren; *vikirati*, gooit weg, vernietigt; *avidyā granthim*, de knoop van onwetendheid, de neigingen en indrukken die door onwetendheid zijn veroorzaakt en die evenals knopen moeilijk zijn te ontwarren; *iha*, hier, zelfs gedurende het leven en niet na de dood; *somya*, O goede Heer!

iti muṇḍakopaniṣadi dvitīyamuṇḍake prathamah khaṇḍaḥ

Aldus het eerste hoofdstuk in het tweede deel van de Muṇḍaka Upaniṣad.

¹ Het heeft zes smaaksoorten zoet, zuur, bitter, scherp, samentrekkend en zout.

DEEL II HOOFDSTUK II.

Er wordt nu gezegd hoe het Onveranderlijke gekend kan worden, ondanks het feit dat Het zonder vorm is:

*āvīḥ saṃnihitam guhācaram nāma mahatpadamatraitat samarpitam;
ejatprānannimiṣacca yadetajjānatha sadasadvarenyam param
vijñānādyadvariṣṭham prajānām (1).*

II.ii.1. (Het is) uit Zichzelf stralend, goed gezeteld, en goed bekend als bewegend in het hart, en (Het is) het grote doel. Hieraan is alles vastgemaakt – wat beweegt, ademhaalt en al of niet knippert met de ogen. Ken deze Ene die het grove en het subtiele omvat als Dat wat voorbij de gewone kennis van schepselen is; en (Het is) begeerlijk en het hoogste van alles.

Het is *āvīḥ*, uit Zichzelf stralend; en *saṃnihitam*, goed gezeteld; hoewel het schijnt alsof Het woorden en dergelijke waarneemt via de beperkende attributen, dat wil zeggen via de spraak en andere organen; overeenkomstig een andere Vedische tekst: “Het schittert, Het laat op”; Het wordt gekend in de harten van alle schepselen omdat Het zichzelf toont door de werking van beperkende functies als zien, horen, denken en kennen. Deze Brahman die *āvīḥ*, stralend; en *saṃnihitam*, goed gezeteld, in het hart is; is *guhācaram nāma*, bekend als bewegend in de holte van het hart door modificaties als het zien en horen. (Het is) *mahat*, groot, omdat Het het grootste is van alles; (Het is) *padam*, het doel, omdat Het de toevlucht is van alle wezens. Dit woord komt van de stam *pad*, wat betekent dat het wordt bereikt door alles. Er wordt nu gezegd waarom Het het grote doel is. Omdat *atra*, op deze Brahman; *samarpitam*, alles is vastgemaakt – als de spaken aan de naaf van een wagenwiel; *ejat*, alles wat beweegt, vogels, etc; *prānat*, alles wat ademhaalt – mensen en andere wezens die inademen en uitademen; *yad nimiṣat*, alles wat activiteiten uitvoert zoals het knippen met de ogen; *ca*, en – dit woord suggereert alles wat niet met de ogen knippert; *etad*, dit alles, is vastgemaakt op deze Brahman. *Etad*, deze Ene, waarop alle dingen rusten; *jānatha*, ken dat, O discipelen! Datgene dat *sat* en *asat* omvat, is uw eigen Zelf geworden; omdat de *sat*, gevormd, grof en de *asat*, zonder vorm, subtiel, niet afgescheiden van Dat kunnen bestaan. (Ken) alleen deze Entiteit die met zekerheid de *varenyam* is, het verkieslijke, het verlangen van een ieder waardig, omdat Het eeuwig is; (en die) *param* onderscheiden is; *vijñānāt*, van de kennis, *prajānām*, van wezens – op deze manier is *vijñānāt* verbonden met het verder verwijderde woord *prajānām*; dat wil zeggen: Het ligt buiten bereik van gewone kennis. (Ken) *yat variṣṭham*, Dat wat het hoogste is; want alleen deze Brahman is het hoogste van het hoogste, omdat Het geen enkele tekortkoming heeft.

*yadarcimadyadanubhyo 'anu ca yasmiñllokā nihitā lokinaśca;
tadetadakṣaram brahma sa prānastadu vāriṁmanah tadetatsatyam tadamrtam
tadveddhavyam somya viddhi (2).*

II.ii.2. Datgene wat helder is en subtieler dan het subtiele en dat waarop alle werelden zijn vastgemaakt alsmede de bewoners van deze werelden, dat is deze onveranderlijke Brahman; Het is de levenskracht; Het is ook spraak en geest. Deze Entiteit is waarheid. Het is onsterfelijk. Men dient ook door te dringen. O Voortreffelijke, mik Erop!

Bovendien, *yad*, datgene wat; *arcimat*, helder, is. Brahman is helder, omdat door Zijn licht de zon en dergelijke schijnen. Verder *yad*, datgene wat; *anu*, subtiel is; *anubhyah*, vergeleken met de kleinste dingen, zoals de graankorrels die *śyāmāka* worden genoemd. Door het woord *ca* (en) te gebruiken wordt aangegeven dat Het veel groter is dan de grote aarde enzovoorts. *Yasmin*, waarop; *nihitāh*, zijn vastgemaakt; *lokāh*, de werelden – aarde enzovoorts; *ca lokinaḥ*, en de bewoners van de werelden – mensen en anderen; want van allen is bekend dat zij afhankelijk zijn van Bewustzijn. *Tad etad akṣaram brahma*, Het is deze onverwoestbare Brahman, die alles ondersteunt; *saḥ prānah*, dat is de vertrouwde levenskracht; *tad u*, dat is ook de *vāri manah*, spraak en geest – evenals alle zintuigen (van waarneming) en organen (van handeling). Deze Entiteit is voorts het innerlijke Bewustzijn, want het hele samenstelsel van leven en zintuigen is afhankelijk van Bewustzijn, zoals een andere Vedische tekst aangeeft: "De Levenskracht van de levenskracht" (Br. IV.4.18; Ke. I.2). *Tad etad*, deze Entiteit, het Onvergankelijke, dat aldus het Bewustzijn is binnen het leven enzovoorts, is *satyam*, waar; en daarom *tad amrtam*, is Het onsterfelijk, onverwoestbaar. *Tad veddhavyam*, Daarin dient men door te dringen, daar moet men op mikken met de geest; het is de bedoeling dat de geest Daarop geconcentreerd is. Omdat dit zo is, daarom *somya*, O voortreffelijke; *viddhi*, mik – vestig Uw geest op het Onvergankelijke.

Er wordt nu getoond hoe men erop dient te mikken:

*dhanurgrhīvaupaniśadam mahāstram śaram hyupāsāniśitam samdhayīta;
āyāmya tadbhāvagatena cetasā lakṣyam tadevākṣaram somya viddhi (3).*

II.ii.3. Neem de boog op, het grote wapen dat bekend is uit de Upaniśads, en leg er een pijl op die scherp gemaakt is door meditatie. Span de pees, met de geest verzonken in de gedachte Daaraan, O Voortreffelijke, en tref dat specifieke doelwit, dat het Onverwoestbare is.

Grhīva, opnemend; *dhanuh*, de boog; *mahāstram aupaniśadam*, het grote wapen dat voorkomt in, dat wil zeggen: zeer bekend is uit de Upaniśads; op deze boog *samdhayīta*, dient men te leggen; *śaram*, de pijl. Wat voor soort pijl? Dit wordt uitgelegd: *upāsāniśitam*, aangescherpt, dat wil zeggen: gezuiverd door voortdurende meditatie. En na de pijl erop gelegd te hebben en *āyāmya*, de pees te hebben gespannen, dat wil zeggen: nadat men het innerlijke orgaan samen met de zintuigen heeft teruggetrokken van de objecten en alleen geconcentreerd is op het doel – het

gaat er dus niet over dat men de pees letterlijk spant met de hand; *viddhi*, raak; *somya*, O Voortreffelijke; *cetasā tadbhavadatena*, met de geest volledig verzonken in de *bhāva* of *bhāvanā*, de gedachte aan deze Brahman; *tat eva laksyam aksaram*, dat doel dat het hierboven beschreven Onverwoestbare is.

De boog en andere zaken die genoemd zijn worden nader omschreven:

pranavaḥ dhanuḥ śaro hyātmā brahma tallakṣyamucyate; apramattena veddhavyaṃ śaravattanmayo bhavet (4).

II.2.4. *Ôm* is de boog; de ziel is de pijl en het doelwit ervan wordt Brahman genoemd. Het dient geraakt te worden door iemand die niet mist. Men dient één Daarmee te worden zoals de pijl.

Pranavaḥ, de lettergreep *Ôm*; is *dhanuḥ*, de boog. Net zoals de boog de oorzaak is dat de pijl het doel raakt, zo is *Ôm* de boog die het binnengaan van de ziel in het Onverwoestbare tot stand brengt; want als de ziel gezuiverd is door de herhaling van *Ôm* wordt deze zonder enige tegenwerking vastgemaakt in het Onverwoestbare met behulp van *Ôm*, net zoals een pijl die door een boog wordt afgeschoten, in het doel zal blijven steken. Daarom is *Ôm* een boog, want het kan met een boog worden vergeleken. *Ātmā hi śarah*, de ziel is waarlijk de pijl – de ziel die niets anders is dan het Opperste Zelf en die in Zijn geconditioneerde staat in het lichaam is binnengetreten als de getuige van alle staten van het intellect, zoals de zon enzovoorts in het water. Als een pijl wordt deze ziel naar het Zelf zelf geschoten Dat het Onverwoestbare genoemd is. Daarom wordt *brahma*, Brahman; *ucyate*, genoemd; *tallakṣyam*, het doel van de ziel. Het wordt het doel genoemd, omdat, net zoals op een doelwit wordt gemikt door degenen die hun geest Daarop wensen te concentreren, door zichzelf Daarin op te laten nemen. Hiermee dient op het doel dat Brahman is, *veddhavyam*, te worden geschoten; *apramattena*, door iemand die niet mist, die niet de fout maakt om externe objecten te begeren, die van alles is onthecht, die zijn zintuigen beheerst en zijn geest kan concentreren. Daarna, nadat men het doel heeft geraakt, *tanmayaḥ bhavet*, dient men één te blijven met Brahman, *śaravat*, als een pijl. Het beeld is het volgende: net zoals het succes van de pijl bestaat uit het één worden met het doelwit, dient men het resultaat te verkrijgen dat bestaat uit het één worden met het Onverwoestbare door de beelden weg te nemen die maken dat men zich vereenzelvigd met het lichaam en dergelijke.

Omdat het Onverwoestbare moeilijk is te bevatten, wordt Het steeds weer opnieuw getoond om te zorgen dat Het gemakkelijk is te begrijpen.

yasminyauḥ pṛthivī cāntarikṣamotaṃ manaḥ saha prānaiśca sarvaiḥ; tamekaikam jānatha ātmānamanyā vāco vimuñcathāmṛtasyaiśa setuḥ (5).

II.ii.5. Ken alleen dat Zelf dat één is zonder tweede, waarop hemel, de aarde en de lucht, de geest en de levenskrachten zijn gesponnen samen met alle andere organen, en geef al het andere op. Dit is de brug die naar onsterfelijkheid leidt.

Yasmin, dat, de onverwoestbare Puruṣa, waarop; *dyauiḥ*, hemel; *pṛthivī*, de aarde; *ca antarikṣam*, en de ruimte daartussen; *otam*, zijn gesponnen; *ca*, en ook; *manas*,

de geest; *saha sarvaiḥ prānai*, samen met alle andere organen; *tam eva*, Hem alleen – de ondersteuning van alles; de *ekam*, één zonder tweede; *jānatha*, (is hetzelfde als *jānitha*) ken, O discipelen; en als men heeft gekend, *ātmānam*, het Zelf, de meest innerlijke realiteit van uzelf en alle wezens; *vimuncatha*, (is hetzelfde als *vimuñcata*) geef op; *anyāḥ vācaḥ*, andere uitspraken, waaruit de lagere kennis bestaat; en geef ook op alle *karma*'s, samen met hun resultaten die door de lagere kennis worden veroorzaakt; omdat *eṣaḥ*, dit, deze kennis van het Zelf; is *setuḥ*, de brug, het middel dat men gebruikt; *amṛtasya*, van onsterfelijkheid, van bevrijding. Het kan met een brug worden vergeleken, omdat Het het middel is om de grote oceaan van de wereld over te steken. Ter ondersteuning hiervan een andere Vedische tekst: “Als men alleen Hem kent, gaat men voorbij aan de dood; er is geen andere weg waarlangs men kan gaan.” (Śv. III.8, VI.15).

arā iva rathanābhau saṃhatā yatra nādyah saḥ eṣāntaṣcarate bahudhā jāyamānah;

omityevam dhyāyatha ātmānam svasti vaḥ parāya tamasaḥ parastāt (6).

II.ii.6. In dat (hart) waarin de zenuwen zijn bevestigd als spaken aan de naaf van een wagenwiel, beweegt dit hiervoor genoemde Zelf door verschillende vormen aan te nemen. Mediteer dus op het Zelf met behulp van Ōm! Moge u vrij zijn van weerstanden in het bereiken van de andere oever, voorbij duisternis.

Verder, *yatra*, waar, in het hart waarin; *arāḥ iva*, als de spaken; *rathanābhau*, bevestigd in de naaf van een wagenwiel; *saṃhatāḥ*, zijn vastgepind; *nādyah*, de zenuwen die zich over het hele lichaam uitspreiden; in dat hart, *saḥ eṣaḥ*, deze hiervoor genoemde Éne, het Zelf waarover hier gesproken wordt, dat de getuige is van alle ideeën die in het intellect opkomen; *antaḥ carate* (dat wil zeggen: *carati*), beweegt, bestaat, binnenin; (Het bestaat) alsof het ziet, hoort, denkt en weet, en alsof *bahudhā jāyamānah*, Het vele vormen aanneemt overeenkomstig de mentale staten van woede, vreugde, enzovoorts omdat Hij Zich conformeert aan de beperkende toevoeging: de geest. Gewone mensen zeggen dan ook ‘Hij is blij geworden’, ‘Hij is boos geworden’. *Evam*, aldus, met betrekking tot de hiervoor genoemde verbeelding; *dhyāyatha*, u denkt; van dit *ātmānam*, Zelf; *om iti*, met behulp van Ōm. Dit is gezegd en moet worden gezegd tegen de discipelen door een leraar die deze kennis bezit. En de discipelen zijn het pad van bevrijding opegaan nadat zij alle *karma*'s opgegeven hebben, omdat zij hunkeren naar de kennis van Brahman. De leraar spreekt zijn zegen uit opdat zij Brahman kunnen realiseren zonder verdere problemen: *svasti (astu)*, laat er geen belemmering zijn; *vaḥ*, voor u; *parāya*,¹ om de overkant (te bereiken); *parastāt*, voorbij. Voorbij wat? *Tamasaḥ*, de duisternis, onwetendheid; dat wil zeggen: voor het realiseren van de ware natuur van het Zelf als Brahman, vrij van onwetendheid.

¹ Een andere lezing is *pārāya*, om over te steken (naar de wal).

Er wordt getoond waar Hij aanwezig is die het onderwerp vormt van de hogere kennis en die voorbij duisternis is en die bereikt dient te worden na de oceaan van de wereld te zijn overgestoken:

*yaḥ sarvajñāḥ sarvavidyasyaiṣa mahimā bhuvī;
divye brahmapure hyeṣa vyomnyātmā pratiṣṭhitāḥ.
manomayaḥ prāṇasarīranetā pratiṣṭhito'nne hrdayaṃ sannidhāya;
tadvijñānena paripaśyanti dhīrā ānandarūpamamṛtaṃ yadvibhūti (7).*

II.ii.7. Dat Zelf dat alwetend is in het algemeen en alles kent in detail, en dat in deze wereld zoveel heerlijkheid heeft, dat Zelf wat zo is, is gezeteld in de ruimte binnenin de glorierijke stad van Brahman.

Het wordt geconditioneerd door de geest, Het is de drager van de vitale krachten en het lichaam, Het is gezeteld in voedsel door de plaatsing van het intellect (in de holte van het hart). Door hun kennis realiseren de mensen die onderscheid maken, het Zelf dat in Zijn volledigheid overal aanwezig is, het Zelf dat alles overtreffend straalt als gelukzaligheid en onsterfelijkheid.

Het deel *yaḥ sarvajñāḥ sarvavid* is eerder verklaard (I.i.9). Het Zelf wordt opnieuw onderscheiden: *yasya eṣaḥ mahimā bhuvī*, Hij die in de wereld deze welbekende schittering heeft. Wat is deze schittering? Hij onder wiens heerschappij deze hemel en aarde op hun plaats worden gehouden; onder wiens bewind Zon en Maan onophoudelijk als toortsen ronddraaien; onder wiens opdracht rivieren en oceanen hun beddingen niet overstromen; evenzo onder wiens autoriteit het beweeglijke en onbeweeglijke worden gestuurd; en door wiens opdracht de seizoenen, de halve jaarsperioden en jaren hun periodes niet overschrijden. En zo ook onder wiens gezag zij die handelen, de *karma*'s, en de vruchten ervan, niet optreden als het de tijd daarvoor niet is; *yasya*, Hij wiens; *mahimā*, heerlijkheid; is *eṣaḥ*, zodanig; *bhuvī*, in de wereld; *eṣaḥ*, deze Ene; de *sarvajñāḥ*, alwetend (in het algemeen), de stralende Een in deze heerlijkheid; is *pratiṣṭhitāḥ*, gezeteld; in de *divye*, lichtende, verlicht door alle staten van het intellect; *brahmapure*, stad van Brahman, de plaats waar Brahman altijd manifest is, in Zijn aard van Bewustzijn; de stad van Brahman betekent dus de lotus van het hart. *Vyomni*, in de ruimte die binnenin dat hart is; wordt Brahman waargenomen als hier gezeteld in die ruimte in de lotus van het hart; want elk gaan, komen of verblijven in welke andere betekenis dan ook is volledig onmogelijk voor Hem die alles doordringt als de ruimte.

Saḥ Hij, het Zelf, als daar gezeteld, wordt werkelijk op verschillende manieren geopenbaard door de mentale staten; en daardoor wordt Hij *manomayaḥ*, geassocieerd met de geest omdat Hij er door wordt geconditioneerd. Hij is *prāṇasarīranetā*, de drager van de levenskrachten en het lichaam, want Hij brengt deze over van het grove lichaam naar het andere (grof of subtiel¹). Hij is *pratiṣṭhitāḥ anne*, gezeteld in het voedsel dat de vorm aanneemt van een lichaam, dat een modificatie is van het voedsel dat gegeten is en van dag tot dag onderworpen is aan groei en verval; *san-*

¹ volgens één lezing wordt het subtiele lichaam bedoeld.

nidhāya, door plaatsing; het *hṛdayam*, in het intellect, in de holte van de lotus (van het hart). De aanwezigheid van het Zelf in het hart is wat werkelijk wordt bedoeld met de uitspraak dat Het gezeteld is in voedsel (dat wil zeggen: het lichaam), want het Zelf is niet echt gezeteld in voedsel. *Vijnānena*, door bijzondere kennis die voortkomt uit de instructies van de geschriften en de leraar, en oprijzend uit de beheersing van de innerlijke en externe organen, het afstand doen van alles, en ont-hechting; *dhīrah*, de mensen die onderscheidingsvermogen bezitten; *paripaśyanti*, realiseren dat Het in Zijn volledigheid overal aanwezig is; *tat*, dat, deze realiteit van het Zelf; *yat*, wat; *vibhāti*, alles overtreffend voor altijd straalt in ieders eigen Zelf; als *ānandarūpam*, gelukzaligheid; en als *amṛtam* onsterfelijkheid, vrij van alle kwaad, ellende en moeilijkheden.

Het resultaat van deze kennis van het opperste Zelf wordt vermeld:

***bhidiate hṛdayagranthiśchidyante sarvasamśayāḥ;
kṣīyante cāsya karmāni tasmin dr̥ṣṭe parāvare (8).***

II.ii.8. Wanneer dat Zelf wordt gerealiseerd, dat zowel het hogere als het lagere is, wordt de knoop van het hart losgemaakt; alle twijfel verdwijnt en alle handelingen worden opgelost.

(Wanneer datgene wat zowel het hogere als het lagere is, gerealiseerd is, dan) *bhidiate*, wordt losgemaakt, vernietigd; *hṛdayagranthih*, de knoop van het hart, de grote massa neigingen en indrukken van onwetendheid in de vorm van wensen die vastzitten aan het intellect, zoals in een andere Vedische tekst wordt gesteld, “de wensen die aanwezig blijven in iemands hart’ (Ka. II.iii. 14; Br. IV.iv.7). Deze zijn gebaseerd op iemands hart en niet op het Zelf. *Sarvasamśayāḥ*, alle twijfels, ten aanzien van alle objecten van waarneming, die in gewone mensen voortdurend tot aan de dood blijven bestaan, zoals de stroming van de Gaṅgā; *chidyante*, worden weggenomen. *Ca*, en; *asya*, van hem, van de mens wiens twijfels zijn verdwenen en van wie de onwetendheid is verwijderd; *karmāni*, de handelingen, die voorafgingen aan het opkomen van de verlichting maar in vroegere levens nog geen resultaat hadden, evenals de handelingen die gepaard gaan met het opkomen van de verlichting; *kṣīyante*, worden opgelost; dit geldt echter niet voor de handelingen die het huidige leven hebben veroorzaakt, omdat deze al resultaten aan het opleveren zijn. Dit alles gebeurt *tasmin dr̥ṣṭe parāvare*, wanneer deze Ene, de alwetende en transcendente, die zowel *para*, het hogere is als de oorzaak, en *avara*, het lagere als het gevolg, direct wordt gezien als ‘Ik ben dit’. Het idee is dat men vrij wordt door het uitroeien van de oorzaken van de wereldlijke staat.

De volgende drie verzen geven een korte opsomming van hetgeen eerder is gezegd:

***hīranmaye pare kośe virajaṃ brahma niṣkalam;
tacchubhraṃ jyotiṣām jyotistadyadātmavido viduḥ (9).***

II.ii.9. In de hoogste, heldere schede is Brahman, vrij van smetten en zonder delen. Het is zuiver en is het Licht der lichten. Dit realiseren de kenners van het Zelf.

Pare hiranmaye koṣe, in de hoogste heldere schede; het wordt een schede genoemd omdat het de plaats is voor de realisatie van het Zelf, net zoals een schede dat is in het geval van een zwaard; het is *para*, het hoogste, omdat Het het meest innerlijk is; en *hiranmaya*, schijnend, verlicht door intellectuele waarnemingen. Daar bestaat *brahma*, Brahman, zo genoemd omdat Het zowel de grootste is als het Zelf van alles; (Brahman is) *virajam*, vrij van smetten, van alle smetten van *rajas*, gebreken, zoals onwetendheid; *niṣkalam*, zonder enige relatie met delen, dat wil zeggen: zonder delen. Omdat Het zonder smetten is en zonder delen, daarom is *tat*, Het; *śubhram*, zuiver. *Tat*, Het; is *jyotiḥ*, de verlichter; *jyotiṣām*, van alle lichten, zelfs van vuur enzovoort, die van zichzelf helder zijn. De betekenis is deze: De helderheid van vuur enzovoorts wordt veroorzaakt door het innerlijke licht van bewustzijn van hun eigen Zelf dat identiek is aan Brahman. Dat licht van het Zelf is het hoogste licht, dat niet wordt aangestoken door iets anders. Het is *tat*, dat; *yat*, hetwelk; zij *viduḥ*, kennen; die zijn *ātma-vidaḥ*, kenners van het Zelf – mensen met onderscheidingsvermogen die hun eigen Zelf kennen als de getuige van alle intellectuele bewegingen ten aanzien van objecten als geluid enzovoorts. Degenen die gericht zijn op het bereiken van de ervaringen van het Zelf, *tat viduḥ*, kennen Het. Omdat Het het hoogste licht is, kennen alleen zij Het en de anderen niet die zijn ondergedompeld in het najagen van externe waarnemingen.

Er wordt nu getoond hoe Het het Licht der lichten is:

na tatra sūryo bhāti na candratārakaṃ nemā vidyuto bhānti kuto 'yamagniḥ; tameva bhāntamanubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvamidaṃ vibhāti (10).

II.ii.10. De zon schijnt daar niet, noch de maan of de sterren. Hoe kan dit vuur schijnen? Alles schijnt zoals Hij schijnt; door Zijn licht schijnt dit alles in verscheidenheid.

Tatra, daar, in Brahman dat het Zelf is van de zon; *sūryaḥ*, de zon, die alles verlicht; *na bhāti*, schijnt niet. De betekenis is dat de zon deze Brahman niet verlicht. Het is waarlijk door het licht van Brahman dat de zon alles verlicht dat niet het Zelf is. Het is niet zo dat de zon uit zichzelf de kracht heeft om te verlichten. Op overeenkomstige wijze *na candratārakaṃ*, noch de maan of de sterren; *na imāḥ vidyutah*, noch deze flitsende bliksemschichten; *bhānti*, schijnen; *kutaḥ āgñih*, hoe kan het vuur dat wij kennen (schijnen)? Om kort te gaan, dit universum schijnt, *anubhāti*, het schijnt in overeenstemming met; *tam eva bhāntam*, zoals Hij, de opperste Heer, schijnt doordat Hij van nature schittert. Evenals water, een toorts en dergelijke als vuur branden door het contact met vuur en niet uit zichzelf, op dezelfde wijze, alleen *tasya bhāsā*, door Zijn licht; *sarvaṃ idam*, dit alles – het universum dat uit de zon enzovoorts, bestaat; *vibhāti*, schijnt in verscheidenheid. Omdat deze Brahman op deze manier verlicht en schijnt door alle verschillende lichten in het gemanifesteerde universum, daarom kan er uit worden afgeleid dat Brahman Zijn

licht heeft uit Zichzelf. Het is waarlijk zo dat iets dat geen natuurlijk licht bezit, niet iets anders kan doen ontvlammen, want bijvoorbeeld potten enzovoorts, verlichten anderen niet, terwijl men ziet dat de zon en andere lichtbronnen dat wel doen.

Met behulp van de rede is uitgebreid aangetoond dat Brahman, die het Licht der lichten is, het enige ware is en dat al het andere alleen maar een modificatie van Hem is, een modificatie die alleen maar in naam bestaat en die alleen spraak als ondersteuning heeft. Dit wordt aan het einde herhaald door de volgende *mantra* die een soort samenvattende bevestiging is van het voorgaande:

brahmaivedamamṛtaṃ purastādbrahma paścādbrahmadakṣinataś cottarena; adhaścordhvaṃ ca prasṛtaṃ brahmaivedaṃ viśvamidam variṣṭham (11).

II.ii.11. Alles wat aan de voorkant is, is alleen Brahman, de onsterfelijke. Brahman is achter, rechts en links en ook boven en beneden. Deze wereld is niets anders dan Brahman, de allerhoogste.

Idam brahma eva, dit is niets anders dan Brahman, zoals eerder gedefinieerd; dat is *purastāt*, aan de voorkant; datgene wat (als een object) verschijnt vóór mensen van wie het zicht is vertroebeld door onwetendheid, is alleen Brahman. Op overeenkomstige wijze *brahma paścāt*, is Brahman achter; en ook *dakṣinataḥ*, rechts; *ca uttarena*, en links. Op overeenkomstige wijze, *adhaḥ*, beneden; *ca ūrdhvaṃ*, en boven; alles dat *prasṛtaṃ*, overal is, in de vorm van manifestaties, doet zich valse-lijk voor als anders dan Brahman en heeft naam en vorm. In het kort, *idam*, dit; *viśvam*, Universum, deze hele schepping is *variṣṭham*, het allerhoogste; *brahma eva*, alleen Brahman¹. Alle beelden van nietBrahman zijn alleen maar onwetendheid, zoals het beeld van de slang dat over dat van een touw is heengelegd. Brahman alleen is de hoogste waarheid. Dit is de stelling van de Veda's.

iti muṇḍakopaniṣadi dvitīyamuṇḍake dvitīyaḥ khaṇḍaḥ

Aldus het tweede hoofdstuk in het tweede deel van de Muṇḍaka Upaniṣad.

¹ De identiteit van Brahman en het Universum, dat door de zin wordt aangegeven, gaat via de ontkenning van het laatste. We zeggen, 'Dit (verbeelde) spook is alleen maar een eind hout', waarmee we willen zeggen dat er alleen maar een eind hout is en het beeld van het spook vals is. Dus als we zeggen 'Het Universum is niets anders dan Brahman', bedoelen wij dat alleen Brahman bestaat en niets anders.

DEEL III HOOFDSTUK I.

Die hogere kennis is gepresenteerd, waarmee de onveranderlijke Waarheid wordt verkregen die Puruṣa wordt genoemd. Uit de realisatie van deze Puruṣa volgt de totale vernietiging van de oorzaken van de wereldlijke staat zoals de knopen van het hart. En Yoga als het middel om dit te realiseren is ook getoond met behulp van voorbeelden als het hanteren van een boog. Nu dienen waarheid en andere zaken te worden getoond die als hulpmiddel gebruikt kunnen worden bij deze Yoga. Hiertoe dient de volgende tekst. Hoewel Werkelijkheid eerder is aangegeven, wordt Het ook op een principiële andere manier gepresenteerd, omdat het volkomen ondoorgrondelijk is. Daarom wordt er, in plaats van een korte uitleg hierover, een mantra geïntroduceerd als hulpmiddel om de Opperste Werkelijkheid te begrijpen.

*dvā suparnā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣam pariśasvajāte;
tayoranyah pippalam svādvattyanaśnannanyo abhicākaṣṭī (1).*

III.i.1. Twee vogels die altijd met elkaar zijn verbonden en die gelijksoortige namen dragen, zitten in dezelfde boom. Van deze twee eet de ene fruit met allerlei smaken en de andere kijkt toe zonder te eten.

Dvā (dat wil zeggen: *dvau*), twee; *suparnā* (dat wil zeggen: *suparnau*), wezens, die in nauw verband met elkaar staan¹ – of die zo worden genoemd vanwege de gelijkennis met vogels² – (die) *sayujā* (dat wil zeggen: *sayujau*), altijd met elkaar zijn verbonden; *sakhāyā* (dat wil zeggen: *sakhāyau*), dragen dezelfde naam en zijn vanuit dezelfde oorzaak tot manifestatie gebracht. Door deze kenmerken, deze twee *pariśasvajāte*, omklemmen als twee vogels; *samānam vṛkṣam*, dezelfde boom om van de vruchten te genieten. Het woord ‘zelfde’ wordt gebruikt in de betekenis van dezelfde plaats van hun waarneming; boom betekent het lichaam omdat dit net zoals een boom wordt vernietigd. Dit is de vijgenboom³ die zijn wortels omhoog richt en zijn takken omlaag (G. XV.1; Ka. II.3.1), die voortkomt uit zijn materiële oorzaak, de Ongemanifesteerde (Māyā), die het slagveld wordt genoemd (G. XIII.1 – 3) en die alle gevolgen ondersteunt van de karma’s van alle wezens. God en de ziel – geconditioneerd door het subtiele lichaam dat in zichzelf de neigingen en indrukken vasthoudt die door onwetendheid, wensen en handelingen zijn veroorzaakt – klemmen zich eraan vast als vogels. *Tayoh*, van deze twee die in deze boom zitten; *anyah*, de ene (de individuele ziel), de kenner van het slagveld die vastzit aan de boom van het subtiele lichaam dat optreedt als een beperkende toevoeging; *atti*, eet,

¹ De individuele ziel met zijn beperkte kennis staat onder gezag van God die alwetend is. Door deze lofwaardige afhankelijkheid is de eerste verbonden met de laatste.

² Zitten in de boom enzovoorts wordt in beide gevallen gevonden.

³ *Aśvattha* betekent waringinboom (banyan), in afgeleide vorm echter betekent dit tijdelijkheid, waarvan het bestaan morgen (*śvāh*) niet vaststaat.

geniet, door gebrek aan onderscheidingsvermogen; *pippalam*, de vruchten, bestaande uit geluk en ellende, die het gevolg zijn van handelingen; wat *svādu* is, vol van smaken en bestaat uit het ervaren van velerlei verschillende mentale reactie's. *Anas-ñan*, zonder te proeven; *anyah*, de ander, God die van nature eeuwig, zuiver, wijs en vrij is, die alwetend is en die het geheel van Māyā als Zijn beperkende toevoeging heeft, deze God proeft niet; want alleen al door Zijn aanwezigheid als de eeuwige getuige bestuurt Hij zowel degene die geniet als datgene dat genoten wordt. Hij is de andere die *abhicākaśīti*, slechts toekijkt zonder te genieten, omdat Zijn heerschappij alleen maar observatie is zoals in het geval van een koning.

*samāne vṛkṣe puruṣo nimagno'nīśayā śocati muhyamānah;
juṣṭam yadā paśyatyanyamīśamasya mahimānamiti vītaśokah (2).*

III.i.2. In dezelfde boom blijft de individuele ziel als het ware verdronken (dat wil zeggen: vastzitten) en daarom klaagt hij, verontrust door zijn machteloosheid. Als hij de andere ziet, de geliefde Heer en Zijn glorie, wordt hij bevrijd van verdriet.

De feiten zijn zoals ze zijn, en daarom: *samāne vṛkṣe*, in dezelfde boom, het eerdergenoemde lichaam; (daar klaagt) *puruṣah*, de individuele ziel die ervaart; die is *nimag nah*, ondergedompeld. Hij is verdronken in het water van de zee (van de wereld) als een uitgeholde pompoen door de zware last van onwetendheid, wensen en gehechtheid aan de resultaten van handelingen die het gevolg zijn van de volledige identificatie met het lichaam. Daardoor heeft dit wezen gedachten zoals: “ik ben de zoon van deze en de kleinzoon van die; ik ben mager; ik ben moedig; ik heb kwaliteiten; ik heb geen kwaliteiten; ik ben gelukkig; ik ben ongelukkig”; en hij denkt dat er buiten zijn persoonlijkheid niets anders is. Zo wordt hij geboren en hij sterft, en hij wordt verenigd met of gescheiden van vrienden en familieleden. En dus: door onmacht, *anīśayā*, die zich uit in moedeloosheid zoals “ik deug nergens voor”, “mijn zoon is verloren en mijn vrouw is dood; wat heeft het allemaal voor nut?”, door dit soort stemmingen *śocati*, treurt hij en is hij getroffen; *muhyamānah*, is door zijn onwetendheid bezorgd over problemen van velerlei aard. Aan deze ziel die voortdurend de afgang ondergaat van geboren te worden tussen geesten, dieren, mensen en andere wezens, wordt wellicht in de loop van de vele geboorten het pad van Yoga getoond door iemand die met hem begon is, als resultante van zijn vele goede daden. Dan verkrijgt hij onkwetsbaarheid, waarheid, onthouding, onthechting van alles, beheersing van interne en externe organen en concentratie van de geest, *yadā*, wanneer, terwijl hij in meditatie verzonken is; (het) *paśyati*, ziet, door verscheidene methodes van yoga en door karma's *juṣṭam*, de Een die wordt aanbeden – *anyam*, de Een die anders is – anders dan de ene die geconditioneerd is door de beperkende eigenschappen van de boom van de wereld; (hij het) *īśam*, de Heer – die boven de wereld staat, voorbij aan honger, dorst, verdriet, misleiding, verval en dood, de Heer van het hele Universum; (ziet aldus): “Ik ben deze God die het Zelf van alles is, dezelfde in elk wezen; ik ben niet het andere denkbeeldige zelf dat wordt beperkt door omstandigheden die door onwetendheid zijn opgeroepen”; en

wanneer hij ziet, *asya mahimānam*, Zijn glorie, in de vorm van het Universum; *iti*, aldus: “Deze (glorie) is waarlijk de mijne want ik ben de Opperste Heer”; *tadā*, dan; wordt hij *vītaśokah*, bevrijd van ellende en wordt hij gered uit de oceaan van verdriet, dat wil zeggen: hij bereikt het einde van alle wensen.

Een ander vers laat dit beeld ook uitgebreid zien:

yadā paśyah paśyate rukmavarnam kartāramīśam puruṣam brahmayonim; tadā vidvānpunyapāpe vidhūya nirañjanaḥ paramam sāmyupaiti (3).

III.1.3. Als de ziener de Puruṣa ziet – de goudgekleurde, schepper, heer en de bron van de lagere Brahman – dan schudt hij die verlicht is alles van zich af, zowel verdienste als zonde, wordt smetteloos en bereikt volledige gelijkmoedigheid.

Yadā, wanneer; *paśyah*, de ziener – dit woord in de betekenis van iemand die ziet, dus de verlichte leerling; *paśyate* (dat wil zeggen: *paśyati*), ziet, op de hiervoor beschreven wijze; *rukmavarnam*, de Ene die van nature zelf straalt of de (goudgekleurde,) Een wiens licht even onverwoestbaar is als goud; *kartāram*, de schepper; *īśam*, de Heer van het hele Universum; *puruṣam*, de Puruṣa; *brahmayonim*, de Brahman die de bron is, of (de zinsnede betekent) de bron van de lagere Brahman; als hij aldus ziet, *tadā*, dan; *vidvān*, hij die verlicht is, de ziener; *vidhūya*, alles volledig van zich af geschud hebbend, weggebrand, samen met de wortels ervan; *punyapāpe*, zowel verdienste als zonde – de twee soorten handelingen die gehechtheid veroorzaken; en nadat hij *nirañjanaḥ*, vrij van smetten is geworden, vrij van het lijden; *upaiti*, bereikt; *paramam sāmyam*, volledige gelijkmoedigheid, die bestaat uit niëttwee zijn. Gelijkmoedigheid binnen de dualiteit is hier waarlijk inferieur aan. Vergeleken hiermee verkrijgt hij dit hoogste evenwicht hetgeen hetzelfde is als niëttwee zijn.

prāno hyeṣa yaḥ sarvabhūtairvibhāti vijānanvidvānbhavate nātivādī; ātmakṛṭṭā ātmaratiḥ kriyāvāneṣa brahmavidāṃ variṣṭhaḥ (4).

III.1.4. Deze Ene is waarlijk de Levenskracht die op verschillende manieren straalt door alle wezens. Als hij dit kent, heeft de verlichte mens geen (verdere) behoefte om ergens aan voorbij te gaan door te praten. Hij verlustigt zich in het Zelf, verheugt zich in het Zelf en is volledig verdiept in (spirituele) inspanning. Deze is de hoogste onder de kenners van Brahman.

Bovendien *hi eṣaḥ*, waarlijk deze Ene, de opperste Heer, waarover wordt gesproken, dat wil zeggen: *prānaḥ*, de Levenskracht van de levenskrachten, Die de hoogste Heer is; Die *vibhāti*, straalt op verschillende manieren; *sarvabhūtair*, door alle wezens, variërend van Brahmā tot een graspolletje; de derde naamval (instrumentalis) wordt hier gebruikt om de staat van het ding aan te geven; dus deze zin betekent: ‘als bestaand temidden van alle wezens als het Zelf van alles’. Hij die *vidvān* wordt, een verlichte ziel *vijānan*, na dit alles doordringende Ene als zijn eigen Zelf te hebben leren kennen, rechtstreeks door de ervaring ‘Ik ben dit’; (hij) *na bhavate* (dat wil zeggen: *bhavati*), wordt niet wat men doet vanuit enkel en alleen kennis van de

geschriften. Wat wordt hij niet? *Ativādī* een excessieve prater, iemand die altijd overal aan voorbij wil gaan door te praten. Degene echter die verlicht is geworden door directe realisatie van het Zelf dat de Levenskracht is van alle levenskrachten, heeft geen aanleiding om anderen met zijn gepraat de loef af te steken. Dat wordt hier bedoeld. Als men zich immers realiseert dat alles het Zelf is en er niets anders bestaat, wat kan men dan nog met praten overtreffen? Degene echter die nog iets anders ziet (dan het Zelf), probeert daaraan voorbij te gaan door te praten. De verlichte mens echter ziet, hoort en kent niets anders dan het Zelf en daarom hoeft hij nergens aan voorbij te gaan door te praten. Bovendien (wordt hij) *ātmakriḍah*, verlustigt hij zich alleen in het Zelf en in niets anders, dus bijvoorbeeld niet in zonen, echtgenote en dergelijke. Op dezelfde wijze (is hij) *ātmaratih*, verheugt hij zich alleen, schept hij alleen plezier in het Zelf. Het verschil is dat *kriḍā* (verlustigen) afhankelijk is van externe hulpmiddelen, terwijl *ratih* (vreugde) los staat van hulpmiddelen en alleen bestaat uit een aangenaam gevoel over externe objecten. Zo wordt hij ook *kriyāvān*, iemand die bezeten is van, dat wil zeggen: toegewijd aan (spirituele) activiteiten als kennis, meditatie, onthechting en dergelijke. Als de tekst wordt gelezen als een samenstelling (als *ātmaratikriyāvān*) wordt de betekenis: ‘hij wiens bezigheid bestaat uit de vreugde in het Zelf.’ In dat geval vervalt óf de impliciete betekenis van de *bahuvrīhisamenstelling* óf de betekenis van het achtervoegsel *matup* (dat wil zeggen: *vān* in *kriyāvān*), (die beiden bezit aanduiden).¹

(Uit deze ene samenstelling) echter proberen sommigen een betekenis² te ontlenen die leidt tot een combinatie van *karma* als Agnihotra enzovoorts met de kennis van Brahman. Dit gaat echter in tegen het belangrijkste idee uit de zinsnede ‘*eṣaḥ brahmaidām variṣṭhaḥ*, deze is de hoogste onder de kenners van Brahman.’ Immers, iemand die volledig in beslag genomen is door externe handelingen kan zich niet zo verlustigen en verheugen in het Zelf als iemand die is opgehouden met externe activiteiten, omdat externe activiteiten en genieten van het Zelf haaks op elkaar staan. Licht en duisternis kunnen onmogelijk tegelijkertijd op dezelfde plek aanwezig zijn. Daarom is de redenering dat door deze samenstelling de combinatie van kennis en *karma* wordt bevestigd, zonder meer grote onzin. Dit wordt ondersteund door de Vedische teksten als: “Geef alle andere uitspraken op” (II.2.5), “Door de Yoga van afstand doen” (III.2.6), enzovoorts. Daarom is alleen hij hier degene die handelt (*kriyāvān*) die kennis, meditatie en dergelijke toepast en die een monnik is en niet zondigt tegen de regels van het fatsoen. Hij die aan deze beschrijving beantwoordt, die met praten niets hoeft te overstijgen, die zich verlustigt en verheugt in het Zelf, die zich overgeeft aan spirituele oefeningen en die gevestigd is in Brahman, is *brahmaidām variṣṭhaḥ*, de hoogste van alle kenners van Brahman.

¹ De *bahuvrīhi* vorm dient simpel *ātmaratikriyaḥ* te zijn, dat dezelfde betekenis heeft als wat bedoeld wordt met *ātmaratikriyāvān*, zodat het achtervoegsel *vān* overbodig wordt; of als het achtervoegsel gehandhaafd blijft verliest de *bahuvrīhi* zijn betekenis.

² “Verlustigt zich in het Zelf en voert karma uit”.

Nu worden de monniken plichten opgelegd als waarheid en andere, waarvan de voornaamste karakteristiek onthechting is en die volledige kennis ondersteunen.

satyena labhyastapasā hyeṣa ātmā samyagjñānena brahmacaryena nityam; antaḥśarīre jyotirmayo hi śubhro yaṃ paśyanti yatayaḥ kṣīnadoṣāḥ (5).

III.1.5. Het heldere en zuivere Zelf binnenin het lichaam dat de monniken (door zich te gewennen aan inspanning en) met steeds minder smetten zien, kan bereikt worden door waarheid, concentratie, volledige kennis en onthouding, die voortdurend worden beoefend.

(Het Zelf is) *labhyaḥ*, bereikbaar; *satyena*, door waarheid, door de verwerping van onwaarheid; en verder, *tapasā hi*, door werkelijke concentratie van de geest en de zintuigen. Deze betekenis (van *tapas*) komt uit de Smṛti, ‘De hoogste *tapas* (letterlijk: versterving) bestaat uit het concentreren van de geest en de zintuigen’ (Mbh. Śā. 250.4). Deze vorm van *tapas* (lett. discipline) is werkelijk de meest gunstige discipline omdat deze van nature leidt naar een zicht op het Zelf, maar dit geldt niet voor de andere vorm van *tapas* (versterving), bijvoorbeeld *cāndrāyana* en de overige. De uitdrukking, ‘*eṣa ātmā labhyaḥ*, dit Zelf is bereikbaar’ wordt overal bij gedacht. (Dit Zelf is bereikbaar) *samyagjñānena*, door volledige kennis, door het beeld van het Zelf zoals Het werkelijk is;¹ *brahmacaryena*, (door onthouding,) door het afzien van seksuele relaties. Analoog aan de lamp die in het midden wordt geplaatst (en die naar alle kanten licht geeft), dient het woord ‘*nityam*’, (toegepast voor) altijd, overal te worden toegevoegd, zoals: door waarheid voor altijd toe te passen, door voor altijd concentratie (toe te passen) en door altijd volledige kennis toe te passen. Later zal worden gezegd: “degenen in wie geen oneerlijkheid, geen valsheid en geen huichelachtigheid is” (Pr.I.16). Wat is dit Zelf dat via deze disciplines bereikbaar is? Het antwoord is als volgt: (dit Zelf) is *antaḥśarīre*, binnenin het lichaam, in de ruimte binnenin de lotus van het hart; (dat Zelf is) *jyotirmayaḥ*, goudkleurig (III.1.3); en *śubhraḥ*, , heilig; *yaṃ*, hetwelk, het Zelf dat; *yatayaḥ*, de monniken die gewoon zijn Het na te streven; *kṣīnadoṣāḥ*, wier mentale gebreken – als woede enzovoorts – verzwakt zijn; *paśyanti*, zien, realiseren. Dat Zelf wordt door de monniken bereikt door de disciplines van waarheid enzovoorts voortdurend toe te passen en niet door onstandvastigheid in de toepassing ervan. Dit is een lofprijzing van de toepassing van de discipline van waarheid en de overige disciplines.

satyameva jayate nānṛtaṃ satyena panthā vitato devayānaḥ; yena ’’kramantyrṣayo hyāptakāmā yatra tatsatyasya paramaṃ nidhānam (6).

¹ *Samyak jñāna* betekent hier onvolgroeide doch voldoende kennis van de betekenis van de tekst die uitgroeit tot kennis van de zaak zelf. Volgroeide kennis, die directe waarneming geeft, is voor het verkrijgen van resultaat niet afhankelijk van andere factoren om het resultaat, het verdwijnen van onwetendheid, tot stand te brengen. Dus het gaat over onvolgroeide kennis, en alleen deze kennis kan gecombineerd worden met disciplines als waarheid enzovoorts, met als doel volgroeide kennis te verkrijgen.

III.1.6. Alleen de waarheid overwint en niet onwaarheid. Door waarheid wordt het pad onderhouden dat Devayāna wordt genoemd, waardoor de zieners die vrij zijn van wensen opstijgen naar de plaats die de hoogste schat is, die door waarheid verkregen kan worden.

Satyam eva, alleen waarheid, de waarachtige mens; *jayate*¹ overwint; *na anṛtam*, niet onwaarheid, dat wil zeggen: niet de leugenaar; want waarheid of leugen kunnen niet uit zichzelf, als ze niet door de mensen worden beoefend, leiden tot overwinning of nederlaag, Het is een bekend feit in de wereld dat een leugenachtig mens verslagen wordt door een waarachtig mens en niet omgekeerd. Daarom is aangehouden dat waarheid een krachtig hulpmiddel is. Bovendien is uit de geschriften bekend dat waarheid een hogere discipline is. Hoe? *Satyena*, door waarheid, door de gevestigde regel om over zaken te spreken zoals zij zijn; *panthāh*, het pad; *devayānah*, het Pad van de Goden; *vitatah*, is uitgespreid, en voor altijd onderhouden; (het pad) *yena*, waarlangs; *ākramanti*, opstijgen; *ṛṣayah*, de zieners, die vrij zijn van misleiding, diplomatie, behoefte aan liefdadigheid, trots en leugens; die zijn *āptakāmāh*, vrij van wensen naar wat dan ook. (Zij stijgen daar op) *yatra*, waar; bestaat *tat*, die; *paramam*, beste; *nidhānam*, schat, die is neergelegd als een menselijk doel; *satyasya*, verbonden met waarheid, de hoogste discipline, omdat dit het resultaat ervan is. Ook het pad, waarlangs zij opstijgen, is bekleed met waarheid en op deze manier wordt dit gedeelte verbonden met de voorgaande tekst.

Dan wordt gezegd wat dat ding is en welke eigenschappen Het heeft:

br̥hacca taddivyamacintyarūpaṃ sūkṣmācca tatsūkṣmataram vibhāti; dūrātsudūre tadihāntike ca paśyatsvīhaiva nihitam guhāyām (7).

III.1.7. Het is groot en straalt uit Zichzelf; Zijn vorm is ondenkbaar. Het is subtieler dan het subtiele. Het straalt op verschillende manieren. Het is verder weg dan het verste en Het is heel dichtbij in dit lichaam. Bij waarnemende wezens (wordt Het gezien) als wonend in dit lichaam, in de holte van het hart.

Tat, deze Brahman waarover het gaat, die bereikbaar is via de disciplines van waarheid en andere; is *br̥hat*, groot, doordat Hij alles doordringt; *divyam*, zelfstralend, want het gaat de zintuigen te boven; en daarom, *acintyarūpaṃ*, ondenkbaar, bijvoorbeeld: Zijn kenmerken kan men zich niet voorstellen; Het is *sūkṣmataram*, subtieler dan het meest subtiele als bijvoorbeeld ruimte, daar Zijn subtiliteit onovertroffen is, omdat Het de oorzaak is van alles; Het *vibhāti*, straalt op vele manieren als de Zon, de Maan en andere sterren. Bovendien, *tat*, deze Brahman; bestaat *sudūre*, verder weg; *dūrāt*, dan het verste; omdat Het volkomen onbereikbaar is voor de onwetenden; *ca*, en; (Het is) *iha*, hier, in het lichaam; *antike*, dichtbij, onder handbereik, voor degenen die verlicht zijn, omdat Het het Zelf is en alles doordringt; de Veda zegt dat Het zelfs binnen de ruimte is. Omdat Het verbonden is met activiteiten als het zien en dergelijke, wordt Het door de Yogi's waargenomen als *nihitam*, gezeteld; *iha*, in dit lichaam; *paśyatsu*, onder degenen die ogen hebben, dat

¹ Volgens een andere versie: *jayati*.

wil zeggen: onder waarnemende wezens. Waar wordt Het waargenomen? *Guhāy-ām*, in de holte (van het hart), wat het intellect wordt genoemd, omdat Het door verlichte mensen wordt waargenomen als hier verborgen; en toch wordt Het door onwetenden niet waargenomen, hoewel Het daar is, omdat Hij bedekt is door onwetendheid.

Hier wordt nogmaals een uniek middel aangegeven waarmee men Het kan realiseren:

na cakṣuṣā grhyate nāpi vācā nānyairdevaistapasā karmanā vā; jñānaprasādena viśuddhasattvastatastu taṃ paśyate niṣkalam dhyāyamānaḥ (8)..

III.i.8. Het wordt niet begrepen door het oog, noch door spraak, noch door de andere zintuigen; Het wordt niet bereikbaar door onthouding of karma. Omdat men de geest kan zuiveren door de gunstige werking van het intellect, kan men dat ondeelbare Zelf zien door meditatie.

Omdat *na grhyate*, (Het wordt) niet begrepen; *cakṣuṣā*, met het oog, door niemand omdat Het geen vorm heeft; *na api*, of zelfs; Het is niet te bevatten *vācā*, door spraak, omdat Het onuitspreekbaar is; *na anyaiḥ devaiḥ*, noch door de andere zintuigen; *na tapasā*, noch door onthouding wordt Het begrepen, hoewel *tapas* het middel is om alles te bereiken; evenzo wordt Het *na*, niet bereikt; *karmanā*, door Vedisch *karma*, dat wil zeggen: Agnihotra enzovoorts die beroemd zijn vanwege hun grote werking. Hoe kan Het dan worden verkregen? Dit wordt gezegd: *jñānaprasādena*, door de gunstige werking van kennis (dat wil zeggen: het intellect).¹ Hoewel het intellect in alle wezens van zichzelf in staat is om het Zelf te leren kennen, wordt het echter omdat het nog steeds besmet is met verontreinigingen als gehechtheid aan externe objecten enzovoorts, geagiteerd en onzuiver als een gevleete spiegel of kolkend water en laat de werkelijkheid van het Zelf niet zien, hoewel Het altijd onder handbereik is. De juiste werking van het intellect ontstaat als dit transparant en rustig is nadat het schoongemaakt is als een spiegel of water door het verwijderen van de verontreinigingen die veroorzaakt zijn door het vuil van gehechtheid, die voortgekomen zijn uit het contact van de zintuigen met zintuiglijke objecten. Omdat *viśudhasattvaḥ*, iemand die zuiver van geest is geworden door deze juiste werking van het intellect, geschikt is om Brahman te zien; *tataḥ tu*, daarom; iemand die in het bezit is van spirituele disciplines als waarheid enzovoorts, en die de zintuigen heeft teruggetrokken (van objecten), *paśyate* (is hetzelfde als *paśyati*), ziet, realiseert; *taṃ*, dat Zelf; (dat is) *niṣkalam*, onzichtbaar, zonder onderdelen die van elkaar verschillen; *dhyāyamānaḥ*, terwijl hij verzonken is in meditatie – als hij aan Dat denkt met een geconcentreerde geest.²

¹ Het woord *jñāna* wordt hier gebruikt in de betekenis van datgene waardoor men weet. Het betekent het intellect, het instrument van kennis.

² Door meditatie wordt de juiste werking van het intellect verkregen die leidt tot het zien van het Zelf. Het is de kennis van de Upaniṣads: vrij van twijfel enzovoorts, die leidt tot het realiseren van waarheid. Meditatie alleen kan dit niet teweeg brengen.

eṣo 'nurātmā cetasā veditavyo yasminprānāḥ pañcadhā saṃviveśa; prānaiscittam sarvamotam prajānām yasminviśuddhe vibhavatyēṣa ātmā (9)..

III.1.9. In (het hart) in het lichaam, waar de levenskracht in vijf vormen is binnengegaan, dient dit subtiele Zelf door die intelligentie gerealiseerd te worden die de gehele geest en de motorieke en zintuiglijke organen doordringt van alle wezens. En Het dient in de geest gekend te worden, waarin dit Zelf Zichzelf helder laat zien als deze is gezuiverd.

Het Zelf dat men aldus ziet, *eṣaḥ*, dit; *anuḥ*, subtiel; *ātmā*, Zelf; *veditavyaḥ* dient te worden gekend; alleen door de zuivere *cetasā*, intelligentie. Waar moet men Het realiseren? In het lichaam *yasmin*, waarin; *prānāḥ*, de levenskracht; *saṃviveśa*, op goede wijze is binnengegaan; *pañcadhā*, in vijf verschillende vormen, te weten *Prāna*, *Apāna* enzovoorts. In dat lichaam, dat wil zeggen: in het hart van dat lichaam, dient Het gekend te worden door de intelligentie. Dit is het idee. Door wat voor een soort intelligentie dient Het te worden gekend? Dit wordt er over gezegd: door de intelligentie waardoor *sarvam cittam*, de gehele geest, het innerlijk orgaan; *prajānām*, van wezens; *prānāḥ (saha)*, samen met hun motorieke en zintuiglijke organen; wordt *otam*, doordrongen, zoals melk door boter of hout door vuur; want het is algemeen bekend dat het totale innerlijke orgaan van elk wezen in deze wereld in het bezit is van waarnemingsvermogen. Bovendien dient Het in dat innerlijke orgaan te worden gekend, *yasmin viśuddhe*, nadat dit zuiver is geworden, bevrijd van het vuil van verdriet enzovoorts; *eṣaḥ ātmā*, het eerder genoemde Zelf; *vibhavati*, toont Zichzelf duidelijk, te weten in Zijn eigen werkelijkheid.

Over iemand die het Zelf van alles als zijn eigen Zelf bereikt en die in het bezit is van de bovengenoemde karakteristieken wordt gezegd wat het resultaat is. Dit bestaat uit het bereiken van alles en dit is het gevolg van de omstandigheid dat hij één wordt met alles:

yaṃ yaṃ lokam manasā saṃvibhāti viśuddhasattvaḥ kāmāyate yāṃśca kāmān; taṃ taṃ lokam jayate tāṃśca kāmāṃstasmādātmajñam hyarcayedbhūtikāmāḥ (10).

III.1.10. De mens met een zuivere geest verkrijgt die werelden die hij in de geest wenst en de geneugten die hij begeert. Daarom dient iemand die voorspoed wenst de kenner van het Zelf te vereren.

Yam yam lokam, elke willekeurige wereld, bijvoorbeeld de wereld van de voorvaderen enzovoorts, die; *viśuddhasattvaḥ*, de mens met een zuivere geest, bevrijd van geestelijke aandoeningen (*kleśa*),¹ de kenner van het Zelf; *saṃ vibhāti*, wenst; *manasā*, met de geest, denkende: ‘Laat dat van mij zijn of van iemand anders’; *ca*, en; *yān kāmān*, deze aangename zaken die; *kāmāyate*, (hij) begeert; *jayate*, hij wint, verkrijgt; *taṃ taṃ lokam*, deze werelden; *ca tān kāmān*, en die begeerlijke dingen

¹ *Kleśa* – onwetendheid, egocentriciteit, begeerte, afkeer en het vasthouden aan een wereldlijk leven (*Yogasūtra*, II.3).

die worden gewenst. Omdat de wensen van een verlicht mens onfeilbaar zijn, *tasmāt*, daarom; *bhūtikāmaḥ* iemand die naar voorspoed verlangt; *arcayet*, dient te vereren door het wassen van de voeten, het dienen, het begroeten enzovoorts; *ātma-jñam*, de kenner van het Zelf, van wie de geest gezuiverd is door zijn kennis van het Zelf. Daarom is zo iemand werkelijk verering waardig.

iti muṇḍakopaniṣadi tṛtīyamuṇḍake prathamah khaṇḍaḥ

Aldus het eerste hoofdstuk in het derde deel van de Muṇḍaka Upaniṣad.

DEEL III
HOOFDSTUK II

sa vedaitatparamaṃ brahma dhāma yatra viśvaṃ nihitaṃ bhāti śubhram; upāsate puruṣaṃ ye hyakāmāste śukrametadativartanti dhīrāḥ (1).

III.ii.1. Hij kent deze opperste verblijfplaats, deze Brahman, waarin het universum is geplaatst en die heilig straalt. De wijzen die geen wensen meer hebben, vereren waarlijk deze (verlichte) persoon en gaan dit menselijk zaad te boven.

Omdat *saḥ*, hij; *veda*, kent; de *paramam dhāma*, opperste verblijfplaats, de plaats van alle wensen (welke is) *etat brahma*, deze Brahman, zoals hiervoor beschreven; *yatra*, waar, Brahman waarin als de verblijfplaats; *viśvam nihitam*, het hele universum is geplaatst; en die *bhāti*, straalt in Zijn eigen luister; *śubhram*, zuiver (heilig); (daarom:) *ye*, deze mensen; *akāmāḥ*, die vrij van wensen zijn geworden, vrij van het vurig verlangen naar voorspoed; *upāsate*, dienen – met het doel om bevrijd te worden; deze *puruṣam*, persoon die zo’n kenner van het Zelf is – net zoals zij zouden doen met de opperste Werkelijkheid; *te*, deze; *dhīrāḥ*, wijzen; *ati vartanti*, gaan te boven; *etat śukram*, dit menselijk zaad – dat bekend is als de materiële bron van het lichaam; zij komen nooit meer in een baarmoeder (voor wedergeboorte), zoals in de Vedische tekst staat: ‘Hij kent nooit meer voorkeur voor enige verblijfplaats’. Daarom dient men hem te vereren. Dit is de strekking.

Er wordt nu getoond dat het vermijden van verlangens de voornaamste discipline is voor iemand die streeft naar bevrijding.

kāmānyaḥ kāmāyate manyamānaḥ sa kāmabhirjāyate tatra tatra; paryāptakāmasya kṛtātmanastu ihaiva sarve pravīḥyanti kāmāḥ (2).

III.ii.2. Hij die begerenswaardige zaken verlangt en peinst (over hun kwaliteiten) wordt in een dergelijke omgeving geboren samen met deze wensen. Voor iemand echter van wie de wensen zijn vervuld en die in het Zelf is gevestigd, verdwijnen zelfs hier alle wensen.

Yah, hij die; *kāmāyate*, verlangt naar; *kāmān*, begerenswaardige zaken, zichtbaar of onzichtbaar; *manyamānaḥ*, erover peinst, broedt over de goede eigenschappen; *saḥ*, hij; *jāyate*, wordt geboren; *kāmabhiḥ*, samen met deze wensen, het verlangen naar objecten die leiden tot het betrokken raken bij deugden en ondeugden; *tatra tatra*, in een dergelijke omgeving, waarin wensen een mens verleiden tot handelingen om de objecten te bezitten. Hij wordt midden tussen deze objecten geboren en door deze wensen omringd. *Tu*, echter; voor degene wiens wensen bij het realiseren van de opperste Werkelijkheid zijn vervuld – *paryāptakāmasya*, voor de mens wiens wensen volledig zijn vervuld, voor degene die zich verzekerd heeft van alles wat men maar wensen kan door zijn hunkering naar het Zelf; *kṛtātmanah*, voor het Zelf dat met zichzelf in evenwicht is, voor de mens wiens Zelf losgemaakt is van Zijn

lagere natuur die door onwetendheid werd gevormd en door kennis gevestigd wordt in Zijn hogere natuur; *sarve kāmāḥ*, alle wensen, die deugdzame of ondeugdzaam handelingen inhouden; *pravilīyanti*, verdwijnen, dat wil zeggen: worden opgelost; *īha eva*, zelfs hier, zelfs terwijl het lichaam blijft bestaan. Het betekent dat wensen niet meer opkomen (in zijn geest) omdat de oorzaken ervan zijn vernietigd.

Sommige mensen zouden kunnen denken, dat als het realiseren van het Zelf het hoogste is dat men kan nastreven, men voor dit realiseren bijvoorbeeld intensief de Veda's zou moeten bestuderen. De tekst zegt hierover het volgende:

nāyamātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena; yamevaiṣa vṛnute tena labhyastasyaiṣa ātmā vivṛnute tanuṃ svām (3).

III.ii.3. Dit Zelf kan niet worden verkregen door studie, noch door het intellect, noch door veel te luisteren. Dit Zelf dat men (de zoeker) zoekt kan worden verkregen door dat zoeken zelf; van hem toont dit Zelf Zijn eigen natuur.

Ayam ātmā, dit Zelf, waarover is gesproken en waarvan het verkrijgen het hoogste menselijke doel is; *na labhyaḥ*, kan niet worden verkregen; *pravacanena*, door intensieve studie van de Veda's en de geschriften. Op overeenkomstige wijze, *na medhayā*, noch door het intellect, de kracht om de betekenis van de teksten te onthouden; *na bahunā śrutena*, noch door het horen van vele dingen, dat wil zeggen: zelfs niet door veel te luisteren (naar geschriften). Hoe kan Het dan worden bereikt? Dat wordt nu uitgelegd. *Yam eva*, dat wezen, het opperste Zelf, dat; *eṣaḥ*, deze ene, de mens die kennis heeft; *vṛnute*, probeert te bereiken; dit opperste Zelf, *labhyaḥ*, kan worden verkregen; *tena*, door dat hunkeren¹; en niet door enige andere spirituele inspanning, omdat Het altijd al is gerealiseerd krachtens Zijn eigen natuur. Nu wordt uitgelegd hoe dit realiseren van het Zelf door iemand met kennis tot stand komt. *Tasya* van hem; *eṣaḥ ātmā*, dit Zelf; *vivṛnute*, toont zich; *svām tanuṃ*, Zijn eigen opperste natuur, Zijn werkelijkheid die bedekt was door onwetendheid; het idee is dat het Zelf wordt getoond als kennis daagt, net zoals een pot zichtbaar wordt als het licht aangaat. Vandaar dat de betekenis is dat het middel tot het verkrijgen van het Zelf bestaat uit het bidden om deze vervulling met uitsluiting van al het andere.

Ook deze spirituele disciplines – namelijk kracht, afwezigheid van misleiding en kennis – verbonden met hun uiterlijke kenmerken, dat wil zeggen: gekoppeld aan het kloosterschap, helpen het gebed om het Zelf te verkrijgen. Want:

nāyamātmā balahīnena labhyo na ca pramādāttapaso vā'pyalīṅgāt; etairupāyairyatate yastu vidvāmstasyaiṣa ātmā viśate brahmadhāma (4).

III.ii.4. Dit Zelf wordt niet verkregen door iemand zonder kracht, noch door misleiding, noch door kennis zonder kloosterschap. Het Zelf echter van degene die kent en die streeft met deze middelen gaat de ruimte binnen die Brahman is.

¹ Bestaande uit het voortdurend nastreven van het idee: "Ik ben Brahman."

Dit Zelf, *na labhyah*, kan niet worden verkregen; *balahīnena*, door iemand zonder kracht, zonder de vitaliteit die voortkomt uit de voortdurende trouw aan het Zelf; *na ca pramādāt*, noch door misleiding die wordt veroorzaakt door gehechtheid aan wereldlijke zaken als een zoon, vee enzovoorts; zelfs ook niet door *tapasah*, door *tapas*; *aliṅgāt*, zonder de *liṅga* (dat wil zeggen: het teken van de monnik).¹ *Tapas* betekent hier kennis en *liṅga* kloosterschap. De betekenis is dat Het niet kan worden verkregen door kennis alleen zonder kloosterschap. *Tu*, echter; *yaḥ vidvān*, de mens met kennis, de mens die onderscheid maakt, de kenner van het Zelf, die; *yate*, ijverig streeft; *etaiḥ upāyaiḥ*, met behulp van deze middelen als kracht, afwezigheid van misleiding, kloosterschap en kennis; *tasya*, van hem, van deze verlichte mens; *eṣaḥ ātmā*, dit Zelf; *viśate*, gaat binnen; *brahmadhāma*, de ruimte die Brahman is.

Hoe men Brahman binnengaat wordt nu gezegd:

***samprāpyainamṛśayo jñānatṛptāḥ kṛtātmāno vītarāgāḥ praśāntāḥ;
te sarvagaṃ sarvataḥ prāpya dhīrā yuktāmānaḥ sarvamevāviśanti (5).***

III.ii.5. Als dit bereikt is, worden de zieners tevreden met hun kennis, gevestigd in het Zelf, bevrijd van gehechtheid en kalm. Na de allesdoordringende Één overal te hebben gerealiseerd, gaan deze wijze mensen met onderscheidingsvermogen, steeds verzonken in contemplatie, het Al binnen.

Samprāpya, bereikt hebbend, volledig gerealiseerd hebbend; *enam*, dit, het Zelf; worden *ṛśayah*, de zieners; *jñānatṛptāḥ*, tevreden met juist die kennis en niet met enig extern object dat bevrediging geeft en tot fysieke voeding leidt; *kṛtātmānaḥ*, gevestigd in het éénzijn met het opperste Zelf; *vītarāgāḥ*, vrij van negatieve zaken zoals gehechtheid; *praśāntāḥ*, kalm, met teruggetrokken zintuigen. *Te*, die mensen, zij die zo worden *prāpya*, gerealiseerd hebbend; *sarvagam*, het Allesdoordringende (Brahman), te vergelijken met ruimte; *sarvataḥ*, overal, en niet gedeeltelijk, dus niet begrensd door de beperkende eigenschappen. Wat komt er dan? Als men Brahman, die één is zonder tweede, gerealiseerd heeft als het eigen Zelf, *dhīrāḥ*, de mensen met volkomen onderscheidingsvermogen; die van nature *yuktāmānaḥ*, altijd verzonken zijn in diepe contemplatie; *āviśanti*, gaan binnen; *sarvam eva*, in het Al, zelfs op het moment van het wegvallen van het lichaam. Zij geven de beperkingen op van de toevoegingen die gemaakt zijn door onwetendheid, zoals de begrenzing van ruimte in een pot verdwijnt bij het breken van de pot. Aldus gaan de kenners van Brahman binnen in de verblijfplaats die Brahman is.

¹ Śaṅkara is er zeer van overtuigd dat uiterlijke onthechting noodzakelijk is (zie de inleidingen tot deze en de Aitareya Upaniṣads). Ānanda Giri lijkt het hier echter niet mee eens te zijn. Hij zegt, “Waarom zou dit zo moeten zijn, de Veda’s vermelden immers dat het Zelf werd bereikt door Indra, Janaka, Gārgi en anderen?” Dit bezwaar is terecht. Sannyāsa bestaat uit totale onthechting; en omdat zij geen idee hadden van bezit was er bij hen sprake van innerlijke onthechting. Uiterlijke onthechting is niet waar het om gaat. In de Smṛti staat immers, ‘Een uiterlijk teken is geen bron van deugd’.

vedāntavijñānasuniścītārthāḥ saṃnyāsayogādyatayaḥ śuddhasattvāḥ; te brahmalokeṣu parāntakāle parāmṛtāḥ parimucyanti sarve (6).

III.ii.6. Degenen voor wie het wezen dat wordt aangeboden in de Vedische kennis volledig duidelijk is geworden en die vol ijver hun best doen met behulp van de Yoga van het kloosterschap, zij allen worden op het hoogste moment van hun dood geïdentificeerd met de opperste Onsterfelijkheid in de werelden die Brahman zijn en zij worden in alle opzichten bevrijd.

Bovendien, *vedāntavijñānasuniścātārthāḥ*, degenen voor wie het wezen dat gekend moet worden, dat wil zeggen: het opperste Zelf dat door de Vedische kennis wordt aangeboden, volledig duidelijk is geworden, deze mensen zijn *yatayaḥ*, vol ijver. (Zij) *śuddhasattvāḥ*, zijn zuiver geworden in de geest; *saṃnyāsayogāt*, door de Yoga van het kloosterschap, door de Yoga die bestaat uit het opgeven van alle handelingen, die hetzelfde is als de Yoga van standvastigheid in Brahman alleen. *Te sarve*, al deze mensen; *parāntakāle*, op het moment van hun uiteindelijke dood – het moment van de dood van ‘wereldse’ mensen is geen werkelijk afscheid; vergeleken hiermee is het tijdstip van de dood van het lichaam van iemand die bevrijding zoekt aan het einde van zijn ‘wereldlijke’ staat, het hoogste moment van afscheid; op dat hoogste moment van afscheid; (worden zij bevrijd) *brahmalokeṣu*, in de werelden die Brahman zijn, de werelden en Brahman die identiek zijn; het meervoud (de werelden) wordt gebruikt gezien vanuit het standpunt van degenen die bevrijding zoeken en dat zijn er velen en daarom schijnt de Brahmaloka ook veelvuldig te zijn, of op allerlei manieren bereikt te worden. Dus het woord *Brahmalokeṣu* betekent in Brahman. (Zij zijn) *parāmṛtāḥ*, degenen voor wie de opperste Onsterfelijkheid, de onsterfelijke Brahman, hun eigen Zelf geworden is, zij die Brahman zijn geworden terwijl zij nog leven. Nadat zij (aldus) geïdentificeerd zijn met de opperste Onsterfelijkheid, *parimucyanti*, schaffen zij het individuele af, zoals een lamp die wordt uitgeblazen of de ruimte in een pot (als deze wordt gebroken); zij worden in alle opzichten bevrijd, zij hoeven niet meer te wachten om ergens naar toe te gaan. Dit is in overeenstemming met de Vedische en Smṛti teksten als: “Zoals de voetafdrukken van vogels niet kunnen worden waargenomen in de lucht en die van vissen niet in het water, zo ook is het spoor van een mens met kennis” (Mbh.Sā. 239.24), “Zij die voorbij willen gaan aan de paden van de wereld betreden geen enkel pad” (Itihāsa Up. 18). De paden (die na de dood gevolgd moeten worden), die ruimtelijk beperkt zijn, bestaan binnen de wereld van verschijningsvormen omdat zij door beperkte middelen verkregen worden. Brahman echter, die het Al is, kan niet met ruimtelijke beperking worden benaderd. Als Brahman beschreven zou kunnen worden met een ruimte zoals elk concreet object, zou Het een begin en een eind hebben, zou Het gedragen worden door iets anders, zou Het delen hebben en zou Het tijdelijk zijn en voortgebracht zijn. Brahman kan echter niet zo zijn; daarom kan het verkrijgen Ervan ook niet bepaald zijn in termen van een beperking van ruimte. Bovendien accepteren de kenners van Brahman uitsluitend die bevrijding die bestaat uit het verwijderen van onwetendheid enzovoorts, en niet iets dat is voortgebracht.

Bovendien, op het moment van bevrijding:

*gatāḥ kalāḥ pañcadaśa pratiṣṭhā devāśca sarve pratidevatāsu;
karmāni vijñānamayaśca ātmā pare'vyaye sarva ekībhavanti (7).*

III.ii.7. De vijftien bestanddelen (van het lichaam) begeven zich naar hun bronnen en de Goden (van de zintuigen) gaan naar hun respectievelijke Goden. De karma's en de ziel die verschijnt als het intellect, worden verenigd met het opperste Onverwoestbare.

De *kalāḥh*, bestanddelen, zoals die er zijn – de levenskracht en andere die het lichaam vormen; *gatāḥ*, zijn gegaan naar zijn eigen uitgangspunt, dat wil zeggen: smelt samen met zijn eigen oorzaak –. Op het moment van bevrijding gaat ieder bestanddeel *pratiṣṭhāḥ*, ‘naar hun bronnen’ wordt gebruikt in de tweede naamval meervoud. (De bestanddelen,) *pañcadaśa*, vijftien in getal, staan vermeld in de laatste Vraag (van de *Prasna Upaniṣad*); *ca*, en; *sarve devāḥ*, alle (welbekende) Goden, die leven in het lichaam en gezeteld zijn in de organen van het gezichtsvermogen enzovoorts; (worden verenigd met) *pratidevatāsu*, hun respectievelijke Goden, namelijk de Zon en anderen; ‘worden verenigd met’ – zoveel kan ervan worden begrepen. En de *karmāni*, de *karma's*, die door de zoeker naar bevrijding zijn verricht en die nog geen gevolgen hebben gehad – en niet de *karma's* die al wel vrucht dragen; omdat deze worden opgebruikt louter door het ervaren ervan; *ca vijñānamayaḥ ātmā*, en de ziel die verschijnt als het intellect. De ziel die in verschillende lichamen is binnengegaan als de weerschijn van de zon enzovoorts in water, verschijnt als het intellect omdat deze (ziel) zichzelf identificeert met zijn beperkende eigenschappen, te weten het intellect en de rest die geschapen zijn door onwetendheid. Omdat *karma's* bedoeld zijn om resultaten voort te brengen voor deze (schijnbare) ziel, daarom worden *karma's* samen met deze ziel die zich toont als het intellect, (verenigd met het opperste Onverwoestbare). Daarom betekent *vijñānamaya* verschijnend als het intellect. Wanneer de beperkingen van het zelf zijn verwijderd, zijn deze *karma's* en de ziel verschijnend als het intellect, *sarve* alle; *ekībhavanti* niet meer te onderscheiden van, worden verenigd; *pare avyaye*, in het opperste Onverwoestbare – in de oneindige onvergankelijke Brahman, vergelijkbaar met ruimte, en Dat zonder geboorte is, leeftijdloos, dichtbij, onsterfelijk, zonder vrees, zonder oorzaak en gevolg, zonder binnenste of buitenste, gunstig en kalm; evenals de stralen van de zon enzovoorts terugkeren naar de zon als de schootels met water worden verwijderd, of de ruimte die wordt omringd door de pot, terugkeert naar de ruimte zelf als de pot wordt verplaatst, enzovoorts.

*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre'staṃ gacchanti nāmarūpe vihāya;
tathā vidvānnāmarūpādvimuktaḥ parāparam puruṣamupaiti divyam (8).*

III.ii.8. Evenals rivieren die naar beneden stromen, niet meer zijn te onderscheiden zodra ze de zee bereiken, doordat ze hun namen en vormen opgeven, evenzo is het met de verlichte ziel, die na bevrijd te zijn van naam en vorm, de zelfstralende Puruṣa bereikt die hoger is dan het hogere (Māyā).

Verder, *yathā*, evenals; *nadyaḥ*, rivieren – de Ganges en andere; *syandamānaḥh*, naar beneden stromen; *gacchanti*, bereiken; *astam*, onzichtbaarheid, een niet identiteit, waarbij er geen onderscheid is te maken met iets anders; *samudre*, in de zee, bij het bereiken van de zee; *nāmarūpe vihāya*, door het opgeven van (hun) namen en vormen – *tathā*, evenzo; *vidvān*, de verlichte zielen *nāmarūpāt vimuktah*, vrij geworden van naam en vorm – de scheppingen van onwetendheid; *upaiti*, bereikt; de *divyam puruṣam*, de zelfstralende Puruṣa, zoals eerder beschreven; die is *param*, hoger; *parāt*, dan de onverwoestbare (Māyā) zoals eerder uitgelegd (II.1.2).

Tegenwerping: Het is toch bekend dat er vele obstakels zijn op de weg van bevrijding? Dus zelfs een kenner van Brahman kan na zijn dood van zijn weg afwijken en Brahman Zelf niet bereiken, omdat hij gehinderd wordt door een van de mentale ziekten of door een van de Goden of door een ander vergelijkbaar wezen.

Antwoord: Dit is niet zo omdat door de kennis zelf alle hinderpalen zijn verwijderd. Onwetendheid is het enige obstakel voor bevrijding en er is geen andere belemmering. Bevrijding is immers eeuwig en identiek met het Zelf. Daarom:

sa yo ha vai tatparam brahma veda brahmaiva bhavati nāsyābrahmavitkule bhavati;

tarati śokam tarati pāpmānam guhāgranthibhyo vimukto 'mr̥to bhavati (9).

III.ii.9. Iedereen die deze opperste Brahman kent, wordt waarlijk Brahman. In zijn nageslacht wordt niemand geboren die Brahman niet kent. Hij komt verdriet te boven en gaat uit boven de dwalingen, en bevrijd van de knopen van het hart bereikt hij onsterfelijkheid.

Saḥ yaḥ ha vai, iedereen die, in deze wereld; *veda*, kent; *tat*, die; *paramam brahma*, opperste Brahman, direct als 'Ik ben waarlijk Brahman'; volgt geen enkele andere koers. Voor hem kunnen, als het gaat om het bereiken van Brahman, zelfs de Goden geen belemmering vormen; hij wordt namelijk hun Zelf. Vandaar dat hij die Brahman kent, *bhavati*, wordt; *brahma eva*, waarlijk Brahman. Verder, *asya kule*, in zijn nageslacht, in het nageslacht van de kenner van Brahman; *na bhavati*, wordt niet geboren; *abrahmavit*, iemand die Brahman niet kent. Bovendien, zelfs gedurende zijn leven, hij *tarati śokam*, komt verdriet te boven dat veroorzaakt wordt door het verliezen van zaken die men begeert. Hij *tarati pāpmānam*, gaat voorbij aan dwalingen die bekend staan als verdiensten en gebreken. *Guhāgranthibhyaḥ vimuktah*, na bevrijd te zijn van de knopen van het hart, van de knopen die door onwetendheid in het hart zijn gelegd (II.1.10); *bhavati*, wordt hij; *amṛtah*, onsterfelijk. Het is al eerder gezegd, 'de knoop van het hart wordt losgemaakt' enzovoorts (II.2.8).

Nu wordt de conclusie verwoord door de regel aan te geven waarmee de kennis van Brahman wordt overgebracht:

tadetadṛcā 'bhyuktam kriyāvanataḥ śrotriyā brahmaniṣṭhāḥ svayam juhvata ekarṣiṃ śraddhayantaḥ;

teṣāmevaitāṃ brahmavidyāṃ vadeta śrovrataṃ vidhivadyaistu cīrnam (10).

III.ii.10. Deze (regel) is geopenbaard door de mantra die luidt als volgt: Men dient alleen de kennis van Brahman uiteen te zetten aan diegenen die bezig zijn met de uitvoering van disciplines die in de Veda's genoemd worden, en toegewijd zijn aan Brahman, die persoonlijk met vertrouwen offeren aan het vuur dat Ekarsī heet, en die naar behoren de gelofte om vuur op het hoofd te houden hebben waargemaakt.

Tad etad, deze regel die de overdracht van kennis betreft; *abhyuktam*, is geopenbaard; *ṛcā*, door een mantra: Zij die *kriyāvantaḥ* zijn, bezig met de uitvoering van disciplines die eerder zijn genoemd; *śrotriyāḥ*, bedreven in de Vedische studies en voorschriften; *brahmaniṣṭhāḥ*, toegewijd aan de lagere Brahman en zoekers naar de kennis van de opperste Brahman; die *svayam*, door zichzelf; *juhvate* (dat wil zeggen: *juhvati*), offeren; *ekarsīm*, aan het vuur dat Ekarsī wordt genoemd; *śraddhayantaḥ*, in vertrouwen; *teṣām eva*, alleen voor hen die gezuiverd zijn en geschikt om te ontvangen; *vadeta*, moet men uitleggen; *etām brahmavidyām*, deze kennis van Brahman. Alleen aan hen moet men uitleggen *yaiḥ tu*, door wie, bovendien; *cīrnām*, is waargemaakt; *vidhivat*, naar behoren, in overeenstemming met de regels; *śirovratam*, de gelofte om vuur op het hoofd te houden, een Vedische gelofte die bekend is onder de navolgers van de AtharvaVeda.

***tadetsatyamaṣṣīranḡirā purovāca naitadacīrnavrato 'dhīro;
namaḥ paramaṣṣibhyo namaḥ paramaṣṣibhyaḥ (11).***

III.ii.11. De ziener Aṅgiras sprak over deze Waarheid in de dagen van weleer. Iemand die de gelofte niet heeft vervuld dient dit niet te lezen. De grote zieners zij gegroet. De grote zieners zij gegroet.

Ṛṣih, de ziener; *aṅgiraḥ*, Aṅgiras genaamd; *purā*, in de dagen van weleer; *uvāca*, sprak over; *tad etad*, die entiteit die zo is; *satyam*, Waarheid, de onverwoestbare Puruṣa; tot Śaunaka die hem op de voorgeschreven manier had benaderd en het hem had gevraagd. Bedoeld is, dat iedereen op dezelfde manier dient te spreken tot iemand die het hoogste goed zoekt of hunkert naar bevrijding, en op de juiste manier nadert. *Acīrnavrataḥ*, iemand die de gelofte niet heeft vervuld; *adhīte*, dient niet te lezen; *etad*, dit, deze (kennis) in de vorm van de tekst. Als iemand de gelofte heeft vervuld wordt kennis voldoende duidelijk om vrucht te dragen.

De kennis van Brahman gaat niet verder dan dit. *Namaḥ* groet; *paramaṣṣibhyaḥ*, aan deze grote zieners, te beginnen met Brahmā die de kennis met succes hebben doorgegeven. Deze grote zieners, te beginnen met Brahmā die Brahman rechtstreeks zagen en realiseerden. *Namaḥ*, nogmaals gegroet. De herhaling wordt gebruikt als uiting van groot respect en om het einde van de *Mundaka Upaniṣad* aan te geven.

iti muṇḍakopaniṣadi tṛtīyamuṇḍake dvityaḥ khaṇḍaḥ

Aldus het tweede hoofdstuk in het derde deel van de Muṇḍaka Upaniṣad.

Ôm

*bhadraṃ karnebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemāksabhīryajatrāḥ;
sthirairāṅgaistustuvāṃsastanūbhīryaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūsā viśvavedāḥ;
svasti nastārksyo aristanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu.
Ôm śāntiḥ śāntiḥ śānti.*

Ôm

Mogen wij het goede horen door de oren, O goden;
Mogen wij het goede zien door de ogen, O Gij waardigen om vereerd te worden;
Mogen wij, lof geprezen hebbend met lichamen met standvastige ledematen,
de levensduur die is toebedeeld door de goden, volledig verkrijgen.
Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;
Moge Pūṣan, die alwetend is, ons welzijn schenken;
Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;
Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.
Ôm vrede, vrede, vrede.

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD

Ôm

*bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemākṣabhīryajatrāḥ;
sthirairāṅgaistuṣṭuvāṃsastanūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ;
svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu.*

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;
Moge Pūśan, die alwetend is, ons welzijn schenken;
Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;
Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.

ÔM vrede, vrede, vrede.

INLEIDING.

"De klank *Ôm* is dit alles. Hierover volgt een duidelijke uiteenzetting." In dit verband moet worden opgemerkt dat door het simpele feit dat een tekst (of het nu Vedānta is of een verhandeling over dit onderwerp) spirituele disciplines uitlegt die tot het doel leiden, die tekst zĳlf een onderwerp verkrijgt waardoor het tevens een indirect middel tot kennis wordt èn nuttig.

Wat is het doel? Dat wordt door de tekst zelf aangegeven: Wanneer iemand ziek is geworden, wordt hij weer 'beter' (of 'normaal') door van de ziekte te worden genezen. Evenzo wordt de normale staat van het Zelf, die is aangetast door identificatie met ellende, herwonnen wanneer verschijningsvormen van de wereld van dualiteit ophouden te bestaan. Het einddoel is de verwerkelijking van niet-twee. De verschijningsvormen van de wereld van dualiteit worden geschapen door onwetendheid en daarom kunnen zij door middel van kennis met wortel en al worden uitgeroeid. Deze tekst is ons dus gegeven om de kennis van Brahman te openbaren. Dit kan ook worden vastgesteld door andere uitspraken uit de Upaniṣads zoals: "Want wanneer er als het ware dualiteit is, dan ruikt men dingen, dan ziet men dingen, enzovoorts" (Br.II.iv.14); "Wanneer er als het ware iets anders is, dan kan men iets zien, dan kan men iets weten" (Br.IV.iii.31); "Maar wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf is geworden, wat valt er dan nog te zien en waardoor, wat valt er nog te kennen en waardoor?" (Br.II. iv.14).

Hoe is het nu mogelijk om door het vaststellen van de betekenis van *Ôm* te komen tot Zelfrealisatie? Het antwoord is in de verschillende Upaniṣads te vinden zoals: "Het doel dat alle Veda's eenstemmig aangeven, waar alle vormen van discipline op gericht zijn en waarvoor mensen de gelofte van Brahmācārya afleggen is dit, namelijk "*Ôm*" (Ka.I.ii.15); "Dit middel is het beste" (Ka.I.ii.17); "O Satyakāma, deze klank *Ôm* is werkelijk Brahman" (Pr.V.2); "Mediteer over het Zelf als *Ôm*" (Maitra.VI.3); "*Ôm* is Brahman" (Tai.I.viii.1); "*Ôm* is werkelijk dit alles" (Ch.II.xxiii.3).

Uit deze teksten volgt dat, hoewel het dualiteitsloze Zelf de uiteindelijke werkelijkheid is, het toch de basis en oorsprong is van allerlei illusies als bijvoorbeeld de levenskracht, zoals het touw ook de basis en de oorsprong is van de illusie van de slang. Evenzo vertoont *Ôm* zich als alle vertakkingen van spraak en taal, waarvan de inhoud uit niets anders bestaat dan uit uitingen van het Zelf in de vorm van bijvoorbeeld de levenskracht. *Ôm* is in wezen het Zelf, want het duidt het Zelf aan. Alle illusoire verschijningsvormen van het Zelf, zoals de levenskracht enzovoorts, zijn modificaties van *Ôm* en bestaan niet los van hun namen. Dit wordt ondersteund door de Upaniṣads zelf, zoals: "Iedere modificatie bestaat slechts in naam en wordt in stand gehouden door spraak" (Ch.VI.i.4); "Deze hele schepping van verschijningsvormen van Brahman wordt aaneengeregen en bij elkaar gehouden door de draad van spraak en door de strengen van namen"; "Alles is gebaseerd op namen", enzovoorts. Daarom begint de Māṇḍūkya Upaniṣad met vast te stellen: "*Ôm iti etat akṣaram idam sarvam* - deze onverwoestbare klank *Ôm* is in feite dit alles."

atha māṇḍūkyaopaniṣad.

Nu volgt de Māṇḍūkya Upaniṣad.

*ômityetadaksaramidaṃ sarvaṃ tasyopavyākhyānam bhūtam
bhavadbhaviṣyaditi sarvamoṅkāra eva;
yaccānyat trikālātītam tadapyoṅkāra eva (1).*

1. Deze onverwoestbare klank Ôm is in feite dit alles. Hierover volgt nu een duidelijke uitleg. Alwat verleden, heden of toekomst is, is waarlijk Ôm. Alwat voorbijgaat aan deze drie tijdsperioden is waarlijk ook Ôm.

Aangezien alle dingen die door namen worden aangeduid, niet verschillen van hun naam, en aangezien namen niet verschillen van Ôm, is Ôm in feite dit alles. De Opperste Brahman wordt gekend door de relatie die er is tussen naam en ding, en daarom is Brahman eveneens enkel Ôm. *Tasya*, hiervan, van deze klank, dat wil zeggen: Ôm, die gelijk is aan de Opperste alsook aan de lagere Brahman (*Nirguṇa-Saguṇa Brahman*); *upavyākhyānam*, volgt een duidelijke uiteenzetting waarbij wordt aange- toond dat de klank Ôm nauw verwant is aan Brahman omdat het een middel is om Brahman te bereiken. Het woord 'volgt' moet aan de tekst worden toegevoegd. *Bhū tam*, het verleden; *bhavat*, het heden; *bhaviṣyat*, de toekomst; *iti*, alles wat onder deze drie onderdelen valt; *sarvam oṅkāraḥ eva*, dit alles is de klank Ôm, volgens de hierboven gegeven redenen. *Ca yat trikālātītam*, en alwat zich voorbij de drie aspecten van tijd bevindt, dat wil zeggen: wat men aan de gevolgen kan aflezen maar wat zelf niet door tijd beïnvloed wordt, dat wil zeggen: het Ongemanifesteerde en wat daarbij hoort; *tat api*, dat ook; is *oṅkāraḥ eva*, waarlijk de klank Ôm.

Hoewel het woord en het ding dat het aangeeft hetzelfde zijn, wordt de uitspraak "De klank Ôm is dit alles" in de tekst gegeven om het woord een grotere belangrijk- heid mee te geven. Datgene wat wordt aangeduid door een nadruk op het woord te leggen, wordt vervolgens ook aangeduid met nadruk op het ding dat met het woord wordt benoemd, zodat de identiteit tussen naam en het benoemde kan worden be- grepen. Want anders zou het kunnen gebeuren dat men tot de conclusie komt dat het benoemde afhankelijk is van de naam en dan zou men kunnen gaan denken dat die identiteit tussen naam en benoemde slechts in figuurlijke zin moet worden opgevat. Maar de noodzaak om de identiteit tussen naam en benoemde in te zien, komt voort uit het feit dat, wanneer die identiteit eenmaal tot werkelijkheid is gekomen, men in één klap naam en benoemde weg kan laten om zo de werkelijkheid van Brahman te realiseren dat verschillend van beide is. Dit is wat bedoeld wordt in de Māṇḍūkya Upaniṣad, vers 8, waar staat: "De kwartieren zijn de delen van Ôm en de delen van Ôm zijn de kwartieren."

In het volgende vers keert de Upaniṣad tot het onderwerp terug en stelt vast: "Dit alles is waarlijk Brahman."

sarvaṃ hyetad brahmāyamātmā brahma so 'yamātmā catuspāt (2).

2. Dit alles is waarlijk Brahman. Dit Zelf is Brahman. Dit Zelf heeft vier kwartieren.

Sarvam etat, dit alles, dit alles dat als enkel *Ōm* werd aangeduid, is *brahma*, Brahman; Brahman waarover indirect gesproken werd, wordt nu rechtstreeks en specifiek aangeduid als "*ayam ātmā brahma*, dit Zelf is Brahman." Met "Dit Zelf is Brahman" wordt het Zelf, dat later wordt beschreven als verdeeld in vier delen, aangeduid als het meest innerlijke Zelf door het woord "*ayam*, dit", waarbij de hand tevens naar het hart wijst. *Saḥ ayam ātmā*, dat Zelf dat zo is als beschreven en dat door de klank *Ōm* wordt aangeduid, en dat bestaat als de hogere en de lagere Brahman, is *catuṣpāt*, vierdelig zoals een muntstuk [twee zijden heeft], maar niet als een koe (het woord *pāda* kan namelijk zowel voet als kwartier betekenen). Aangezien de Vierde (Turīya) wordt gerealiseerd door achtereenvolgens de voorgaande drie op te lossen, te beginnen met Viśva, wordt met het woord *pāda* een middel aangeduid om iets te bereiken, terwijl in het geval van *turīya*, het woord *pāda* een richtinggevende betekenis heeft van datgene wat bereikt wordt.

De Upaniṣad laat zien hoe het mogelijk is dat het Zelf vier kwartieren heeft:

*jāgaritasthāno bahiṣprajñāḥ saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ
sthūlabhugvaiśvānaraḥ prathamah pādah (3).*

3. Het eerste kwartier is Vaiśvānara, met de wakende staat als werkingssfeer en met het bewustzijn naar buiten gekeerd, met zeven ledematen en negentien monden, genietend van grove (fysieke) objecten.

Vaiśvānara, Vaiśvānara heeft *jāgarita*, de wakende staat als *sthāna*, werkingssfeer. *Prajñā*, met het bewustzijn, *bahiḥ*, naar buiten [gekeerd], dat wil zeggen: naar dingen die anders, verschillend zijn dan hijzelf. Door onwetendheid lijkt het alsof bewustzijn gebonden kan worden aan uiterlijke voorwerpen. Evenzo heeft Hij zeven ledematen, *saptāṅgaḥ*. Volgens het beeld van het Agnihotra-offer dat in Ch.V.xviii.2 wordt gebruikt: "Waarlijk, de hemel is het hoofd van het Zelf als Vaiśvānara, de zon is zijn oog, lucht zijn levenskracht, ruimte de borst, water zijn blaas en aarde zijn twee voeten," wordt zijn mond als het Āhavanīya-vuur voorgesteld (Ch.V.xviii.2). *Saptāṅgaḥ*, met zeven ledematen; *ekonaviṁśatimukhaḥ*, met negentien monden (twintig monden min één), dat wil zeggen: de vijf zintuigen van waarneming, de vijf organen van beweging en de vijf *prāṇa's* geven vijftien, plus het denkvermogen, het intellect, het ego, en geestelijke materie. Dat zijn de negentien monden omdat zij daarmee vergeleken kunnen worden: ze zijn de poorten van waarneming. Door deze poorten geniet het Vaiśvānara Zelf van grove manifestaties, zoals klank, want dat is Zijn functie en Zijn structuur, en daarom wordt Hij *sthūlabhuk*, genietter (gebruikmaker) van grove objecten genoemd. Hij wordt bovendien *vaiśvānaraḥ*, Vaiśvānara genoemd, want Hij leidt alle (*viśva*) mensen (*nara*). Een andere verklaring voor deze naam is door Vaiśvānara als Viśvānara te lezen. Dan omvat Hij alle wezens omdat Hij in feite niet verschillend is van het Zelf en aldus alle fysieke belichamingen omvat (Virāṭ). Hij is de *prathamah pādah*, het eerste kwartier. Hij krijgt deze eerste plaats vanwege het voorafgaan aan het begrip van de volgende kwartieren omdat de

kennis die gepaard gaat met de volgende kwartieren, voortbouwt op de kennis die in deze staat verzameld wordt.

Tegenwerping: We trachten het feit dat er vier delen zijn voor het Zelf te bespreken, zoals de tekst die begint met "Dit Zelf is Brahman" enzovoorts, aangeeft. Hoe kunnen we het dan nu plotseling hebben over de hemel die Zijn hoofd zou zijn, enzovoorts?

Antwoord: Daar is niets op tegen. Althans voorzover het de bedoeling is om aan te tonen dat de hele wereld van verschijningsvormen en ook de wereld van de goden¹, samen met dit grove aspect van het Zelf een van de vier delen vormen. Als we het zo bezien dan blijft de niet-twee vanzelf over zodra de hele wereld van verschijningsvormen wegvalt, en dan volgt de realisatie dat het Zelf dat bestaat in alle wezens, één en dezelfde is, en dan ziet men in dat alle wezens bestaan in het Zelf. Alleen zo verkrijgt men de bevestiging van de betekenis van Īś.6: "Wie alle wezens in het Zelf ziet en het Zelf in alle wezens." Anders zal het inwonende Zelf alleen als begrensd door het eigen lichaam worden gezien zoals de Sāṃkhya's en vele anderen doen, en in dat geval zou de specifieke stelling in de Upaniṣad, dat het Zelf niet-twee is, geen eigen betekenis hebben, omdat er dan geen onderscheid meer zou zijn met de filosofie van de Sāṃkhya's en anderen. Maar in feite gaat het erom te ontdekken dat alle Upaniṣads eensluidend zijn in het vaststellen van de Eenheid van alle zelden. Daarom ligt het in de rede - met het oog op de identiteit² van het Zelf in de context van het fysieke individu met het Zelf als Virāṭ in de goddelijke context - om het eerstgenoemde Zelf voor te stellen met zeven ledematen, waarbij bijvoorbeeld de hemel als onderdeel van het fysieke lichaam wordt gezien. Deze zienswijze wordt logisch onderbouwd door de uitspraak: "Uw hoofd zou rollen als U niet naar mij was gekomen" (Ch.V.xii.2).

Deze identiteit van alle wezens (Viśva) met het kosmische wezen (Virāṭ) verwijst tevens naar de identiteit die er is (van Tajjasa en Prāñña) met respectievelijk Hiraṇyagarbha (het subtiele kosmische wezen³) en het Ongemanifesteerde. Dit wordt ook vastgesteld in de Madhu-Brāhmaṇa van de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad waar staat: "Evenzo is het gesteld met het stralende, onsterfelijke wezen in deze aarde, en het stralende onsterfelijke belichaamde wezen in het lichaam. Deze vier zijn niets anders dan dit Zelf" enzovoorts (Bṛ.II.v.1). Wat betreft de Eenheid van het individu in (diepe) slaap met het Ongemanifesteerde kan worden vastgesteld dat dit een vaststaand feit is vanwege de afwezigheid van welk onderscheid dan ook. Aangezien dit de situatie is, zal het duidelijk worden dat de Eenheid van niet-twee volgt op het verdwijnen van 'twee' (dualiteit).

¹ Krachten met uitwerking in de fysieke wereld.

² a. eenheid van wezen, volkomen overeenstemming,

b. eigen karakter, individueel kenmerk.

³ God, het ahaṃkāra van de Schepping.

svapnasthāno 'ntaḥprajñah saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ praviviktabhuktaijaso dvitīyāḥ pādah (4).

4. Het tweede kwartier is Taijasa, met de droomstaat als werkingsfeer en met het bewustzijn naar binnen gekeerd, met zeven ledematen en negentien monden, genietend van subtiële objecten.

Taijasa, Taijasa heeft de droomstaat als werkingsfeer, *svapnasthānah*. Het bewustzijn van de wakende staat is weliswaar een mentale trilling maar lijkt op velerlei manieren verbonden te worden met en in beslag genomen te worden door uiterlijke objecten. Zodoende blijft de geest achter met de corresponderende indrukken. Onder de impuls van onwetendheid, verlangens en voorbije daden brengt de geest de indrukken voort en maakt er als het ware een geschilderd doek van. Zodoende toont zich de geest zoals hij ook doet in de wakende staat, maar dan zonder gebruik te maken van de uiterlijke wereld. Hierop doelt Br.IV.iii.9 waar staat: "Wanneer hij droomt, neemt hij iets mee van de indrukken van deze allesomvattende wereld (de wakende staat)." Evenzo Pr.IV.5 waar staat: "Alle zintuigen komen samen en worden één in de hoogste godheid, de geest", en vervolgens: "Daar, in die droomstaat, ondervindt de godheid (de geest) grootheid." Ten opzichte van de zintuigen is de geest *antah*, innerlijk. Diegene wiens bewustzijn, in de droom de vormen aanneemt van die indrukken in deze innerlijke geest, wordt *antahprajñah*, genoemd; hij is zich gewaar van allerlei innerlijke objecten. Die mens wordt *taijasaḥ*, stralend genoemd, want hij wordt getuige van allerlei vormen (indrukken) van kennis zonder dat daar objecten aan ten grondslag liggen en daarom toont zich zo'n vorm van kennis alleen als een stralend object. Viśva is afhankelijk van de aanwezigheid van (uiterlijke) objecten en zo ervaart de mens in Viśva kennis over grove objecten. Maar het gewaarzijn in Taijasa bestaat uitsluitend uit de aanwezigheid van indrukken, en daarom is dit genieten subtiel. Het resterende deel van dit vers is gelijk aan het vorige vers. Taijasa is het tweede kwartier.

yatra supto na kañcana kāmam kāmāyate na kañcana svapnam paśyati tat suṣuptam;

suṣuptasthāna ekhībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prājñastrīyāḥ pādah (5).

5. Er is sprake van een staat van diepe slaap wanneer de slaper geen enkel verlangen koestert naar welk genot dan ook en geen droom ziet. Het derde kwartier is Prājñā en heeft de diepe slaap als werkterrein. Alles wordt daarin ongedifferentieerd; er is slechts een massa van zuiver bewustzijn, en er is een overvloed aan gelukzaligheid. In die staat geniet de mens zeker van geluk; deze staat is de poort naar de ondervinding (van de droomstaat en de wakende staat).

Diepe slaap is een niet-gewaarzijn van de Werkelijkheid en is een kenmerk van beide eerdergenoemde staten (wakend en dromend). In die laatste twee staten is er sprake van de aanwezigheid of juist afwezigheid van waarneembare grove objecten. De bijvoeglijke bijzin die begint met 'wanneer de slaper' wordt gebruikt om de aan-

dacht op de staat van (diepe) slaap gericht te houden, dan wel om de staat van diepe slaap te onderscheiden van beide voorafgaande staten, hoewel dat niet-gewaarzijn van de Werkelijkheid aanwezig is in alle drie genoemde staten. *Yatra*, de staat waarin of tijdens welke; *suptaḥ*, de slaper, de slapende mens; *na paśyati*, niet ziet, niet waarneemt; *kañcana svapnam*, enige droom, welke dan ook; *na kāmāyate*, noch enige wens koestert; *kañcana kāmam*, naar enige vorm van genot, welke dan ook; want in diepe slaap is er noch sprake van dromen, waarin men de dingen anders ziet dan ze zijn, noch van wensen: zo is *tat suṣuptam*, die staat van diepe slaap. Wie deze staat van diepe slaap als werkterrein heeft, is *suṣuptasthānaḥ*. Hij is ook *ekībhūtaḥ*, ongedifferentieerd, want alle dualiteit en de verscheidenheid van zowel de wakende als de droomstaat worden niet langer meer opgemerkt in die staat, hoewel zij hun eigen kenmerkende eigenschappen niet verloren hebben. Het is te vergelijken met de dag en de verscheidenheid van zichtbare dingen die oplossen in het duister van de nacht. Het lijkt wel alsof alle bewuste ervaringen die slechts trillingen van de geest zijn in de wakende staat en de droomstaat, als het ware stollen. Die staat wordt *prājñānaghanah*, genoemd: een massa van bewustzijn die zich kenmerkt door afwezigheid van ieder onderscheid. Het is een massa van bewustzijn, zoals alle dingen in de nacht lijken op te lossen in een éénvormige massa van duisternis. Met het woord *eva* wordt aangegeven dat er geen sprake is van iets anders dan bewustzijn. Hij is *ānandamayāḥ*, vol vreugde, genietend van gelukzaligheid door de afwezigheid van alle ellende die voortkomt uit de inspanning van de geest om trillingen voort te brengen waardoor de objecten en degene die ze ervaart, tot bestaan komen. Maar die slaper is nog niet de gelukzaligheid zelve, omdat de vreugde niet absoluut is. In het gewone spraakgebruik kennen we de uitdrukking dat iemand een geluksvogel is als hij zich niet hoeft in te spannen: hij is een *ānandabhuk*, genietter van vreugde. Evenzo is degene die in diepe slaap is verzonken *ānandabhuk*, want hij geniet van deze staat die bestaat uit de afwezigheid van iedere inspanning. Zo ook Bṛ.IV.iii. 32 waar staat: "Dit is Zijn opperste gelukzaligheid." Die mens is tevens *cetomukhaḥ*, aangezien hij de poort is tot het bewustzijn van de ervaringen in de droomstaat en de wakende staat, of hij heet *cetomukhaḥ*, omdat het bewustzijn dat zich toont als empirische ervaring, zijn poort of ingang is die hem leidt naar de staten van dromen en waken. Hij wordt *prājñāḥ*, bewust bij uitstek, genoemd, want enkel deze mens heeft kennis van verleden en toekomst en van alle dingen. Als de mens verzonken is in diepe slaap wordt hij toch *prājñāḥ* (bewust) genoemd omdat hij dat in de voorafgaande twee staten ook was. Ook kan de slapende mens *prājñāḥ* genoemd worden omdat die mens de bijzondere eigenschap heeft om te verblijven in ongedifferentieerd, zuiver bewustzijn, terwijl de andere twee staten daarbij nog gekenmerkt worden door gedifferentieerde kennis. Prājña is het derde kwartier.

eṣa sarveśvara eṣa sarvajñāḥ eṣo 'ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām (6).

6. Deze (Prājña) is Heer en Meester van alles, alwetend, de innerlijke Leidsman van allen, de bron van alle dingen, de plaats waar alle wezens uit ontstaan en weer in oplossen.

Eṣaḥ, deze (Prājña); is waarlijk *sarveśvaraḥ*, de Heer en Meester van alles, Heer en Meester over alle verscheidenheid, inclusief de hemelse wereld. En in tegenstelling tot wat anderen menen, is de Heer en Meester in wezen niet verschillend van deze staat die *prājña* wordt genoemd. Zo ook Ch.VI.viii.2 waar staat: "O schone, (de individuele ziel die is geconditioneerd door) de geest is vastgebonden aan (dat wil zeggen: heeft tot doel) de levenskracht zelf." In die staat waarin alle differentiatie immanent is geworden, is Prājña alwetend. Daarom is deze Prājña *eṣaḥ sarvajñah*, kenner van Al. *Eṣaḥ*, deze Prājña; is *antaryāmi*, de innerlijke Leidsman, want Hij wordt de Leidsman van alle wezens door in Hem binnen (*antar*) te gaan. Om dezelfde reden is deze Prājña de bron van de schepping met alle verscheidenheid die erbij hoort en die in het voorgaande is beschreven. *Eṣaḥ yoniḥ sarvasya*, deze is de bron van alles; daarom ook is hij *hi*, inderdaad; *prabhavāpyayau*, de oorsprong en oplossing; *bhūtānām*, van alle wezens.

Nu komt het vierde kwartier aan de orde. De Upaniṣad doet dit met de woorden: "*nāntaḥ-prajñam*, niet bewust van een innerlijk", enzovoorts. Het vierde kwartier dat *turīya* wordt genoemd, heeft geen kenmerkende eigenschappen die in woorden zouden kunnen worden weergegeven. Turīya is niet in woorden uit te drukken. Daarom probeert de Upaniṣad het langs de weg van de ontkenning van kenmerken.

Tegenwerping: Als dat zo is, is Turīya niet meer dan een leegte.

Antwoord: Nee, want een onwerkelijke verbeelding kan niet bestaan zonder het substratum van de verbeelding. Bijvoorbeeld de verbeelding dat er zilver, een slang, een menselijke gestalte, of een fata morgana aanwezig is, kan alleen bestaan vanwege de aanwezigheid van de corresponderende substraten, namelijk respectievelijk van parel-moer, een touw, een boomstronk of een woestijn.

Tegenwerping: Maar als dat zo is, kan Turīya ook in woorden worden beschreven zoals men een pot ook als pot kan beschrijven zonder dat men ontkenningen hoeft te bezigen. Turīya is immers het substratum van illusie, als Prāṇa.

Antwoord: Nee, want de illusie van Prāṇa en andere illusies zijn even onwerkelijk als het idee dat het parelmoer zilver is. Een relatie tussen werkelijk en onwerkelijk kan niet in woorden worden uitgedrukt omdat de relatie zelf onsubstantieel is. In tegenstelling tot bijvoorbeeld een koe kan het Zelf, in Zijn eigen werkelijkheid, geen onderwerp van kennis zijn, want het Zelf is vrij van alle toevallige kenmerken. Evenmin kan het Zelf geklassificeerd worden zoals men dat wel met een koe kan doen. Het Zelf is immers de Eén zonder tweede en staat daarom los van iedere indeling naar algemene of specifieke kenmerken. Evenmin kan men enige activiteit met het Zelf in verband brengen zoals dat wel met een kok kan gebeuren, want het Zelf is zonder enige actie. Evenmin heeft het Zelf een blauwe kleur of een andere eigen-

schap, want Het heeft geen eigenschappen. Het Zelf ontglipt daarom aan iedere beschrijving met woorden.

Tegenwerping: Maar in dat geval is het even zinloos om over het Zelf te spreken als over de hoorns van een haas of iets dergelijks.

Antwoord: Nee, want wanneer Turīya wordt gerealiseerd als het Zelf, leidt die realisatie tot het ophouden van iedere wens naar het niet-Zelf, net zoals men ophoudt naar het zilver te verlangen zodra men het als parelmoer heeft herkend. Wanneer Turīya als je Zelf wordt gerealiseerd, is er niet langer plaats voor onvolkomenheden als onwetendheid, wensen, verlangens, enzovoorts. Evenmin is er enige reden om de identiteit van Turīya met je Zelf niet te realiseren, want dat is juist de conclusie van alle Upaniṣads zoals bijvoorbeeld blijkt uit de volgende teksten: "Dat zijt Gij" (Ch.VI.viii.16), "Dit Zelf is Brahman" (Br.II.v.19), "Dat wat het Zelf is, is Waarheid" (Ch.VI.viii.16), "Dat wat rechtstreeks en onmiddellijk Brahman is" (Br.III.iv.1), "Dat wat binnen en buiten is en geen geboorte kent" (Mu.II.i.2), "Dit alles is enkel het Zelf" (Ch.VII.xxv.2), enzovoorts. Over dit Zelf dat de opperste werkelijkheid is maar vormen schijnt aan te nemen, is gesproken alsof het uit vier kwartieren bestaat. De onwerkelijke vorm ervan is besproken, die een voortbrengsel is van onwetendheid en is te vergelijken met de illusie van een slang die men in een touw meent te zien. Die vorm bestaat uit drie delen (kwartieren) die met elkaar verbonden zijn als zaad en plant. Maar nu spreekt de Upaniṣad over de niet-causale, zeer werkelijke staat die bijvoorbeeld met het touw kan worden vergeleken, door te beginnen met de uitspraak "*nāntahprajñam*, niet bewust van de innerlijke wereld." Vanaf dit punt worden de drie eerdere staten geëlimineerd, die men kan vergelijken met een slang die men voor een touw aanziet

*nāntahprajñam na bahiṣprajñam nobhayataḥprajñam
na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam;|
adṛṣṭamavyavahāryamagrāhyamalakṣaṇam
acintyamavyapadeśyamekātmapratyayasāram prapañcopaśamaḥ śāntam
śivamadvaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah (7).*

7. Men beschouwt de Vierde staat als de staat waar geen gewaarzijn is van de innerlijke wereld, noch een gewaarzijn van de uiterlijke wereld, evenmin van een gewaarzijn van beide werelden tezamen en ook is er geen sprake van een inerte massa van bewustzijn. Evenmin is die staat eenvoudig bewustzijn, noch ook onbewustzijn. Ongezien, voorbij empirische gewaarwording, ongrijpbaar, onafleidbaar, ondenkbaar, onbeschrijfelijk. Het echte bewijs ervan bestaat uit het onwankelbare geloof in het Zelf. Daarin houden alle verschijnselen op. Het is onveranderlijk, gunstig en niet-twee. Dat is het Zelf. Dat moet geweten worden.

Tegenwerping: In het begin was het uitgangspunt dat het Zelf vier kwartieren had. Vervolgens is duidelijk geworden, na de beschrijving van de drie eerste kwartieren, dat het vierde kwartier volstrekt anders is dan de eerste drie waar sprake is van een

bewustzijn van de innerlijke wereld, enzovoorts. Daarom is de ontkenning "niet gewaar van een innerlijke wereld," enzovoorts zonder enige waarde.

Antwoord: Nee, zo is het niet. Want de werkelijkheid van het touw wordt ook alleen maar gerealiseerd wanneer de verbeelding van de slang wordt ontkend. Hetzelfde geldt voor het Zelf dat zich gewoonlijk verbergt achter de illusie van drie verschillende staten. Men probeert tot de vaststelling te komen dat Turīya de staat van het Zelf is zoals dat bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in Ch.VI.viii.: "Dat zijt Gij." Als nu Turīya, wiens kenmerken verschillend zijn van die van het Zelf in de drie staten, werkelijk verschillend zou zijn van het Zelf, dan zou Turīya niet gerealiseerd kunnen worden als gevolg van de afwezigheid van enig middel om Turīya te realiseren, zodat de uitspraak van de Chandogya Upaniṣad zinloos zou zijn en Turīya eveneens tot het land der fabelen gerekend zou moeten worden. Net zoals men een touw voor bijvoorbeeld een slang kan houden, kan men zich ook verbeelden dat het Zelf, al is het één, drie staten heeft en daarbij verschillende kenmerken vertoont, zoals gewaarzijn van een innerlijke wereld, enzovoorts. Als men dit inziet, houdt de wereld van verschijningsvormen die bestaat uit lijden, op te bestaan, evenals de geldige kennis die ontstaat uit de ontkenning van kenmerken als "bewust van de innerlijke wereld." Dan is het evenmin langer noodzakelijk om te zoeken naar enig ander middel om kennis te verwerven of naar enige andere discipline (zoals voortdurend eraan denken) om tot de realisatie van Turīya te komen. Het gaat dus precies zoals in het geval van het touw waar de illusie of verbeelding van 'slang' verdwijnt op het moment zelf dat we zien dat er een touw is en geen slang. Nu zijn er mensen die beweren dat wanneer men kennisneemt van het bestaan van een bepaalde pot bijvoorbeeld, die kennis nog iets anders doet dan het wegnemen van de duisternis rond het bestaan van die pot. Evenzo zou men de actie van houthakken kunnen beschouwen. Dan zou het hakken kunnen inhouden dat men met een van de twee delen van het houtblok iets doet naast het feit dat men de binding tussen de twee delen doorhakt. Anderzijds, als het waar is dat het middel om de pot te herkennen waarmee men de duisternis rondom de pot verdrijft, alleen daardoor al aan zijn doel beantwoordt, net zoals het doorhakken van een blok hout niet meer is dan het verbreken van de binding die er was tussen de twee delen, dan is het herkennen van de pot het rechtstreekse gevolg, en die herkenning vindt niet plaats via een hulpmiddel. Hetzelfde geldt voor Turīya als middel om kennis te verwerven. Turīya is de juiste kennis die ontstaat uit ontkenning. Deze kennis is bedoeld om ideeën als "bewust van de innerlijke wereld" te elimineren, want dat is slechts een dekmantel die over het Zelf is heen gelegd. Dat heeft geen effect op Turīya, behalve dat ongewenste kenmerken als 'bewust van de innerlijke wereld' worden verwijderd. Tegelijk met het verdwijnen van kenmerken als 'bewust van de innerlijke wereld', zal het verschil wegvallen tussen de kenner, de kennis en het gekende. Daarom wordt ook gesteld: "Dualiteit kan niet bestaan na kennis" (Kārikā I.18). Kennis kan geen ogenblik blijven bestaan op het moment dat dualiteit verdwijnt. Mocht dat wel zo zijn dan kan het de dualiteit slechts eindeloos in stand houden. De conclusie is dus dat alle kwaad zoals 'bewustzijn van de innerlijke wereld' over het Zelf zijn heen gelegd en dat zij verdwijnen

zodra het hulpmiddel (van verlichting) wordt toegepast, dat wil zeggen: ontstaat. Dit hulpmiddel is niets anders dan juiste kennis die ontstaat uit ontkenning (van dualiteit).

Met de uitspraak "*nāntahprajñam*, niet bewust van een innerlijke wereld", wordt Taijasa verwijderd. Met "*na bahiṣprajñam*, niet bewust van een uiterlijke wereld", wordt Viśva verwijderd. Met de ontkenning van "*na ubhayatahprajñam*, niet bewust van beide tegelijk", wordt de mogelijkheid uitgesloten van de tussenstaat tussen dromen en waken. Met "*na prajñānaghanam*, geen (inerte) massa van bewustzijn", wordt de staat van diepe slaap ontkend. Want diepe slaap is als een latente staat waarin niets valt te onderscheiden. Door "*na prajñam*, geen eenvoudig bewustzijn", wordt het bewustzijn van alles tegelijkertijd (met één handeling van bewustzijn) ontkend. En door "*na aprajñam*, niet onbewust", wordt een staat van niet-waarnemen ontkend.

Tegenwerping: Maar als gezegd wordt dat kenmerken als 'bewust van de innerlijke wereld' oprijzen in de substantie van het Zelf, hoe kan men dan zeggen dat ze verdwijnen door de enkele ontkenning, zoals de slang die uit het touw verdwijnt?

Antwoord: Verschillende verbeeldingen - bijvoorbeeld dat een touw een slang is of dat het een waterstraal is - sluiten elkaar uit, en dat geldt ook voor de genoemde staten die zich op het Zelf voordoen. Toch zijn ze in wezen één met het Bewustzijn dat getuige is. Omdat het Bewustzijn dat getuige is, in wezen onveranderlijk is in alle staten, moet de getuige wel echt zijn.

Tegenwerping: Maar het houdt op (verdwijnt) in diepe slaap.

Antwoord: Nee, dat is niet juist, want ook in diepe slaap wordt men gekend (als opgenomen in Bewustzijn). Dit blijkt o.a. uit Br.IV.iii.30 waar staat: "want de functie van het kennen kan voor de kenner nooit verloren gaan."

Daarom wordt het ook *adr̥ṣṭam*, ongezien genoemd. En omdat Het ongezien is, is Het *avyavahāryam*, boven en buiten iedere ervaring; *agrāhyam*, ongrijpbaar voor de organen van handeling; *alakṣaṇam*, zonder enige logische reden waarmee men het zou kunnen afleiden, onafleidbaar; daarom is Het *acintyam*, ondenkbaar; *avyapadesyam*, onbeschrijflijk, niet in woorden uit te drukken. Het is *eka-ātma-pratyaya-sāram*, het kan worden bevat door het onwrikbare geloof dat één en hetzelfde Zelf blijft bestaan in de staten van waken (dromen en diepe slaap). Of Turīya heeft de *sāra*, geldig bewijs, *eka-ātmapratyaya*, het enkelvoudige geloof in het Zelf en is dus *eka-ātmapratyaya-sāra*. En dit is overeenkomstig Br.I.iv.7 waar staat "Het moet overwogen worden als het Zelf."

De toevoegingen of dekmantels zoals 'bewust van de innerlijke wereld' die behoren bij de drie eerste staten (Viśva, Taijasa en Prājñā), zijn dus ontkend. In *prapañcopaśamam*, datgene waar alle verschijnselen ophouden te bestaan, worden alle eigenschappen van de staten ontkend. Vandaar dat Het *śāntam*, onveranderlijk is; en *śivam*, gunstig. Het is *advaitam*, niet-twee, vrij van iedere illusie dat er een verschil zou zijn. Daarom *manyante*, beschouwen zij Het als *caturtham*, de Vierde staat die

los staat van de drie eerste omdat die enkel verschijningsvormen zijn. *Saḥ ātmā*, dat is het Zelf. *Saḥ vijñeyah*, dat moet gekend worden. Hiermee wordt bedoeld dat zoals het touw los gezien wordt van de slang, de spleet in de grond of de stok, en als zodanig wordt gekend, het Zelf evenzo moet worden gekend als losstaand van de verbeeldingen die erover heen zijn gelegd: dat Zelf, waarvan Ch.VI.viii.16 zegt: "Dat zijt Gij" en waarvan Br.III.vii.23 zegt: "Het is ongezien maar Het is zelf de getuige" en Br.IV.iii.23: "want de blik van de getuige gaat nooit verloren," enzovoorts. Deze zelfkennis wordt zo besproken vanuit het standpunt van de eerdere onwetendheid, want bij het dagen van kennis is er geen dualiteit meer.

so 'yamātmā 'dhyakṣaramoṅkāro 'dhimātram pādā mātrā mātrāśca pādā akāra ukāro makāra iti (8).

8. Dat Zelf is als syllabe de klank Ōm. Bezien vanuit de letters (als bestanddelen van Ōm) zijn de kwartieren (van het Zelf) de letters van Ōm en de letters zijn de kwartieren. (De letters zijn) a, u en m.

Saḥ ayam ātmā, dat Zelf zelf dat gelijkgesteld wordt met Ōm in Mā.2 met de uitspraak: "Dit Zelf heeft vier kwartieren" door de klank Ōm zijn eminente plaats te geven, dat Zelf is *adhyakṣaram*, bezien vanuit het standpunt van de syllabe, (is Ōm) als de uitleg plaatsvindt met nadruk op de syllabe. Wat is die syllabe ook weer? Dat wordt gezegd: *oṅkārah*, de klank Ōm. Die klank Ōm, verdeeld in de kwartieren is *adhimātram*, heeft letters als samenstellende bestanddelen. Op welke manier? De letters die de kwartieren van het Zelf vormen, zijn de letters van Ōm. De letters van Ōm vormen de kwartieren van het Zelf. Welke zijn die letters? Het zijn de letters a, u en m.

jāgaritasthāno vaiśvānaro 'kārah prathamā mātrā 'pterādimmattvādvā 'pnoti ha vai sarvān kāmānādiśca bhavati ya evaṃ veda (9).

9. Vaiśvānara heeft de wakende staat als werkingssfeer en is de eerste letter: wegens doordringendheid of omdat het de eerste letter is. Wie dit weet, ziet zijn wensen vervuld, en wordt zelf de eerste.

Met betrekking tot die letters worden speciale relaties gelegd. Wie *vaiśvānarah* Vaiśvānara (*virāt*) is; *jāgaritasthānah*, heeft de wakende staat als werkingssfeer en is *akārah*, de klank a; *prathamā mātrā*, de eerste letter van Ōm. Wat is de overeenkomst met die letter? Vanwege *āpteḥ* doordringendheid; betekent doordringendheid. De klank a doordringt alle andere klanken zoals bijvoorbeeld in Ai.A.II.iii.7.13: "De klank a is waarlijk alle spraak." Evenzo doordringt Vaiśvānara de hele schepping, zoals bijvoorbeeld in Ch.V. xviii.2: "Het hoofd van dit Zelf, dat Vaiśvānara is, is de hemel." We hebben reeds vastgesteld dat een woord en het ding dat erdoor wordt aangeduid hetzelfde zijn. Wat voorrang *ādi*, heeft is de eerste, de vooraanstaande *ādimat*. De klank a is de eerste en dat geldt ook voor Vaiśvānara. Vaiśvānara wordt dus gelijkgesteld met de klank a. Het gevolg van het feit dat iemand inziet dat ze gelijk zijn aan elkaar, wordt genoemd: *āpnoti ha vai sarvān kāmān*, hij bereikt alles

wat hij wenst; *ca bhavati ādih*, en wordt de eerste onder de groten. *Yaḥ evam veda*, wie dit weet, kent de identiteit die we hebben genoemd (tussen *a* en Vaiśvānara).

svapnasthānastaijasa ukāro dvitīyā

mātrotkarṣādubhayatvādvotkarṣati ha vai jñānasantatim

samānaśca bhavati nāsyābrahmavit kule bhavati ya evaṃ veda (10).

10. Taijasa is de tweede letter (van *Ōm*), *u*, met de droom-staat als werkings-sfeer, vanwege de overeenkomst tussen uitmuntendheid of het ertussenin-zijn. Wie dit weet ver-meerdert zijn kennisstroom en wordt gelijk aan alles. In zijn lijn wordt niemand geboren die geen kenner van Brahman is.

Taijasaḥ, Taijasa, *svapnasthānaḥ*, met de droomstaat als werkings-sfeer, is *dvitīyā mātrā*, de tweede letter van *Ōm*, *ukāraḥ*, de klank *u*. Waaruit bestaat de overeenkomst? Dat wordt gezegd: *utkarṣāt*, vanwege uitmuntendheid. De letter *u* is als het ware beter dan de letter *a*. Evenzo is Taijasa beter dan Vaiśvānara. *Ubhayatvāt vā*, of vanwege het feit dat de letter *u* de middenpositie inneemt. De letter *u* staat tussen *a* en *m* in. Evenzo staat Taijasa tussen Viśva en Prājña in en is zo verbonden met beide. Het resultaat van de kennis van wie dit weet wordt vastgesteld: *utkarṣati ha vai jñānasantatim*, hij vermeerdert zijn kennisstroom; *ca bhavati samānaḥ*, en hij wordt gelijk, dat wil zeggen: hij wordt niet het voorwerp van de afgunst van zijn vijanden, en ook niet van zijn vrienden. *Asya kule*, in zijn lijn (familie); *yaḥ evam veda*, van wie dit weet; *na bhavati abrahmavit*, wordt niemand geboren die geen kenner van Brahman is.

śusuptasthānaḥ prājño makāraṣṭrīyā mātrā miterapīrvā minoti ha vā idam sarvam apītiśca bhavati ya evaṃ veda (11).

11. Prājña is de derde letter van *Ōm*, *m*, met de diepe slaap als werkings-sfeer, vanwege het uitmeten of vanwege het oplossen. Wie dit weet, meet dit alles uit en hij wordt de plaats van oplossing.

Prājña, Prājña; *śusuptasthānaḥ*, met de diepe slaap als werkings-sfeer, is *makāraḥ*, de letter *m*, *ṣṭrīyā mātrā*, de derde letter van *Ōm*. Waarom? *Miteḥ*, vanwege uitmeten. *Miti* betekent uitmeten. Zoals men graan afmeet met een bepaalde maatbeker, evenzo worden Viśva en Taijasa afgemeten omdat zij Prājña binnengaan en dan weer naar buiten treden tijdens het proces van oplossing en schepping. Evenzo lijken de letters *a* en *u* in de laatste letter *m* in te gaan bij het uitspreken van de klank *Ōm*, om er vervolgens weer uit op te rijzen bij het opnieuw uitspreken. *Vā apīteḥ*, door oplossing; *apīti* betekent oplossing of verenigd worden. Bij het uitspreken van de klank *Ōm* lijken *a* en *u* in de laatste letter *m* op te lossen. Zo lossen Viśva en Taijasa ook in Prājña op als men gaat slapen. Door deze overeenkomst is er tevens de identiteit tussen de letter *m* en Prājña. Het resultaat van de kennis van wie dat weet wordt genoemd: *Minoti ha vai idam sarvam*, hij meet dit alles, het universum, uit, dat wil zeggen: hij kent de werkelijkheid ervan; *ca bhavati apītiḥ*, en hij wordt de plaats van oplossing, van de schepping, dat wil zeggen: van het Zelf in Diens causale staat. De secundaire gevolgen worden genoemd om de primaire middelen te prijzen.

amātraścaturtho 'vyavahāryaḥ prapañcopaśamaḥ śivo 'dvaita evamoṅkāra ātmāiva saṃviśatyātmanā 'tmānaṃ ya evaṃ veda (12).

12. De klank Ōm zonder delen is Turīya - voorbij iedere ervaring, het substratum van het scheppend gebeuren, gunstig en niet-twee. Ōm is waarlijk het Zelf. Wie dit weet, treedt binnen in Zichzelf door Zichzelf.

Amātraḥ, dat wat geen delen heeft - *Ōm* - wordt *caturthaḥ*, Vierde, Turīya, enkel het absolute Zelf; *avyavahāryaḥ*, voorbij empirische relaties want de namen en het benoemde verdwijnen omdat die slechts vormen zijn van spraak en geest; *prapañcopaśamaḥ*, het eindpunt van de wereld van verschijningsvormen; *śivaḥ*, gunstig; *advaitaḥ* niet-twee. *Evam*, zo is *Ōm* bestaande uit drie letters mits uitgesproken door iemand die hier weet van heeft; *ātmā eva*, waarlijk Ātman, het Zelf; *yaḥ evaṃ veda*, hij die dit weet; *saṃviśati*, treedt binnen; *ātmānam*, zijn eigen Zelf; *ātmanā*, door Zichzelf. De kenner van Brahman die de hoogste waarheid realiseert, is de wereld van het Zelf binnengetreten door de derde staat van latentie te verbranden. Daarom wordt die mens niet weer geboren, want Turīya heeft geen zweem van latentie (schepping) in zich. Immers wanneer de slang in het touw is opgelost door het onderscheid dat men maakt tussen een touw en een slang, dan zal de illusie van 'slang' niet terugkeren bij degenen die nu weten dat het een touw is en geen slang, doordat er indrukken uit het verleden in het intellect blijven hangen. Maar mensen met een afgestompt of middelmatig intellect die afstand doen, die vinden dat ze hun best doen, die een deugdzame levenswandel hebben en die de overeenkomsten tussen de letters van *Ōm* en de kwartieren kennen, zoals hiervoor is beschreven, hebben veel baat bij de klank *Ōm* wanneer ze er op de juiste wijze op mediteren. Die meditatie helpt hen bij de realisatie van Brahman. Daarom heeft de Kārikā het in III.16 over: "De drie lagere levensstadia enzovoorts."

iti māṅḍūkyopaniṣad.

Hier eindigt de Māṅḍūkya Upaniṣad.

Ôm

*bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemākṣabhīryajatrāḥ;
sthirairāṅgaistuṣṭuvāṃsastanūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ;
svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu.*

Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.

Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;

Moge Pūśan, die alwetend is, ons welzijn schenken;

Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;

Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.

ÔM vrede, vrede, vrede.

PRAŚNA UPANIṢAD

VOORWOORD

De Praśna Upaniṣad, een van de Upaniṣads in de Atharva verzameling, is volgens Śaṅkara's tekst verdeeld in zes delen of vragen (Praśna, vraag).

De eerste vraag laat de relatie zien tussen Prajāpati (de Schepper) en de schepselen, het tijdvak van de schepping en de manier waarop Prajāpati moet worden vereerd. De hele beschrijving is mythologisch en symbolisch en bevat geen enkele afgeronde gedachte. De schepping kwam uit Prajāpati voort, die verlangde naar nageslacht. Uit zijn wens en de overweging op de schepping ontsproot een paar, te weten, datgene dat geen vorm heeft, materie¹, het universele voedsel, en dat wat vorm heeft, leven, de gebruiker. Als leven en materie is Prajāpati achtereenvolgens de Zon en de Maan, het jaar in zijn twee helften, namelijk als de Zon naar het noorden beweegt en weer naar het zuiden, de maanmaand met zijn donkere en heldere helft, dag en nacht, enzovoorts, zodat elke eerstgenoemde van deze opsomming overeenkomt met leven en de tweede met materie. In werkelijkheid is Prajāpati, hoewel verdeeld, één en dezelfde, is schepper en schepsel.

Terwijl de eerste vraag Prajāpati laat zien in zijn algemene relatie tot de wereld, gaat de tweede in op zijn relatie tot de individuele lichamen. Het lichaam is volgens deze vraag samengesteld uit de vijf grove elementen, de organen van handeling, de organen van het intellect en de levensadems. Door welke hiervan wordt het lichaam overeind gehouden? Het antwoord is, door het levensprincipe, want als het leven ophoudt, stoppen alle andere organen met handelen. Welke is dan het levensprincipe? Los van alle symbolische omhulling is het antwoord: de ziel, het is alles in alles, de goden, de elementen, de schepselen, de Veda's, Prajāpati, dat wil zeggen: de Schepper. Deze opmerking verschilt echter met wat eerder is gezegd over het levensprincipe, namelijk dat het een van de organen is. Het komt niet overeen met de derde vraag, waar staat dat het leven (bij het begin), toen het werd gevormd vanuit de ziel, zich heeft gedeeld in de vijf vormen van levensadem, die de functies van het lichaam overeind houden. Hier betekent 'leven' duidelijk de algemene functie of kracht ten aanzien van de levensadems en is daarom niet de ziel of Prajāpati, want dit leven is niet hoger dan een van de andere functies of organen. In welke betekenis wordt het woord leven in de tweede vraag dan gebruikt? Niet in de betekenis van een algemene functie van de levensadem, want dit zou in tegenspraak zijn met de leer van alle andere Upaniṣads en van de Praśna zelf, omdat leven een functie is samen met de andere functies en niet wordt geschapen voorafgaande aan de elementen, de zintuigen, enzovoorts. We moeten er daarom van uitgaan dat 'leven' hier betekent Prajāpati of Hiraṇyagarbha, het eerste voortbrengsel van Brahman. Na deze beslissing echter, die onvermijdelijk is, blijft er een verrassing, namelijk waarom de

¹ Evenals in de eerste Praśna wordt het woord 'materie' hier gebruikt in de betekenis van materiaal waaruit alles kan worden gevormd en niet in de betekenis van de substantie die zich heeft verspreid.

schepper de naam van leven kreeg en waarom hij ook als leven is beschreven van waaruit al deze levensfuncties ontstonden, in volledige tegenspraak met de andere stellingen, hetgeen de wijsheid van de auteur van deze Upaniṣad nauwelijks kan zijn ontgaan. Om dit probleem op te lossen, dient zich het idee aan dat voorafgaande aan de tijd van de Upaniṣads er een leer moet hebben bestaan, dat leven (als de algemene kracht van de levensfuncties) werd gezien als het principe van waaruit de schepping is ontsproten. Toen deze plaats maakte voor de leer dat alles is gebaseerd op de ziel, werd de naam 'leven' behouden als een equivalent voor scheppingskracht.¹ Het kan dan worden beschouwd als leven, dat zich verdeelde in deze functies, alhoewel niet alleen als leven maar bijvoorbeeld ook als het element dat zichzelf deelde in vijf elementen of als het orgaan van het intellect dat zichzelf op een vergelijkbare manier deelde.

Volgens de derde vraag is 'leven' of Prajāpati gebaseerd op de opperste ziel en komt het via de geest het lichaam binnen. De rest van deze vraag geeft een staaltje van de anatomische en fysiologische kennis van de auteur en doet een poging om de functies die in de microkosmos van het menselijk lichaam worden waargenomen te traceren in de macrokosmos van de wereld.

De vierde vraag, die vrij is van mythologische versieringen en de essentie bevat van de leerstellingen van deze Upaniṣad, beschrijft allereerst de drie staten van de ziel, te weten de wakende staat waarin alle organen hun functies uitoefenen; de droomstaat waarin alleen de geest, het hoogste zintuig, wakker is, terwijl de andere (zintuigen) erin zijn opgegaan, en de indrukken waarneemt die overblijven van de daadwerkelijke waarneming van de objecten in de wakende staat; en de staat van diepe slaap, wanneer alle indrukken zijn verdwenen en de geest alleen maar gedachte is, dat wil zeggen: wanneer de geest de ziel is binnengegaan, zodat de ziel de basis is van alles. Dan volgt er een verklaring van de verschillende scheppingen of principes van schepping, namelijk, van de vijf subtiële en grove elementen (aarde, water, licht, lucht en ether), de vijf organen van het intellect, de vijf organen van handeling met hun respectievelijke objecten, de geest, het intellect, het zelfbewustzijn, het denken, de rechtvaardigheid en het leven, en de objecten van de geest, het intellect enzo-voorts. Zoals kan worden gezien is in het begin deze reeks opgezet in de omgekeerde volgorde van de schepping van de elementen. Er verschijnt echter geen volgorde van afhankelijkheid waarin de andere delen van oog tot geest zijn gerangschikt. Naderhand (te weten van geest tot leven) schijnt de volgorde opnieuw te worden opgesteld volgens een specifieke visie, maar of de delen gerangschikt zijn volgens hun onderlinge afhankelijkheid of volgens hun respectievelijke kwaliteit is twijfelachtig. Het verschilt overduidelijk van de volgorde in de Kaṭha Upaniṣad, waarin er

¹ Deze visie wordt bevestigd door het feit dat in andere Upaniṣads 'leven' een naam is van Hiraṇyagarbha, de Schepper; bijvoorbeeld Kaṭha Up. IV.7 (zie ook Muṇḍ II.1.3 en Muṇḍ III.1.4) en 6.2 waarin het zelfs volgens Śaṅkara de Opperste Brahman betekent. Verder wordt in de veelvuldige beschrijvingen van de geschillen tussen de organen (Brh. A. V.iii.6; Chānd. I.vii.1) leven onveranderlijk beschreven als zegevierend.

een afhankelijkheidsrelatie is. Brahman dient dan te worden begrepen in zijn relatie tot de wereld waar hij de schepper is zoals hiervoor beschreven en hij dient ook te worden beschouwd onafhankelijk van de wereld in zijn eigen natuur, die zijn ware conceptie is en waarin hij zonder eigenschappen is, alleen geest.

Hiermee is het leerstellingengedeelte van de Upaniṣad afgesloten, en de twee laatste vragen openen geen nieuwe gezichtspunten. De vijfde verklaart de “Ôm”, ofwel het verbale symbool van de kennis of Brahman in zijn relatie zowel tot de lagere als tot de opperste Brahman. Als op de onderdelen van “Ôm” wordt gemediteerd, is de kennis van Brahman onvolledig en is het uiteindelijke resultaat dat de mens opnieuw geboren wordt. Als erop wordt gemediteerd als één geheel zal Brahman worden gekend in zijn absolute natuur en is het gevolg bevrijding van de wereld en opgaan in Brahman.

Ôm

*bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemākṣabhiryajatrāḥ;
sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṃsastanūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ;
svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu.
Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.*

Ôm

Mogen wij het goede horen door de oren, O goden;
Mogen wij het goede zien door de ogen, O Gij waardigen om vereerd te worden;
Mogen wij, lof geprezen hebbend met lichamen met standvastige ledematen,
de levensduur die is toebedeeld door de goden, volledig verkrijgen.
Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;
Moge Pūṣan, die alwetend is, ons welzijn schenken;
Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;
Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.
Ôm vrede, vrede, vrede.

atha praśnopaniṣad.

Nu volgt de Praśna Upaniṣad.

EERSTE VRAAG.

Deze *brāhmaṇa*¹ wordt begonnen als een uitgebreide herhaling van het onderwerp waarover al gesproken is in het *mantra* deel.² Het verhaal in de vorm van vragen en antwoorden door de *ṛṣi*'s is bedoeld om de kennis te loven. Kennis wordt op een zodanige manier geprezen dat daaruit kan worden afgeleid dat deze kan worden verworven door diegenen die beschikken over zelfbeheersing en die disciplines kunnen ondergaan als een jaar lang wonen in het huis van de leraar onder de gelofte van *brahmācārya*³ en dat het kan worden overgebracht door mensen die bijna alwetend zijn als Pippalāda en anderen, echter niet door een willekeurige figuur. Verder worden *Brahmacārya* en andere disciplines echter verplicht waarnaar wordt verwezen (in het verhaal):

***Ōm sukeśā ca bhāradvājah saibyaśca satyakāmaḥ sauryāyaṇīca gārgyaḥ
kausalyaścāśvalāyano bhārgavo vaidarbhiḥ kabandhīkātyāyanaste haite
brahmaparā brahmaniṣṭhāḥ param brahmānveṣamāṇā eṣa ha vai tatsarvaṃ***

I.1. Sukeśā, zoon van Bharadvāja; Satyakāma, zoon van Śibi; de kleinzoon van Sūrya, geboren in de familie van Garga; Kausalya, zoon van Aśvala; een loot aan de stam van Bhṛgu, geboren in Vidarbha; en Kabandhī, afstammeling van Kati – zij allen die toegewijd waren aan (de lagere) Brahman, in beslag genomen door het realiseren van (de lagere) Brahman, en gericht op het zoeken van de opperste Brahman, benaderden de eerbiedwaardige Pippalāda met een bundel hout in de hand met het geloof, “Deze zal ons zeker alles over Het vertellen.”

Sukeśā, genaamd en (bekend staande als) *bhāradvājah*, omdat hij de zoon van Bharadvāja was. *Saibyaḥ*, de zoon van Śibi, *satyakāmaḥ* genaamd. De zoon van Sūrya is Saurya en de zoon van Saurya is Sauryāyaṇī, de verlenging van de *i* in Sauryāyaṇī is een Vedische regel; (en hij was een) Gārgya, geboren in het geslacht van Garga. Degene die Kausalya heette werd Aśvalāyana (genoemd), omdat hij een zoon was van Aśvala. Bhārgava was een afstammeling van Bhṛgu en een Vaidarbhi, geboren in Vidarbha. Hij die Kabandhī heette was Kātyāyana, een afstammeling

¹ Dat wil zeggen: deze Upaniṣad die bedoeld is als de *brāhmaṇa* of Vedische uitleg van de *mantra*'s van de Muṇḍaka Upaniṣad.

² Dat wil zeggen: in de Muṇḍaka Upaniṣad waarin kennis werd getoond van het Zelf en gesproken werd over twee soorten kennis – de hogere en de lagere. De laatste heeft betrekking op zowel ritën als meditatie. Van deze twee soorten lagere kennis wordt de eerste behandeld in het *samhitā* deel van de Veda's en wordt de tweede uitgewerkt in de Tweede en Derde Vraag van deze Upaniṣad. De Eerste Vraag licht het resultaat toe van zowel ritën als meditatie om er een afkeer voor op te wekken. De Vierde Vraag is bedoeld als uitwerking van de twee verzen van de Muṇḍaka die beginnen met “Zoals uit een fel brandend vuur” (Mu. II.i.1). De Vijfde Vraag gaat over de meditatie die in het vers “Ōm is de boog” enzovoorts (Mu. II.ii.4) wordt verklaard. De Zesde Vraag dient om het resterende gedeelte duidelijk te maken dat begint met “Uit Hem ontstaat de le-venskracht” (Mu. II.i.3) – A.G.

³ Celibatair leven en studie van de Veda's met een godvruchtige houding.

(achterkleinzoon) van Kati, en zijn overgrootvader leefde nog, dit wordt aangegeven door het suffix in het woord. *Te ha ete*, deze mensen, zoals omschreven, waren *brahmaparāḥ*, altijd toegewijd aan de lagere Brahman, die zij hielden voor de Op- perste Ene; en *brahmaniṣṭhāḥ*, zij waren bezig met disciplines om Dit te verwerven; en zij waren *param brahma anveṣamāṇāḥ*, gericht op het zoeken naar de hoogste Brahman. Wat is Die (Brahman)? Dat is het eeuwige en wat gerealiseerd moet worden. Zij die op zoek waren naar deze Brahman met het idee, “Om Het te verwerven zullen wij ons van ganser harte inspannen,” benaderden een leraar om over Het te leren in de overtuiging: “*eṣa ha vai tat sarvaṃ vaksyati*, deze zal ons zeker alles over Het vertellen.” Op welke wijze gingen zij? *samitpāṇayaḥ*, met takkenbossen in de hand; *te ha*, deze mensen; *upasannāḥ*, benaderden; *bhagavantam pippalādam*, de eerbiedwaardige Pippalāda, de leraar.

tān ha sa ṛṣiruvāca bhūya eva tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā saṃvatsaram saṃvatsyatha yathākāmam praśnān pṛcchata yadi vijñāsyāmaḥ sarvaṃ ha vo

I.2. De ziener zei tot hen, 'Blijf hier weer voor een jaar op een juiste manier, met beheersing van de zintuigen en met *brahmacarya* en vertrouwen. Stel dan de vragen die u wilt stellen. Als wij het weten zullen we u alles uitleggen wat u vraagt.

Tān, tegen hen, die (hem) hadden benaderd; *saḥ*, hij; *ṛṣiḥ*, de wijze; *uvāca ha*, zei; ‘Ofschoon jullie al beheersing van de zintuigen hebben toegepast, dan nog *bhūyas eva*, opnieuw; *saṃvatsyatha*, verblijven jullie (hier op de voorgeschreven wijze; uw leraar dienend, *saṃvatsaram*, gedurende een jaar; *tapasā*, met beheersing van de zintuigen; en speciaal *brahmacaryeṇa*, met *brahmacarya*; en *śraddhayā*, met vertrouwen.¹ Daarna *pṛcchata prasnān*, stel vragen over alles wat ieder (van jullie) maar wilt weten; *yathākāmam*, zoals u wilt, naar gelang er bij ieder van u wensen leven. *Yadi vijñāsyāmaḥ*, als wij toevallig weten wat u vraagt; *vaksyāmaḥ*, zullen wij uitleggen; *vaḥ* aan u; *sarvaṃ ha*, alles wat u vraagt. Het woord ‘als’ wordt gebruikt om aan te geven dat er geen arrogantie aanwezig is, maar niet om aan te geven dat er onwetendheid of twijfel kan zijn hetgeen duidelijk wordt uit de oplossingen die hij voor de vragen geeft.

atha kabandhī kātyāyana upetya papraccha; bhagavan kuto ha vā imāḥ prajāḥ prajāyanta iti (3).

I.3. Hierna vroeg Kabandhī, afstammeling van Kati, na (hem) benaderd te hebben: “Eerbiedwaardige heer, waaruit worden nu al deze schepselen geboren?”

Atha, daarna, na verloop van een jaar; *kabandhī-kātyāyanaḥ*, Kabandhī, achterkleinzoon van Kati; *upetya*, na hem benaderd te hebben; *papraccha*, vroeg; *bhagavan*, O eerbiedwaardige heer; *kutaḥ ha vai*, van waaruit; worden *imāḥ prajāḥ*, deze schepselen, te beginnen vanaf de Brahmanen; *prajāyante*, geboren?’ Het resultaat dat wordt

¹ Vertrouwen in de waarheid van de geschriften en de woorden van de leraar.

verkregen en de weg die wordt verdiend door de riten na te volgen in combinatie met lagere kennis moet worden vermeld, en vandaar deze vraag.

tasmai sa hovāca prajākāmo vai prajāpatiḥ sa tapo'tapyata sa tapastaptvā sa mithunamutpādayate;

rayim ca Prāṇam cetyetau me bahudhā prajāḥ kariṣyata

I.4. Hij sprak tot hem: de Heer van alle (Vedische) kennis (uit het verleden) verlangde naar nageslacht. Nadat Hij had overwogen, schiep Hij een paar, voedsel en Prāṇa, met de bedoeling, “Deze twee zullen voor Mij schepselen produceren op allerlei manieren.”

Tasmai, tot hem die dit had gevraagd *saḥ ha uvāca*, sprak hij; om deze vraag te beantwoorden *prajākāmaha vai*, verlangend om nageslacht te scheppen, voor Hemzelf, vervuld van het beeld, ‘Ik zal scheppen door de ziel te worden van alles’; *prajāpatiḥ*, de Heer van de schepselen – die (meditatie en riten tezamen in zijn vorige leven) had beoefend, zoals eerder vermeld, en vervuld was van deze gedachte – ontplooidde zich bij het begin van een nieuwe scheppingscyclus als Hiraṇyagarbha¹ door de Heer te worden van alle bewegende en onbeweeglijke schepselen die werden geschapen. Na Hiraṇyagarbha te zijn geworden *saḥ tapaḥ atapyata*, beoefende Hij, overwoog Hij; de *tapas*, bestaande uit de kennis die in het vorige leven was verkregen en die te maken had met de zaken die door de Veda’s worden geopenbaard. Toen, *tapas taptvā*, na op deze wijze *tapas* te hebben toegepast, na in Zijn geest de Vedische kennis te hebben overwogen; *saḥ*, Hij; *utpādayate*, schiep; *mithunam*, een paar als middel om te scheppen; (het paar) *rayim ca*, de maan, het voedsel; *Prāṇam ca*, en Prāṇa, vuur, de eter (de zon). Na het kosmische ei te hebben gemaakt, schiep Hij de zon en de maan met het idee, “*Etau*, deze twee, dat wil zeggen vuur en maan, die de eter en het gegetene worden; *prajāḥ kariṣyata*, zullen schepselen produceren; *bahudhā*, op allerlei manieren; *me*, voor Mij.”²

ādityo ha vai prāṇo rayireva candramā rayirvā etat sarvaṃ yanmūrtam cāmūrtam ca tasmānmūrtireva rayiḥ (5).

I.5. De Zon is waarlijk Prāṇa en voedsel is waarlijk de Maan. Al het grove of subtiele is alleen maar voedsel. Het grove dat verschilt van dat (subtiele) is zeker voedsel (voor het subtiele).

¹ In Zijn vorige leven was Hij een menselijke aspirant, die mediteerde op Prajāpati (Hiraṇyagarbha) in de overtuiging, “Ik ben Prajāpati, die met alles is geïdentificeerd.” Deze intense meditatie maakte Hem tot Prajāpati aan het begin van de huidige scheppingscyclus. Zelfs toen bleef de overtuiging dat Hij Prajāpati is, bestaan en had Hij nog steeds alle Vedische kennis in Zijn geest die Hij eerder had verworven.

² Hij wierp het paar, de Zon en de Maan, uit en werd hiermee geïdentificeerd. Daarna schiep Hij het jaar dat van dit paar afhangt en werd geïdentificeerd met het jaar. Achtereenvolgens schiep Hij en werd geïdentificeerd met het halve jaar, de maand, veertien dagen, dag en nacht; rijst, gerst en ander voedsel, zaad en schepselen. *Prāṇa* en *rayi* vormen de beelden van energie en materie.

Van deze is, *ādityaḥ ha vai*, de Zon waarlijk; is *Prāṇaḥ*, Prāṇa, de eter, vuur; *rayiḥ eva*, het voedsel is waarlijk; *candramā*, de Maan; *rayiḥ*, is zeker het voedsel en het is de Maan. Dat wat de eter is en dat wat het voedsel is, zijn één; zij zijn enkel *Prajāpati* die het paar is geworden, waarbij het verschil wordt gemaakt vanuit het punt van superioriteit en inferioriteit. Hoe? *Etat sarvam*, al dit; *rayiḥ vai*, is slechts voedsel. Alles van wat? *Yat mūrtam*, wat gemaakt is, grof; *ca amūrtam*, en wat zonder vorm is, subtiel; alle grove en subtiele zaken die voedsel vormen en de eter, zijn slechts *rayiḥ*, voedsel. Dat *mūrtiḥ*, grove; dat verschilt van *tasmāt*, van dat, van het subtiele dat geheel verschillend is; is waarlijk *rayiḥ*, voedsel, omdat het door het vormloze wordt gegeten.¹

athāditya udayanyatprācīm diśam praviśati tena prācyān Prāṇān raśmiṣu samnidhatte;

yaddakṣiṇām yat praścīm yadudīcīm yadadho yadūrdhvaṃ yadantarā diśo yat sarvaṃ prakāśayati tena sarvān Prāṇān raśmiṣu samnidhatte (6).

I.6. Nu, door de omstandigheid dat de Zon tijdens zijn opkomst de oostelijke richting binnengaat, absorbeert het in zijn stralen alle schepselen in het oosten. Door het zuiden binnen te gaan, door het westen binnen te gaan, door het noorden binnen te gaan, door nadir en zenith te bereiken, door de tussenliggende punten van de zodiac binnen te gaan, door alles te verlichten, daardoor absorbeert het in zijn stralen alle levende wezens.

Atha, nu dan; *yat*, het feit dat; *ādityaḥ udayan*, de Zon, als deze opkomt, als deze binnen het gezichtsveld van schepselen komt; *prāviśati*, gaat binnen, dat wil zeggen: doordringt door zijn eigen licht; *prācīm diśam*, het oostelijke kwartier; *tena*, daardoor, door deze uitbreiding van zichzelf, omdat deze ervan doordrongen worden; *samnidhatte*, absorbeert het; *raśmiṣu*, in zijn stralen die zijn eigen doordringende licht zijn; *prācyān Prāṇān*: alles wat leeft in alle wezens die inbegrepen zijn in het oostelijke kwartier wordt door zijn licht doordrongen; dat wil zeggen, hij maakt ze één met zichzelf. Op overeenkomstige wijze gaat hij *dakṣiṇām*, het zuidelijke kwartier binnen; *yat praścīm*, gaat hij het westelijke kwartier binnen; *yat udīcīm*, gaat hij het noordelijke kwartier binnen; *yat* hij gaat binnen; *adhaḥ ūrdhvaṃ*, de nadir en de zenith; *yat antarā diśaḥ*, gaat hij de tussenruimte, de andere punten van de zodiac binnen; *yat ca prakāśayati*, en het feit dat hij verlicht; *sarvam*, alle andere dingen; *tena*, daardoor, door deze doordringing via zijn eigen licht; *samnidhatte*, absorbeert hij; *raśmiṣu*, in de stralen; *sarvān Prāṇān*, alles wat leeft.

***sa eṣa vaiśvānaro viśvarūpaḥ prāṇo'gnirudayate;*
*tadetadṛcā'bhyuktam (7).***

¹ Als er geen onderscheid gemaakt wordt tussen superioriteit en inferioriteit kan alles worden geclassificeerd als voedsel, omdat alles door iets anders wordt opgenomen. Als er echter wel onderscheid gemaakt wordt, wordt het grove opgenomen in het subtiele en kan worden gezien als voedsel.

I.7. Diegene komt op, die Prāṇa en vuur is, die is geïdentificeerd met alle schepselen en die alle vormen bezit. Deze ene waarover het hier gaat wordt besproken door de mantra:

Saḥ eṣaḥ, deze ene, de eter [komt op]; die *Prāṇaḥ vaiśvānaraḥ*, Prāṇa (leven) is, geïdentificeerd met alle schepselen; en die *viśvarūpaḥ* is, alle vormen bezit, die in het universum is belichaamd. Deze eter, nu, is Prāṇa en *agniḥ*, vuur. Hij *udayate*, komt steeds elke dag op en neemt in zichzelf alle windstreken op; *Etat tat*, dit wezen waarover hiervoor is gesproken; wordt ook *abhyuktam*, besproken; *ṛcā*, in de (volgende) mantra:

*viśvarūpaṃ hariṇam jātavedasaṃ parāyaṇam jyotirekaṃ tapantam;
sahasraraśmiḥ śatadhā vartamānaḥ Prāṇaḥ prajānāmudayatyeṣa sūryaḥ (8).*

I.8. (De kenners van Brahman kenden) de ene die alle vormen bezit, vol van stralen, met de gave om te verlichten, toevluchtsoord voor alles, het enige licht (van alles) en degene die hitte uitstraalt. Het is de Zon die opkomt, de Zon die duizend stralen bezit, in honderd vormen bestaat en het leven is van alle schepselen.

De verlichten die Brahman gerealiseerd hebben kenden, als hun eigen ziel, die Zon die *viśvarūpaṃ* is, alle vormen bezit; *hariṇam*, vol van stralen; *jātavedasam*, begiftigd is met de gave om te verlichten;¹ *parāyaṇam*, toevlucht voor alles dat leeft; *ekam jyotiḥ*, het enige licht, het ‘oog’, van alle wezens; en *tapantam*, hij die hitte uitstraalt. Wie is datgene wat zij kennen? Het is, *eṣaḥ*, deze; *sūryaḥ*, Zon; die *udayati* opkomt; de Zon die *sahasraraśmiḥ*, duizend stralen bezit; *śatadhā vartamānaḥ*, die bestaat op honderd (vele) manieren, naargelang de verschillen in de schepselen; en die *Prāṇaḥ prajānām*, het leven is van de schepselen.

Nu wordt uitgelegd hoe dit ene paar, (enerzijds) gevormd uit de Maan, het grove, het voedsel, en (anderzijds) datgene dat het vormloze Prāṇa is, de eter, de Zon, de schepselen kan voortbrengen:

*saṃvatsaro vai prajāpatistasyāyane dakṣiṇam cottaram ca;
tadye ha vai tadīṣṭāpūrte kṛtamityupāsate cāndramasameva lokamabhijayante;
ta eva punarāvartante tasmādetā ṛṣayaḥ prajākāmā dakṣiṇam pratipadyante;
eṣa ha vai rayiryāḥ pīṭryāṇaḥ (9).*

I.9. Het jaar is waarlijk de Heer van de schepselen. Van Hem zijn er twee Paden, het Zuidelijke en het Noordelijke. Ten aanzien hiervan, zij die op die manier de weg volgen van offers brengen en goede werken doen enzovoorts, die het resultaat zijn van handelingen, veroveren waarlijk de wereld van de Maan. Zij zijn het die terugkomen. (Omdat dit zo is,) daarom volgen de zieners van de hemel, die verlangen naar nageslacht, het Zuidelijke Pad. Dat wat het Pad van de Voorvaderen is, is waarlijk voedsel.

¹ Dit kan ook betekenen, “De kenner van alles wat geboren is.”

Dit paar zelf is de tijd *saṃvatsaraḥ* genaamd, het jaar; (en is tevens) *prajāpatiḥ*, de Heer der schepselen; want het jaar wordt voortgebracht door dit paar, het jaar dat niets anders is dan een verzameling maandagen en zonedagen en nachten, die worden veroorzaakt door de Maan en de Zon. Omdat het niet verschilt van voedsel en Prāṇa, wordt gezegd dat het jaar identiek is aan dat paar. Hoe kan dit? *Tasya*, van deze Heer van de schepselen, die het jaar is; zijn er *ayane*, twee Paden; *dakṣiṇam ca uttaram*, het Zuidelijke en het Noordelijke. Deze zijn inderdaad de twee welbekende Paden die ieder zes maanden omvatten, waarmee de Zon naar het zuiden en naar het noorden beweegt en waarmee hij de resultaten bepaalt voor hen die alleen ritën uitvoeren evenals die voor degenen die de ritën uitvoeren samen met meditatie. Hoe kan dit? *Tat*, ten aanzien hiervan; *ye ha vai*, diegenen onder de mensen te beginnen bij de Brahmanen die; *upāsate*, volgen; *iṣṭāpūrte*, offers en goede daden; *iti enzo-voorts*; *tat* op die manier; welke zijn *kṛtam*, resultaten van handelingen, die niet het niet-geschapen Eeuwige volgen, het tweede *tat*, betekent ‘op die manier’, gebruikt als bijwoord; *abhijayante*, zij veroveren; *cāndramasam lokam*, de wereld van de Maan, de wereld die uit voedsel is samengesteld dat een deel is, *rayi* (voedsel) genaamd, van de Heer van de schepselen die een paar omvat. Dit is zo omdat de Maan *kṛta* is, een resultaat van handelingen. Als het resultaat van de handelingen daar is uitgewerkt, *te eva punaḥ āvartante*, zijn zij het die opnieuw terugkomen; want er is gezegd, “Zij gaan deze wereld of een lagere binnen” (Mu. I.2.10). Omdat op deze wijze, *ete*, deze; *ṛṣayah*, zieners van de hemel; *prajākāmāḥ*, die verlangen naar nageslacht, de huisvaders; de wereld van de Maan verkrijgen – de Heer van de schepselen, die met voedsel is geïdentificeerd – als het resultaat van hun offers en religieuze handelingen; *tasmāt*, daarom; *pratipadyante*, verkrijgen zij; *dakṣiṇam*, het Zuidelijke Pad, dat wil zeggen de Maan, aangegeven door de uitdrukking Zuidelijke Pad, waarbij de maan zelf het resultaat is van handeling. *Eṣaḥ ha vai rayiḥ*, dit is waarlijk voedsel; *yaḥ pitṛyānaḥ*, dat het Pad is van de Voorvaderen, dat wil zeggen: de wereld van de Maan zoals aangegeven door de uitdrukking Pad van de Voorvaderen.

*athottareṇa tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā
vidyayā*”*tmānamviṣyādityamabhijayante; etadvai
Prāṇānāmāyatanametadamṛtamabhayametat
parāyaṇametasmānna punarāvartanta ityeṣa nirodhastadeṣa ślokaḥ (10).*

I.10. Opnieuw, door het Zelf te zoeken door de beheersing van de zintuigen, brahmacarya, vertrouwen en meditatie, veroveren zij de Zon door het Noordelijke Pad (te volgen). Dit is het toevluchtsoord van alles dat leeft; dit is onverwoestbaar, dit is zonder vrees; dit is het hoogste doel, want hiervan komen zij niet terug. Dit kan niet worden gerealiseerd (door de onwetenden). Hierover gaat het volgende vers:

Atha, opnieuw; *uttareṇa*, door het Noordelijke Pad te volgen; *abhijayante*, veroveren zij; dat deel van de Heer der schepselen dat Prāṇa is, de eter, de Zon. Waardoor? *Anviṣya*, door te zoeken, dat wil zeggen kennen; *ātmānam*, het Zelf dat Prāṇa is, de

Zon, het Zelf van het beweeglijke en onbeweeglijke; als ‘Ik dit ben deze Prāṇa, namelijk de Zon’; *tapasā*, door de beheersing van de zintuigen; en speciaal *brahmacharya*, door brahmacharya; *śraddhayā*, door vertrouwen; en *vidyayā*, door meditatie met als gedachte zichzelf te identificeren met de Heer van de schepselen; zij *abhijayante*, veroveren, verkrijgen; *ādityam*, de Zon. *Etat vai*, dit waarlijk; is het gemeenschappelijke *āyatanam*, toevluchtsoord; *Prāṇānām*, van alles dat leeft.¹ *Etat*, deze ene; is *amṛtam*, onverwoestbaar; en hierdoor, is dit *abhayam*, vrij van vrees, niet onderworpen aan de angst van groeien en afnemen zoals de Maan. *etat parāyanam*, deze ene is het hoogste doel, zowel voor degenen die mediteren als voor degenen die meditatie met rituelen combineren; *iti*, want; *etasmāt na punar āvartante*, want zij keren niet terug, zoals de anderen die alleen de rituelen uitvoeren. *Eṣaḥ*, deze; is *nīrodhaḥ*, kan niet worden gerealiseerd door onwetenden, want de onwetenden zijn afgesloten van de Zon. Deze mensen bereiken niet het jaar, de zon, het Zelf, dat Prāṇa is. Want het jaar, dat identiek is met tijd, blijkt een blokkade te zijn voor de onwetenden. *Tat*, over deze gedachte; *eṣaḥ ślokaḥ*, is hier een vers:

*pañcapādāṃ pitaram dvādaśākṛtiṃ diva āhuḥ pare ardhe puriṣiṇam;
atheme anya u pare vicakṣaṇam saptacakre ṣaḍāra āhurarpitamiti (11).*

I.11. Sommigen spreken over (de Zon) als in het bezit van vijf voeten, als de vader, als samengesteld uit twaalf ledematen, en als vol van water in de hoge plaats boven het uitspansel. Er zijn echter deze anderen die hem de alwetende noemen en zeggen dat op Hem, die zeven wielen bezit en zes spaken, het (hele universum) is bevestigd.

Zij die de tijd berekenen *āhuḥ*, noemen hem; *pañcapādāṃ*, in het bezit van vijf voeten, waarbij de vijf seizoenen als het ware de voeten zijn van de Zon door de identificatie met het jaar; want hij draait met deze seizoenen die als zijn voeten zijn. In deze beeldspraak worden de late herfst en winter als één seizoen genomen. (Zij noemen hem) *pitaram*, vader. Hij is de vader omdat hij alles voortbrengt. (Zij noemen hem) *dvādaśākṛtiṃ*, in het bezit van twaalf vormen of ledematen – als iets dat is samengesteld uit twaalf delen, zijnde de twaalf maanden. Zij noemen hem *puriṣiṇam*, vol met water;² *ardhe pare dive*, in de plaats boven de hemel, dat wil zeggen in de derde plaats die boven het uitspansel is.³ *U*, maar; aan de andere kant *anye ime pare*, deze anderen, anderen die de tijd berekenen; (*āhuḥ*, noemen) deze ene, *vicakṣaṇam*, meester, alwetend. (En zij) *āhuḥ*, zeggen; dat zoals spaken die vast zitten aan de naaf van een wiel het hele universum is *arpitam*, bevestigd; op hem die, als belichaming van tijd, altijd beweegt; op hem *saptacakre*, die zeven wielen heeft, in de vorm van zeven paarden; en *ṣaḍāre*, die zes spaken heeft, de zes seizoenen. Of hij vijf voeten en twaalf ledematen heeft of zeven wielen en zes spaken, in beide ge-

¹ Of “alle organen – ogen enzovoorts” volgens Śaṅkarānanda.

² De Zon maakt wolken waaruit regen komt.

³ Het is de derde gerekend vanaf deze aarde, waarbij de tweede het uitspansel is. Hemel betekent in deze context niet de woonplaats van de goden. – A.G.

vallen betreft het het jaar, de belichaming van tijd, de Heer van alle schepselen, samengesteld uit de Zon en de Maan, hetgeen de oorzaak is van de wereld.

Hij door wie de hele wereld wordt onderhouden, heet het jaar, de Heer van alle schepselen; en Hij is geheel ontwikkeld in de twaalf maanden die Zijn ledematen zijn.

*māso vai prajāpatistasya kṛṣṇapakṣa eva rayiḥ śuklaḥ
Prāṇastasmādetā ṛṣayah śukla iṣṭam kurvanṭītara itarasmin (12).*

I.12. De maand is waarlijk de Heer van alle schepselen. De donkere twee weken van de maand is Zijn voedsel en de heldere Zijn prāṇa. Daarom voeren de zieners de offers uit in de heldere twee weken van de maand. De anderen doen dit in de andere.

Māsaḥ vai, waarlijk de maand; die ook *prajāpatiḥ*, de Heer van alle schepselen is, zoals hiervoor beschreven; wordt gevormd door een paar. *Tasya*, van hem, van deze Heer van de schepselen die wordt gekenmerkt door de maand; is een deel, dat wil zeggen: *kṛṣṇapakṣaḥ*, de donkere twee weken; *rayiḥ*, voedsel, de Maan; het andere deel, dat wil zeggen: *śuklaḥ*, de heldere twee weken (van de maand); is *Prāṇaḥ*, de Zon, de eter, vuur. Omdat zij Prāṇa, geïdentificeerd met de heldere twee weken van de maand, als alles beschouwen, *tasmāt*, daarom, *ete ṛṣayah*, deze zieners, die Prāṇa realiseren; *śukle iṣṭam kurvanti*, voeren hun offer (daadwerkelijk) uit in de heldere twee weken van de maand, zelfs als ze deze in de donkere twee weken uitvoeren, omdat zij de donkere twee weken niet los zien van Prāṇa. Anderzijds zien de anderen niet Prāṇa, en als gevolg hiervan zien zij alleen datgene wat wordt aangegeven door duisternis en het gezicht beperkt. Daarom *itare*, de anderen; *kurvanti*, voeren uit; (daadwerkelijk hun offer) *itarasmin*, in de andere helft, in de donkere twee weken, ook als zij dit in de heldere helft doen.

ahorātro vai prajāpatistasyāhareva prāṇo rātrireva rayiḥ Prāṇam vā ete praskandanti ye divā ratyā saṃyujyante brahmacaryameva tadyadrātrau ratyā saṃyujyante (13).

I.13. Dag en nacht zijn waarlijk de Heer van alle schepselen. Dag is zeker Zijn Prāṇa en nacht is zeker het voedsel. Zij die zich overgeven aan hartstocht gedurende de dag, verspillen Prāṇa. Dat zij vrij spel geven aan hartstocht in de nacht is even goed als celibatair zijn.

De Heer van alle schepselen, gekenmerkt door de maand, wordt opnieuw beschreven door dag en nacht, die Zijn eigen ledematen zijn. *Ahorātraḥ vai prajāpatiḥ*, dag en nacht zijn waarlijk de Heer van alle schepselen, evenals hiervoor. *Tasya*, van Hem, ook; *ahar eva Prāṇaḥ*, de dag is waarlijk Prāṇa, de eter en vuur; *rātriḥ eva rayiḥ*, nacht is waarlijk het voedsel, evenals hiervoor. *Ete*, deze mensen, *praskandanti*, gooien weg, putten uit, verspillen door van zichzelf af te scheiden; *Prāṇam*, Prāṇa, geïdentificeerd met de dag. Wie zijn zij? *Ye*, zij die, de dwazen die; *divā*, overdag; *saṃyujyante ratyā*, zich overgeven aan hartstocht, dat wil zeggen: zich overgeven aan vrouwen die hartstocht veroorzaken. Omdat dit zo is, moet het niet

gedaan worden. Dit is een verbodsbepaling die terloops wordt opgelegd. Het feit dat zij *saṃyujyante ratyā*, zich overgeven aan hartstocht; *rātrau*, 's nachts, op (het juiste) moment; *tat*, dat; is *brahmacaryam eva*, zo goed als onthouding, omdat het prijzenswaardig is. Ook dit is een gebod dat terloops wordt opgelegd, dat het een plicht is om zich met zijn vrouw te verenigen op het juiste moment. Het punt waar het hier over gaat is: Die Heer van alle schepselen, die ge-ëvolueerd is in dag en nacht, bestaat als geïdentificeerd met voedsel als rijst en gerst.

annam vai prajāpatistato ha vai tadretastasmādimāḥ prajāḥ prajāyanta iti (14).

I.14. Voedsel is niets anders dan de Heer van alle schepselen. Hieruit komt daadwerkelijk menselijk zaad voort. Daaruit zijn al deze wezens geboren.

Achtereenvolgens zich ontwikkelend, *prajāpatiḥ*, de Heer van alle schepselen; werd zeker dat *annam vai*, voedsel. Hoe? *Tataḥ ha vai*, uit dat voedsel ontstaat waarlijk gevormd; *tat retas*, dat menselijke zaad, dat de oorsprong is van schepselen. *Tasmāt*, uit dat zaad, indien gestort in een vrouw; *prajāyante*, worden geboren; *imāḥ prajāḥ*, al deze schepselen, bijvoorbeeld mensen. De vraag die was gesteld, “Waaruit worden de schepselen geboren?” is zodoende beantwoord door te zeggen dat deze schepselen worden geboren door achtereenvolgens door de paren heen te gaan, te beginnen met de Zon en de Maan en eindigend met dag en nacht en daarna voort te gaan via voedsel, bloed en zaad.

tadye ha vai tat prajāpativratam caranti te mithunamutpādayante; teṣāmevaiṣa brahmaloko yeṣāṃ tapo brahmacaryam yeṣu satyam pratiṣṭhitam (15).

I.15. Omdat dit zo is krijgen zij die de bekende gelofte afleggen van de Heer van alle schepselen zowel zonen als dochters. Alleen voor hen is deze wereld van de maan, waarin de geloften en onthouding zijn en waarin voor altijd het vermijden van de leugen wordt gevonden.

Tat, omdat dit zo is; *ye*, deze, de huisvaders die – *ha* en *vai* zijn twee woorden die – niet vervoegd worden en een of ander welbekend feit in het geheugen oproepen –; *caranti* ondernemen; *tat prajāpativratam*, die gelofte van de Heer van alle schepselen, die bestaat uit het zich verenigen met zijn vrouw op de juiste tijd, voor hen is dit het zichtbare resultaat. Wat is dat? *Te*, zij; *utpādayante*, verkrijgen; *mithunam*, een paar, zowel zoon als dochter. *Teṣām eva*, alleen voor deze mensen die offers brengen, goede daden verrichten voor de gemeenschap en giften doen; (voor diegenen) is er dit onzichtbare resultaat dat bestaat uit *eṣaḥ brahmalokaḥ*, deze wereld van Brahman, de wereld van de maan, die wordt aangegeven door het Pad van de Voorvaderen; *yeṣām*, in wie er zijn; *tapas*, geloften, bijvoorbeeld de geloften die worden afgelegd door iemand die zijn studie heeft volbracht; *brahmacaryam*, (onthouding, bestaande uit) het niet gemeenschap hebben met zijn vrouw buiten de juiste tijd; *yeṣu*, in wie, daarenboven, *satyam*, waarachtigheid, het vermijden van leugens, *pratiṣṭhitam*, altijd aanwezig is.

teṣāmasau virajo brahmaloko na yeṣu jīhmamanṛtam na māyā ceti (16).

I.16. Voor hen is deze smetteloze wereld van Brahman, in wie er geen oneerlijkheid, geen leugens en geen huichelachtigheid bestaat.

Over het Noordelijke Pad, aangegeven door de zon, dat bestaat uit zelf-identificatie met Prāṇa; en die *virajāḥ*, zuiver, is, niet besmet als de *brahmalokaḥ*, Brahmaloeka van de maan en niet onderhevig aan wassen en afnemen; *asau*, deze ene; is *teṣām*, voor hen. Voor wie? Dit wordt gezegd: (Voor hen) *na yeṣu jihmam*, in wie geen valsheid geen oneerlijkheid aanwezig is, niet zoals de huisvaders waarin dit onvermijdelijk wél zo is als gevolg van de behoeften van vele tegengestelde sociale toestanden. Ook, degenen waarin *anṛtam*, leugens niet te onvermijdelijk zijn zoals bij huisvaders die spelen of zich vermaken. Op overeenkomstige wijze voor degenen waarin anders dan in huisvaders geen *māyā* bestaat. *Māyā*, huichelachtigheid, is een vorm van vals gedrag dat bestaat door zich op een bepaalde manier in het publiek op te stellen terwijl men geheel anders handelt. Voor deze behoorlijke mensen – de *brahmācāris* (die celibatair leven), zij die in het bos wonen (kluizenaars) en bedelmonniken – in wie geen smetten aanwezig zijn, omdat er geen behoefte aan is; is deze onbevleete wereld van Brahman in overeenstemming met de disciplines die zij volgen. Dit is het doel voor degenen die ritens uitvoeren samen met meditatie. De Brahmaloeka echter die hiervoor is genoemd en wordt aangegeven door de maan, is voor diegenen die alleen ritens uitvoeren.

iti praśnopaniṣadi prathamāḥ praśnaḥ

Aldus de eerste vraag in de Praśna Upaniṣad.

TWEEDE VRAAG

Er is gezegd dat Prāṇa de eter is en de Heer van alle schepselen. Er moet worden vastgesteld hoe Hij zowel de Heer van alle schepselen als de eter in dit lichaam is. Vandaar dat de vraag wordt gesteld.¹

atha hainaṃ bhārgavo vaidarbhīḥ papraccha;
bhagavan katyeva devāḥ prajāṃ vidhārayante katara etat prakāśayante
kaḥ punareṣāṃ variṣṭha iti (1).

II.1. Vervolgens vroeg een loot aan de stam van Bhṛgu, geboren in Vidarbha, hem, “Eerbiedwaardige heer, hoeveel goden onderhouden in werkelijkheid een schepsel? Welke onder hen laat deze luister zien? Wie is de hoogste onder hen?”

Atha ha, vervolgens; *bhārgavaḥ vaidarbhīḥ*, een loot aan de stam van Bhṛgu, geboren in Vidarbha; *papraccha*, vroeg; *enam*, deze vraag; *bhagavan*, O eerbiedwaardige heer; *kati eva devāḥ*, hoeveel goden in werkelijkheid; *vidhārayante*, onderhouden hoofdzakelijk; *prajāṃ*, een schepsel, voor wat betreft het lichaam. *Katara*, wie van hen, welke van deze goden, verdeeld over de organen van waarneming en handeling; *prakāśayante*, laten zien; *etat*, dit, deze manifestatie van hun eigen luister; *kaḥ punaḥ*, welke wederom; is *variṣṭhaḥ*, de eerste; *eṣāṃ*, onder hen die als lichaam en organen bestaan.

tasmai sa hovācākāśo ha vā eṣa devo vāyuragnirāpaḥ pṛthivī vānmanaścakṣuḥ
śrotram ca;
te prakāśyābhivadanti vayametadbāṇamavaṣṭabhya vidhārayāmaḥ (2).

II.2. Tot hem sprak hij: “Deze godheid is in werkelijkheid ruimte, net zoals er ook zijn lucht, vuur, water, aarde, het orgaan van spraak, geest, oog en oor.” Terwijl zij hun luister tonen, zeggen zij: “Zonder twijfel zijn wij het die dit lichaam bij elkaar houden door niet toe te staan dat het uit elkaar valt.”

Tasmai, tot hem, die dit gevraagd had; *saḥ*, hij; *uvāca ha*, sprak: *ākāśaḥ ha vai esaḥ devaḥ*, ruimte is in werkelijkheid deze godheid; *vāyuh*, lucht; *agniḥ*, vuur; *āpaḥ*, water; *pṛthivī*, aarde. Deze vijf elementen zijn de materialen van het lichaam; (en) *vāk*, spraak; *manas*, geest; *cakṣuḥ*, oog; *śrotram*, oor. Deze en andere zijn de organen van handeling en kennis; *te*, zij (dat wil zeggen), de goden (die hierover heersen en) zichzelf identificeren met het lichaam en de organen; *abhivadanti prakāśya*, spreken om hun eigen luister te tonen, terwijl zij streven naar de voorrang. Hoe spreken zij? “Het zijn *vayam*, wij, die als de pilaren van een paleis, *vidhārayāmaḥ*, zonder twijfel bij elkaar houden; *etat bāṇam*, dit geheel van lichaam en zintuigen; *avaṣṭabhya*, door het overeind te houden, en het niet toe te staan om uit elkaar te vallen.” Dit is het idee.

¹ In dit hoofdstuk zal worden getoond dat Prāṇa de hoogste is, de eter en de Heer van alles wat geschapen is. Het volgende hoofdstuk schrijft Zijn meditatie voor.

tān variṣṭhaḥ Prāṇa uvāca; mā mohamāpadyathāhamevaitat pañcadhā'tmānaṃ pravibhajyaitadbāṇ amavaṣṭabhya vidhārayāmīti te'sraddadhānā babhūvuh (3).

II.3. Tot hen sprak de hoogste Prāṇa, “Wordt niet misleid. Ik ben het die het niet toestaat om uit elkaar te vallen door het te dragen door mijzelf vijfvoudig te delen.” Zij geloofden Hem niet.

Tān, tot hen, tot diegenen met die egocentriciteit; *variṣṭhaḥ Prāṇaḥ*, de hoogste Prāṇa; *uvāca*, sprak: “*mā āpadyatha moham*, val niet ten prooi aan misleiding, koester geen ijdelheid die voortkomt uit gebrek aan onderscheidingsvermogen; want *aham eva*, Ik ben het die; *vidhārayāmi etad bāṇam avaṣṭabhya*, dit samenstel van lichaam en organen onderhoud door niet toe te staan dat het desintegreert; ik draag het, *pañcadhā ātmānaṃ pravibhajya*, door mijzelf vijfvoudig te delen, door mijn functies te delen in die van de uitgaande adem enzovoorts.” Alhoewel hij dit zei, desondanks *te*, zij; *babhūvuh*, bleven; *āsraddadhānāḥ*, ongelovig en dachten, “Hoe kan dit zo zijn?”

so'bhimānādūrdhvamutkramata iva tasminnutkrāmatyathetare sarva evotkrāmante tasmimśca pratiṣṭhamāne sarva eva prātiṣṭhante; tadyathā makṣikā madhukararājānamutkrāmantam sarvā evotkrāmante tasmimśca pratiṣṭhamāne sarvā eva prātiṣṭhanta evaṃ vānimaṇścakṣuḥ śrotram ca te prītāḥ Prāṇaṃ stunvanti (4).

II.4. Hij scheen op te rijzen (uit het lichaam) uit verontwaardiging. Toen Hij zich verhief volgden alle anderen Hem onmiddellijk; en toen Hij in rust verbleef bleven de anderen ook in deze situatie. Net zoals in de wereld alle bijen opvliegen als de koning van de bijen opvliegt en weer nederdalen als hij dit doet, evenzo geldt dit voor spraak, geest, oog, oor enzovoorts. Vervuld van vreugde loofden zij Prāṇa.

Toen Hij hun ongelooft waarnam, werd *saḥ* die Prāṇa; van zijn kant onverschillig, en *utkramate iva*, scheen op te rijzen, scheen uit zijn lichaam op te stijgen; *abhimānāt*, uit verontwaardiging. Wat op dit opstijgen volgde, wordt door een voorbeeld duidelijk gemaakt. *Tasmīn utkrāmati*, toen hij begon op te stijgen; *atha*, toen, onmiddellijk daarna; *itare sarve eva*, alle andere zonder uitzondering, alle organen, zoals het oog; *utkrāmante*, verhieven zich; *ca tasmīn pratiṣṭhamāne*, en toen hij, de Prāṇa, in rust bleef en niet oprees; *sarve eva prātiṣṭhante*, bleven allen rustig, *Tat*, ten aanzien hiervan, is het voorbeeld: *Yathā*, zoals; *makṣikāḥ*, bijen; *sarvāḥ eva*, alle; *utkrāmante*, opvliegen; *madhukararājānam utkrāmantam*, als de koning van de bijen, hun eigen koning, opvliegt; *ca sarvāḥ eva prātiṣṭhante*, en allen neerdalen; *tasmīn pratiṣṭhamāne*, als hij zich neerzet, net zoals in dit voorbeeld, geldt dit ook voor *vāk*, spraak; *manah*, geest; *cakṣuḥ*, oog; *śrotram*, oor; en andere. *Te*, zij; na hun ongelooft te hebben opgegeven en de grootheid van Prāṇa te hebben beseft, werden *prītāḥ*, vervuld van vreugde; *stunvanti Prāṇaṃ*, zij loven Prāṇa.

Hoe prezen zij Hem?

eṣo'gnistapatyeṣa sūrya eṣa parjanya maghavāneṣa vāyuh;
eṣa pṛthivī rayirdevaḥ sadasañcāmṛtaṃ ca yat (5).

II.5. Deze (dat wil zeggen: Prāṇa) brandt als vuur, deze is de Zon, deze is de wolk, deze is Indra en lucht, deze is de aarde en voedsel. Deze god is het grove en het subtiële evenals datgene wat nectar is.

Eṣaḥ, deze, deze Prāṇa; in de gedaante van *agnih*, vuur; *tapati*, brandt; Op dezelfde wijze schijnt hij als *sūryaḥ*, de Zon. Evenzeer als *parjanyaḥ*, de wolk; regent hij. Bovendien, als *maghavān*, Indra, beschermt hij de schepselen en verricht daden om demonen en boemannen te doden. *Eṣaḥ*, deze; is *vāyuh*, lucht, verdeeld als verschillende stromingen als *āvaha*, *pravaha*. Verder, *eṣaḥ devaḥ*, deze godheid; is *pṛthivī*, de aarde; en *rayih*, voedsel voor de gehele wereld;¹ *sat*, het grove; *asat*, het subtiële; *ca*, en; *yat amṛtam*, dat wat nectar is en voor het onderhoud van de goden zorgt. Dit punt hoeft niet nader te worden toegelicht.

arā iva rathanābhau prāṇe sarvaṃ pratiṣṭhitam;
ṛco yajūṃṣi sāmāni yajñāḥ kṣatram brahma ca (6).

II.6. Als spaken, vastgemaakt aan de naaf van een wagenwiel, zo zijn alle dingen vastgemaakt aan Prāṇa – ṛks, yajus, sāmās, offer, Kṣatriya, en Brāhmaṇa.

Arāḥ iva rathanābhau, zoals spaken zijn vastgemaakt aan de naaf van een wagenwiel; zo is *sarvam*, alles, beginnend met geloof en eindigend met naam (Pr. VI.4); *pratiṣṭhitam*, vastgemaakt aan Prāṇa; gedurende de tijd van het bestaan van de wereld. Evenzo is dat zo met de drie soorten *mantra*'s – *ṛcaḥ*, *ṛks*; *yajūṃṣi*, *yajus*; *sāmāni*, *sāmās* – (metrisch, proza en muzikale Vedische teksten); en de *yajñāḥ*, het offer dat wordt uitgevoerd met die *mantra*'s; en de *kṣatram*, de Kṣatriya-kaste, die alles beschermt; *ca*, en; *brahma*, de Brāhmaṇa-kaste, die bevoegd is voor de uitvoering van plichten zoals het offer. Deze Prāṇa is dit alles.

prajāpatiścarasi garbhe tvameva pratijāyase;
tubhyaṃ Prāṇa prajāstvimā baliṃ haranti yaḥ Prāṇaiḥ pratitiṣṭhasi (7).

II.7. Waarlijk, U bent het die in de baarmoeder beweegt als de Heer van de schepping en U bent het die wordt geboren naar het beeld van de ouders. O Prāṇa, die met de organen verblijft, al deze schepselen dragen geschenken voor U.

Bovendien, Hij die *prajāpatiḥ*, Heer van de schepselen, wordt genoemd; *tvam eva*, is niets anders dan U. Het is U, die *carasi*, beweegt; *garbhe*, in de schoot – van de vader (als zaad) en van de moeder (als kind); en (U bent het opnieuw, die) *pratijāyase*, wordt geboren naar het beeld (van de ouders). Omdat U Heer van de schepselen bent, staat het ouderschap van U van te voren vast (boven twijfel). De strekking is als volgt: U, Prāṇa, bent identiek met alles doordat U de vorm van alle lichamen en alle belichaamde wezens aanneemt. *Prāṇa*, O Prāṇa; het is *tubhyam*,

¹ Als de aarde draagt Hij alles; en als voedsel voedt Hij alles.

naar U, *yah*, die; *pratitiṣṭhasi*, verblijft; *Prāṇaiḥ*, met de organen, ogen enzovoorts, in alle lichamen, dat al *imāḥ prajāḥ*, deze schepselen die bestaan, gerekend vanaf de mensen; *balim haranti*, geschenken dragen door middel van de ogen enzovoorts. Omdat U verblijft in alle lichamen, is het terecht dat zij geschenken brengen naar U, want U bent in werkelijkheid de eter, en al het andere voedsel is voor U alleen.

devānāmasi vahnitamaḥ pitṛṇām prathamā svadhā;
ṛṣṇām caritam satyamatharvāṅgirasāmasi (8).

II.8. U bent de beste doorgever (van offeranden) aan de hemelingen. U bent het voedseloffer aan de voorvaderen dat voorafgaat aan andere offers. U bent de juiste werking van de organen die de essentie van het lichaam vormen en die bekend staan als de *atharva*'s.

Bovendien, *asi*, bent U; *vahnitamaḥ*, de beste drager, de beste doorgever van offeranden; *devānām*, aan de goden, te beginnen bij Indra. *Svadhā*, het offeren van voedsel; opgedragen aan *pitṛṇām* de voorvaderen, bij de rouwplechtigheid die Nāndī-mukha wordt genoemd; dat is *prathamā*, de eerste en gaat vooraf aan alle andere offers waarin de goden overheersen¹ - ook bij dit offer van voedsel bent U degene die het naar de voorvaderen brengt. Dit is het idee. Bovendien, *asi*, bent U; *satyam caritam*, het juiste, ware gedrag dat bestaat uit het onderhouden van het lichaam enzovoorts; *ṛṣṇām*, van de organen als ogen enzovoorts; *atharvāṅgirasām*, die de essentie van het lichaam vormen en die de *atharva*'s worden genoemd op basis van de Vedische tekst, "Prāṇa is waarlijk *atharvā*."²

indrastvam Prāṇa tejasā rudro'si parirakṣitā;
tvamantarikṣe carasi sūryastvam jyotiṣām patih (9).

II.9. O Prāṇa, U bent Indra. Door Uw moed bent U Rudra en U bent de beschermer aan alle kanten. U beweegt in de hemel; U bent de Zon, de Heer van alle hemellichamen.

Verder, *Prāṇa*, O Prāṇa; *tvam*, U; *indraḥ*, bent Indra, de opperste Heer. *Tejasā*, door moed; *asi*, bent U; *rudraḥ*, Rudra, bezig met de vernietiging van de wereld. Ook bent U gedurende het bestaan van de wereld in Uw goedgunstige aspect, de *parirakṣitā*, de bewaarder (van het universum) aan alle kanten. *Tvam*, U; *carasi*, beweegt altijd; *antarikṣe*, in de hemel door op te komen en onder te gaan. *Tvam*, U; *sūryaḥ*, bent de Zon; *patih*, heer; *jyotiṣām*, van alle planeten.

yadā tvamabhivarṣasyathemāḥ Prāṇate prajāḥ;
ānandarūpāstiṣṭhanti kāmāyānam bhaviṣyafīti (10).

¹ De tekst is *deva-pradhāna* of *deva-pradāna*. De eerste versie is in de vertaling aangehouden. De tweede versie zou als betekenis geven, "... aan het offeren aan de goden". De Nāndī-mukha moet worden uitgevoerd voordat aan de goden wordt geofferd.

² Hoewel Prāṇa volgens dit citaat *atharvā* is zijn toch de zintuigen, die niets anders zijn dan manifestaties van Prāṇa, ook *atharvā*.

II.10. O Prāṇa, wanneer U neerdaalt (als regen) blijven deze schepselen gelukkig omdat zij geloven, “Voedsel zal worden geproduceerd naar onze behoefte.”

Yadā, als; *tvam*, U, *abhivarṣasi*, neerdaalt door een regenwolk te worden; *atha*, dan; *imāḥ prajāḥ* krijgen deze schepselen voedsel; *Prāṇate*, zij leven, dat wil zeggen: zij houden zich bezig met activiteiten waaruit levenkracht blijkt. Of (als we *Prāṇa te*, lezen in plaats van *Prāṇate*), *Prāṇa*, O *Prāṇa*; alleen al bij het zien van de regen die U laat stromen, *imāḥ prajāḥ te*, deze schepselen van U – die één zijn met U en die door Uw voedsel worden gevoed; *tiṣṭhanti*, blijven; *ānandarūpāḥ*, als mensen die vervuld zijn van geluk; met de gedachte: “*Annam bhaviṣyati*, voedsel wordt geproduceerd; *kāmāya*, zoveel als wij maar willen.”

vrātyastvaṃ prāṇaīkarṣirattā viśvasya satpatih;
vayamādyasya dātārah pitā tvam mātariśvanaḥ (11).

II.11. O Prāṇa, U bent niet gezuiverd, U bent het vuur Ekarṣi, [U bent] de eter en U bent de Heer van alles wat er is. Wij zijn de gevers van (Uw) voedsel. O Mātariśva, U bent onze vader.

Bovendien, *Prāṇa*, O *Prāṇa*; *tvam*, gij; bent *vrātyaḥ*, niet gezuiverd – als eerstgeborene was er niemand om U te dopen; het idee is dat U van nature zuiver bent. Als het vuur dat *ekarṣiḥ*, Ekarṣi wordt genoemd, dat onder de navolgers van de Atharvaveda goed bekend is; wordt U de *attā*, de eter van alle offeranden. U bent de *satpatih viśvasya*, de Heer van alles wat bestaat – *satpatih*, gebruikt in de betekenis van de Heer (*pati*) van wat bestaat (*sat*). *Satpatih* kan ook betekenen de heilige Heer van het universum. Anderzijds, *vayam*, wij; zijn *dātārah*, de gevers aan U; *ādyasya*, van voedsel. O *Mātariśva*, (Lucht); *tvam*, U; bent *naḥ pitā*, onze vader (waarbij het woord *mātariśva* wordt genomen als de Vedische vorm van *mātariśvan*). Of als er *mātariśvanaḥ* wordt gelezen, wordt de betekenis (van de zin): *Tvam*, U; bent de *pitā*, vader; *mātariśvanaḥ*, van *Mātariśva* (Lucht)¹. Hiermee wordt ook Uw vaderschap van het hele Universum vastgesteld.

yā te tanurvāci pratiṣṭhitā yā śrotre yā ca cakṣuṣi;
yā ca manasi santatā śivām tām kuru motkramīḥ (12).

II.12. Breng dat aspect van U tot rust wat in spraak woont, dat wat in het oor is, dat wat in het oog is en dat wat de geest doordringt. Stijg niet op.

Kort gezegd, *yā tanuḥ te*, dat aspect van U; dat *pratiṣṭhitā*, woont; *vāci*, in spraak, die de inspanning doet, die iemand doet spreken; *yā śrotre*, datgene wat in het oor is; *ca yā cakṣuṣi*, en dat wat in het oog is; *ca yā* en datgene wat, het aspect wat; *santatā*, doordringend is; *manasi*, in de geest als handelingen van denken enzovoorts; *kuru*, maak; *tām*, dat (aspect); *śivām*, kalm. *Mā utkramīḥ*, stijg niet op, dat wil zeggen: verstoort het niet door op te stijgen.

¹ Omdat U geïdentificeerd bent met *ākāśa* (ruimte), de bron van lucht.

*Prāṇasyedaṃ vaśe sarvaṃ tridive yat pratiṣṭhitam;
māteva putrān rakṣasva śrīśca prajñāṃ ca vidhehi na iti (13).*

II.13. Dit alles (in deze wereld) en alles in de hemel wordt beheerst door Prāṇa. Bescherm ons zoals een moeder haar zonen beschermt en stel ons pracht en intelligentie ter beschikking.

Samengevat, wat er ook te genieten valt in deze wereld, *sarvam idam*, dit alles; wordt waarlijk *Prāṇasya vaśe*, beheerst door Prāṇa. En Prāṇa is zelfs de heerser en beschermer van *yat*, alles wat – in de vorm van genot voor goden en anderen; is *pratiṣṭhitam*, geplaatst *tridive*, in de derde hemel, in de vorm van genot voor goden en anderen. Daarom, *rakṣasva*, bescherm ons; *mātā iva putrān*, zoals een moeder haar zonen beschermt. Omdat alle heerlijkheden die de Brahmanen en Kṣatriya's van nature toekomen U ter beschikking staan, daarom *vidhehi naḥ*, stel ons ter beschikking; *śrī*ḥ ca* (is hetzelfde als *śrīyaḥ ca*) alle pracht *prajñāṃ ca* en intelligentie die voortkomen uit Uw aanwezigheid. Dit betekent het. Dus daar de grootheid van Prāṇa is getoond via organen als spraak door Zijn lofspraak als het allesdoordringende, daarom wordt vastgesteld dat Prāṇa de Heer van de schepselen is en de eter.

iti praśnopaniṣadi dviṭīyaḥ praśnaḥ

Aldus de tweede vraag in de Praśna Upaniṣad.

DERDE VRAAG

*atha hainaṃ kauśalyaścāśvalāyanah papraccha;
bhagavan kuta eṣa prāṇo jāyate kathamāyātyasmiñśarīra ātmānam
vā pravibhajya katham prātiṣṭhate kenotkramate katham bāhyamabhidhatte
kathamadhyātmamiti (1).*

III.1. Vervolgens vroeg Kauśalya, zoon van Aśvala, hem: “O eerbiedwaardige heer, waaruit is deze Prāṇa geboren? Hoe komt Hij in dit lichaam. Hoe woont Hij erin door Zichzelf te delen? Hoe gaat Hij weg? Hoe ondersteunt Hij de externe dingen en hoe het fysieke?”

Atha ha, vervolgens; *kauśalya ca aśvalāyanah*, Kauśalya, de zoon van Aśvala; *papraccha enam*, vroeg hem: “Alhoewel de grootheid van Prāṇa zo is waargenomen door de organen die Zijn ware natuur hebben vastgesteld, kan Hij een gevolg zijn aangezien Hij een onderdeel is van een samengesteld geheel. Daarom vraag ik: *bhagavan*, O eerbiedwaardige heer; *kutaḥ*, uit welke bron; *eṣaḥ*, deze ene Prāṇaḥ, Prāṇa; *jāyate*, wordt geboren? En na geboren te zijn, *katham*, hoe, via welke speciale functie; *āyāti*, komt Hij; *asmiñśarīre*, in dit lichaam? Wat is de oorzaak dat Hij belichaamd wordt? Dit is het idee. En nadat Hij in het lichaam is gekomen, *katham*, hoe; *prātiṣṭhate*, woont Hij (in het lichaam); *pravibhajya ātmānam*, door Zichzelf te delen; *kena*, hoe, via welke speciale functie; *utkramate*, vertrekt Hij uit dit lichaam? *katham*, hoe; *abhidhatte*, ondersteunt hij; *bāhyam*, de externe dingen, in de betekenis van elementen en in goddelijk verband; en hoe (ondersteunt hij) *adhyātmam*, in de (individuele) fysieke omgeving. Het werkwoord ‘ondersteunt’ moet worden toegevoegd.

tasmai sa hovācātiprasnān pṛcchasi brahmiṣṭho’sīti tasmātte’ham bravīmi (2).

III.2. Hij sprak tot hem: U stelt vragen die het normale te boven gaan, omdat U bij uitstek een kenner van Brahman bent. Daarom spreek ik tot U.

Omdat dit zo werd gevraagd, *saḥ*, hij, de leraar; *uvāca ha*, sprak; *tasmai*, tot hem: Prāṇa Zelf is ondoordringelijk en het onderwerp van ingewikkelde vragen. U vraagt zelfs naar de geboorte enzovoorts van deze Prāṇa. Daarom pṛcchasi, stelt U vragen; *atiprasnān*, die het normale te boven gaan¹; *brahmiṣṭhaḥ asi iti*, want U bent bij uitstek een kenner van Brahman². Daarom ben ik verheugd. *Tasmāt*, daarom; *aham bravīmi*, spreek ik; *te* tot U, over datgene wat U heeft gevraagd. Luister:

*ātmana eṣa prāṇo jāyate;
yathaiśā puruṣe chāyātasminnetadūtataṃ manokṛtenāyāty-asmiñśarīre (3).*

¹ Vragen over transcendente waarheden.

² U kent de opperste Brahman die de lagere Brahman te boven gaat. Dit is bedoeld ter aanmoediging. – A.G.

III.3. Vanuit het Zelf wordt deze Prāṇa geboren. Net zoals een schaduw is verbonden met een mens is Prāṇa bevestigd op het zelf. Hij komt naar dit lichaam als gevolg van de activiteiten van de geest.

Ātmanah, uit het Zelf – uit de opperste Puruṣa, het Onbeweeglijke (of) de Waarheid; *jāyate*, wordt geboren; *eṣaḥ Prāṇah*, deze Prāṇa waarover eerder gesproken is (Mu. II.i.2-3). Nu volgt een voorbeeld om te laten zien hoe. *Yathā*, zoals, in de wereld; *eṣā*, deze; *chāyā*, schaduw voortkomt, als een gevolg; *puruṣe*, wanneer er een mens die handen enzovoorts heeft, aanwezig is als oorzaak, op overeenkomstige wijze, *etasmīn*, hierop, op Brahman, op Puruṣa, die de Waarheid is; *ātataṃ*, is uitgespreid, dat wil zeggen: is bevestigd; *etat*, dit, dit principe dat van nature vals is, aan een schaduw gelijk is, en Prāṇa wordt genoemd, net zoals een schaduw vastzit aan een lichaam. *Āyāti*, hij komt; *asmin śarīre*, naar dit lichaam; *manokṛtena*, als gevolg van activiteiten van de geest, dat wil zeggen: als het resultaat van activiteiten die veroorzaakt zijn door een gedachte of wens van de geest, want de tekst zegt verderop: ”Deugd komt uit deugd voort” (III.7); en er is een andere Vedische tekst (over dit punt): “Gehecht aan de handeling bereikt hij, tezamen met het werk, (het resultaat waaraan het subtiele lichaam of de geest gehecht is)” (Bṛ. IV.iv.6).

yathā samradēvādhikṛtān viniyūkte;
etān grāmānetān grāmānadhitiṣṭhasvetyevamevaiṣa Prāṇa itarān
Prāṇān pṛthak pṛthageva saṃnidhatte (4).

III.4. Zoals het alleen de koning is die de gezagsdragers in dienst heeft en zegt ‘Heers over dit dorp en over dat dorp’, evenzo geeft Prāṇa waarlijk afzonderlijk opdrachten aan de organen.

Yathā, zoals in de wereld, op de manier waarop; *samrāt eva*, alleen de koning; *viniyūkte*, in dienst heeft; *adhikṛtān*, de gezagsdragers in de dorpen enzovoorts. Hoe? Door opdrachten te geven, “*adhitiṣṭhasva*, heers jij over; *etān grāmān*, deze dorpen; *etān grāmān*, deze dorpen; *evam eva*, evenzo, zoals het geval is in het voorbeeld; *eṣaḥ Prāṇah*, deze (Leider) Prāṇa; *saṃnidhatte*, plaatst, neemt in dienst; *pṛthak pṛthak eva*, afzonderlijk, in de verschillende functie’s; *itarān Prāṇān*, de andere organen, ogen enzovoorts, die zijn eigen manifestaties zijn.

pāyūpasthe’pānaṃ cakṣuḥśrotre mukhanāsikābhyāṃ Prāṇaḥ svayaṃ prātiṣṭhate
madhye tu samānaḥ;
eṣa hyetaddhutamannaṃ samaṃ nayati tasmādetāḥ saptārciṣo bhavanti (5).

III.5. Hij plaatst Apāna in de twee lagere openingen. Prāṇa zelf, die uit de mond en de neus stroomt, verblijft in de ogen en de oren. Samāna is echter in het midden, omdat deze al het voedsel dat is gegeten gelijkelijk verdeelt. Daaruit stromen deze zeven vlammen.

Nu komen de onderverdelingen. Hij plaatst, *apānam*, Apāna, die een onderdeel is van Hemzelf (dat wil zeggen: van Prāṇa), *pāyū-upasthe*, in de twee lagere openingen die belast zijn met de opdracht om faeces, urine enzovoorts, uit te werpen. Evenzo *Prāṇaḥ svayam*, Prana zelf, die de rol van heerser inneemt; *prātiṣṭhate*, verblijft;

caḥṣuḥśrotre, in de ogen en oren; *mukha-nāsikābhyām*, terwijl hij door de mond en neusvleugels stroomt. *Madhye tu*, in het midden echter, tussen de plaatsen van Prāṇa en Apāna in, in de navel, is *samānaḥ*, Samāna, die zo wordt genoemd omdat het alles dat gegeten en gedronken wordt, verwerkt, *hi*, omdat; *eṣaḥ*, deze; *nayati samam*, alles gelijkelijk distribueert (over alle delen van het lichaam); *etat hutam anam*, alles wat gegeten en gedronken wordt, het voedsel dat (als een offer) uitgegooten wordt over het vuur in het lichaam; *tasmāt*, daaruit, vanuit het vuur in de maag, als dat wordt gevoed door het eten en drinken, wordt de hartstreek bereikt¹; *bhavanti* er komen tot bestaan; *etāḥ sapta arcisaḥ*, deze zeven vlammen, die in het hoofd zijn geplaatst. Het beeld is dat het openbaren van objecten als vorm (of kleur) enzovoorts, dat datgene vormt, dat als zien, horen enzovoorts bekend staat, wordt veroorzaakt door Prāṇa.

hṛdi hyeṣa ātmā;

atraitadekaśatam nāḍīnām tāsām śatam śatamekaikasyām dvāsaptatirdvāsaptatiḥ pratisākhānāḍī-sahasrāṇi bhavantiṅvyānaścarati (6).

III.6. Dit zelf (dat wil zeggen: het subtiele lichaam) is waarlijk in het hart. Er zijn honderd en een (hoofd)zenuwen. Elke zenuw is honderdvoudig verdeeld. Elke tak is verdeeld in twee en zeventig duizend kleinere takken. Hierin beweegt Vyāna.

Hi eṣaḥ ātmā, dit Zelf – dit subtiele lichaam dat met het Zelf is verbonden – is in werkelijkheid; *hṛdi*, in de ruimte in het hart, die wordt begrensd door de vleesklopp in de vorm van een lotus. *Atra*, hier in dit hart, daar zijn in aantal; *etat ekaśatam*, honderd en een; *nāḍīnām*, temidden van de zenuwen, hoofdzenuwen. *Tāsām*, van deze hoofdzenuwen; *ekaikasyāḥ*, heeft elk; *śatam śatam*, honderd takken. Verder, *prati sākhānāḍī-sahasrāṇi*, de duizenden onderverdelingen waarin elk van de (honderd) hoofdzenuwen is verdeeld, zijn allemaal; *dvāsaptatiḥ dvāsaptatiḥ*, twee en zeventig, twee en zeventig. Elk van de honderd takken van de hoofdzenuwen wordt twee en zeventigduizend in getal.² *Āsu*, in deze zenuwen; *carati*, beweegt; de levenskracht, *vyānaḥ* Vyāna genaamd. De naam Vyāna wordt gebruikt in de betekenis van doordringen. Zoals stralen komen uit de zon, zo komen de zenuwen uit het hart en ze gaan overal naar toe (in het lichaam); omdat Vyāna door hen heen beweegt, verblijft het in het lichaam en doordringt het het lichaam volledig. Door met name actief te worden in de gewrichten, schouders en vitale delen, en in de tussenruimte

¹ Het beeld dat aldus wordt geschetst is: De spijsvertering in de maag is het offervuur, voedsel is het offer en zintuiglijke kennis is de vlam. De zeven organen in het hoofd zijn: twee ogen, twee oren, twee neusvleugels en de mond. Zij verkrijgen de mogelijkheid om te handelen uit de energie die door voedsel wordt verschaft.

² Samengevat: er zijn 101 hoofdzenuwen; elke daarvan is verdeeld in honderd vertakkingen en elk van deze vertakkingen is verdeeld in 72.000 kleinere takken. Er zijn dus 727.200.000 vertakkingen en het totale aantal zenuwen is 727.210.201.

tussen het functioneren van Prāṇa en Apāna, voert het alle handelingen uit die kracht vereisen.

athaikayordhvaṃ udānaḥ puṇyena puṇyaṃ lokam nayati pāpena pāpamubhābhyaṃeva manuṣyalokam (7).

III.7. Als nu, Udāna in zijn omhooggaande beweging via de ene (zenuw) gaat, leidt dit tot een deugdzame wereld als het resultaat van verdienste, tot een zondige wereld als het resultaat van zonde en tot de wereld van mensen als het gevolg van beide.

Atha, nu; *ekayā*, door de ene van de honderd en een zenuwen, die omhoog voert en bekend staat als Suṣumnā; de levenskracht die *udānaḥ*, Udāna genoemd wordt en die overal heen gaat van de voetzolen tot het hoofd; *urdhvaḥ (san)*, als deze omhoog voert; *nayati*, leidt het; *puṇyam lokam*, naar een deugdzame wereld, zoals de wereld van de goden; *puṇyena karmanā*, als resultaat van handelingen die verdienste opleveren, die door de geschriften worden opgelegd; (het leidt) *pāpam*, naar een zondige wereld, naar een hel, zoals een geboorte in de wereld van de dieren; *pāpena*, als resultaat van zonden die tegengesteld zijn aan die (die deugdzame wereld); (en het leidt) *manuṣyalokam*, naar de wereld van de mensen; *ubhābhyaṃ eva*, als het resultaat van zowel deugd als zonde als deze beide gelijkelijk aan de orde zijn. Het werkwoord ‘leidt naar’ dient overal te worden ingevoegd.

ādityo ha vai bāhyaḥ Prāṇa udayatyēṣa hyenaṃ cākṣuṣaṃ Prāṇamanuḡrḥṇānaḥ; pṛthivyāṃ yā devatā saiṣā puruṣasyāpānamavaṣṭabhyāntarā yadākāśaḥ sa samāno vāyurvyanāḥ (8).

III.8. De Zon is waarlijk de uitwendige Prāṇa. Hij rijst op en ondersteunt de Prāṇa in het oog. De godheid die in de Aarde is, helpt door Apāna in het menselijk lichaam aan te trekken. De ruimte (te weten lucht) in het midden is Samāna. De (gewone) lucht is Vyāna.

Ādityaḥ ha vai, Het is waarlijk de bekende Zon in de goddelijke context; *bāhyaḥ Prāṇaḥ*, die de uitwendige Prāṇa is (dat wil zeggen: Prāṇa in uitwendige manifestatie). *Eṣaḥ*, deze ene, die zo is; *udayati*, rijst op; deze ene is het waarlijk (die oprijst); *anuḡrḥṇānaḥ*, ondersteunend; *enaṃ Prāṇam* deze Prāṇa; *cākṣuṣaṃ*, die in het oog is in de context van het lichaam; dat wil zeggen: ondersteunt het door licht aan de ogen te geven bij het waarnemen van kleur. Op overeenkomstige wijze, *yā devatā pṛthivyāṃ*, de godheid waarvan bekend is dat deze geïdentificeerd is met de Aarde; *sā eṣā*, deze ene bestaat door ondersteuning te geven; *avaṣṭabhya*, door aan te trekken, onder controle te houden, door het feit dat ze omlaag trekt; *apānam puruṣasya*, de levensfunctie van een menselijk wezen die Apāna wordt genoemd; dit is het idee. Anders zou het lichaam door zijn eigen gewicht omvallen of de lucht invliegen als het zou zijn losgelaten. *Yat* (eerder *yah*) *antarā*, datgene wat in het midden is, de ruimte tussen hemel en aarde, de lucht die hier wordt bedoeld met het woord ruimte,

te vergelijken met iemand die op een steiger zit;¹ *saḥ*, dat, die ruimte; *samānaḥ*, Samāna genaamd – die hier is en die de levensfunctie helpt die Samāna wordt genoemd; dit is het idee. Want net zoals de lucht (in de tussenruimte), bestaat Samāna op gelijke wijze in de ruimte binnenin.² *Vāyuh*, lucht in algemene zin, die uitwendig is en bestaat als een gemeenschappelijke factor, is *vyānaḥ* Vyāna omdat deze daarmee gemeen heeft dat het alles doordringt.³ Dat wil zeggen: het blijft daar om de levensfunctie, die Vyāna wordt genoemd, te helpen.

tejo ha vai udānastasmādupsāntatejāḥ;
punarbhavamindriyairmanasi sampadyamānaiḥ (9).

III.9. Datgene wat bekend staat als lichtgevendheid is Udāna. Daarom wordt degene van wie het licht wordt uitgedoofd, opnieuw geboren samen met de organen die zijn geest binnengaan.

Tejaḥ ha vai, datgene dat bekend is als (algemene)⁴ lichtgevendheid; is *udānaḥ*, Udāna, in het lichaam; dat wil zeggen: het ondersteunt de levensfunctie die Udāna wordt genoemd met zijn licht, omdat datgene (dat wil zeggen: Udāna) wat veroorzaakt dat iemand zijn lichaam verlaat, de aard van lichtgevendheid heeft en (terwijl het in het lichaam verblijft) wordt ondersteund door uitwendig licht, *tasmāt*, daarom: als bij een normaal mens *upasāntatejāḥ*, zijn natuurlijke licht wordt uitgedoofd, dient men te beseffen dat zijn leven is afgelopen en hij gaat sterven. *Saḥ*, hij; bereikt *punarbhavam*, een ander lichaam (wedergeboorte). Hoe? *Indriyaiḥ*, samen met de organen, te beginnen met spraak; *sampadyamānaiḥ manasi*, die de geest binnengaan.

yaccittastenaīṣa Prāṇamāyāti Prāṇastejasā yuktaḥ;
sahātmanā yathāsaṅkalpitam lokam nayati (10).

III.10. Samen met welke gedachte hij ook had (op het moment van de dood), gaat hij Prāṇa binnen. Prāṇa verbonden met Udāna en samen met de ziel, leidt hem naar de wereld die hij verlangt.

Yaccittaḥ, ongeacht de gedachte die hij gehad moge hebben op het moment van de dood; *tena*, samen met die gedachte en samen met de organen; *āyāti Prāṇam*, gaat hij (het schepsel) Prāṇa binnen, de belangrijkste levensfunctie. Het betekent dat op het moment van de dood, wanneer de activiteiten van de organen zijn weggevallen, hij alleen nog maar blijft leven door middel van de werking van de belangrijkste Prāṇa (levenskracht). De verwanten zeggen dan, ‘Hij ademt,’ ‘Hij leeft.’ Deze *prāṇaḥ*, Prāṇa; *yuktaḥ tejasā*, samen met de functie die Udāna wordt genoemd; en

¹ In de zin “de steiger roept” betekent “steiger” de mannen die erop zitten. Op dezelfde manier staat “ruimte” hier voor de “lucht” in ruimte.

² *Vāyu* verblijft in de ruimte tussen aarde en hemel en Samāna in de ruimte in het lichaam. De overeenkomst is het verblijven in ruimte.

³ Lucht doordringt de wereld en Vyāna doordringt het lichaam.

⁴ Ter onderscheiding van zijn specifieke manifestatie als de Zon.

saha ātmanā, samen met de ziel, de meester die geniet; *nayati*, leidt – deze geniet (van de resultaten van handeling) - doet hem als gevolg van deugdzaam en zondige handelingen; *lokam yathāsankalpitaṃ*, een wereld bereiken die door hem werd verlangd.¹

ya evaṃ vidvān Prāṇaṃ veda na hāsya prajā hīyate ’mr̥to bhavati tadeṣaḥ ślokaḥ (11).

III.11. De lijn van nageslacht van elke mens met kennis, die Prāṇa op deze wijze kent, zal zeker niet worden onderbroken. Hij wordt onsterfelijk. Om dit te verkrijgen wordt deze mantra gegeven.

Yaḥ vidvān, elk verlicht mens die; *veda*, weet *Prāṇaṃ*, Prāṇa; *evaṃ*, aldus, volgens de beschrijving die hiervoor werd gegeven, dat wil zeggen: begin enzovoorts; voor deze mens wordt het resultaat aangegeven dat hem in deze wereld en de volgende ten deel valt. *Asya*, voor hem, voor deze mens met kennis; *prajāḥ*, de lijn van nageslacht bestaande uit zonen, kleinzonen, enzovoorts; *na ha hīyate*, wordt zeker niet onderbroken. En wanneer zijn lichaam sterft, *bhavati*, wordt hij; *amṛtaḥ*, onsterfelijk door zijn identificatie met Prāṇa. *Tat*, met betrekking tot dit concept; *bhavati*, wordt gegeven; *eṣaḥ ślokaḥ*, deze mantra, in de vorm van een korte uitspraak die dit concept tot uitdrukking brengt.

utpattimāyatiṃ sthānaṃ vibhūtvam caiva pañcadhā; adhyātmaṃ caiva Prāṇasya vijñāyāmṛtamaśnute vijñāyāmṛtamaśnute iti (12).

III.12. Als men de bron, het komen, de verblijfplaats, de vijfvoudige opperheerschappij en het fysieke bestaan van Prāṇa kent, verkrijgt men onsterfelijkheid. Als men dit heeft gekend bereikt men onsterfelijkheid, bereikt men onsterfelijkheid.

Vijñāya, als men aldus heeft gekend; *utpattim*, de bron van Prāṇa, het opperste Zelf (Pr. III.3); *āyatiṃ*, (zijn) komt in het lichaam door de activiteiten van de geest (Pr. III.3); *sthānaṃ*, (zijn) verblijven op plaatsen als de lagere openingen (Pr. III.5); *ca pañcadhā vibhūtvam*, en zijn vijfvoudige opperheerschappij, (zijn) opdrachten als een koning aan de verschillende functies van Prāṇa op vijf manieren als een koning (Pr. III.4); zijn externe bestaan in de vorm van de Zon enzovoorts, *adhyātmaṃ*, in het lichaam als de ogen; *aśnute*, verkrijgt men; *amṛtam*, onsterfelijkheid. De herhaling van “*vijñāya amṛtam aśnute*, na te hebben gekend, bereikt men onsterfelijkheid” is bedoeld om de Vraag af te sluiten.

iti praśnopaniṣadi tṛtīyaḥ praśnaḥ

Aldus de derde vraag in de Praśna Upaniṣad.

¹ Als een leerling wenste hij de hemel enzovoorts, toen hij bezig was met offers en meditatie. Deze gedachte wordt overheersend op het moment van de dood en resulteert in het verkrijgen van die wereld.

VIERDE VRAAG

*atha hainaṃsauryāyaṇī gārgyaḥ papraccha;
bhagavannetasmin puruṣe kāni svapanti kānyasmiñjāgrati katara
eṣa devaḥ svapnān paśyati kasyaitat sukhaṃ bhavati kasminnu sarve sampratiṣṭitā
bhavantīti (1).*

IV.1. Vervolgens vroeg de kleinzoon van Sūrya, geboren uit de familie van Garga hem, “O eerbiedwaardige Heer, welke zijn de organen die gaan slapen in deze persoon? Welke blijven wakker in hem? Welke is de godheid die de dromen ervaart? Wie overkomt dit geluk? In wie worden ze allemaal opgenomen?

Atha, vervolgens; *sauryāyaṇī gārgyaḥ*, de kleinzoon van Sūrya, geboren in de familie van Garga; *papraccha ha*, vroeg; *enam*, dit. Alles over het tijdelijke, wereldlijke bestaan wat te maken heeft met gemanifesteerde zaken, wat valt binnen het domein van de lagere kennis (te weten van onwetendheid) en wat bestaat uit doelen en middelen, is in de eerste drie Vragen volledig behandeld. Nu komen de volgende drie Vragen, omdat het noodzakelijk is om te spreken over die gunstige, kalme, onveranderlijke, onveranderbare Waarheid die Puruṣa wordt genoemd en waarover men niet kan denken in termen van doelen en middelen. Deze gaat voorbij aan de levenskracht, de geest en de zintuigen, bestaat overal, zowel binnen als buiten, wordt niet geboren en is het onderwerp van hogere kennis. Daarom worden nu vragen gesteld met de bedoeling vast te stellen welke eigenschappen dat Onveranderbare heeft, dat Onveranderbare van waaruit alle objecten worden geboren als vonken uit een fel brandend vuur en waarin zij weer opgaan, zoals in de tweede Muṇḍaka wordt gesteld (Mu. II.1.1). Wat zijn al die dingen die uit het Onveranderbare voortkomen, hoe worden ervan gescheiden en hoe lossen zij erin op. *Bhagavan*, O eerbiedwaardige Heer; *kāni (karaṇāni)*, welke organen; *asmin puruṣe*, in deze persoon die hoofd, handen, enzovoorts heeft; *svapanti*, gaan slapen, zien af van hun eigen functies. En *kāni*, welke; *asmin*, in deze; *jāgrati*, blijven wakker, continueren de staat van niet-slapen en blijven hun functies uitoefenen? Temidden van deze, die als gevolg en oorzaak¹ bekend staan, *kataraḥ eṣaḥ devaḥ*, welke is die godheid; welke *paśyati svapnān*, dromen ervaart? Dromen betekent het waarnemen (van objecten) in het lichaam, zoals in de wakende staat, door iemand die is gestopt met het waarnemen van de wakende staat. Het beeld is dit: Wordt deze activiteit uitgeoefend door een godheid die geïdentificeerd is met het gevolg (namelijk lichaam of Prāṇa) of één die geïdentificeerd is met de zintuigen (en geest)? *Kasya*, van wie; *bhavati*, is; *etat sukham*, dit geluk, dat kalm is (dat wil zeggen: smetteloos), zonder inspanning (dat wil

¹ Een andere lezing is *kārya-karaṇāni*, waar *kārya*, gevolg, het lichaam of Prāṇa is, en *karaṇāni*, de zintuigen en organen, met de geest aan het hoofd. In de lezing *kārya-kara-ṇāni* betekent *karaṇāni* de elementen, waaruit het lichaam enzovoorts wordt voortgebracht.

zeggen: onverstoord) en onbelemmerd,¹ en dat oprijst als de activiteiten van de droomstaat en de wakende staat ophouden? Op dat moment, *kasmin nu sarve sampratiṣṭhitāḥ bhavanti*, waarin verblijven zij allen volledig verenigd, na te hebben afgezien van de activiteiten van droomstaat en wakende staat? Het idee is dit: zoals de sappen (verzameld uit verschillende bloemen) opgaan in de honing (van een bijenkorf) of rivieren de zee binnengaan, zo *bhavanti*, worden zij; *sampratiṣṭhitāḥ*, vermengd zonder de mogelijkheid om van elkaar te worden onderscheiden.²

Tegenwerping: Op basis van de vergelijking met een stuk gereedschap dat men weglegt, bijvoorbeeld een zeis, kan men stellen dat de organen hun verschillende taken stoppen en gedurende de slaap elk in zichzelf rusten. Waarom zou men dan moeten veronderstellen dat de organen van iemand die slaapt ergens in worden opgenomen?

Antwoord: Deze veronderstelling (van de vragensteller in de tekst) is uiterst redelijk. Omdat de organen in relatie tot de objecten van de wakende staat (gezien worden) als één geheel ten behoeve van een meester en niet onafhankelijk zijn, daarom is het in overeenstemming met het feit, dat samengestelde dingen afhankelijk zijn van iets anders, alleen maar redelijk te veronderstellen dat ze verenigd worden in iemand, zelfs in de slaap. Daarom is de vraag helemaal in overeenstemming met die veronderstelling. In de huidige context houdt de vraag, “In wie blijven zij volledig verenigd,” in feite in: “Wie is hij?” De vraag wordt immers gesteld door iemand die iets speciaals wil weten over de entiteit waarin het samenstel van lichaam en organen verenigd wordt gedurende de slaap en de kosmische oplossing.³

tasmai sa hovāca;

yathā gārgya marīcayo ’rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā

etasmimṣtejomāṇḍala ekībhavanti;

tāḥ punaḥ punarudayataḥ pracarantyevaṃ ha vai tat sarvaṃ

deve manasyekībhavati;

tena tarhyeṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na

rasayate na sprśate nābhivadate nādatte nānandayate na viśjate neyāyate

svapitītyācakṣate (2).

¹ *Smetteloo*s, niet aangeraakt door externe objecten; *zonder inspanning* wat zichzelf laat zien wanneer alle beroering stopt, zoals het licht van een lamp die op een plaats staat waar het niet waait; *onbelemmerd*, zonder einde, door de eenheid met de Opperste Gelukzaligheid.

² Er zijn hier vijf vragen: De eerste gaat over de waarnemer van de wakende staat. De entiteit waarvan het stoppen van activiteiten tot dromen leidt, moet datgene zijn wat handelt in de wakende staat. De tweede vraag luidt, “Wie heeft de taak om het lichaam te onderhouden in alle drie staten?” De derde gaat over de waarnemer van de droom en de vierde over datgene wat geniet van de slaap. De vijfde heeft Turiya als onderwerp, de Vierde, het Zelf, dat vrij is van de drie staten van waken, dromen en slapen.

³ De vragensteller wenst het absolute Zelf te kennen en niet het geconditioneerde Zelf dat alles ondersteunt.

IV.2. Tegen hem zei hij, O Gārgya, evenals de stralen van de ondergaande zon worden verenigd in deze lichtbol en uitgaan van de zon als hij weer opkomt, zo wordt alles verenigd in de oppergod, de geest. Vandaar dat deze persoon niet hoort, niet ziet, niet ruikt, niet proeft, niet aanraakt, niet spreekt, niet pakt, niet geniet, niet uitscheidt en niet beweegt. Men zegt: “Hij slaapt.”

Tasmai, tegen hem; *saḥ*, hij, de leraar; *uvāca ha*, sprak: *O Gargya*, luister naar het antwoord op de vraag. *Yathā*, zoals; *marīcayah*, de stralen; *arkasya*, van de zon; *astam gacchataḥ*, die ondergaat, onzichtbaar wordt; *sarvāḥ*, alle, zonder uitzondering; *ekībhavanti*, één worden, niet te scheiden, niet te onderscheiden; *etasmin tejomaṇḍale*, in deze lichtbol, in de zon die als het ware een massale hoeveelheid licht is; *punaḥ*, opnieuw; *tāḥ*, zij, de stralen van deze zon; *udayataḥ punaḥ*, terwijl hij weer opkomt; *pracaranti*, uitgaan; - zoals deze vergelijking luidt -, *evam ha vai* op overeenkomstige wijze; *sarvam tat*, dat alles, alle zintuigen en hun objecten; *ekībhavati*, wordt verenigd; *pare deve manasi*, in de oppergodheid, in de volledig stralende geest – omdat de goden van het oog enzovoorts, afhankelijk zijn van (die van) de geest, die hun oppergod is; in deze geest worden zij verenigd en verliezen hun kenmerken gedurende droom (en slaap) zoals de stralen in de zonnebol. En als een mens aan het wakker worden is stromen zij uit – zij gaan naar hun diverse functies – vanuit de geest zoals de stralen uit de zon komen. Omdat de oren enzovoorts, die de organen van waarneming van geluid enzovoorts zijn, stoppen met hun functie als orgaan en dus verenigd lijken te worden in de geest,¹ *tena*, daarom; *tarhi*, op dat moment, gedurende de tijd van slapen; *eṣaḥ puruṣaḥ*, deze persoon; te weten, iemand die Devadatta genoemd wordt; *na śrṇoti*, hoort niet; *na paśyati*, ziet niet; *na jighrati*, ruikt niet; *na rasayate*, proeft niet; *na sprśate*, raakt niet aan; *na abhivadata*, spreekt niet; *na ādatte*, grijpt niet; *na ānandayate*, geniet niet; *na viśrjate*, werpt niet uit; *na iyāyate*, beweegt niet; *ācakṣate*, zij, de gewone mensen, zeggen: *svapiti iti*, hij is aan het slapen.

***Prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati;
gārhapatyo ha vā eṣo 'pāno vyāno 'nāhāryapacano yadgārhapatyāt praṇīyate
praṇayanādāhavanīyaḥ Prāṇaḥ (3).***

IV.3. Het zijn de vuren (dat wil zeggen: de functies lijken op vuur) van Prāṇa, die in deze stad van het lichaam wakker blijven. Dat wat deze Apāna is, lijkt werkelijk op Gārhapatyā; Vyāna komt overeen met Anvāhāryapacana. Omdat Āhavanīya uit Gārhapatyā voortkomt dat de bron is, waaruit het voornoemde wordt gehaald, daarom schikt Prāṇa zich naar Āhavanīya (omdat dit uit Apāna² stroomt).

¹ De zintuigen kunnen niet werkelijk met de geest worden geïdentificeerd, omdat de geest niet hun materiële oorzaak is. Zij houden eenvoudig op met hun activiteiten en bestaan verder in hun afhankelijkheid van de geest.

² Apāna trekt de adem naar binnen en vult de longen; uit deze innerlijke lucht komt Prāṇa voort als de uitgaande adem.

Als de organen, als het oor, slapen *etasmin pure*, in deze stad van het lichaam, die negen poorten heeft; *Prāṇāgnayaḥ*, de vijf delen van de levensfuncties, te beginnen bij Prāṇa, die te vergelijken zijn met vuren; *jāgrati*, blijven wakker. De overeenkomst met vuur wordt verklaard: *eṣaḥ apānaḥ ha vai gārhapatyāḥ*, deze Apāna is waarlijk (het offervuur genaamd). Gārhapatya. Hoe dat kan, wordt toegelicht. Omdat het andere vuur dat *āhavanīya* Āhavanīya wordt genoemd, *praṇīyyate*, genomen wordt – op het moment van het Agnihotra-offer –; *gārhapatyāt praṇayanāt*, uit het Gārhapatya vuur dat staat voor de bron, waaruit (het Āhavanīya vuur) wordt genomen ten tijde van het Agnihotra offer; in de afgeleide betekenis van “datgene waaruit iets is weggenomen”, is het Gārhapatya vuur daarvan de *praṇayana*, de bron van het wegnemen. Op overeenkomstige wijze lijkt Prāṇa, bij iemand die slaapt, te bewegen door de mond en de neusvleugels, weggenomen uit de functie die Apāna wordt genoemd. Daarom wordt Prāṇa vergeleken met Āhavanīya. Ten aanzien van *vyānaḥ*, Vyāna, omdat deze van het hart uit door de *dakṣina*, rechter, opening beweegt en zo geassocieerd wordt met *dakṣina*, de zuidelijke richting, daarom is het (het vuur genoemd) Dakṣināgni, ook bekend als *anvāhāryapacanaḥ*, Anvāhāryapacana.

***yaducchvāsaniḥśvāsāvetāvāhutiḥ samamṇayatīti sa samānaḥ;*
mano ha vāva yajamānaḥ;
iṣṭaphalamevodānaḥ;
*sa evaṃ yajamānamaharaharbrahma gamayati (4).***

IV.4. Deze Samāna is de priester die Hotā wordt genoemd, omdat deze het juiste midden vindt tussen uitademing en inademing die slechts (vergeleken kunnen worden met) twee offers. De geest is waarlijk de offeraar. De vrucht die wordt gewenst is Udāna, die deze offeraar elke dag naar Brahman leidt.

De twee offers bestaande uit *ucchvāsa-niḥśvāsau*, uitademing en inademing; *āhutiḥ*, zijn als het ware de twee offers van het Agnihotra offer, alleen maar omdat het er ook twee zijn. *Yad*, omdat; omdat dit offers zijn, en omdat die levensfunctie (die Samāna wordt genoemd) *samam nayati*, altijd het juiste midden vindt; *etau āhutiḥ*, tussen deze twee offers, om zo het voortbestaan van het lichaam te verzekeren; *iti*, daarom is dit werkelijk de priester Hotā, vanwege de overeenstemming met het dragen van offeranden (zoals een priester) en ongeacht het feit dat het vuur is genoemd (in een vorige paragraaf). Wat is het? *Saḥ samānaḥ*, het is Samāna. En dit is nog een reden waarom de slaap van een verlicht mens waarlijk het opdragen van het Agnihotra offer is. Het beeld dat hiermee impliciet is meegenomen is daarom, dat een verlicht mens niet moet worden gezien als iemand die geen offers opdraagt. Daarom wordt in de Vājasaneyaka gesteld dat alle verschillende delen van het lichaam en de organen van een verlicht mens te allen tijde offers uitvoeren, zelfs als hij slaapt.¹

¹ Met de tekst, “*Vāk citaḥ, Prāṇaḥ citaḥ, cakṣuḥ citaḥ*” enzovoorts in de Vājasaneyaka, wordt opgedragen dat men de activiteit van elke functie van Prāṇa dient te zien als een offerdaad En zo wordt aangeduid dat de organen van kennis en handeling hun offers voortzetten gedurende de slaap van een mens die dit weet. De tekst is daar bedoeld als lofprijzing van deze kennis. Evenzeer

Omdat dit zo is, *manaḥ ha vāva yajamānah*, is het de geest die het offer opdraagt, die wakker blijft nadat deze (als een offer) de externe organen en hun objecten heeft uitgegoten in de wakende vuren van Prāṇa en die gericht zijn op het zoeken naar Brahman, zoals iemand de hemel bereikt als resultaat van het Agnihotra offer. De geest wordt voorgesteld als de offeraar, omdat deze, net als een offeraar, handelt als de gezagsdrager in het geheel van lichaam en zintuigen en omdat het zich richt op Brahman, zoals de offeraar zich richt op de hemel. *iṣṭaphalam eva*, het resultaat van het offer; *udānah*, is de levensfunctie Udāna, omdat het bereiken van het resultaat van het offer afhangt van Udāna. Hoe? *Saḥ*, hij, Udāna; *ahaḥ ahaḥ*, elke dag; *gamayati*, leidt; *yajamānam*, de offeraar, die geest wordt genoemd; *Brahma*, naar Brahman, het Onbeweeglijke, als naar de hemel, gedurende de slaap, nadat het ervoor gezorgd heeft dat de geest zelfs in de droom geen activiteiten meer vertoont. Vandaar dat Udāna de plaats inneemt van het resultaat van het offer.

Aldus wordt de luister van een verlicht mens geprezen door te tonen dat, vanaf het moment waarop de activiteiten van het oor enzovoorts ophouden, tot het moment waarop hij wakker wordt, hij de vruchten van alle offers geniet en dat zijn slaap niet een bron van kwaad is zoals in het geval van een niet-verlicht mens. (En dit alles is bedoeld als lofprijzing) want men kan niet (als tegenovergestelde visie) volhouden dat bij een verlicht mens alleen de oren enzovoorts slapen terwijl de vuren van Prāṇa wakker blijven of dat alleen zijn geest vrij is in de dromende en wakende staten en dan elke dag gaat slapen, want het doormaken van de drie staten waken, dromen en slapen is voor alle schepselen gelijk. Daarom is het redelijk om te stellen dat dit alleen maar een lofprijzing is van verlichting. De vraag “Welke godheid ervaart de droom?” wordt nu beantwoord:

*atraiṣa devaḥ svapne mahimānāmanubhavati;
yadṛṣṭam ḍṛṣṭamanupaśyati śrutam śrutamevārthamanuśṛnoti
deśādīgantaraiśca pratymanubhūtam punaḥ punaḥ pratymanubhavati
ḍṛṣṭam cāḍṛṣṭam ca śrutam cāśrutam cānubhūtam cānanubhūtam ca
saccāsacca sarvaṃ paśyati sarvaḥ paśyati (5).*

IV.5. In deze droom ervaart deze godheid (dat wil zeggen: de geest) grootheid. Wat eerder gezien werd ziet het opnieuw, wat eerder gehoord werd, hoort het opnieuw. Wat eerder werd waargenomen in verschillende plaatsen en richtingen, neemt het steeds weer waar. Het neemt alles waar door alles te worden wat gezien en niet gezien werd, wat gehoord en niet gehoord werd, wat waargenomen of niet waargenomen werd en wat werkelijk of niet werkelijk was.

Atra svapne, in deze droomstaat, wanneer de organen als het gehoor, ophouden met functioneren en de levenskrachten te beginnen bij Prāṇa, wakker blijven om het lichaam te onderhouden – in deze tussenstaat (tussen waken en slapen) voor de diepe slaap begint; *eṣaḥ devaḥ*, deze godheid (de geest), die in zichzelf alle organen als

is het in de huidige context bedoeld om verlichting te prijzen en niet om een meditatie op te leggen, die niet op zijn plaats is bij dit onderwerp van transcendente kennis.

bijvoorbeeld het oor heeft teruggetrokken als de stralen van de ondergaande zon; *anubhavati*, ervaart, ondergaat; *mahimānam*, grootheid, bestaande uit het aannemen van verschillende vormen van subject en object.

Tegenwerping: De geest is een instrument van de waarnemer bij het ervaren van grootheid. Hoe kan er dan worden gezegd dat de geest op een onafhankelijke manier ervaart? Het is de ziel, (bewust van het lichaam), die vrij kan zijn (in een droom).

Antwoord: Dat is geen vergissing, omdat deze vrijheid van de ziel het gevolg is van een conditionering door de geest, aangezien de ziel zelf in werkelijkheid niet droomt of wakker is. Dat zijn wakker zijn en dromen veroorzaakt worden door de beperkende eigenschappen van de geest wordt gesteld in de (volgende tekst van de) Vājasaneyaka Upaniṣad: “Verbonden met de geest en geïdentificeerd met de droom, denkt het (dat wil zeggen: de ziel) als het ware en trilt als het ware” (Br. IV.iii.7). Het is daarom volkomen logisch om te spreken over de onafhankelijkheid van de geest met betrekking tot het ervaren van verschillende manifestaties. Sommigen beweren dat als de ziel in de droom geconditioneerd wordt door de geest, het vermogen om zichzelf te verlichten¹ onbewezen blijft. Dat is echter niet zo. Dat is een verkeerd concept van hen, dat veroorzaakt wordt door het niet-begrijpen van de strekking van de Upaniṣads, aangezien al deze opmerkingen over het Zelf – te beginnen met teksten die spreken over zelf-verlichting en die eindigen met bevrijding – allemaal binnen het bereik van de onwetendheid liggen. Dit wordt veroorzaakt door conditionerende factoren als de geest. Deze conclusie wordt getrokken op basis van Vedische teksten als: “Wanneer er, als het ware, iets anders is, dan kan men iets zien” (Br. IV.iii.31); “Voor hem bestaat er geen contact met zintuiglijke objecten;” “Echter wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf is geworden, wat zou men dan moeten zien en door wat?” (Br. II.iv.14). Dienovereenkomstig komt deze twijfel alleen op bij degenen die onvolledige kennis hebben van Brahman doch niet bij hen die het Zelf zonder tweede hebben gerealiseerd.

Tegenwerping: Als dit de verklaring is, heeft de specifieke opmerking, “In deze staat (dat wil zeggen: de droom) wordt hij zelf-stralend” (Br. IV.iii.9) geen betekenis meer.

Antwoord: Dit bezwaar van U brengt U niet tot de door U gewenste conclusie, omdat het zelfstralende veel minder betekenis heeft als het Zelf (werkelijk) beperkt is in het hart, zoals de Vedische tekst stelt: “ligt in de ruimte² die in het hart is” (Br. II.i.17).

¹ Zoals getoond wordt in Brhadāraṇyaka, IV.iii.14: “Wanneer hij droomt, neemt hij iets weg van de indrukken van deze allesomvattende wereld (de wakende staat), hijzelf zet het lichaam aan de kant en schept zelf (een droomlichaam), waarbij hij zijn eigen luister laat zien door zijn eigen licht. In deze staat wordt hij zelf-stralend.” Als het Zelf geconditioneerd blijft door de geest in de droomstaat, mag men zeker veronderstellen dat de straling van de kennis die hier wordt getoond niet tot het Zelf behoort.

² De ‘ruimte’ (ākāśa) staat hier in werkelijkheid voor het opperste Zelf, een letterlijke vertaling brengt ons op een zijspoor.

Tegenwerping: Ofschoon deze onvolkomenheid inderdaad voortkomt uit dit standpunt wordt toch de helft van deze onvolkomenheid opgeheven in de droom door het feit dat het Zelf dan zelfverlichtend wordt in Zijn isolement (dat wil zeggen: scheiding van de geest).¹

Antwoord: Dat klopt niet, omdat zelfs (in slaap) de verbinding (van het Zelf) met de zenuwen blijft bestaan, die tot in het hartzakje reiken (dat wil zeggen: het gehele lichaam), overeenkomstig de Vedische tekst, “(Wanneer het vast in slaap valt, ... komt het terug langs de twee en zeventig duizend zenuwen, die Hitā worden genoemd, die lopen van het hart tot het hartzakje) en slaapt (dat wil zeggen: verblijft) in het lichaam” (Br. II.i.19); daarom is het vergeefse moeite om de (resterende) helft van de onvolkomenheid te verwijderen door te vertrouwen op het argument van de zelfverlichting van de persoon.

Tegenwerping: Wat wordt er dan bedoeld met de uitspraak, dat ‘de persoon in deze staat zelfverlichtend wordt?’ (Br. IV.iii.9).

Voorzichtig antwoord: Deze Vedische tekst slaat hier niet op omdat deze hoort tot een andere tak (van de Veda’s).

Tegenwerping: Dat geldt niet omdat het wenselijk is dat alle Vedische teksten tot eenzelfde conclusie leiden, want het is het ene Zelf dat het onderwerp is van de Upaniṣads en dat men wil onderwijzen en begrijpen. Het is daarom noodzakelijk dat de zelfverlichting van het Zelf in de droom overeind blijft, omdat de Veda’s er zijn om de echte waarheid te openbaren.

Antwoord van de Vedāntin: Luister dan in dat geval naar de bedoeling van de Vedische tekst door alle eigendunk op te geven, want door eigendunk kan de betekenis van de Veda’s nog niet in honderd jaar worden begrepen door degenen die net doen of ze geleerd zijn. Aangezien van het Zelf, dat slaapt in de ruimte binnenin het hart en de zenuwen, die van het hart tot het hartzakje reiken, kan worden aangetoond dat Het van hen verschilt, omdat Het geen (natuurlijke) verbinding met hen heeft, wordt het zelfstralende van het Zelf hiermee niet ontkend. Evenzo geldt: ook al gaat de geest door (in de droom), samen met de indrukken die door onwetendheid, wensen en handelingen uit het verleden worden geactiveerd, dan nog kan zelfs de meest arrogante sofist het zelfstralende van het Zelf niet ontkennen. Terwijl Het volledig onafhankelijk blijft van het geheel van oorzaken en gevolgen, ervaart Het door onwetendheid de mentale impressies die door handelingen uit het verleden zijn ontstaan, en ziet Het als iets dat verschilt van Zichzelf. Want het Zelf dat getuige is, blijft onafhankelijk van de indrukken die de objecten vormen die (door Hem) zijn gevisualiseerd. Het is daarom juist gesteld dat, wanneer de organen in de geest smelten, die zelf echter niet wordt geabsorbeerd, het Zelf, geïdentificeerd met de geest, dromen ziet.

¹ Het resterende tekort wordt in de slaapstaat verwijderd, waar alleen maar het Zelf is; dit is het idee dat wordt bedoeld.

Hoe de geest zijn verschillende manifestaties ervaart, wordt nu gezegd: Onder invloed van indrukken van een bepaald onderwerp – bijvoorbeeld een vriend of een zoon, – *yat*, wat; *dr̥ṣṭam pūrvam*, eerder werd gezien; *paśyati*, ziet het; het lijkt door onwetendheid te denken dat het een beeld ziet dat lijkt op de zoon of de vriend, opgewekt door die indrukken van de zoon, vriend, enzovoorts. Zo ook, *śrutam artham*, alles wat gehoord werd; *anuśr̥noti*, lijkt het later te horen onder invloed van de indrukken. Evenzeer, alles dat *pratyānubhūtam deśadigantaraiḥ*, was waargenomen als behorende bij de verschillende plaatsen en richtingen; het *pratyānubhavati*, ervaart, lijkt het te ervaren door onwetendheid; *punaḥ punaḥ*, steeds weer opnieuw. Dus alles wat is *dr̥ṣṭam*, gezien, in deze geboorte; en *dr̥ṣṭam*, niet gezien, dat wil zeggen: gezien is in een andere geboorte; want iets dat absoluut niet is gezien kan geen indruk achterlaten. Hetzelfde geldt ten aanzien van *śrutam ca aśrutam ca*, wat gehoord en niet gehoord is; *anubhūtam*, wat in deze geboorte was waargenomen alleen door de geest; *ananubhūtam ca*, en datgene wat niet is waargenomen, dat wil zeggen: was waargenomen door de geest in een andere geboorte; *ca sat*, en datgene wat waar is, bijvoorbeeld echt water enzovoorts; *ca asat*, en wat vals is, bijvoorbeeld water in een luchtspiegeling. Om kort te gaan, het *paśyati*, ziet; *sarvam*, alles, genoemd of niet; *sarvaḥ (san)*, door alles te worden, door geconditioneerd te worden door alle mentale indrukken. Aldus ziet de godheid, de geest, de dromen door zijn vereniging met alle organen.

sa yadā tejasā 'bhibhūto bhavati;

atraiṣa devaḥ svapnāna paśyatyatha tadaitasmiñśarīra etatsukhaṃ bhavati (6).

IV.6. Als deze god (de geest) wordt overweldigd door (zonne)stralen (die gal worden genoemd) ziet de godheid in deze staat geen dromen. Dan, op dat moment, treedt in dit lichaam dit soort geluk op.

Yadā, wanneer; *tejasā*, door het licht, door het zonlicht, gal genoemd,¹ dat in de zenuwen woont; *saḥ*, de godheid, geest genoemd; *bhavati*, wordt; volledig *abhibhūtaḥ*, overweldigd, wanneer de deuren² voor zijn neigingen worden gesloten; dan worden de stralen van de geest samen met de zintuigen, verzameld in het hart. De geest is in slaap als deze, als vuur in hout, bestaat in het lichaam en dit geheel doordringt, in de vorm van algemeen bewustzijn (in tegenstelling tot specifiek bewustzijn). *Atra*, op dit moment; *eṣaḥ*, deze; *devaḥ*, godheid (letterlijk: de stralende), de geest genoemd; *na paśyati svapnān*, ziet geen dromen, de deuren van het visualiseren zijn door het licht gesloten. *Atha tadā*, dan, op dat moment; *etasmīn śarīre*, in dit lichaam; *bhavati* treedt op; *etat sukhaṃ*, dit geluk dat het karakter heeft van onbelemmerd Bewustzijn; dat wil zeggen: Gelukzaligheid doordringt dan totaal het gehele lichaam en wordt niet verstoord.

Op dit moment worden lichaam en organen, die afhankelijk zijn van onwetendheid, wensen en de gevolgen van handelingen uit het verleden, inactief. Als deze rustig

¹ Zoals ook door het Bewustzijn, dat Brahman wordt genoemd, waar de geest in opgaat.

² Indrukken van handelingen uit het verleden, die dromen kunnen produceren.

worden, wordt de natuur van het Zelf, die verwrongen lijkt als gevolg van beperkende eigenschappen, niet-twee, gelukkig en kalm. Om deze staat aan te geven via een proces van (geleidelijk) opgaan daarin van de subtiele vormen van aarde enzovoorts, die scheppingen van onwetendheid zijn, komt nu een illustratie in de volgende tekst.

*sa yathā somya vayāmsi vāsovrkṣaṃ sampratiṣṭhante;
evam ha vai tat sarvaṃ para ātmani sampratiṣṭhate (7).*

IV.7. Om dit punt te illustreren: Zoals de vogels, O goede Heer, naar de boom gaan waarin ze kunnen wonen, zo gaan zij alle naar het opperste Zelf.

Saḥ, het voorbeeld is dit: *yathā*, zoals; *somya*, O goede Heer; *vayāmsi*, vogels; *saṃ pratiṣṭhante*, gaan naar; *vāsovrkṣaṃ*, de boom waarin gewoond kan worden; *evam ha vai*, op dezelfde manier als in het voorbeeld; *sarvaṃ*, alles – alles wat zal worden opgenoemd; *saṃpratiṣṭhate*, gaat; *pare ātmani*; naar het opperste Zelf, naar het Onbeweeglijke.

pr̥thivī ca pr̥thivīmātrā ca”paśca”pomātrā ca tejaśca tejomātrā ca vāyuśca vāyumātrā ca”kāśuśca”kāśamātrā ca cakṣuśca draṣṭavyaṃ ca śrotraṃ ca śrotavyaṃ ca ghrāṇaṃ ca ghrātavyaṃ ca rasaśca rasayitavyaṃ ca tvakca sparsayitavyaṃ ca vākca vaktavyaṃ ca hastau ca”dātavyaṃ copasthaścānandayitavyaṃ ca pāyuśca visarjayitavyaṃ ca pāḍau ca gantavyaṃ ca manaśca mantavyaṃ ca bud-dhiśca boddhavyaṃ cāhaṃkāraścāhaṃkartavyaṃ ca cittam ca cetayitavyaṃ ca tejaśca vidyotayitavyaṃ ca Prāṇaśca vidhārayitavyaṃ ca (8).

IV.8. Aarde en het rudiment van aarde, water en het rudiment van water, vuur en het rudiment van vuur, lucht en het rudiment van lucht, ruimte en het rudiment van ruimte, het orgaan en het object van zien, het orgaan en het object van horen, het orgaan en het object van reuk, het orgaan en het object van smaak, het orgaan en het object van tastzin, het orgaan en de inhoud van spraak, de handen en het vastgepakte object, seks en het genot, het orgaan van uitscheiding en de uitwerpselen, de voeten en de ruimte die betreden wordt, de geest en de inhoud van de gedachte, begrip en de inhoud van het begrip, egoïsme en de inhoud van egoïsme, gewaarzijn en de inhoud van het gewaarzijn, de stralende huid en het object wat hierdoor wordt getoond, Prāṇa en alles wat door Prāṇa moet worden vastgehouden.

Wat zijn al deze dingen? *Pr̥thivī*, de grote Aarde, die de vijf attributen bezit;¹ *ca*, en; zijn oorzaak, *pr̥thivī-mātrā*, het rudiment van aarde, de fijne vorm van geur. Op overeenkomstige wijze *āpaḥ ca āpo-mātrā ca*, water en het rudiment van water; *tejaḥ ca tejo-mātrā ca*, vuur en het rudiment van vuur; *vāyuḥ ca vāyu-mātrā ca*, lucht en het rudiment van lucht; *ākāśaḥ ca ākāśa-mātrā ca*, ruimte en het rudiment

¹ Geluid, aanraking, kleur, smaak en geur, waarvan de laatste de essentiële eigenschap is van aarde. De vier andere zijn de essentiële kwaliteiten van respectievelijk ruimte, lucht, vuur en water. Deze rudimentaire elementen gaan samen om de grove samengestelde elementen te vormen, die de naam krijgen van het meest overheersende element.

van ruimte. Dit zijn alle grove en subtiële elementen. En evenzo *cakṣuḥ*, het orgaan oog; *ca draṣṭavyam*, en het object van zien; *śrotram ca śrotavyam ca*, het oor en het object van horen; *ghrāṇam ca ghrātavyam ca*, de neus en het object van ruiken; *rasaḥ ca rasayitavyam ca*, het smaakorgaan en het object van smaak; *tvak ca spars-āyitavyam ca*, het orgaan en het object van aanraking; *vāk ca vaktavyam ca*, spraak en de inhoud van spraak; *hastau ca ādātavyam ca*, de twee handen en de objecten om vast te pakken; *upasthaḥ ca ānandayitavyam ca*, seks en datgene wat genoten wordt; *pāyuh ca visarjayitavyam ca*, het orgaan van uitscheiding en de uitwerpselen; *pādaū ca gantavyam ca*, de twee voeten en datgene waar overheen gelopen wordt. Zo (dient het te worden begrepen) dat de organen van kennis en de organen van handeling zijn opgesomd. *Manah ca*, de geest, die al eerder is vermeld; *mantavyam ca*, en het object van de geest (waaraan wordt gedacht); *buddhiḥ*, begrip, het vermogen om vast te stellen; *ca boddhavyam*, en het object dat wordt vastgesteld. *Ahaṁkārah*, het innerlijk orgaan dat door egoïsme wordt gekenmerkt; *ca*, en; *ahaṁkartavyam*, het object van egoïsme. *Cittam*, het innerlijk orgaan dat bewustzijn bezit; *ca cetayitavyam*, en het object waar men zich bewust van is. *Tejaḥ*, de huid, als verschillend van het orgaan van aanraking en dat gekenmerkt wordt door glans; het object dat hiermee¹ wordt getoond is *vidhyotayitavyam*. *Prāṇah*, Prāṇa is datgene wat Sūtra wordt genoemd (Hiraṇyagarbha, die alles aan elkaar rijgt); *vidhārayitavyam*, alles wat wordt vastgehouden, aaneengereggen door Hem, want het geheel van lichaam en organen, samengesteld voor iemand anders en bestaand uit naam en vorm, strekt zich slechts tot zover uit.

Hierna komt die werkelijkheid van het Zelf, die hier (in het lichaam) is binnengegaan als de genietter en de uitvoerder van de handeling, als een reflectie van de zon in water:

***eṣa hi draṣṭā spraṣṭā śrotā ghrātā rasayitā mantā boddhā kartā vijñānātmā puruṣaḥ;
sa pare'kṣara ātmani sampratiṣṭhate (9).***

IV.9. En deze is de ziener, voeler, hoorder, ruiker, proever, denker, vaststeller, doener – de Puruṣa (die het lichaam en de organen doordringt), die van nature een kenner is. Hij wordt volledig gevestigd in het opperste, onbeweeglijke Zelf.

Hi, en;² *eṣaḥ*, deze (dit Zelf); is de *draṣṭā*, ziener; *spraṣṭā*, de aanraker (voeler); *śrotā*, hoorder; *ghrātā*, ruiker; *rasayitā*, proever; *mantā*, denker; *boddhā*, vaststeller; *kartā*, doener. Het woord *vijñāna*, betekent, wanneer het wordt afgeleid in de (instrumentale) betekenis van ‘datgene waardoor alles gekend wordt,’ zulke instrumenten als het intellect. Maar het woord wordt hier afgeleid in de nominatieve betekenis van ‘dat wat weet.’ Dus *vijñānātmā* betekent de werkelijkheid die deze natuur heeft of die van nature een kenner is. Hij is *puruṣaḥ*, omdat hij het geheel van lichaam en organen volledig opvult, waarover gesproken is als een beperkende toevoeging. En

¹ Dat wil zeggen: de huid zelf die de zetel is van het orgaan van aanraking

² Volgens Ānanda Giri.

evenals de weerspiegeling van de zon in water, de zon binnengaat (wanneer het water enzovoorts is verwijderd), zo wordt dit Zelf geheel gevestigd *pare akṣare ātmani*, in het opperste, onbeweeglijke Zelf, dat blijft voortbestaan als het laatste toevluchtsoord van het universum.

Het resultaat dat door iemand wordt bereikt, die zijn identiek-zijn met dat opperste Zelf realiseert, wordt aangegeven:

*paramevākṣaram pratipadyate sa yo ha vai tadacchāyamaśarīramalohitam
śubhramakṣaram vedayate yastu somya;
sa sarvajñah sarvo bhavati;
tadeṣa ślokaḥ (10).*

IV.10. Hij die dat schaduwloze, onbelichaamde, kleurloze, zuivere Onveranderlijke, realiseert, bereikt het opperste Onveranderlijke Zelf. O dierbare, hij die realiseert wordt alwetend en alles. Ter illustratie hiervan wordt dit vers gegeven:

Er wordt gesteld dat hij *pratipadyate*, bereikt; *param eva akṣaram*, het opperste, onveranderlijke Zelf, dat zal worden beschreven. *Saḥ*, hij; (bereikt het Onveranderlijke); *yaḥ ha vai*, die wellicht, na vrij te zijn geworden van alle wensen; *vedayate*, realiseert; *tat*, dat wat is; *acchāyam*, vrij van schaduw, van onwetendheid; *āsarīram*, zonder lichaam; *alohitam*, zonder rode kleur, vrij van alle kenmerken te beginnen met roodheid. Omdat dit zo is, daarom (is Het) *śubhram*, zuiver; vrij van alle eigenschappen. Het is *akṣaram*, het onveranderlijke, het Ware, dat Puruṣa wordt genoemd (het alles doordringende, inwonende Wezen) – die zonder Prāṇa is, niet voorstelbaar door de geest, goedgunstig, vredig, gelijktijdig bestaande met alles wat binnen en buiten is, en ongeboren. *Tu*, bovendien; *somya*, O goede Heer; *yaḥ*, hij, die afstand doet van alles, die weet,¹ wordt *sarvajñah*, alwetend; niets kan voor hem onbekend blijven. Voordien was hij niet alwetend vanwege onwetendheid; maar als onwetendheid wordt weggenomen door kennis; *saḥ bhavati sarvaḥ*, wordt hij alles. *Tad*, met het oog hierop; *bhavati eṣaḥ ślokaḥ*, wordt dit vers gegeven dat het bovengenoemde idee samenvat.

*vijñānātmā saha devaiṣca sarvaiḥ Prāṇā bhūtāni sampratiṣṭhanti yatra;
tadakṣaram vedayate yastu somya sa sarvajñah sarvamevāviveśeti yatra (11).*

IV.11. O goede Heer, hij wordt alwetend en gaat alles binnen, die dat Onveranderlijke kent waarin dat kennende Zelf – (de Puruṣa die van nature een kenner is) – en ook de organen en de elementen samen met alle godheden opgaan.

Somya, O, goede (of schone) Heer; *yaḥ tu vedayate*, hij die kent; *tat akṣaram*, dat Onveranderlijke; *yatra* waarin; *vijñānātmā*, het wezen dat van nature een kenner is (IV.9); en *Prāṇāḥ*, de organen zoals het oog; *bhūtāni*, en de elementen zoals aarde; *saha devaiḥ* samen met de goden zoals Vuur enzovoorts; *sampratiṣṭhanti*, opgaan;

¹ Ānanda Giri herhaalt het werkwoord ‘weet’, en splitst het eerste gedeelte van de tekst in twee zinnen.

saḥ sarvajñaḥ, die alwetende; *āviveśa* (is hetzelfde als *āviśati*) gaat binnen; in *sarvam*, alles.

iti praśnopaniṣadi caturthaḥ praśnaḥ

Aldus de vierde vraag in de Praśna Upaniṣad.

VIJFDE VRAAG

*atha hainaṃ śaibyāḥ satyakāmaḥ papraccha;
sa yo ha vai tadbhagavanmanuṣyeṣu prāyaṇāntamoṃkāramabhidhyāyīta;
katamaṃ vāva sa tena lokam jayātīti;
tasmai sa hovāca (1).*

V.1. Vervolgens vroeg Satyakāma, zoon van Śibi, hem: “O eerbiedwaardige heer, welke wereld verkrijgt hij werkelijk onder de mensen, die op deze wonderlijke manier tot zijn dood doelbewust mediteert op Ōm?” Tot hem sprak hij:

Atha ha, vervolgens; *satyakāmaḥ*, Satyakāma, zoon van Śibi; *prapaccha enam*, vroeg hem. Deze Vraag wordt nu gesteld om de meditatie op Ōm op te leggen als middel tot de realisatie van de lagere en hogere Brahman. *bhagavan*, O eerbiedwaardige Heer; *saḥ yaḥ ha vai*, iedereen, ieder afzonderlijk persoon; *manuṣyeṣu*, onder mensen; die, nadat hij de zintuigen heeft teruggetrokken van externe objecten en zijn geest op Ōm heeft geconcentreerd, waar overheen hij het beeld van Brahman door toewijding heeft gelegd; *abhidhyāyīta*, dient intensief te mediteren; *oṃkāram*, op Ōm; *tat*, op deze prachtige manier; *prāyaṇāntam*, tot de dood, dat wil zeggen: gedurende het hele leven; (welke wereld verovert hij?). De betekenis van de uitdrukking ‘*abhidhyāna*, intensieve meditatie’, is een zodanig ononderbroken stroom van het beeld van zelfidentificatie (met het object van meditatie) dat deze niet wordt besmet door andere staten van bewustzijn van een verschillend niveau en die te vergelijken is met de (niet flikkerende) vlam van een lamp op een beschutte plaats. Er zijn vele werelden die door meditaties en riten kunnen worden verkregen; dus *kata-mam vāva lokam*, welke van deze werelden; *saḥ jayati tena*, verwerft hij hierdoor, door deze meditatie op Ōm, hij die een dergelijke levenslange gelofte aflegt, geholpen door zulke vormen van *yama* en *niyama* (dat wil zeggen: controle van het lichaam en de zintuigen, en inachtneming van morele verplichtingen) als waarheidslievendheid, het afzien van sexualiteit, geweldloosheid, het weigeren van geschenken, bezadigdheid, kloosterleven, reinheid, tevredenheid, oprechtheid enzovoorts. Tegen hem die dit had gevraagd, *saḥ*, hij, Pippalāda; *uvāca ha* zei:

*etatvai satyakāma param cāparam ca brahma yadoṃkaraḥ;
tasmādivdānetenaivā ‘yatanenaikataramanveti (2).*

V.2. O Satyakāma, deze Brahman, die (bekend is als) lagere en hogere, is niets anders dan Ōm. Daarom verkrijgt de verlichte ziel één van deze twee alleen door dit middel.

Satyakāma, O, Satyakāma; *etat brahma vai*, deze Brahman; *yat*, die is; *param ca aparam*, zowel hoger als lager – het hogere is dat wat Waarheid en Onveranderlijkheid is en Puruṣa wordt genoemd, en het lagere is dat wat de Eerstgeborene is en Prāṇa wordt genoemd; *oṃkāraḥ eva*, is alleen maar Ōm, is identiek met

Ôm, omdat *Ôm* het symbool is.¹ Omdat de Opperste Brahman niet (direct) kan worden aangegeven met woorden enzovoorts, en zonder de onderscheiden kenmerken is, die het gevolg zijn van eigenschappen – en omdat Het (hierdoor) buiten het bereik van de zintuigen ligt – daardoor kan de geest Het niet onderzoeken. Voor degenen echter die mediteren op *Ôm*, hetgeen te vergelijken is met beeltenissen van Viṣṇu en anderen en waarop het beeld van Brahman met toewijding is gevestigd, wordt deze Brahman goedgunstig (en toont Zichzelf). Dit wordt aangenomen op basis van de autoriteit van de geschriften. Hetzelfde is het geval met de lagere Brahman. Vandaar dat bijkomend wordt gezegd dat, deze Brahman die zowel lager als hoger is, alleen maar *Ôm* is. *Tasmāt*, daarom; *vidvān*, iemand die kent, aldus; *anveti*, verkrijgt; *ekatarām*, een van de twee – de hogere of de lagere Brahman; *etena āyatanena eva*, alleen op deze manier, hierdoor, door dit middel tot het bereiken van het Zelf, dat bestaat uit het mediteren op *Ôm*; want *Ôm* is het symbool dat Brahman het dichtst benadert.

sa yadyekamātramabhidhyāyīta sa tenaiva samveditastūrṇameva jagatyāmabhisampadyate;
tamṛco manuṣyalokamupanayante sa tatra tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā sampanno mahimānāmanubhavati (3).

V.3. Indien hij zou mediteren op *Ôm* alsof het uit één letter zou bestaan, zou hij zelfs hierdoor verlicht worden en zeer snel een menselijke geboorte verkrijgen op de aarde. De *Ṛk* mantra's brengen hem tot de menselijke geboorte. Begiftigd aldaar met zelfcontrole, uithoudingsvermogen en vertrouwen, ervaart hij grootheid.

Yadi, zelfs indien; *saḥ*, hij; niet alle letters zou kennen waaruit *Ôm* is samengesteld, bereikt hij evengoed door de invloed van de (gedeeltelijke) meditatie op *Ôm* een uitnemend doel; hij die zijn toevlucht neemt tot *Ôm* vervalt niet tot het kwade omdat de resultaten van zowel ritens als meditatie hem zouden worden onthouden als gevolg van het gebrek aan kennis. Wat gebeurt er dan? Slechts een gedeelte bestaande uit één letter kennend, *abhidhyāyīta*, moet hij voortdurend mediteren; op *Ôm* zelf als bestaande uit één letter; *saḥ*, hij; *samveditaḥ*, terwijl hij verlicht wordt; *tena eva*, alleen daardoor – die meditatie op *Ôm* als slechts bestaande uit één letter; *tūrṇam eva*, zeer snel, het; *abhisampadyate*, bereikt; *jagatyām*, op de aarde. Wat bereikt hij? *Manuṣyalokam*, een menselijke geboorte (dat wil zeggen: een menselijk lichaam). Daar er aldus op deze aarde vele soorten geboorten mogelijk zijn: *ṛcaḥ*, de *Ṛk* mantra's; *upanayante*, leiden; *tam*, hem, deze zoeker; naar *manuṣyalokam*, een menselijke geboorte, op de aarde; want er was op de eerste afzonderlijke letter (dat wil zeggen *a*) van *Ôm* gemediteerd (door hem) als de *Ṛk* mantra's, die staan voor de *Ṛg*-veda. Daarom wordt hij in deze menselijke geboorte een belangrijke Brahmaan en aangezien hij *sampannaḥ*, begiftigd is; *tapasā*, met zelfbeheersing; *brahmacaryena*,

¹ *Etat* en *yat*, die onzijdig zijn, worden verbonden met Brahman, eerder dan met *omkāraḥ* dat mannelijk is.

met kuisheid; *śraddhayā*, met vertrouwen; *anubhavati*, ervaart hij; *mahimānam*, grootheid; in zijn handelen is hij vol vertrouwen en niet eigenzinnig. Hij zal nooit verdriet kennen door enige afwijking – (bestaande uit gedeeltelijke kennis) – van Yoga (dat wil zeggen: gerichtheid van zijn geest op Brahman).

***atha yadi dvimātreṇa manasi sampadyate so'ntarikṣam
yajurbhirunnīyate somalokam;
sa somaloke vibhūtimanubhūya punarāvartate (4).***

V.4. Als hij echter mediteert op *Ôm* met behulp van de tweede letter, wordt hij geïdentificeerd met de geest. Door de *Yajur mantra*'s wordt hij opgeheven naar de tussenruimte, de wereld van de Maan. Nadat hij in de wereld van de Maan grootsheid heeft ervaren, komt hij weer terug.

Atha, maar nu; *yadi*, als, iemand die vertrouwd is met *Ôm* in de vorm van de tweede letter (de 'u'); (*abhidhyāyā*, zou mediteren op *Ôm*); *dvimātreṇa*, met de tweede letter; als gevolg van deze concentratie; *sampadyate*, wordt men verenigd; *manasi*, in de geest, waarvan de Maan de heersende godheid is en die voorgesteld kan worden als de droomstaat en één is met de *Yajur mantra*'s, en die het onderwerp van meditatie is. Wanneer, *saḥ*, deze mens, die op deze wijze geïdentificeerd is, sterft; *unnīyate*, wordt hij opgeheven; *yajurbhiḥ*, door de *Yajur mantra*'s, die waarlijk identiek zijn met de tweede letter; *antarikṣam*, naar de tussenruimte (tussen hemel en aarde); dat is te zeggen, *somalokam*, naar de wereld van de Maan, die ondersteund wordt door de tussenruimte en door de tweede letter wordt vertegenwoordigd. Of met andere woorden, de *Yajur mantra*'s leiden hem naar een geboorte in de wereld van de Maan. *Saḥ*, hij; *anubhūya vibhūtim*, na hier grootsheid ervaren te hebben; *somaloke*, in de wereld van de Maan; *āvartate punaḥ*, keert weer terug naar de wereld van de mensen.¹

***yaḥ punaretaṃ trimātreṇomīyetenaiṅvākṣareṇa paraṃ puruṣamabhidhyāyāta
sa tejasi sūrye sampannaḥ; yathā pādodarastvacā vinirmucyata evaṃ
ha vai sa pāpmanā vinirmuktaḥ sa sāmabhirunnīyate brahmalokaṃ sa
etasmājjīvaghanāt parātparam puriṣayaṃ puruṣamīkṣate
;tadetau ślokau bhavataḥ (5).***

V.5. Evenzo, iedereen die mediteert op de opperste Puruṣa met behulp van juist deze syllabe *Ôm*, als bestaande uit drie letters, wordt verenigd in de Zon, die bestaat uit licht. Op precies dezelfde manier als een slang wordt bevrijd van zijn oude huid, wordt hij bevrijd van zonde en wordt hij door de *Sāma mantra*'s opgeheven naar de wereld van Brahṃā (Hiraṇyagarbha). Vanuit deze

¹ Volgens Śāṅkarānanda betekent het eerste gedeelte van de tekst: Als iemand *manasi sampadyate*, zijn toevlucht neemt tot de geest, dat wil zeggen: mediteert; *dvimātreṇa*, twee maateenheden lang of op de twee letters *a* en *u* van *Ôm*. Volgens sommigen schrijft deze tekst een meditatie voor op Hiraṇyagarbha, die Zichzelf in de subtiele wereld belichaamt en die kan worden voorgesteld als een subtiele droomstaat; de eerdere tekst schrijft evenzeer een meditatie voor op Virāṭ die Zichzelf belichaamt in het grove universum dat kan worden voorgesteld als de wakende staat.

gehele massa van schepselen (die Hiranyagarbha is) ziet hij de Puruṣa die elk wezen doordringt en die hoger is dan de Hogere (dat wil zeggen: Hiraṇyagarbha). Naar aanleiding hiervan zijn er twee verzen:

Punaḥ, opnieuw; *yaḥ abhidhyāyīta*, indien iemand mediteert; *etam*, op dit; - op *Ôm*; *param puruṣam*, als de opperste Puruṣa, die in de Zon woont; *om iti etena eva akṣaraṇa*, met behulp van juist deze lettergreep *Ôm*; *trimātreṇa*, verbonden met de kennis van de drie letters (*a, u, m*) en dienend als een symbool; (wordt hij verenigd in de Zon als gevolg van deze meditatie). In dit verband wordt *Ôm* (getoond) als een symbool om (de meditatie) te helpen. Deze conclusie kan worden getrokken op basis van de volgende Vedische tekst die de identiteit impliceert: “Datgene wat bekend is als de hogere en lagere Brahman (is slechts *Ôm*)” (V.2). Bovendien: bij elke andere uitleg kan men het gebruik van de veelvuldig gebruikte accusatieve vorm (lijdend voorwerp) in *omkāram* niet verdedigen. Hoewel op basis van het gebruik van de instrumentale (derde) naamval (in *trimatreṇa*) een interpretatie in deze instrumentale vorm terecht is, dient toch conform de context, *trimatreṇa* omgezet te worden naar de accusatieve vorm (lijdend voorwerp):¹ *trimātram param puruṣam* – (mediteer) op *Ôm*, samen met de kennis van de drie letters, als de opperste Puruṣa, overeenkomstig het gezegde, “Het individu moet worden opgeofferd voor de familie.”² Door die meditatie, *saḥ*, hij; *saṃpannaḥ*, wordt geabsorbeerd; - verzonken in meditatie wordt hij geïdentificeerd met de derde letter (*m*) en wordt verenigd; *tejasi sūrye*, in de zon die uit licht bestaat. Ook na de dood keert hij niet terug uit de Zon zoals men terugkomt uit de wereld van de Maan, maar hij blijft in zijn vereniging met de Zon. *Yathā*, evenals; *pādodaraḥ*, een slang; *vinirmucyate tvacā*, bevrijd wordt van zijn oude, dode huid en weer nieuw wordt; *evam ha vai*, op precies dezelfde manier, als in deze vergelijking; *vinirmuktah*, wordt hij bevrijd; *pāpmanā*, van zonde die een vorm van onzuiverheid is vergelijkbaar met een oude huid; *saḥ*, hij; *unnīyate*, wordt opgeheven; *sāmabhiḥ*, door de *Sāma mantra*’s – die identiek zijn aan de derde letter (*m* van *Ôm*); *brahmalokam*, naar de wereld van Brahma, dat wil zeggen: van Hiraṇyagarbha, die Satya (Waarheid) wordt genoemd. Deze Hiranyagarbha is geïdentificeerd met alle schepselen die onderworpen zijn aan geboorte en dood; want als (de totaliteit van alle) subtiele lichamen, vormt Hij de innerlijke ziel van alles; en in Hem, die het (kosmische) subtiele lichaam omvat, zijn alle schepselen³ aaneenge-
regen. Daarom is hij *jīvaghanah jīvaghanah*, een massa schepselen. *Etasmāt jīvaghanāt*, uit deze gehele massa van alle schepselen, die Hiranyagarbha is; *saḥ*, hij, de verlichte mens; die *Ôm* kent als bestaande uit drie letters; *īkṣate*, ziet door meditatie; *puruṣam*, Puruṣa; *puriṣayaṃ*, die alle lichamen is binnengegaan en die het opperste Zelf wordt genoemd; *parātparam*, die hoger is dan de Hogere, dat wil zeg-

¹ Men zou hier tegen in kunnen brengen dat de instrumentalis aangeeft dat *Ôm* geen symbool (of afbeelding) is, Śaṅkara zegt echter: het is zo.

² Dat wil zeggen: voor de meerderheid.

³ Schepselen die zich identificeren met hun subtiele lichamen.

gen: hoger dan Hiranyagarbha.¹ *Tat*, naar aanleiding hiervan als uitdrukking van het voorafgaande idee; *bhavataḥ*, volgen; *etau ślokau*, deze twee verzen:

tisro mātrā mrtyumatyah prayuktā anyonyasaktā anaviprayuktāḥ;
kriyāsu bāhyābhyantaramadhyamāsu samyak prayuktāsu na kampate jñah (6).

V.6. De drie letters (in zichzelf) zijn binnen het domein van de dood. Als deze echter nauw aan elkaar zijn gevoegd, niet afzonderlijk aan verschillende onderwerpen zijn gewijd, en zijn gericht op de drie soorten handelingen – uiterlijk, innerlijk en tussenliggend – waar men op juiste wijze zijn toevlucht toe neemt, dan wankelt de verlichte mens niet (dat wil zeggen: hij blijft onverstoord).

Tisraḥ mātrāḥ, de drie letters, dat wil zeggen: *a*, *u*, *m* van *Ōm*; *mrtyumatyah*, worden omsloten door de dood, liggen niet buiten het gebied van de dood en zijn zeker in de greep van de dood.² Wanneer deze echter zijn *prayuktāḥ*, gericht; *kriyasu*, op handelingen, in de handeling van meditatie op het Zelf; en verder, (wanneer deze) *anyonyasaktāḥ*, met elkaar zijn verbonden; *anaviprayuktāḥ*, en niet op verschillende wijzen worden toegepast op verschillende objecten (dan wankelt de yogi niet). *Viprayuktāḥ* zijn die (handelingen) die specifiek zijn gericht op één enkel object; die (handelingen) die niet zo zijn gericht, zijn *aviprayuktāḥ*, (op verschillende wijzen gebruikt); die handelingen die niet zo worden toegepast zijn *anaviprayuktāḥ*. Wat volgt hieruit? Als (deze zo zijn gericht) specifiek gedurende een enkele (voortdurende) meditatie tijdens de drie *kriyāsu*, soorten handelingen; *bāhyābhyantaramadhyamāsu*, uiterlijk, innerlijk en tussenliggend – gedurende de yoga-activiteit die bestaat uit meditatie op Puruṣa's zoals verbonden met de staten van waken, dromen en slapen; *samyak prayuktāsu*, tot welke processen men op de juiste wijze zijn toevlucht neemt gedurende de meditatie; dan zal de *jñah*, de verlichte mens, dat wil zeggen: de yogi die de genoemde indelingen van *Ōm* kent; *na kampate* niet wankelen. Hij immers die dit weet kan onmogelijk worden afgeleid, omdat de Puruṣa in de wakende, droom- en slaapstaten samen met deze staten door hem zijn gezien als identiek met de drie letters en als identiek met *Ōm*. Waarvan kan hij afdwalen en waar naar toe als een mens op deze wijze verlicht is en het Zelf van alles geworden is en één is met *Ōm*?

Het tweede vers is bedoeld om alle (voorgaande) ideeën samen te vatten:

¹ Hiranyagarbha is hoger dan alle andere schepselen.

² Viśva, het bewuste Zelf in de wakende staat, is identiek aan Vaiśvānara (Virāt) en zijn verblijfplaats is het fysieke lichaam en de wakende staat. Taijasa is identiek aan Hiranyagarbha en woont in het subtiele lichaam en de droom. Prājña, identiek aan Īśvara, verblijft in het Ongemanifesteerde en in de slaap. De processen van yoga bestaan uit het mediteren hierop, geïdentificeerd met respectievelijk *a*, *u* en *m*. Als men zijn toevlucht neemt tot de afzonderlijke letters en zonder het beeld van Brahman kan men niet voorbij de dood gaan.

ṛgbhiretaṃ yajurbhirantarikṣaṃ sāmabhiryat tat kavayo vedayante; tamomkāreṇaiva'yatanenānveti vidvān yattacchāntamajaramamṛtamabhayaṃ paraṃ ceti (7).

V.7. De intelligenten kennen deze wereld die bereikt kan worden door de *Ṛk mantra's*, de tussenruimte bereikbaar door de *Yajurmantra's* en datgene wat bereikt kan worden door de *Sāma mantra's*. De verlichte mens bereikt deze (drievoudige) wereld alleen door *Ōm*; en door de hulp van *Ōm* bereikt hij ook dat wat de Opperste Werkelijkheid is, die kalm is en voorbij ouderdom, dood en angst.

Alleen *kavayah*, de intelligenten, de verlichten en niet de onwetenden; *vedayante*, kennen; *etam*, dit, deze wereld die verbonden is met mensen; die verkregen kan worden *ṛgbhiḥ*, door de *Ṛk mantra's*; *antarikṣam*, de tussenruimte, beheerst door de Maan; die bereikt kan worden *yajurbhiḥ*, door de *Yajur mantra's*; en *tat*, dat, die wereld van Brahmā; *yat*, die; bereikbaar is *sāmabhiḥ*, door de *Sāma mantra's*. *Vidvān*, de verlichte mens; *anveti*, bereikt; *tam*, dat, deze drievoudige wereld, die de lagere Brahman aanduidt; *omkāreṇa*, door *Ōm*, met behulp van *Ōm*. En met de hulp van deze *Ōm*, bereikt hij, *tat*, dat; *yat*, wat de Opperste Brahman, die onveranderlijk, waar, is, die Puruṣa wordt genoemd, het allesdoordringende; dat *śāntam* is, kalm, vrij, zonder kenmerken als waken, dromen en slapen, en die transcendent is ten opzichte van het gehele universum; en die daarom *ajaram*, vrij van ouderdom is; *amr-tam*, voorbij de dood, immers niet aangeraakt door veranderingen als ouderdom; en dus *abhayam*, zonder vrees; juist omdat Het zonder vrees is, daarom is Het *param*, niet te overtreffen. Het beeld is dat hij deze Ene ook bereikt, *omkāreṇa āyatatena*, met de hulp van *Ōm* dat een voertuig is van vooruitgang. Het woord “*iti*, dit” wordt gebruikt om het einde van de zin aan te geven.

iti praśnopaniṣadi pañcamah praśnaḥ

Aldus de vijfde vraag in de Praśna Upaniṣad.

ZESDE VRAAG

*atha hainaṃ sukeśā bhāradvājaḥ papraccha;
bhagavan hiraṇyanābhaḥ kausalyo rājaputro māmupetyaitaṃ praśnamapṛcchata;
śoḍaśakalam bhāradvāja puruṣaṃ vettha;
tamahaṃ kumāramabruvaṃ nāhamimaṃ veda;
yadyahamimamavediṣaṃ kathaṃ te nāvaksyamiti;
samūlo vā eṣa pariśuṣyati yo 'nṛtamabhivadati tasmānnārḥāmyanṛtaṃ vaktum;
sa tūṣṇīm rathamāruhya pravavrāja;
taṃ tvā pṛcchāmi kvāsau puruṣa iti (1).*

VI.1. Toen vroeg Sukeśā, de zoon van Bharadvāja hem: “Eerbiedwaardige heer, Hiranyanābha, een prins van Kosala, kwam naar mij toe en vroeg mij dit, ‘Bharadvāja, kent U de Puruṣa, die zestien ledematen bezit?’ Tot deze prins zei ik, ‘Ik ken deze niet. Als ik hem had gekend waarom zou ik het u dan niet hebben verteld? Iemand die een leugen vertelt verschrompelt totaal. Daarom kan ik mij niet permitteren om een leugen te vertellen.’ Zwigend ging hij weg, rijdend in zijn wagen. Over deze Puruṣa vraag ik U: ‘Waar bestaat Hij?’”

Atha ha vervolgens; *sukeśā bhāradvājaḥ*, Sukeśā, de zoon van Bharadvāja; *papraccha*, vroeg; *enam*, hem. Er is gezegd dat de gehele wereld, die bestaat uit oorzaak en gevolg, samen met de bewuste ziel, gedurende de slaap verenigd wordt met het Opperste Onveranderlijke (IV.11). Uit de logische vergelijking volgt dat ook bij de oplossing van het universum de wereld alleen verenigd wordt met dat Onveranderlijke en uitsluitend hieruit ontstaat, want een gevolg kan logischerwijze in niets anders opgaan dan zijn oorzaak. Bovendien is er gezegd: “Uit het Zelf is deze Prāṇa geboren” (III.3). En de vaststaande betekenis van alle Upaniṣads is dat het hoogste goed voortkomt uit de volledige realisatie van datgene wat de bron is van schepping; en eerder is gezegd, “hij wordt alwetend en alles.” (IV.10). Rest nu om aan te geven waar dat Onveranderlijke, die Waarheid, Puruṣa genaamd (het alles doordringende, inwonende wezen) kan worden gerealiseerd. De vraag wordt met deze bedoeling gesteld. En door aan te geven hoe moeilijk het is om deze kennis te verwerven, wordt met het vertellen van dit verhaal nagestreefd om, bij diegenen die naar vrijheid verlangen, een speciale inspanning los te maken. *Bhagavan*, O vereerde Heer; *rājaputraḥ*, een prins, Kṣatriya vanwege zijn kaste, *hiraṇyanābhaḥ*, Hiraṇyanābha genaamd; *kausalyah*, die geboren was in Kosala; *upetya mām*, naar mij toekomend; *apṛcchata*, vroeg; *etaṃ praśnam*, deze vraag, die wordt verteld: “*bhāradvāja*, O zoon van Bharadvāja; *vettha*, kent U; *puruṣam*, de Puruṣa, (de Werkelijkheid, die het lichaam doordringt); *śoḍaśakalam*, die 16 delen (ledematen) heeft?” Dat bewuste Wezen, de ziel, is *śoḍaśakalaḥ*, waarop, door onwetendheid, zestien delen zijn gelegd die eruit zien als ledematen. *Aham*, ik; *abruvam*, zei; *tam kumāram*, tot die prins, die de vraag had gesteld: “*Aham*, ik; *na veda*, ken niet; *imam*, deze naar wie U vraagt.” Omdat hij het niet mogelijk achtte dat ik iets niet zou weten, ondanks mijn uitspraak, vertelde ik hem als bewijs van mijn

onwetendheid: ”*Yadi*, als; *aham*, ik, toevallig; *avediṣam*, het had geweten; *imam*, dit, de Puruṣa waar U naar vraagt; *katham*, waarom; *na avakṣyam*, zou ik het u niet hebben verteld, dat wil zeggen: zou ik het niet verteld hebben aan een onderzoekende en geschikte leerling als U.” Toen ik opnieuw zijn ongeloof bemerkte, zei ik vervolgens om hem te overtuigen: “*Yah*, iedereen die; *abhivadati*, spreekt; *anṛtam*, een leugen, die niet strookt met de werkelijkheid, spreekt over zichzelf als iets anders dan hij werkelijk is; *eṣaḥ*, een dergelijk mens; *pariśuṣyati*, droogt op; *samūlaḥ* tot in de wortels; deze wereld en de volgende worden hem ontnomen, hij wordt vernietigd. Omdat ik dit weet *tasmāt*, daarom; *na arhāmi anṛtaṃ vaktum*, kan ik mij niet permitteren om als een onwetende te liegen.” *Āruhya ratham*, rijdend in een wagen; *saḥ*, hij, de prins, die overtuigd was; *pravavrāja*, ging weg; naar waar hij vandaan was gekomen; *tūṣṇīm*, zwijgend, beschaamd. Hieruit kan men concluderen dat iemand die weet, een leerling die competent is en hem op de voorgeschreven wijze benadert, kennis moet bijbrengen, doch onder geen enkele voorwaarde mag men onwaarheid vertellen. *Tam puruṣam*, over deze Puruṣa; *pṛcchāmi tvā*, vraag ik U – welke als een object, dat nog niet zeker is gesteld, steekt als een doorn in mijn hart: – “*kva asau puruṣaḥ*, waar bestaat deze Puruṣa (die gekend dient te worden)?”

tasmai sa hovāca;

ihaivāntaḥśarīre somya sa puruṣo yasmīnnetāḥ ṣoḍaśa kalāḥ prabhavantīti (2).

VI.2. Tot hem sprak hij (Pippalāda): “O dierbare, die Puruṣa is hier zelf in dit lichaam in wie deze zestien delen (of ledematen) ontstaan.”

Tasmai, tot hem; *saḥ*, hij; *uvāca ha*, sprak; *iha eva*, hier zelf; *āntaḥśarīre*, in het lichaam, in de ruimte binnenin de lotus van het hart; *somya*, O dierbare; bestaat *saḥ puruṣa*, die Puruṣa, – en Hij moet niet ergens anders gezocht worden; *yasmin*, in wie; *prabhavanti*, ontstaan; *etāḥ ṣoḍaśa kalāḥ*, deze zestien delen, Prāṇa en de overige die worden genoemd. De Puruṣa die ondeelbaar is lijkt door onwetendheid ledematen te hebben als gevolg van Zijn verbinding met de zestien delen die Zijn beperkende toevoegingen zijn. Deze Puruṣa echter moet worden getoond als een absoluut wezen door het door middel van kennis verwijderen van de delen die Hem conditioneren. Daarom wordt over de delen gesproken als ontstaand uit de Puruṣa. Omdat niet, zonder de superimpositie van Prāṇa en andere over het zuivere principe dat één is en zonder eigenschappen, uit ervaring kan worden gesproken over de verkrijgbaarheid en de middelen tot verkrijgen, daarom zijn begin, bestaan en oplossing van de delen, die in het gebied van onwetendheid liggen, over de Puruṣa heen gelegd. De delen lijken namelijk altijd het Bewustzijn zelf te zijn bij begin, bestaan en oplossing. Daarom zeggen sommige misleide mensen, ”Net zoals ghee (geklearde boter) smelt door contact met vuur, zo is het ook met bewustzijn dat elk moment ontstaat, bijvoorbeeld als een pot, en wordt vernietigd.” Anderen (bijvoorbeeld de nihilisten) zeggen, “Als dat bewustzijn ophoudt lijkt alles een leegte.” Weer anderen (bijvoorbeeld de logici) zeggen, “Kennis over potten en dergelijke komt op en verdwijnt als een tijdelijk fenomeen op het eeuwige Zelf dat bewustzijn geeft.” De ma-

terialisten zeggen, “Bewustzijn hoort bij materie.” Echter, Bewustzijn dat geen toename of afname kent en zich toch op allerlei manieren voordoet door de eigenschappen van de beperkende toevoegingen, is niets anders dan het Zelf, hetgeen door Vedische teksten wordt benadrukt, zoals: “Brahman is waarheid, kennis, onbegrensd” (Tai. II.i.1), “Brahman is Bewustzijn” (Ai. III.i.3), “Kennis, Gelukzaligheid, Brahman” (Br. III.ix. 28.7), “De onbegrensd Werkelijkheid is alleen maar intelligentie” (Br. II.iv.12). De onveranderlijkheid van Bewustzijn wordt bewezen door het feit dat Bewustzijn niet verandert, zelfs niet als voorwerpen in hun essentie veranderen, en omdat alles wat op welke manier dan ook gekend wordt als zo’n object van kennis opkomt in het bewustzijn alleen.¹ Het is niet logisch om te stellen dat een extern object substantie heeft en toch onbekend blijft, want dit is hetzelfde als beweren dat kleur wordt waargenomen terwijl er geen oog is. Een kenbaar ding hoeft niet te bestaan terwijl het gekend wordt, maar kennis is nooit afwezig zolang er een object is, en kennis blijft bestaan in relatie tot een kenbaar ding, zelfs als een bepaald ding misschien niet aanwezig is, want niemand kan iets als een object hebben zonder dat hij kennis heeft.

Tegenwerping: In slaap wordt bewustzijn niet waargenomen juist omdat het daar niet bestaat, en daaruit volgt dat kennis zelf net als een object ook veranderlijk is.

Antwoord: Nee, want kennis toont een object zoals een lamp een object verlicht en daarom kan de afwezigheid van kennis gedurende de slaap niet worden aangetoond, zoals de afwezigheid van licht niet kan worden bewezen uit de afwezigheid van het ding dat verlicht moet worden. De nihilist kan zich zeker niet de afwezigheid van het oog indenken als dit er niet in slaagt om kleur waar te nemen in het donker.

Tegenwerping: De nihilist neemt wel degelijk aan dat kennis afwezig is als er geen kenobject is.

Antwoord: De nihilist zou moeten uitleggen hoe hij de aanwezigheid van die kennis wegredeneert waarmee hij het niet-bestaan van deze kennis pretendeert. Het niet-bestaan van de kennis is in zichzelf een kenobject en dit kan niet worden gekend zonder kennis van het object.

Tegenwerping: Omdat kennis niet verschilt van het kenbare, volgt het niet-bestaan van kennis uit het niet-bestaan van het kenobject.

¹ Dat dingen worden waargenomen voor wat zij zijn komt door de schijnbare diversificatie van het onderliggende Bewustzijn als gevolg van de beperkende toevoegingen; het kennen van dingen zou ophouden zonder het Bewustzijn dat er achter ligt. Dit bewijst dat dingen variëren, terwijl Bewustzijn niet verandert. Een pot hoeft niet te bestaan terwijl men er zich toch bewust van kan zijn, oftewel voorwerpen kunnen in hun essentie verschillen, terwijl kennis blijft. Er kan echter geen kenobject bestaan zonder Bewustzijn.

Tegenwerping: We hebben geen kennis van een kruik als we een doek kennen, dus kennis is ook variabel.

Antwoord: Kennis kan variëren omdat deze gekleurd wordt door objecten, doch niet in zijn essentie, terwijl dingen essentieel kunnen verschillen.

Antwoord: Nee, omdat niet-bestaan ook toegelaten is als kenbaar. Door de (Buddhistische) nihilist wordt toegegeven dat niet-bestaan ook wordt gekend en dat het eeuwig is. Als kennis nu niet verschilt van het (kenbare) niet-bestaande, wordt het ook eeuwig *ex hypothesi*. En omdat het niet-bestaan van kennis in essentie kennis wordt, wordt het niet-bestaan (van kennis) een begrip zonder betekenis. In werkelijkheid is kennis noch iets niet-bestaands, noch is het niet-eeuwig. Evenzeer gaat er iets verloren enkel en alleen als de kwalificatie niet-bestaand toegevoegd wordt aan kennis die (werkelijk) eeuwig is. Als nu zou worden gesteld dat hoewel niet-bestaan kenbaar is, het zou verschillen van kennis, zal in dat geval het niet-bestaan van het kenobject niet leiden tot het niet-bestaan van kennis.

Tegenwerping: Het object verschilt van kennis, maar kennis verschilt niet van zijn object.

Antwoord: Dat zijn allemaal slechts loze woorden die niet tot enig werkelijk onderscheid leiden. Als immers wordt volgehouden dat object en kennis identiek zijn, dan is het zinloos om te stellen dat het kenobject verschilt van kennis, terwijl kennis niet verschilt van zijn inhoud. Het lijkt op de thesis dat *vahni* (vuur) verschilt van *agni* (vuur), terwijl *agni* niet verschilt van *vahni*. Als kennis echter verschilt van de inhoud van kennis, kan de conclusie worden getrokken dat de afwezigheid van enig kenobject niet logischerwijs impliceert dat kennis (als zodanig) afwezig is.

Tegenwerping: Omdat men zich niet bewust kan zijn (van kennis) als er geen object gekend kan worden, betekent dit dat kennis zelf afwezig is als er geen enkel object is.

Antwoord: Nee dat is niet zo. Omdat bewustheid in slaap wordt aangenomen door (Buddhistische) nihilisten, wordt gedacht dat bewustzijn ook in de slaap aanwezig blijft.

Tegenwerping: Zelfs daar wordt gesteld dat bewustzijn alleen bekend is bij zichzelf.

Antwoord: Nee, omdat het onderscheid tussen de twee (dat wil zeggen: kennis en object) reeds is aangenomen. Aangezien de kennis die behoort bij een object in de vorm van iets niet-bestaands anders is dan dat niet-bestaande object, geldt het verschil tussen het kenbare en kennis als een vaststaand feit. Als dat feit eenmaal bewezen is kan het niet meer als een dode tot leven worden gewekt en het kan zelfs door honderd nihilistische Buddhisten niet worden teruggedraaid.

Tegenwerping: Voor zover kennis gekend kan worden door enige andere kennis duikt er in uw zienswijze een eindeloze teruggaande beweging op, omdat die kennis een andere kennis moet hebben om gekend te worden, en die weer een andere.

¹ Met een dergelijke theorie doe je het idee dat kennis en het kenobject identiek zijn te niet. Dus door aan te nemen dat kenobjecten afwezig zijn in de slaap en dat kennis niet verschilt van het kenbare, kun je niet beargumenteren dat kennis niet bestaat in slaap. Bovendien als het niet-bestaande kenobject verschillend is van kennis, waarom zou dan niet een bestaand kenobject ook verschillend zijn?

Antwoord: Dat is niet zo, omdat er een logisch onderscheid tussen alles (kennis en objecten) mogelijk is. Als men toegeeft dat alles gekend kan worden door enige kennis dan blijft die kennis die verschilt van waar deze over gaat, altijd gelijk.¹ Dit is een tweede categorie die door iedereen die geen nihilist is wordt geaccepteerd en een derde categorie om dit te begrijpen is niet toegestaan. Dus is er geen ruimte voor een eindeloze teruggaande beweging.

Tegenwerping: Als kennis voor zichzelf onbekend blijft, kan alwetendheid niet voorkomen.

Antwoord: Ook dit gebrek raakt alleen hem (dat wil zeggen: de Buddhist). Waarom zouden wij dit moeten oplossen?² Bovendien maken zij de fout van de eindeloze teruggaande beweging die volgt uit de erkenning dat kennis een object van kennis is, want kennis is volgens de (Buddhistische) nihilist zeker kenbaar. En omdat (een specifieke) kennis niet kan worden gekend door zichzelf is een eindeloze teruggaande beweging onvermijdelijk.

Tegenwerping: Deze fout wordt (in uw theorie) ook zichtbaar.

Antwoord: Dat is niet zo, omdat men (volgens ons) op logische wijze kan bewijzen dat Bewustzijn één is. Omdat er slechts één Bewustzijn is, dat in alle plaatsen, tijden, personen enzovoorts, bestaat en verschillend lijkt vanwege de verschillen in de diverse beperkende toevoegingen van namen, vormen en dergelijke, zoals de weerschijs van de zon en dergelijke op het water, daarom is dit bezwaar niet overtuigend. De hier beschouwde uitspraak is hiermee in overeenstemming.³

Tegenwerping: Uit de tekst van de Upaniṣad (“hier zelf in dit lichaam,” – VI.2) volgt dat de Puruṣa ingesloten is in het lichaam, zoals een jujubevrucht in zijn dop.

Antwoord: Nee, (dit is niet juist,) omdat de Puruṣa de oorzaak is van delen als Prāṇa en omdat niemand zal aannemen, dat de Puruṣa de bron is van Prāṇa, geloof, enzovoorts, als Hij beperkt zou zijn tot alleen maar een lichaam. En dit volgt bovendien uit het feit dat het lichaam een resultaat is van deze delen. Het lichaam, dat is samengesteld uit de delen Prāṇa en andere, die op hun beurt een product zijn van de

¹ Wij vinden dat dingen die kenbaar zijn objecten van kennis zijn, maar kennis zelf wordt niet gekend. Het kenbare is altijd kenbaar en dus is kennis altijd kennis.

² De Buddhist gelooft dat kennis wordt gekend. Als dus kan worden bewezen dat kennis onkenbaar is, kan bijvoorbeeld de alwetendheid van Buddha niet langer worden volgehouden. De Vedānta aanhanger kan hier niet van worden beschuldigd, omdat volgens hem kennis alleen die dingen kan kennen die geschikt zijn om gekend te worden, omdat anders niet-alwetendheid zou resulteren uit het niet-begrijpen van een denkbeeldige zaak, als de hoorn van een haas. De Vedānta aanhanger zou ook kunnen antwoorden dat het concept zelf van alwetendheid in het gebied van onwetendheid ligt en hij daarom niet verplicht is om er de realiteit van te bewijzen. Of hij zou kunnen beargumenteren dat alwetendheid komt van het feit dat iemand de mogelijkheid bezit om alles wat bestaat te kennen, doch niet noodzakelijkerwijze volgt uit het werkelijke besef van alles.

³ Op grond van het feit dat Bewustzijn als een eeuwige entiteit de basis is van alle verschijningen, spreekt de Upaniṣad over de superimpositie van de delen (of ledematen) op dat Bewustzijn.

Puruṣa kan niet in zichzelf, zoals een jujube in zijn doos, de Puruṣa omvatten, die het begin is van zijn eigen bron.

Tegenwerping: Het zou wel kunnen op basis van de vergelijking van het zaad en de boom. Zoals een boom het resultaat is van een zaad en het resultaat van deze boom een vrucht is, bijvoorbeeld een mango die in zichzelf de oorzaak (namelijk de pit) van zijn oorzaak (namelijk de boom) bevat, op overeenkomstige manier kan het lichaam in zichzelf zelfs de Puruṣa omvatten, ofschoon Hij de oorzaak is van zijn eigen oorzaak (te weten Prāṇa enzovoorts).

Tegenwerping: Dit is niet houdbaar, omdat dit onderscheid en deelbaarheid inhoudt. In de vergelijking zijn de zaden in de vrucht van de boom verschillend van het zaad dat door de boom wordt geproduceerd, terwijl in het geval waarop vergelijking van toepassing is, precies dezelfde Puruṣa, die de oorzaak is van de oorzaken van het lichaam, in de Upaniṣad wordt omschreven als begrensd in het lichaam. Bovendien kunnen dingen als de boom en de zaden zich tot elkaar verhouden als doos en inhoud, terwijl de Puruṣa niet deelbaar is, hoewel de delen (Prāṇa enzovoorts) en het lichaam dat wel zijn. Aangezien zelfs ruimte niet kan worden omvat door het lichaam,¹ des te minder geldt dat de Puruṣa, die de oorzaak is van ruimte, er door wordt begrensd. Daarom is de vergelijking onjuist.

Tegenwerping: Laat de vergelijking maar. Het punt in kwestie wordt aangegeven door de tekst zelf.

Antwoord: Dat kan niet, omdat teksten geen nieuwe dingen kunnen scheppen en een tekst niet bedoeld is om iets om te draaien. Wat is dan de functie ervan? Het gaat erom de dingen uit te drukken zoals ze zijn. Daarom dient de tekst ‘in het lichaam’ op dezelfde manier te worden begrepen als de uitspraak dat ruimte bestaat in het Kosmische Ei.² Bovendien is deze tekst alleen in overeenstemming met de beleefde ervaring voor zover op logische gronden zoals (bij de ervaring van) zien, horen, denken, weten enzovoorts, wordt aangenomen dat de Puruṣa als een beperkt wezen verblijft binnenin het lichaam. En omdat het in het lichaam is dat Hij is gerealiseerd, wordt er gezegd, “O geliefde, deze Puruṣa is in het lichaam.” Als zelfs een dwaas zich niet wenst voor te stellen dat de Puruṣa, die de oorzaak is van ruimte, kan worden omsloten door het lichaam zoals een jujube door zijn dop, dan zal een Vedische tekst, die een waardige drager van kennis is, dat zeker niet doen.

Als beschrijving van de Puruṣa is gezegd, “die Puruṣa waarin deze zestien delen ontstaan” (VI.2). Hoewel het ontstaan van de delen in een ander verband was genoemd in (die passage van) de Upaniṣad, is toch de huidige tekst (die over schep-

¹ Tegenwerping: Het lichaam dat geproduceerd is uit ondeelbare ruimte bevat ruimte in zichzelf.

Antwoord: Ook hier treedt ruimte niet het lichaam binnen, doch schijnt te bestaan in de vorm van een lichaam doordat het poriën en lege ruimten doordringt.

² Ruimte is de oorzaak van het universum, maar omdat ruimte alles doordringt, wordt het waargenomen als begrensd binnen het universum.

ping gaat) bedoeld om de volgorde op te sommen waarin de schepping verliep en ook om te laten zien dat schepping wordt voorafgegaan door intelligentie.

sa īkṣām cakre;

kasminnahamutkrānta utkrānto bhaviṣyāmi kasminvā pratiṣṭhite pratiṣṭhāsyāmīti
(3).

VI.3. Hij overwoog: “Als gevolg van het vertrek waarvan zal Ik opstaan? En als gevolg van de ondersteuning van wie zal Ik gevestigd blijven?”

Saḥ, Hij, de Puruṣa, begiftigd met zestien delen, waar de zoon van Bharadvāja naar vroeg; *īkṣām cakre*, maakte deze overweging over, dat wil zeggen: drong door in het onderwerp van schepping, gevolg, volgorde enzovoorts.¹ Hoe Hij dat deed wordt medegedeeld: *Kasmin utkrānte*, welke specifieke agent, die opgegaan is uit het lichaam; *bhaviṣyāmi aham*, zal Ik worden; *utkrāntaḥ*, afgescheiden? *Vā*, of; *kasmin pratiṣṭhite*, als wat, dat doorgaat met gevestigd te blijven; *pratiṣṭhāsyāmi aham*, zal ik gevestigd blijven in het lichaam?

Tegenwerping: Is het niet een feit dat het Zelf geen handelingen veroorzaakt, terwijl de Pradhāna (Oorspronkelijke Natuur) dat wel doet? Vandaar dat het de Pradhāna is die evolueert tot Mahat (het principe van intelligentie) en de rest, door uit te gaan van de behoeften van de Puruṣa (bewuste ziel). Daarom moet met het oog op de feiten worden aangenomen, en op goede gronden, dat Pradhāna, die bestaat uit een evenwichtsituatie van zijn drie onderdelen als *sattva* enzovoorts, de schepper is; dat daar de kleinste deeltjes bestaan die handelen overeenkomstig de Goddelijke Wil; dat het Zelf niet de middelen heeft om te scheppen, omdat Het niet-twee is; en dat het Zelf niet de aanleiding kan zijn van kwaad voor Zichzelf, omdat een bewust wezen dat intelligent handelt zichzelf niet enig kwaad kan aandoen. Het is niet terecht om te spreken van enig handelen door de Puruṣa, dat voorafgegaan is van onafhankelijke overwegingen. Dus, wanneer de onbezieldde Pradhāna evolueert in een vast patroon, alsof dit overwogen is om de doeleinden van de Puruṣa te dienen, wordt er op figuurlijke wijze gesproken over de Pradhāna alsof deze intelligent is door de uitspraak, “Hij overwoog” enzovoorts. Evenzo kan men over een officier zeggen die alles voor de koning doet, “Hij is de koning.”

Antwoord: Nee, omdat het even logisch is om het Zelf te beschouwen als datgene wat handelt, als om Het te zien als datgene wat geniet. Net zoals het Zelf, dat alleen onveranderlijk Bewustzijn is, uit het standpunt van de Sāṃkhyā nog steeds datgene kan zijn wat geniet, evenzo kan Zijn scheppen van de wereld uit het standpunt van de navolgers van de Veda’s worden gerechtvaardigd op basis van de autoriteit van de Veda’s.

¹ ‘Schepping’: van Prāṇa enzovoorts; ‘gevolg’: zoals het verlaten van het lichaam; ‘volgorde’: het verschijnen van geloof uit Prāṇa en zo verder; ‘enzovoorts’: de relatie van omhulsel en inhoud zoals bestaat tussen de wereld en naam, enzovoorts.

Tegenwerping: Elke transformatie die bestaat uit een verandering van (de essentie van) het Zelf in een andere categorie veroorzaakt Zijn vergankelijkheid, onzuiverheid en veelvuldigheid, maar alleen maar een verandering in Zijn eigen natuur van Bewustzijn doet dat niet. Dus als genieten inherent is in de Puruṣa Zelf, kan ook niet worden gesteld dat enige verandering in dat Bewustzijn (van het genieten)¹ tot een tegenstrijdigheid kan leiden (namelijk dat het Zelf verandert). Gezien vanuit jullie standpunt echter, die de Veda's volgen en toegeven dat het Zelf de schepper is, ontstaat er een wezenlijke verandering² en wordt het Zelf onderhevig aan allerlei gebreken als tijdelijkheid enzovoorts.

Antwoord: Nee, want er wordt door ons gemeend dat, hoewel het Zelf één is, er desondanks, in de staat van onwetendheid, ogenschijnlijk dingen in voorkomen die geschapen worden door de aanwezigheid of afwezigheid van de beperkende eigenschappen, die bestaan uit de namen en vormen van objecten. Het scheppen van enige vorm van onderscheid in het Zelf door toedoen van onwetendheid is als een concessie toegestaan, opdat discussie in de geschriften over de gebondenheid en vrijheid van het Zelf mogelijk is. In werkelijkheid echter moet men vasthouden aan de ongeconditioneerde Entiteit, die één is zonder tweede, die buiten het bereik ligt van alle sofisten en die wordt omschreven als zonder vrees en goedgunstig. Er kan geen veroorzaken van handelingen zijn, geen genietter, geen enkele handeling, geen instrument of resultaat, daar waar alles is teruggebracht tot non-dualiteit. De Sāṃkhya's echter stellen zich eerst voor dat het veroorzaken van handelen, evenals handeling, instrument en resultaat, over het Zelf heen worden gelegd; omdat zij zich echter buiten de grenzen van de Veda's bevinden, deinzen zij terug van deze (monistische) positie en stellen dat genietter-zijn een werkelijke eigenschap van het Zelf is. Verder verbeelden zij zich dat de Pradhāna een werkelijke substantie is en in essentie verschilt van het Zelf, en daardoor komen zij in de valstrikken terecht van het intellect van andere (dualistische) sofisten en verliezen hun houvast. Op dezelfde manier worden de andere sofisten op een dwaalspoor gebracht door Sāṃkhya's. Door op deze wijze theorieën te postuleren die lijnrecht tegenover elkaar staan als vleeseters die (vechten om een stuk vlees), drijven zij voortdurend verder weg van de opperste Werkelijkheid door hun drift om (verwrongen) interpretaties te ontdekken van de conclusies die zijn getrokken op basis van valide redeneringen met het doel om andermans meningen te weerleggen. Daarom laten we een paar fouten zien in de theorieën van de sofisten, niet in de geest van de sofisten, maar op zo'n manier dat mensen die naar bevrijding verlangen, toegewijd worden aan de ware strekking van de Upaniṣads, namelijk de realisering van de non-dualiteit van het Zelf, door die andere theorieën te negeren. In dit verband wordt het zo gezegd: "Door de oorzaak

¹ Genot (of lijden) bestaat uit een directe ervaring van vreugde (of verdriet). Deze ervaring is de natuur van de ziel zelf, terwijl handelingen tot het intellect en de rest behoren.

² Door het intellect enzovoorts te worden om de schepping te dienen.

van de bron van alle redetwisten¹ bij de redetwisters zelf te laten en zijn goede verstand te bewaren mede door hun voorbeeld,² rust de kenner van de Veda's vol geluk.

Bovendien kan er geen onderscheid worden gemaakt tussen de twee soorten modificaties (in het Zelf) die het genieter-zijn en het oorzaak-zijn van handelen worden genoemd. Wat is die modificatie werkelijk die genieter wordt genoemd en die een klasse op zichzelf is en verschilt van degene die tot handelen aanzet? Van deze modificatie is het idee afhankelijk dat de Puruṣa kan worden opgevat als alleen maar genieter en niet de doener terwijl de Pradhāna kan worden gezien als een doener en niet een genieter.

Sāmkhya: Hebben we niet gezegd dat de Puruṣa uit louter intelligentie bestaat en dat Hij innerlijk verandert door de ervaring, terwijl Hij blijft die Hij in essentie is? Maar Hij verandert niet door te transformeren in een andere categorie, terwijl de Pradhāna verandert door omzetting in een ander principe en daarom eigenschappen heeft als veelvuldigheid, onzuiverheid, gevoelloosheid enzovoorts. De Puruṣa is het tegenovergestelde hiervan.

Vedāntin: Dit onderscheid bestaat niet echt en is alleen maar een woordspelletje. Stel, in de Puruṣa die (wordt beschouwd als) zuivere intelligentie, groeit er ten behoeve van het mogelijk maken van het genieten een of andere specifieke eigenschap die ervaring wordt genoemd ten tijde van het optreden van het genieten zelf, en na het ophouden van dit genieten is de Puruṣa bevrijd van deze eigenaardigheid en wordt weer zuivere intelligentie. (Dan kan men beargumenteren dat gedurende het genieten, de genietende) Pradhāna zich ontwikkelt als Mahat enzovoorts, en als het proces wordt teruggedraaid (na die ervaring) bestaat deze weer in zijn eigen natuur als Pradhāna. Daarom laat deze veronderstelling geen enkel verschil zien. Op dezelfde manier is het onderscheid dat men wil maken tussen de transformaties van de Puruṣa en de Pradhāna een woordspelletje. Als men er van uitgaat dat de Puruṣa blijft wat Hij is, namelijk zuivere intelligentie, dan is er in werkelijkheid geen ervaring bij de Puruṣa.

Sāmkhya: Gedurende het genieten vindt er een werkelijke verandering in Puruṣa plaats, en daarom ervaart de Puruṣa het genot.

Vedāntin: Dat kan niet zo zijn. Omdat de Pradhāna ook veranderingen ondergaat gedurende het genieten, kan deze ook de genieter worden.

Sāmkhya: Alleen verandering in de zuivere intelligentie vormt de ervaring.

Vedāntin: In dat geval is er geen enkele reden waarom vuur en de rest die duidelijke eigenschappen hebben als hitte enzovoorts, ook niet de genieters¹ zouden zijn.

¹ Dualiteit als waar aannemen.

² Door deze vaste overtuiging te hebben: "Omdat dualistische theorieën altijd tot conflicten leiden, is alleen non-dualisme waar."

Tegenwerping: De rol van genieter zou gelijktijdig bij Puruṣa en Pradhāna kunnen horen.

Antwoord: Nee, omdat in dat geval de (Sāṃkhya) theorie dat Pradhāna werkt ten behoeve van een ander (dat wil zeggen: de Puruṣa) niet klopt; er kan tussen twee gezamenlijke genieters geen relatie bestaan als meester en ondergeschikte, zoals twee lichten geen zodanige relatie kunnen hebben dat zij elkaar verlichten.

Tegenwerping: Het genieten van de onveranderlijke Puruṣa bestaat in het produceren van een reflectie van de Puruṣa op dat deel van de geest waarin de *sattva*-kwaliteit overheerst en die van nature een genieter is.

Vedāntin: Dat kan niet zo zijn, want als de Puruṣa hierdoor op geen enkele manier wordt beïnvloed, heeft het geen zin om Hem te bestempelen als genieter. Als de Puruṣa geen kwaad heeft in de vorm van ervaringen omdat Hij altijd zonder eigenschappen is, voor het verwijderen van welk (kwaad) zijn dan de (Sāṃkhya) geschriften geschreven als middel tot bevrijding?

Tegenwerping: De geschriften zijn geschreven om het kwaad, dat door onwetendheid is veroorzaakt, te verwijderen.

Antwoord: In dat geval zijn de hypothesen dat in werkelijkheid de Puruṣa alleen geniet en niets doet, dat de Pradhāna alleen doet en niet geniet en dat de Pradhāna een opperste Werkelijkheid is die verschilt van de Puruṣa – welke buiten het bereik van de Veda's liggen –, nutteloos en niet gerechtvaardigd. Deze hoeven daarom niet overwogen te worden door mensen die snakken naar vrijheid.

Tegenwerping: Zelfs vanuit het standpunt van non-dualiteit is het samenstellen van geschriften nutteloos.

Antwoord: Nee, want dit is niet mogelijk in de staat van non-dualiteit. Tegengestelde standpunten of het samenstellen van geschriften nuttig of nutteloos is, kunnen alleen ontstaan als er mensen zijn die geschriften samenstellen en anderen die er enig voordeel uit willen halen. Als echter het Zelf de enige werkelijkheid is, kan er afgezien van het Zelf geen samensteller van geschriften zijn, noch iemand anders. En als die er niet zijn, zijn dit soort hypothesen volledig ongerechtvaardigd. Juist door Uw duidelijke erkenning van de eenheid van het Zelf is daarmee door *U pari passu* (vanuit Uw persoonlijke ervaring) toegegeven dat geschriften het geldige doel hebben om de non-dualiteit van het Zelf te openbaren. De volgende tekst uit de ge-

¹ “Verandering in uitsluitend Zuivere Intelligentie” kan twee dingen betekenen: 1. verandering in Intelligentie ongeacht enige verandering in een andere substantie; 2. een ongewone verandering alleen in de Intelligentie. De eerste stelling is onhoudbaar, omdat de Puruṣa niet kan genieten als er geen corresponderende veranderingen in de vorm van geluk enzovoorts zijn in de Pradhāna. Wat betreft het tweede alternatief is er geen speciale reden waarom een ongewone verandering in een ongewone factor, dat wil zeggen: Intelligentie, genot genoemd zou moeten worden. Als genot gedefinieerd wordt als “een ongewone verandering in het ding zelf” wordt de definitie te ruim en kan het vuur ook een genieter worden door slechts een ongewone verandering in zijn ongewone kwaliteit van hitte.

schriften verklaart over deze eenheid van het Zelf, die U onderschrijft, dat wanneer overtuiging oprijst, er geen ruimte meer is voor twijfel: “Als voor de kenner van Brahman alles het Zelf geworden is, wat moet men dan zien en door wat?” (Br. II.iv.14). Op vergelijkbare wijze wordt in de Vājasaneyaka Upaniṣad uitgebreid aangetoond hoe het mogelijk is in het gebied van de onwetendheid, dat andere zaken omvat dan de opperste Werkelijkheid, om dingen te doen als het samenstellen van geschriften: “Want als er als het ware dualiteit is (dan ziet men iets)” enzovoorts (*ibid.*). Ook hier, aan het begin van (de Upaniṣad van de Atharva Veda, namelijk in de Muṇḍaka I.i.4) zijn kennis en onwetendheid gescheiden door deze hoger en lager te noemen. Het leger dat onder bevel staat van de sofistieke theorieën kan hier dus niet het domein van de non-dualiteit van het Zelf binnengaan dat beschermd wordt door de handen¹ van de koning die niemand anders is dan het ware bewijs dat door de Vedānta wordt aangevoerd. Men moet begrijpen dat hiermee de vergissing van anderen wordt weerlegd dat Brahman het noodzakelijke gereedschap, enzovoorts mist om het initiatief te nemen tot scheppen enzovoorts. Brahman kan (men zich voorstellen) als verbonden met eigenschappen als gevolg van verschillende krachten en toebehoren die voortkomen uit de beperkende toevoegingen die door naam en vorm worden gecreëerd en die door onwetendheid worden opgeroepen. En zo kan ook het andere bezwaar worden geëlimineerd dat het Zelf (van de non-dualisten) de schepper wordt van Zijn eigen ellende.²

Ook het voorbeeld van een functionaris die alles voor de koning doet en die uit beleeftheid koning of meester wordt genoemd kan hier niet worden gebruikt, omdat het ingaat tegen de (vanzelfsprekende) primaire betekenis van de Vedische tekst: “Hij overwoog” die bedoeld is om ware kennis over te brengen. Een nevenbetekenis van een woord wordt alleen maar gebruikt als de hoofdbetekenis niet toegestaan is. Hier is het niet logisch dat een onbezielde entiteit (bijvoorbeeld Pradhāna) betrokken zou worden bij een perfect geregelde activiteit gerelateerd aan Puruṣa, waarbij het verschil tussen gebonden en bevrijde zielen³ in het oog wordt gehouden en notitie wordt genomen van kenmerken als subject, object, ruimte, tijd en oorzakelijkheid. Dit wordt daarentegen gerechtvaardigd vanuit het eerder genoemde standpunt dat de alwetende God de schepper is.

Alleen door Puruṣa, als door een koning,⁴ wordt Prāṇa geschapen, de bestuurder van alles. Hoe?

¹ De argumentatie die gevonden wordt in de Vedānta.

² Want God wordt voorgesteld als de schepper van een wereld die op een onwetende manier over Hem heen wordt gelegd en men verbeeldt zich dat Hij goed en kwaad bepaalt voor de zielen die geen werkelijk afgescheiden bestaan hebben.

³ Waarbij de vrije zielen apart moeten worden gehouden en handelingen alleen betrekking hebben op de gebonden zielen.

⁴ Dit komt overeen met de uitleg “*Īśvareṇa iva.*” Een alternatieve uitleg is “*Īśvareṇa eva*” door God zelf (die Puruṣa is).

sa Prāṇamasjāta Prāṇācchraddhām kham vāyurjyotirāpaḥ pṛthivīndriyaṃ manaḥ;

annamānādvīryaṃ tapo mantrāḥ karma lokā lokeṣu ca nāma ca (4).

VI.4. Hij schiep Prāṇa; uit Prāṇa (schiep Hij) geloof, ruimte, lucht, vuur, water, aarde, organen, geest, voedsel; uit voedsel (schiep Hij) energie, zelfbeheersing, mantra's, riten, werelden en naam in de werelden.

Na overwogen te hebben op de manier als hiervoor aangegeven, *saḥ*, Hij, de Puruṣa; *asjāta*, schiep; *Prāṇam*, Prāṇa,¹ de totaliteit van alle Prāṇa's, genaamd Hiraṇyagarbha,² die de opslagplaats van de organen van alle wezens is, en de innerlijke ziel van alles.³ Uit deze Prāṇa schiep Hij *śraddhām*, geloof, dat de bron is van motivatie tot goed gedrag van alle wezens. Daaruit schiep Hij de grote elementen die alles dragen door de materiële elementen te worden, die de bestanddelen zijn van het (fysieke lichaam dat het) voertuig is van genot van de vruchten van de handelingen. (Hij schiep) *kham*, ruimte, dat de kwaliteit van geluid bezit; *vāyuh*, dat twee eigenschappen heeft – zijn eigen kwaliteit van aanraking, tast en de eigenschap (geluid) van zijn bron (ruimte); op dezelfde manier *jyotiḥ*, vuur, in het bezit van drie kwaliteiten, zijn eigen kwaliteit van kleur en de kwaliteiten van geluid en aanraking die tot de eerste twee behoren; op identieke wijze *āpaḥ*, water, met vier kwaliteiten, zijn eigen individuele kwaliteit van smaak en de toevoeging van de drie voorgaande kwaliteiten (geluid, aanraking, kleur); evenzo *pṛthivī*, aarde, begiftigd met vijf kwaliteiten door het bezit van geur en het doordrongen zijn van de vier voorgaande kwaliteiten (geluid, aanraking, kleur, smaak). Ook (schiep Hij) *indriyam*, de organen, die zelf door die elementen zijn samengesteld, die tweesoortig zijn en tien in getal, bestemd om waar te nemen en te handelen; en (Hij schiep) *manaḥ*, de geest, de heer van deze organen, die in het innerlijk woont en wordt gekenmerkt door twijfel en gedachten. Na op deze wijze de oorzaken (namelijk de zintuigen) en de gevolgen (namelijk de objecten) voor de schepselen te hebben geschapen, schiep Hij *annam*, voedsel, om hen te onderhouden bestaande uit rijst, gerst enzovoorts. *Annāt*, uit het voedsel, wanneer het gegeten wordt, (schiep Hij) *vīryam*, vermogen, energie dat ten grondslag ligt aan het aan de slag gaan met alle activiteiten. Daarna (schiep Hij) *tapāḥ*, zelfbeheersing, voor het zuiveren van deze sterke schepselen die betrokken raken bij zonde. Toen (schiep Hij) *mantrāḥ*, mantra's, bestaande uit de *Ṛk*, *Yajur*, *Sāma* en *Atharva* teksten die de instrumenten zijn van (religieuze) activiteiten voor degenen die hun interne en externe organen hebben gezuiverd met behulp van zelfbeheersing; dan *karma*, ritens, zoals Agnihotra; daarna *lokāḥ*, de werelden, de resultaten van de ritens. En *lokeṣu*, in deze werelden schiep Hij *nāma*, namen, van de ge-

¹ Zowel mentale (dat wil zeggen: intellectuele) als fysieke energie.

² Dat wil zeggen: de beperkende toevoeging waardoor het Zelf geïndividualiseerd lijkt te worden en bekend komt te staan als Hiraṇyagarbha. – A.G.

³ Als het totaal van alle subtiele lichamen woont deze beperkende toevoeging, die Hiraṇyagarbha wordt genoemd, in de grove lichamen en wordt gezien als ieders zelf. Daarom is Het *antar*, binnenin, en *ātman*, zelf.

schapen wezens, bijvoorbeeld Devadatta of Yajñadatta. Aldus, door ze als Zijn hulpmiddelen te gebruiken, werden deze onderdelen geschapen overeenkomstig de zaden die door gebreken in de wezens als onwetendheid werden geschapen, - zoals twee manen, muskieten, bijen enzovoorts, die ontstaan als gevolg van het slechte zicht van iemand die aan de ziekte Timira lijdt, of als allerlei dingen die door iemand worden gedroomd; dit alles wordt weer opgenomen in dezelfde Puruṣa door het onderscheid op te geven van naam en vorm.

Hoe?

sa yathemā nadyaḥ syandamānāḥ samudrāyaṇāḥ samudram prāpyāstam gachanti bhidyete tāsām nāmarūpe samudra ityevaṃ procyate; evamevāsyā paridraṣṭurimāḥ ṣoḍaśa kalāḥ puruṣāyaṇāḥ puruṣam prāpyāstam gacchanti bhidyete cāsām nāmarūpe puruṣa ityevaṃ procyate sa eṣo 'kalo 'mrto bhavati tadeṣa ślokaḥ (5).

VI.5. Dit is het voorbeeld: Evenals deze stromende rivieren, die de zee als hun doel hebben, worden opgenomen nadat zij de zee hebben bereikt, waarbij hun namen en vormen worden vernietigd en ze alleen maar zee worden genoemd, zo verdwijnen eveneens deze zestien delen (de bestandsdelen) van de alles overziende Puruṣa, die de Puruṣa als hun doel hebben, na de Puruṣa bereikt te hebben, als hun namen en vormen worden vernietigd en ze alleen maar Puruṣa worden genoemd. Een dergelijk gerealiseerd mens wordt vrij van de delen en is onsterfelijk. Hierover gaat dit vers.

Saḥ, het voorbeeld is dit: *yathā*, zoals; *imāḥ*, deze; *syandamānāḥ nadyaḥ*, stromende rivieren; *samudrāyaṇāḥ*, die de zee als hun doel hebben, de plek waarin zij worden opgenomen; *samudram prāpya*, na de zee bereikt te hebben; *gacchanti astam*, verdwijnen, hun namen en vormen verliezen; en *tāsām nāmarūpe*, de naam en vorm, bijvoorbeeld Ganges, Yamunā enzovoorts, die zijn geabsorbeerd; *bhidyete*, worden geëlimineerd; en als gevolg van dit identiek worden, wordt hun substantie die water is, *samudraḥ iti evam procyate*, alleen maar zee genoemd; *evam*, op dezelfde manier, als in dit voorbeeld, dus; *asya*, van deze Puruṣa die in het bezit is van de hiervoor genoemde eigenschappen en waar het hier om gaat; *paridraṣṭuḥ*, van Hem, die aan alle kanten ziet en die de oorzaak is van een zicht dat identiek is aan Zijn ware natuur, zoals de zon overal de onthuller is van het licht dat identiek is aan hemzelf; *imāḥ ṣoḍaśakalāḥ*, deze zestien delen, de delen die hier zijn vermeld en beginnen bij Prāṇa; *puruṣāyaṇāḥ*, die de Puruṣa als hun bestemming hebben, de plek waar zij worden vereenzelvigd, zoals de zee is in relatie tot de rivieren; *prāpya puruṣam*, bij het bereiken van de Puruṣa, na vereenzelvigd te worden met de Puruṣa; *astam gacchanti*, verdwijnen zij; *ca*, en; *āsām*, van hen, van de delen; de respectievelijke *nāmarūpe*, naam als Prāṇa, zowel als vorm; *bhidyete*, worden vernietigd. Wanneer namen en vormen zijn uitgeschakeld, wordt de entiteit die overblijft, *procyate*, genoemd door de kenners van Brahman; *puruṣaḥ iti evam*, als Puruṣa. *Saḥ*, hij; die op deze manier is verlicht nadat hem door zijn leraar het proces van het absorberen van de delen is getoond; *bhavati*, wordt; *akalaḥ*, vrij van de delen, wanneer de delen als

Prāṇa en de andere die door onwetendheid, wensen en handelingen zijn geschapen door kennis zijn geabsorbeerd; en hij wordt *amṛtaḥ*, onsterfelijk. De Dood is een schepping van de delen die voortkomt uit onwetendheid. Wanneer deze delen zijn verdwenen, wordt men onsterfelijk omdat men geen delen meer heeft. *Tat*, met het oog hierop; *bhavati*, komt; *eṣaḥ ślokaḥ*, dit vers:

*arā iva rathanābhau kalā yasminpratiṣṭhitāḥ;
tam vedyam puruṣam veda yathā mā vo mṛtyuḥ parivyathā iti (6).*

VI.6. U moet die Puruṣa kennen die het waard is om gekend te worden en in Wie alle delen zijn vastgemaakt zoals de spaken in de naaf van een wagenwiel, zodat de dood U nergens kan raken.

Iva, zoals; *arāḥ*, spaken, die als het ware afhankelijk zijn van het wagenwiel; *pratiṣṭhitāḥ*, zijn bevestigd; *rathanābhau*, in de naaf van een wagenwiel; dat wil zeggen: omdat ze afhankelijk zijn van de naaf, op deze manier; *veda* moet men weten; *tam vedyam puruṣam*, deze kenbare Puruṣa, die het zelf is van de delen (ledematen) en die Puruṣa wordt genoemd vanwege het feit dat Hij alles doordringt en bestaat in de stad (dat wil zeggen: *pur* van het lichaam); *yasmin* waarin, in welke Puruṣa; *pratiṣṭhitāḥ*, zijn vastgemaakt; de *kalāḥ*, delen (ledematen) gedurende de staten van geboorte, bestaan en oplossing. (Ken Hem) *yathā*, zodat; O discipelen, *mṛtyuḥ*, de dood; *mā vaḥ parivyathāḥ*, U van geen enkele kant zal raken. Als de Puruṣa onbekend blijft, zult U in ellende blijven door pijn als gevolg van de dood. Moge dat niet uw deel worden. Dit is het beeld.

*tān hovācāitāvadevāhametam param brahma veda;
nātaḥ paramasṭīti (7).*

VI.7. Hij sprak tot hen: “Slechts tot zover ken ik deze opperste Brahman. Hier-na is er niets meer.”

Na hen op deze manier te hebben onderwezen (dat wil zeggen: de leerlingen), Pippalāda *uvāca ha*, sprak; *tān*, tot hen, tot deze leerlingen; *veda*, ik ken; *etāvat eva*, slechts tot zover, *etam*, deze; *param brahma*, opperste Brahman, die waard is gekend te worden. *Ataḥ param*, hier voorbij; *na asti*, is er niet iets hogers om te kennen.” Zo sprak hij om elke vorm van twijfel bij de leerlingen weg te halen dat er nog iets onbekends zou zijn; en ook om in hen de overtuiging te vestigen dat zij het uiteindelijke doel bereikt hadden. Nu wordt gezegd wat deze leerlingen deden toen zij geen beloning kregen voor hun kennis nadat zij door de leraar waren onderwezen, en hun doel hadden bereikt:

*te tamarcayantastvam hi na pitā yo ’smākamavidyāyāḥ param pāram tārayasīti;
namaḥ paramaṣibhyo namaḥ paramaṣibhyaḥ (8).*

VI.8. Terwijl zij hem eer bewezen, zeiden zij: ”U bent waarlijk onze vader die ons over de onwetendheid heeft gevoerd naar de andere kant. De grote zieners zij geëerd. De grote zieners zij geëerd.

Er wordt gezegd wat zij zeiden terwijl; *te*, zij; *arcayantaḥ*, zich aan zijn voeten wierpen met handenvol bloemen en met hun hoofden groetten: *tvam hi*, gij zijt werkelijk; *naḥ*, onze; *pitā*, vader, omdat u ons door kennis wedergeboren heeft laten worden in Brahman die eeuwig, leeftijdloos, onsterfelijk en zonder vrees is. U hebt ons met behulp van het voertuig van kennis gevoerd *avidyāyāḥ param pāram*, over onwetendheid en valse kennis – als over een oceaan die verpest is door geboorte, ouderdom, dood, ziekte, verdriet enzovoorts, die als zeemonsters zijn – naar de andere kant van de eindeloze oceaan van onwetendheid die bevrijding wordt genoemd en waar wedergeboorte volkomen ophoudt; daarom is Uw vaderschap van ons meer terecht dan dat van de anderen (dat wil zeggen: onze echte vaders). De andere vader die alleen het fysieke lichaam veroorzaakt, is in de wereld de meest eerbiedwaardige, hoeveel te meer geldt dit voor degene die absolute bevrijding van angst waarborgt? Dit is de strekking. *Namaḥ*, Ere; *paramaṣṣibhyaḥ*, zij de grote zieners, die de bron zijn van de traditie van de overdracht van de kennis van Brahman. De herhaling van *namaḥ paramaṣṣibhyaḥ* getuigt van vurig verlangen.

iti praśnopaniṣadi ṣaṣṭhaḥ praśnaḥ

Aldus de zesde vraag in de Praśna Upaniṣad.

Ôm

*bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadraṃ paśyemākṣabhiryajatrāḥ;
sthiraīraṅgaistuṣṭuvāmsastanūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh.
svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ;
svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu.
Ôm śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.*

Ôm

Mogen wij het goede horen door de oren, O goden;
Mogen wij het goede zien door de ogen, O Gij waardigen om vereerd te worden;
Mogen wij, lof geprezen hebbend met lichamen met standvastige ledematen,
de levensduur die is toebedeeld door de goden, volledig verkrijgen.
Moge Indra, die grote roem bezit, ons welzijn schenken;
Moge Pūṣan, die alwetend is, ons welzijn schenken;
Moge Tārksya, die het ongeschonden fundament is, ons welzijn schenken;
Moge Bṛhaspati ons welzijn schenken.
Ôm vrede, vrede, vrede.

Uit meer dan honderd Upaniṣads heeft Śāṅkara elf De Nederlandse vertaling van deze tot één boek samengebrachte zeven Upaniṣads is ontleend aan de zeven losse vertalingen van de Sanskrit studiegroepen van de School voor Filosofie te Amsterdam, in het kader van de studie van het Sanskrit en van de Advaita-Vedānta filosofie in de jaren 1990-2008. De brontekst van die vertalingen is: *"Eight Upaniṣads, volume 1 and 2, with the commentary of Śāṅkarācārya, translated by Swami Gambhirananda"*.

Voor de bestudeerders van Vedānta en de Upaniṣads is de uitleg van Śāṅkara van zeer grote waarde. De betekenis van elk woord en elk zinsnede wordt stapsgewijs uitgelegd met mogelijke alternatieven en wordt daarnaast de wijsheid die ze inhouden uitvoerig besproken. Dit alles draagt bij tot een goed begrip van de wijsheid die in deze Upaniṣads is verwoord.