

# TAITTIRĪYA UPANIṢAD (BHĀṢYA)



Met uitleg door  
*Śrī Śaṅkarācārya*



# TAITTIRĪYA UPANIṢAD (BHĀṢYA)

Met uitleg door  
Śrī Śaṅkarācārya

Deze vertaling is ontleend aan "Eight Upaniṣads, volume one, with the commentary of Śaṅkarācārya". Translated by Swāmī Gambhīrānanda. Advaita Ashramam, Calcutta 1959.

De overige zeven Upaniṣads uit dat boek zijn reeds uitgegeven onder de titel "Zeven Upaniṣads" door Uitgeverij Ka.Dag ([www.uitgeverijkadag.nl](http://www.uitgeverijkadag.nl)), in samenwerking met: Stichting Ars Floreat ([www.arsfloreat.nl](http://www.arsfloreat.nl))

Ferit Arav aug. 2025

Wij zijn Advaita Ashrama, India, erkentelijk voor de toelating van deze Nederlandse vertaling uit 'Eight Upanishads' (band I) met het commentaar van Śaṅkara door Swami Gambhirananda, uitgegeven in het Engels door Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India, van zijn publicatieafdeling in Kolkatta, India.

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

ISBN:

## Inhoudsopgave

### DEEL I Over de Uitspraakleer enz.

|                |    |
|----------------|----|
| Hoofdstuk I    | 7  |
| Hoofdstuk II   | 12 |
| Hoofdstuk III  | 13 |
| Hoofdstuk IV   | 16 |
| Hoofdstuk V    | 20 |
| Hoofdstuk VI   | 23 |
| Hoofdstuk VII  | 25 |
| Hoofdstuk VIII | 27 |
| Hoofdstuk IX   | 28 |
| Hoofdstuk X    | 30 |
| Hoofdstuk XI   | 31 |
| Hoofdstuk XII  | 42 |

### DEEL II Over de Gelukzaligheid die Brahman is

|                |    |
|----------------|----|
| Hoofdstuk I    | 43 |
| Hoofdstuk II   | 56 |
| Hoofdstuk III  | 58 |
| Hoofdstuk IV   | 61 |
| Hoofdstuk V    | 63 |
| Hoofdstuk VI   | 66 |
| Hoofdstuk VII  | 76 |
| Hoofdstuk VIII | 80 |
| Hoofdstuk IX   | 91 |

### DEEL III Over Bhrgu's Verlichting

|                |     |
|----------------|-----|
| Hoofdstuk I    | 94  |
| Hoofdstuk II   | 96  |
| Hoofdstuk III  | 97  |
| Hoofdstuk IV   | 97  |
| Hoofdstuk V    | 97  |
| Hoofdstuk VI   | 98  |
| Hoofdstuk VII  | 99  |
| Hoofdstuk VIII | 100 |
| Hoofdstuk IX   | 100 |
| Hoofdstuk X    | 101 |

## Lijst van afkortingen

|         |                             |
|---------|-----------------------------|
| A.G.    | Ānanda Giri                 |
| Ai.     | Aitareya Upaniṣad           |
| Ai.A    | Aitareya Aranyaka           |
| Āp.     | Āpastamba Dharma-sūtras     |
| Br.     | Brhadāranyaka 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 Puraṇa                |
| M.      | Manu Saṁhitā                |
| Mai.    | Maitrayaṇi Upaniṣad         |
| Mā.     | Māṇḍūkya Upaniṣad           |
| Mbh.    | Mahābhārata                 |
| Mu.     | Muṇḍaka Upaniṣad            |
| Mud.    | Mudgalopaniṣad              |
| Muk.    | Muktika Upaniṣad            |
| Np.     | Nārada-parivrājaka Upaniṣad |
| Pr.     | Praśna Upaniṣad             |
| R.      | Ṛg-veda                     |
| Ś.      | Śaṅkarānanda                |
| Śv.     | Śvetāśvatara Upaniṣad       |
| Tai.    | Taittirīya Upaniṣad         |
| Tai. Ā. | Taittirīya Āraṇyaka         |
| Tai. B. | Taittirīya Brāhmaṇa         |
| Tai. S. | Taittirīya Saṁhita          |
| 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 kashbah

### Medeklinkers:

Gutturale klanken:

k als k in kat

g als g in go in het Engels

Neusklanken: ṁ, ṁ, ṇ of ṇ

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

jñ 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

*om śaṁ no mitraḥ śaṁ varuṇaḥ | śaṁ no bhavatvaryamā |*  
*śaṁ na indro bṛhaspatiḥ | śaṁ no viṣṇururukramaḥ |*  
*namo brahmaṇe | namaste vāyo | tvameva pratyakṣaṁ brahmāsi |*  
*tvāmeva pratyakṣaṁ brahma vadiṣyāmi | ṛtaṁ vadiṣyāmi |*  
*satyaṁ vadiṣyāmi | tanmāmavatu | tadvaktāramavatu |*  
*avatu mām | avatu vaktāram |*  
*om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ || 1||*

(Zie I.i voor de vertaling en uitleg)

*om saha nāvavatu | saha nau bhunaktu | saha vīryaṁ karavāvahai |*  
*tejasvi nāvadhītām astu mā vidviṣāvahai |*  
*om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ*

(Zie II.i voor de vertaling en uitleg)

## DEEL I

### Over de Uitspraakleer enz.

### HOOFDSTUK I

Hulde aan dat (Brahman) dat van de aard van bewustzijn is, waaruit dit hele universum is voortgekomen, waarin het oplost, en waardoor dit in stand wordt gehouden.

Ik buig mij te allen tijde neer voor die eerbiedwaardige Leraren door wie in het verleden deze Upaniṣad werd uitgelegd, met inachtneming van de woorden, de zinnen en de middelen tot geldige kennis.

Met de genade van mijn Leraar, en ten bate van hen die een duidelijke uiteenzetting verkiezen, stel ik deze uitleg samen van deze Upaniṣad, die de essentie is van (dat deel van de Veda's, genaamd) de Taittirīya.

**Inleiding:** In de voorgaande tekst<sup>1</sup> zijn de voorgeschreven plichten bestudeerd die bedoeld zijn om de opgestapelde zonden te verminderen, en de optionele riten die worden beoefend door mensen die naar resultaten verlangen. Nu wordt aangevangen met de kennis van Brahman, met het doel de oorzaken te schuwen die leiden tot het verrichten van *karma*<sup>2</sup>. Verlangen moet de bron van *karma* zijn, aangezien het aanzet tot handelen; want geen aandrang tot activiteit is mogelijk in het geval van hen wier verlangens zijn vervuld, omdat zij dan als gevolg van de afwezigheid van verlangen gevestigd zijn in hun eigen Zelf. En de vervulling van verlangens volgt uit het verlangen naar het Zelf<sup>3</sup>, in zoverre het Zelf, voorwaar, Brahman is, en voor de kenner van Brahman zal de bereiking van het Hoogste worden verkondigd (II.i.1). Daarom staat het verblijven in het eigen Zelf, na de uitroeiing van onwetendheid, gelijk aan de bereiking van het Hoogste, een feit dat wordt ondersteund door Vedische teksten als: “Men wordt zonder vrees gevestigd in (Brahman)” (II.vii), “Hij bereikt dit Zelf, gemaakt van Gelukzaligheid” (II. viii. 5).

**Bezwaar:** Kan er niet gesteld worden dat bevrijding bestaat uit het gevestigd blijven in het eigen Zelf zonder enige actieve inspanning – een toestand die volgt uit het niet-aanvangen van optionele en verboden activiteiten, de uitputting door het ervan genieten van *karma*'s die reeds zijn aangevangen, en de afwezigheid van zonde dankzij het verrichten van verplichte plichten? Of, anderszins, dat bevrijding voortvloeit uit de activiteiten zelf, aangezien *karma*'s de bron zijn van dat onovertroffen geluk dat de hemel wordt genoemd?

---

<sup>1</sup> De Taittirīya Āraṇyaka, waarvan deze Upaniṣad een deel uitmaakt.

<sup>2</sup> Riten, plichten, enz., voorgeschreven door de geschriften.

<sup>3</sup> In wezen heeft verlangen betrekking op het niet-Zelf, en dit houdt op bij de realisatie van het Zelf. Daarom dient 'het verlangen naar het Zelf' te worden opgevat als een onbelemmerde toewijding aan het Zelf, vanuit de gedachte dat Het alleen de Werkelijkheid is en niets anders bestaat.

**Antwoord:** Dit kan niet zo zijn, omdat *karma* veelsoortig is; en als zodanig bestaat de mogelijkheid dat de handelingen, verricht in vele vorige levens en die vruchten dragen (in dit leven) of in ruste blijven, tegengestelde gevolgen kunnen hebben. Dientengevolge, aangezien die handelingen die nog niet zijn begonnen vrucht te dragen (in dit leven) onmogelijk kunnen worden uitgeput door het ervan te genieten in (dit) ene enkele leven, is het aannemelijk dat er een nieuw lichaam wordt geschapen als gevolg van de resterende vruchten van de handelingen; en het bestaan van resterende vruchten van werk wordt ook bewezen door honderden Vedische en Smṛti-teksten, zoals: “Zij die hier deugdzaam handelen (worden in een goede schoot geboren)” (Ch. V. x.7); “Vanwege de resterende (gevolgen, krijgt de ziel haar toekomstige geboorte)” (Āp. II. 2. 3; Go. Sm. 11).

**Bezwaar:** De verplichte plichten zijn bedoeld om alle goede en slechte vruchten van handelingen die nog niet werkzaam zijn, teniet te doen.

**Antwoord:** Nee; want er wordt gesteld dat het niet-verrichten (van verplichte plichten) *pratyavāya* met zich meebrengt. En het woord *pratyavāya* betekent kwade gevolgen. Aangezien wordt aanvaard dat de verplichte plichten bedoeld zijn om het kwade gevolg in de vorm van toekomstig leed af te weren, kunnen ze niet bedoeld zijn om de handelingen die nog niet zijn begonnen vrucht te dragen, teniet te doen. Toegegeven echter, dat de verplichte plichten in staat zijn om de handelingen die nog niet werkzaam zijn te doen verdwijnen, dan kunnen zij enkel de onzuivere wegvagen en niet de zuivere; want er is geen tegenspraak (tussen de zuivere handelingen en de verplichte plichten) in zoverre de handelingen met wenselijke gevolgen van nature zuiver zijn, en als zodanig kunnen zij logischerwijs niet tegengesteld zijn aan de verplichte plichten, daar redelijkerwijs enkel het zuivere en het onzuivere aan elkaar tegengesteld zijn.

Bovendien, aangezien verlangens, die de drijfveren van handelen zijn, niet kunnen ophouden tenzij er verlichting is, bestaat er geen mogelijkheid tot de uitroeiing van handelingen als geheel. En er is gezegd dat, aangezien verlangen zich richt op objecten buiten het Zelf, het behoort tot iemand die het Zelf niet heeft gerealiseerd; dat er geen verlangen kan zijn in het eigen Zelf, omdat Het altijd gerealiseerd is<sup>1</sup>; en dat het Zelf het allerhoogste Brahman is. Daarnaast is het niet-verrichten van de verplichte plichten een negatie, waaruit redelijkerwijs geen kwaad gevolg kan voortvloeien<sup>2</sup>; vandaar is het niet-naleven van de verplichte plichten een aanwijzing voor het tot wasdom komen van de kwade gevolgen die voortvloeien uit de in het verleden opgestapelde zonden. Dientengevolge is het gebruik van het achtervoegsel *śatṛ* (-ing) niet onredelijk in de tekst: “Door de verplichte plicht niet te verrichten (...)

<sup>1</sup> Voor hen die alles als het Zelf zien, kan er wezenlijk geen object (van verlangen) zijn en derhalve is er geen mogelijkheid tot verlangen. – Ā.G.

<sup>2</sup> Een toekomstig leed wordt een *pratyavāya* genoemd. Omdat dit een positieve entiteit is, kan het geen niet-entiteit als oorzaak hebben. Want volgens de Vedische tekst ‘Zonde komt voort uit zonde’ (Bṛ IV. iv. 5) wordt leed veroorzaakt door het verrichten van verboden handelingen.” Ā.G.

zoekt een mens zijn eigen ondergang)<sup>1</sup> (M. XI. 44). Anders zal er een positieve entiteit uit een niet-entiteit voortkomen, een feit dat alle middelen tot geldige kennis teniet zou doen. Daarom is het niet bewezen dat een dergelijk mens (als gevolg van *karma*) in zijn Zelf gevestigd blijft zonder enige actieve (spirituele) inspanning.

Wat betreft de stelling dat "bevrijding bereikbaar is door activiteit, in zoverre het onovertroffen geluk, de hemel genaamd, een gevolg is van werken", ook die is onjuist. Want bevrijding is een permanente entiteit, en niets dat eeuwigdurend is, kan ooit een begin hebben. Al wat in deze wereld wordt voortgebracht, is vergankelijk. Daarom is bevrijding geen schepping van werk.

**Bezwaar:** Heeft *karma*, in combinatie met meditatie (en aanbidding), niet het vermogen om iets blijvends voort te brengen?

**Antwoord:** Nee, want dat houdt een tegenspraak in. Het is tegenstrijdig om te zeggen dat iets wat eeuwig is, toch geschapen wordt.

**Bezwaar:** Aangezien juist datgene wat vernietigd is niet opnieuw kan worden voortgebracht, kan bevrijding, hoewel permanent, tot stand worden gebracht, net als het niet-bestaan in de vorm van vernietiging (dat door handelen wordt veroorzaakt)<sup>2</sup>.

**Antwoord:** Nee, want vrijheid is een positieve entiteit<sup>3</sup>. (Bovendien,) aangezien vormen van niet-bestaan (als zodanig) niet te onderscheiden zijn, is het louter een verzinsel om te beweren dat niet-bestaan in de vorm van vernietiging een begin heeft<sup>4</sup>. Niet-bestaan is in feite datgene wat tegengesteld is aan bestaan. Naar analogie van het feit dat bestaan, hoewel het één is, wordt onderscheiden door een pot of een doek, als het bestaan van een pot of het bestaan van een doek, zo wordt ook het niet-bestaan, hoewel ononderscheiden, verondersteld onderscheiden te zijn door de

---

<sup>1</sup> Het gebruik van de *śatr* (-ing) samen met een negatie (in 'niet verrichten') kan niet zo worden uitgelegd dat het niet-verrichten de oorzaak is van de ondergang; want de zin laat een redelijker interpretatie toe. Goede mensen wijzen namelijk als volgt op kwade gevolgen: "Was er een juiste uitvoering geweest van de verplichte en occasionele plichten, dan zou er een vermindering zijn geweest van de opgestapelde zonden. Maar deze man heeft de voorgeschreven plichten niet verricht; vandaar dat er *pratyavāya* moet zijn (d.w.z. het niet-eliminieren van toekomstig leed)." Het niet-verrichten is dus slechts een aanwijzing en geen oorzaak.

<sup>2</sup> Volgens de Nyāya-filosofie zijn er vier soorten niet-bestaan: (i) absoluut niet-bestaan (*atyantābhāva*), (ii) wederzijds niet-bestaan (*anyonyābhāva*), (iii) niet-bestaan in de vorm van vernietiging (*pradhvaṃsābhāva*), en (iv) voorgaand niet-bestaan (*prāgabhāva*). Wat betreft de derde soort niet-bestaan, deze doet zich voor wanneer een ding, bv. een pot, gebroken wordt. Aangezien diezelfde pot niet opnieuw kan worden geschapen, duurt de vernietiging, eenmaal voltrokken, voor eeuwig voort. Of, met andere woorden, de vernietiging wordt geschapen, maar is eeuwig. Op dezelfde wijze kan een geschapen verlossing eeuwig zijn.

<sup>3</sup> En niet een niet-bestaan, wat vernietiging wel is.

<sup>4</sup> Het is onjuist om een begin te ontkennen voor andere vormen van niet-bestaan, terwijl men dit alleen voor vernietiging toestaat. Nyāya gelooft dat bevrijding de vernietiging van leed betekent en niets positiefs.

(verbeelde) associatie (ermee) van handeling, eigenschap, enz. Het is niet zo dat een niet-bestaan kan samengaan met een eigenschap in de zin zoals een lotus dat doet (met zijn kleur enz.). Zou het een bijvoeglijk naamwoord bezitten, dan zou het niets anders dan bestaan worden<sup>1</sup>.

**Tegenwerking:** Aangezien de uitvoerder van meditatie en handeling eeuwig is, is de verlossing die voortvloeit uit een stroom van meditatie en handeling<sup>2</sup> ook eeuwig.

**Antwoord:** Nee. Want het uitvoerderschap, dat vloeit als de stroom van de Ganges, is op zichzelf een kwaad, en de verlossing zal ophouden te bestaan bij het ophouden van het uitvoerderschap<sup>3</sup>. Daarom bestaat verlossing uit het verblijven in het eigen Zelf na het ophouden van de materiële oorzaak, namelijk onwetendheid, verlangen en activiteit. Het Zelf, als zodanig, is Brahman en uit de kennis van Brahman volgt de bevrijding die bestaat uit de uitroeiing van onwetendheid. Daarom wordt deze Upaniṣad aangevangen, die bedoeld is om te leiden tot het verwerven van de kennis van Brahman.

Met het woord Upaniṣad wordt Kennis (zelf) aangeduid, want voor hen die zich eraan wijden, maakt zij zaken als de geboorte in een moederschoot en ouderdom los of beëindigt zij die; of omdat zij iemand nabij Brahman brengt; of omdat het hoogste goed er zeer nabij in besloten ligt. En ook het boek wordt de Upaniṣad genoemd, omdat het voor dat doel bestemd is.

*om śaṁ no mitraḥ śaṁ varuṇaḥ | śaṁ no bhavatvaryamā |  
 śaṁ na indro bṛhaspatiḥ | śaṁ no viṣṇururukramaḥ |  
 namo brahmaṇe | namaste vāyo | tvāmeva pratyakṣaṁ brahmāsi |  
 tvāmeva pratyakṣaṁ brahma vadiṣyāmi | ṛtaṁ vadiṣyāmi |  
 satyaṁ vadiṣyāmi | tanmāmavatu | tadvaktāramavatu |  
 avatu mām | avatu vaktāram |  
 om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ || 1 ||*

<sup>1</sup> Een bijvoeglijk naamwoord bestaat samen met een zelfstandig naamwoord. Nu kan niet-bestaan niet samengaan met zijn tegenhanger — een positief attribuut — hoewel dit laatste eraan voorafgaat als een bijvoeglijk naamwoord (zoals in *ghaṭābhāva* – het niet-bestaan van de pot); want als co-existentie mogelijk was, dan zou, onder de aanname dat *pradhvamsābhāva* eeuwig is, zijn bijvoeglijke tegenhanger, nl. de pot, ook eeuwig worden. Bovendien, als het samen met de pot bestaat, dan kan het geen niet-bestaan zijn, want bestaan en niet-bestaan sluiten elkaar wederzijds uit. Daarom is de veronderstelling dat verschillende klassen van niet-bestaan kunnen worden onderscheiden slechts een dwaling die voortkomt uit vergelijkbare concepten die betrekking hebben op hun positieve tegenhangers.

<sup>2</sup> Aangezien de middelen vloeien als een constante stroom, zal ook het doel gelijktijdig en eeuwig blijven vloeien.

<sup>3</sup> Als het uitvoerderschap onophoudelijk doorstroomt, zal er geen bevrijding zijn; en als de stroom stopt, zal ook de bevrijding stoppen.

**1. Moge Mitra ons heilzaam zijn. Moge Varuṇa ons heilzaam zijn. Moge Aryaman ons heilzaam zijn. Moge Indra en Bṛhaspati ons heilzaam zijn. Moge Viṣṇu, van lange schreden, ons heilzaam zijn. Hulde aan Brahman. Hulde aan u, O Vāyu. U, voorwaar, bent het onmiddellijke Brahman. U alleen zal ik het directe Brahman noemen. Ik zal u gerechtigheid noemen. Ik zal u waarheid noemen. Moge Hij mij beschermen. Moge Hij de leraar beschermen. Moge Hij mij beschermen. Moge Hij de leraar beschermen. Om, vrede, vrede, vrede.**

Moge Mitra — de godheid die zich vereenzelvigd met en de bezieler is van de functie van het uitademen en van de dag — *śam*, heilzaam, *naḥ*, voor ons, zijn. Evenzo is Varuṇa de godheid die zich vereenzelvigd met en de bezieler is van de functie van het inademen en van de nacht. Aryaman vereenzelvigd zich met het oog en de zon, Indra met kracht, en Bṛhaspati met spraak en intellect. Viṣṇu is *urukramaḥ*, van lange schreden — en hij vereenzelvigd zich met de voeten.

Dit zijn de godheden in de context van het lichaam. De uitdrukking, *śam naḥ bhavatu*, 'moge hij ons heilzaam zijn', dient op allen betrokken te worden. Aangezien het begrip, het onthouden en de overdracht van de kennis van Brahman zonder belemmering kunnen voortgaan wanneer de goden welwillend zijn, wordt om hun welwillendheid gebeden door te zeggen, *śam naḥ bhavatu* enz.

Door wie naar de kennis van Brahman verlangt, wordt hulde en lof gebracht aan Vāyu (Lucht), opdat de belemmeringen voor de kennis van Brahman afgewend mogen worden; want de vruchten van alle handelingen berusten bij hem. Vāyu is Brahman; *brahmaṇe*, aan dat Brahman, *namaḥ*, (nederige) hulde; de uitdrukking 'breng ik' moet worden toegevoegd om de zin te voltooien. *Namaḥ*, hulde; *te*, aan u; *vāyo*, o Vāyu, d.w.z. ik breng u hulde. Aldus wordt naar Vāyu (Lucht, Leven) zelf zowel middellijk als onmiddellijk verwezen.

Bovendien, (O Lucht), aangezien *tvam eva asi*, gij zelf zijt, het *pratyakṣam brahma*, het directe en onmiddellijke Brahman — omdat het nabij is en zonder tussenkomst, in tegenstelling tot uiterlijke organen zoals het oog enz. — daarom, *vadiṣyāmi*, zal ik *tvām eva*, u alleen, het *pratyakṣam brahma*, het directe en onmiddellijke Brahman<sup>1</sup>, noemen.

*Rtam*, gerechtigheid, is een idee, volledig vastgesteld door het intellect in overeenstemming met de geschriften en conform de praktijk; aangezien ook dat aan u on-

---

<sup>1</sup> Naar Brahman wordt middellijk verwezen door woorden als 'Dat', en onmiddellijk door het woord Vāyu; want Vāyu, in de vorm van de levenskracht (*prāṇa*), wordt onmiddellijk waargenomen, hoewel hij als sūtra (Hiraṇyagarbha die alles verbindt) middellijk gekend wordt. De levenskracht wordt directer gekend dan de zintuigen zoals het oog enz., die afgeleid moeten worden uit het feit dat zij kleur enz. waarnemen. De levenskracht wordt onmiddellijk gekend door de Getuige (het Zelf); en vergeleken met de zintuigen staat zij dicht bij het Zelf. Bovendien betekent het woord Brahman, etymologisch gezien, 'dat wat voedt'; de levenskracht voedt het lichaam. Daarom is zij Brahman met betrekking tot het lichaam.

derhevig is, *vadiṣyāmi*, zal ik u alleen dat (*rta*) noemen. *Satyam*, waarheid, is dat wat in de praktijk wordt gebracht door spraak en lichamelijk handelen; aangezien ook die waarheid onder u wordt beoefend, *vadiṣyāmi*, zal ik u die waarheid noemen.

Moge *tat*, dat alomtegenwoordige Brahman, Vāyu genaamd, dat aldus door mij, die naar kennis smacht, wordt aanbeden, *avatu mām*, mij beschermen — door mij te begiftigen met kennis. Moge *tat*, datzelfde Brahman, *avatu*, de *vaktāram*, de uitlegger, beschermen — door hem te begiftigen met de kracht van het uitzetten.

De herhaling van de uitdrukkingen, *avatu mām*, *avatu vaktāram*, dient om de grote zorg (voor de kennis) te tonen. De drievoudige herhaling in *Om śāntiḥ, śāntiḥ, śāntiḥ*, (Om, vrede, vrede, vrede) is bedoeld om de drie soorten hindernissen voor het verwerven van kennis te vernietigen, te weten: de fysieke, de natuurlijke en de bovennatuurlijke.

## HOOFDSTUK II

*Om śikṣāṁ vyākhyāsyāmaḥ | varṇaḥ svarāḥ | mātṛā balam |  
sāma santānaḥ | ityuktaḥ śikṣādhyāyaḥ || 1 ||*

**1. Om! We zullen spreken over de uitspraakleer.**

**(Wat geleerd moet worden is:) het alfabet, de klemtoon, de maat, de nadruk, de gelijkmatigheid en de aaneenschakeling.**

Het hoofdstuk 'Over de Uitspraakleer' wordt aangevangen opdat er geen verslapping optreedt in de inspanning die de voordracht van de tekst met zich meebrengt; het begrip van de betekenis speelt immers een belangrijke rol in de Upaniṣad.

*Śikṣā* (etymologisch gezien), datgene aanduidend waardoor iets geleerd wordt, is de leer over de uitspraak van letters enz. Of, vanuit de (afgeleide) betekenis van de dingen die geleerd worden, betekent *śikṣā* de letters enz. *Śikṣā* is hetzelfde als *śikṣā*, waarbij de verlenging (van de *i*) een Vedische vrijheid is. Die *śikṣām*, uitspraakleer, *vyākhyāsyāmaḥ*, zullen wij uitleggen — (wat etymologisch betekent) wij zullen spreken (*khyāsyāmaḥ*), duidelijk (*vi*) en volledig (*ā*). Deze werkwoordsvorm, die de openbaring van de activiteit (van het spraakorgaan) aanduidt, is afgeleid van de wortel *cakṣin*, die optioneel verandert in *khyā* en wordt voorafgegaan door *vi* en *ā*. Nu, de *varṇaḥ*, het alfabet, bestaat uit a enz. De *svaraḥ*, het accent, is *udātta* (verheven) enz. (*svaritaḥ*, hoog; en *anudātta*, onbeklemtoond). De *mātṛāḥ*, de maten (de tijd die nodig is voor de uitspraak), zijn kort enz. *Balam*, de nadruk, is een soort inspanning (bij de uitspraak). *Sāmaḥ* is gelijkmatigheid — een gemiddelde wijze van uitspraak van letters. *Santānaḥ* is hetzelfde als *saṃhitā*, d.w.z. aaneenschakeling (het verbinden van de letters enz.). Dit is, inderdaad, wat onderwezen dient te worden.

Dit *śikṣādhyāyaḥ*, het hoofdstuk waarin *śikṣā* voorkomt, *uktaḥ*, is besproken. De afsluiting met het woord *uktaḥ* is bedoeld om de weg vrij te maken voor wat volgt.

## HOOFDSTUK III

*saha nau yaśaḥ | saha nau brahmavarcasam |  
 athātaḥ saṃhitāyā upaniṣadam vyākhyāsyāmaḥ |  
 pañcasvadhikaraṇeṣu |  
 adhilokamadhijyautiṣamadhividyamadhiprajamadhyātmam |  
 tā mahāsaṃhitā ityācakṣate | athādhilokam |  
 pṛthivī pūrvarūpam | dyauruttararūpam |  
 ākāśaḥ sandhiḥ || 1 ||*

**1. Mogen wij beiden samen roem verwerven. Moge geestelijke voortreffelijkheid ons beiden samen ten deel vallen.**

Welnu, daarom zullen wij de meditatie over de aaneenschakeling uiteenzetten aan de hand van vijf categorieën – met betrekking tot de werelden, de hemellichamen, de kennis, het nageslacht en het lichaam. Deze noemt men de grote aaneenschakelingen. Nu dan, wat betreft de meditatie over de werelden. De aarde is de eerste letter. De hemel is de laatste letter. Het uitspansel is de plaats van samenkomst.

Nu wordt de esoterische meditatie over de *saṃhitā* (aaneenschakeling van letters) uiteengezet. Daarbij moge de *yaśaḥ*, de roem — waarom gebeden wordt als beloning voor de volledige kennis van de esoterische meditatie over de *saṃhitā* enz. — *saha*, tegelijkertijd, *nau*, ons beiden — de leraar en de leerling — ten deel vallen. En de *brahma-varcasam*, de geestelijke voortreffelijkheid, de luister die daaruit voortvloeit, moge ook die *saha*, tegelijkertijd, *nau*, ons beiden ten deel vallen.

Dit is de uiting van een gebed van de kant van de leerling. Want voor een leerling is een gebed passend, aangezien zijn streven nog niet verwezenlijkt is. Maar dit is niet een gebed van de leraar, daar hij de gewenste vervulling reeds heeft bereikt. Want een leraar wordt zo genoemd wanneer zijn streven is vervuld.

*Atha*, hierna, na de uiteenzetting van de wetenschap van de studie; aangezien het intellect, dat te zeer in beslag wordt genomen door de (letterlijke) tekst, niet gemakkelijk tot het doorgronden van de betekenis kan worden geleid, *ataḥ*, daarom, *vyākhyāsyāmaḥ*, zullen wij *upaniṣadam saṃhitāyāḥ* uiteenzetten, de Upaniṣad, d.w.z. de meditatie, met betrekking tot de *saṃhitā* (aaneenschakeling van letters) — een onderwerp dat nauw verbonden is met de tekst zelf; *pañcasu adhikaraṇeṣu*, onder vijf rubrieken — door middel van vijf middelen of kennisonderwerpen.

Welke zijn dat? Ze worden opgesomd: *adhilokam*, de meditatie die betrekking heeft op de werelden; evenzo, *adhijyautisam*, de meditatie betreffende de hemellichamen; *adhividyam*, de meditatie betreffende de kennis; *adhiprajam*, de meditatie betreffende het nageslacht; *adhyātmam*, de meditatie betreffende het lichaam<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zoals men een beeld als Viṣṇu beschouwt, zo kan men de verschillende factoren in een nevenschikking beschouwen als de godheden die erover heersen, waarbij de meditatie gericht is op de godheden en niet op de dingen die onder de vijf categorieën worden opgesomd.

De kenners van de Veda's, *ucakṣate*, spreken van, *tāh*, deze — deze meditaties over vijf onderwerpen — als *mahāsaṃhitāh*, grote aaneenschakelingen — omdat zij groot zijn, aangezien ze betrekking hebben op grote zaken zoals de wereld, en tevens *saṃhitā*'s (aaneenschakelingen) zijn.

*Atha*, nu dan, wordt van al deze, zoals ze in volgorde worden gepresenteerd, *adhilokam*, de meditatie met betrekking tot de werelden, uiteengezet. Het woord *atha* wordt overal gebruikt om de volgorde (van meditatie) aan te geven.

*Prthivī*, de aarde, is de *pūrvarūpam*, de eerdere vorm, de eerste letter; dit komt erop neer dat men de eerste letter die in een aaneenschakeling voorkomt, als de aarde dient te beschouwen. Evenzo is de *uttararūpam*, de laatste letter, de *dyauḥ*, de hemel. *Ākāśaḥ*, het uitspanseel (of de ruimte) is de *sandhiḥ*, de plaats van samenkomst, de middelste tussen de eerste en de laatste letter, aangezien daarin de eerste en laatste vorm verenigd worden.

*vāyuḥ sandhānam | ityadhilokam | athādhijautiṣam |  
agniḥ pūrvarūpam | āditya uttararūpam | āpaḥ sandhiḥ |  
vaidyutaḥ sandhānam | ityadhijyautiṣam | athādhividyam |  
ācāryaḥ pūrvarūpam || 2||*

*antevāsyuttararūpam | vidyā sandhiḥ |  
pravacanāṃsandhānam |  
ityadhividyam | athādhiprajam | mātā pūrvarūpam |  
pitottararūpam | prajā sandhiḥ | prajānana sandhānam |  
ityadhiprajam || 3||*

*athādhyātmam | adharāhanuḥ pūrvarūpam |  
uttarāhanūttararūpam | vāksandhiḥ | jīhvāsandhānam |  
ityādhyātmam | itīmāmahāsaṃhitāḥ |  
ya evametā mahāsaṃhitā vyākhyātā veda |  
sandhīyate prajāyā paśubhiḥ |  
brahmavarcasenānnādyena suvargyeṇa lokena || 4||*

2-4. Vāyu is de verbinding. Dit is de meditatie met betrekking tot de werelden. Vervolgens de meditatie met betrekking tot de hemellichamen. Vuur is de eerste letter. De zon is de laatste letter. Water is het punt van samenkomst. Bliksem is de verbinding. Dit is de meditatie met betrekking tot de hemellichamen. Vervolgens de meditatie met betrekking tot de kennis.

De leraar is de eerste letter. De leerling is de laatste letter. Kennis is de plaats van samenkomst. Onderricht is de verbinding. Dit is de meditatie met betrekking tot de kennis.

Vervolgens de meditatie met betrekking tot het nageslacht. De moeder is de eerste letter. De vader is de laatste letter. Het nageslacht is het middelpunt. Voortplanting is de verbinding. Dit is de meditatie met betrekking tot het nageslacht.

**Vervolgens de meditatie met betrekking tot het (individuele) lichaam. De onderkaak is de eerste letter. De bovenkaak is de laatste letter. De spraak is de plaats van samenkomst. De tong is de verbinding. Dit is de meditatie met betrekking tot het (individuele) lichaam.**

**Dit zijn de grote aaneenschakelingen. Eenieder die mediteert op deze grote aaneenschakelingen, zoals ze worden uitgelegd, wordt verbonden met nageslacht, vee, de luister van heiligheid, eetbaar voedsel en de hemelse wereld.**

*Vāyuh*, lucht, is de *sandhānam*, de verbinding (een katalytisch middel), afgeleid in de betekenis van 'datgene waardoor dingen worden samengevoegd'<sup>1</sup>.

*Iti*, tot zover is *adhilokam*, de meditatie met betrekking tot de werelden, uiteengezet. *Atha adhiyautiṣam* enz. dienen op dezelfde wijze uitgelegd te worden. De twee woorden, *iti* en *imaḥ*, 'aldus' en 'deze', verwijzen naar het eerdergenoemde. *Yah*, eenieder die; *evam*, aldus; *veda*, mediteert; over *etāḥ mahāsamhitāḥ*, deze grote aaneenschakelingen; *vyākhyātāḥ*, zoals uitgelegd. De betekenis van het woord *veda* dient *upāsana*, meditatie of aanbidding, te zijn, omdat het onderwerp volmaakte kennis<sup>2</sup> is en omdat er de tekst is: "Aldus, O Prācīnayogya, mediteert u" (I.vi.2). En meditatie bestaat uit een stroom van gelijkvormige concepten, niet onderbroken door ongelijksoortige, die verloopt volgens de geschriften en betrekking heeft op een object dat in de geschriften wordt voorgeschreven. Bovendien is het woord *upāsana* in de wereld welbekend in zinnen als: "Hij *upāsate*, dient (d.w.z. aanbidt), de Guru", "Hij *upāsate*, dient (d.w.z. aanbidt), de koning". Want van een man die voortdurend de Guru en anderen dient, wordt gezegd dat hij hun *upāsana* (aanbidding) bewijst; en hij verwerft de vrucht van zijn aanbidding. Evenzo wordt ook in de huidige context hij die aldus mediteert *sandhīyate*, verbonden met de zaken die beginnen bij het nageslacht en eindigen met de hemel; dat wil zeggen, hij verwerft de vruchten zoals het nageslacht en andere.

---

<sup>1</sup> Ter illustratie: In de tekst *iṣe tvā* is de *e* die volgt op de *i* het symbool van de aarde; de *t* die volgt is identiek aan de hemel; de tussenruimte tussen deze twee letters is *ākāśa* (de ontmoetingsplaats); de andere *t* die door verdubbeling in die ruimte ontstaat als gevolg van het samenvoegen van de twee delen — waarbij de feitelijke uitspraak *iṣet-tvā* is — wordt geïdentificeerd met *Vāyu* (het verbindende middel). Zo dient men te mediteren. — Śaṅkarānanda.

<sup>2</sup> Als deze meditatie wordt beoefend door iemand die naar de vruchten ervan verlangt, verkrijgt hij enkel deze. Een verlangenloos mens leidt dit echter wederom tot de kennis van Brahman, en het is dit tweede doel dat deze Upaniṣad beoogt.

## HOOFDSTUK IV

1. *yaśchandasāmṛṣabho viśvarūpaḥ |*  
*chandobhyo'dhyamṛtātsambabhūva |*  
*sa mendo medhayā spr̥ṇotu |*  
*amṛtasya deva dhāraṇo bhūyāsam |*  
*śarīraṁ me vicarṣaṇam | jīhvā me madhumattamā |*  
*karṇābhyāṁ bhūriviśruvam |*  
*brahmaṇaḥ kośo'si medhayā pihitaḥ |*  
*śrutam me gopāya | āvahanṭī vitanvānā || 1||*

2. *kurvāṇā'cīramātmanaḥ | vāsāṁsi mama gāvaśca |*  
*annapāne ca sarvadā | tato me śriyamāvaha |*  
*lomaśāṁ paśubhiḥ saha svāhā |*  
*āmāyantu brahmacāriṇaḥ svāhā |*  
*vimā'yantu brahmacāriṇaḥ svāhā |*  
*pramā'yantu brahmacāriṇaḥ svāhā |*  
*damāyantu brahmacāriṇaḥ svāhā |*  
*śamāyantu brahmacāriṇaḥ svāhā || 2||*

1-2. De *Om* die de meest verhevene is in de Veda's, die alle woorden doordringt en die uit de onsterfelijke Veda's is voortgekomen als hun kwintessens, moge hij, die Indra is (d.w.z. *Om*), de allerhoogste Heer, mij begiftigen met intelligentie. O Heer, moge ik het vat van de onsterfelijkheid zijn. Moge mijn lichaam krachtig zijn; moge mijn tong buitengewoon zoet zijn; moge ik veel horen met mijn oren. U bent de schede van Brahman; u bent bedekt door (wereldse) wijsheid. Bescherm wat ik gehoord heb.

Schenk dan aan mij, die haar (d.w.z. de Voorspoed) toebehoort, die Voorspoed die voor mij voor altijd kleding, vee, voedsel en drank brengt, vermeerdert en snel bewerkstelligt, en die vergezeld gaat van wolharige en andere dieren. *Svāhā*.

Mogen de Brahmacarins (d.w.z. studenten) van alle kanten naar mij toe komen. *Svāhā*.

Mogen de Brahmacarins op verschillende wijzen naar mij toe komen. *Svāhā*.

Mogen de Brahmacarins op de juiste wijze naar mij toe komen. *Svāhā*.

Mogen de Brahmacarins fysieke zelfbeheersing hebben. *Svāhā*.

Mogen de Brahmacarins mentale zelfbeheersing hebben. *Svāhā*.

In de tekst, beginnend met *yaḥ chandasām*, worden voor hem die intelligentie en rijkdom wenst, een gebed en een offer vermeld die de middelen zijn om deze te verwerven; en deze conclusie wordt ondersteund door de aanwijzingen die besloten liggen in: “Moge die Indra mij sterken met wijsheid” en “Breng mij dan rijkdom”.

*Yah*, hij die; *chandasām*, te midden van de Veda's; een *ṛṣabhaḥ* is, een stier — als een stier, vanwege zijn voortreffelijkheid; *viśvarūpaḥ*, alvormig — omdat hij alle spraak doordringt, in overeenstemming met een andere Vedische tekst: “Ter illustratie: zoals bladnerven over een gehele blad verspreid zijn (Ch. II. xxiii.3), zo doordringt *Om* alle spraak”. Daarom is *Om* de stier.

*Om* is hier het object dat aanbeden dient te worden; en daarom is zijn lofprijzing, door middel van woorden als “stier”, passend. *Chandobhyaḥ*, uit de Veda's; *amṛtāt*, uit onsterfelijkheid — de Veda's zijn voorwaar onsterfelijk — uit die onsterfelijkheid werd hij *adhisambabhūva*, op buitengewoon voortreffelijke wijze geboren.

De gedachte is dat *Om* verscheen als de kwintessens toen Prajāpati ascese beoefende (d.w.z. intens beraadslaagde) met het doel het wezenlijkste aan de werelden, de goden en de Veda's te onttrekken. Het was slechts een openbaring (voor hem), want in het geval van *Om*, dat eeuwigdurend is, kan redelijkerwijs geen werkelijk ontstaan worden voorgesteld.

*Sah*, hij — de *Om*, die van deze aard is en die *indrah* is, de bestierder van alle verlangens, de allerhoogste Heer; *spr̥notu*, moge (Hij) mij bevredigen of sterken — want de kracht van wijsheid is het doel waarom gebeden wordt; *mā*, mij; *medhayā*, met wijsheid.

*Deva*, o God; *bhūyāsam*, moge ik worden; *dhāraṇaḥ*, de drager; *amṛtasya*, van de onsterfelijkheid — namelijk van de kennis van Brahman, die de oorzaak is van onsterfelijkheid, aangezien dit de context van die kennis<sup>1</sup> is.

Bovendien, moge *me*, mijn; *śarīram*, lichaam; *vicarṣaṇam* worden, bekwaam, d.w.z. krachtig. Het werkwoord *bhūyāsam* (in de eerste persoon) dient (hier) veranderd te worden in *bhūyāt* (in de derde persoon). Moge *me*, mijn; *jihvā*, tong; *madhumattamā* (worden), buitengewoon zoet, d.w.z. overvloedig begiftigd met zoete spraak. *Karṇābhyām*, met de oren; *viśruvam*, moge ik horen — dat wil zeggen, moge ik een hoorder worden van; — waarbij *viśruvam* hetzelfde is als *vyaśruvam*; *bhūri*, veel.

De betekenis van de passage is dat mijn lichaam en zintuigen geschikt dienen te worden voor de kennis van het Zelf.

<sup>1</sup> Tenzij een mens intelligentie bezit, kan hij de kennis van Brahman niet verwerven. Daarom is zelfs een gebed om intelligentie gericht op die kennis. En aangezien een arm mens zijn hart niet kan zuiveren door middel van de voorgeschreven riten, moet hij een offer brengen dat erop berekend is hem welvarend te maken. Aldus is ook een dergelijk offer een indirect hulpmiddel voor de kennis.

Met hetzelfde doel wordt ook om intelligentie gebeden. Van Brahman (*Brahmaṇaḥ*), bent u (*asi*) de schede (*kośaḥ*) — zoals de schede van een zwaard, omdat u de zetel van de realisatie bent; want u bent het symbool van Brahman, in u wordt Brahman gerealiseerd. U bent *pihitah*, bedekt, *medhayā*, door wereldse intelligentie; uw werkelijkheid wordt niet gekend door mensen met een gewoon intellect. (U) *gopāya*, bescherm, *me*, mijn, *śrutam*, de gehoorde dingen — de kennis, enz., van het Zelf, die ik door het horen heb verworven. De gedachte is: vergun dat er geen vergeetachtigheid enz. moge zijn van wat ik erdoor heb verworven. Deze *mantra's* zijn bedoeld voor zelf-recitatie door iemand die intelligentie wenst.

Nu worden de *mantra's* vermeld die gebruikt moeten worden voor het brengen van offergaven door iemand die voorspoed wenst.

Aangezien voorspoed voor een onwijs mens een oorzaak van kwaad is, daarom, *tataḥ* (daarna), na het schenken van intelligentie, *āvaha* (breng) de *śriyam*, de (Godin van de) Voorspoed, die een *āvahantī* is, een brenger; een *vitānvana*, een vermeerderaar — want de wortel *tan* impliceert een dergelijke handeling; (*sarvadā*, altijd); een *kurvāṇā*, een bewerkstelliger, *acīram*, snel — waarbij *acīram* hetzelfde is als *acirāt*, en de verlenging (van de i) een Vedische vrijheid is; of de lezing kan zijn, *cīram kurvāṇā*, een bewerkstelliger voor altijd; *ātmanaḥ mama*, voor mijzelf die de Voorspoed zelf toebehoort.

(Een brenger, enz.) van wat? Dat wordt nu gezegd: van *vāsāṃsi*, kleding, *ca*, en, *gāvaḥ*, dat wil zeggen *gāḥ*, vee, *ca annapāne*, en voedsel en drank. (Breng) de Voorspoed die, *sarvadā*, voor altijd, dit alles bewerkstelligt.

Hoe is die Voorspoed gekwalificeerd? *Lomaśām*, wolharig — (Voorspoed die is) begiftigd met geiten, schapen enz.; *saha*, samen met — (Voorspoed die is) begiftigd met — andere *paśubhiḥ*, dieren.

Uit de context, zoals bepaald door '*āvaha*, breng', volgt dat *Om* zelf (met *āvaha*) verbonden moet worden als het onderwerp (nominatief). De uitspraak van *svāhā* dient om het einde aan te duiden van de *mantra* die bedoeld is voor het brengen van een offergave.

De constructie van *ā* is met het verderop staande woord *yantu*, als volgt: *āyantu mām* (*brahmacāriṇaḥ*), mogen de Brahmacarins naar mij toe komen (van alle kanten). Evenzo, mogen de *brahmacāriṇaḥ*, de Brahmacarins; *vi mā āyantu*, op verschillende wijzen naar mij toe komen; *pra mā āyantu*, op de juiste wijze naar mij toe komen<sup>1</sup>; *damāyantu*, lichamelijk beheerst zijn; *śamāyantu*, mentaal beheerst zijn; enz.

<sup>1</sup> *Vimāyantu* en *pramāyantu* worden ook als volgt geïnterpreteerd: “Mogen zij oprecht jegens mij zijn, mogen zij ontvangers zijn van geldige kennis.”

*yaśo jane'sāni svāhā | śreyān vasyaso'sāni svāhā |*  
*taṁ tvā bhaga praviśāni svāhā |*  
*sa mā bhaga praviśa svāhā |*  
*tasmin sahasraśākhe | nibhagā'haṁ tvayi mṛje svāhā |*  
*yathā''paḥ pravatā''yanti | yathā māsā aharjaram |*  
*evam mām brahmacāriṇaḥ | dhātārāyantu sarvataḥ svāhā |*  
*prativeśo'si pramābhāhi pramāpadyasva || 3||*  
*iti caturtho'nuvākaḥ ||*

**3. Moge ik beroemd worden onder de mensen. Svāhā.**

**Moge ik prijzenswaardig worden onder de welgestelden. Svāhā.**

**O aanbiddelijke, moge ik u binnengaan, zoals u bent. Svāhā.**

**O eerbiedwaardige, moge u, zoals u bent, mij binnengaan. Svāhā.**

**O aanbiddelijke, die zeer veelvormig bent, moge ik mijn zonden in u zuiveren. Svāhā.**

**Zoals water van een helling stroomt, zoals maanden overgaan in een jaar, evenzo, O Heer, mogen de studenten van alle kanten naar mij toekomen.**

**Svāhā.**

**U bent als een toevluchtsoord word mij dus geopenbaard, doordring mij volledig.**

Moge ik *Asāni*; *yaśaḥ*, d.w.z. *yaśasvī* beroemd, worden, *jane* onder de mensen. *Vasyasaḥ* is hetzelfde als *vasīyasaḥ*, en betekent 'van de uiterst welgestelde' of 'van hem die alle welgestelden overtreft'; *śreyān*, prijzenswaardiger, *asāni*, moge ik worden — dit is de constructie.

Bovendien, in u, zoals u bent *taṁ tvā* — als de schede van Brahman — O eerbiedwaardige *bhaga*, moge ik binnengaan *praviśāni*, en na het binnengaan, moge ik vereenzelvigd worden, uw eigen Zelf worden; dit is de gedachte. Ook u *Saḥ*, O aanbiddelijke *bhaga*, ga binnen *praviśa* in mij *mā*; moge er niets dan identiteit tussen ons zijn.

In u *Tasmin*, zoals u bent, die zeer veelvormig bent *sahasraśākhe*, zuiver ik *aham nimṛje* mijn zondige daden.

Zoals *yathā* water *āpaḥ* van een helling stroomt *pravatā yanti*; en zoals *yathā* de maanden *māsāḥ* overgaan in het *aharjaram*, het jaar — het jaar is *aharjara* omdat het, door dag na dag te veranderen, de mensen uitput, of omdat de dagen erin uitgeput, d.w.z. opgenomen, worden. Zoals de maanden ernaartoe gaan, evenzo *evam*, O Bestierder *dhātāḥ* van alles, mogen de *brahmacāriṇaḥ*, de Brahmacarins, van alle kanten *sarvataḥ* naar mij toekomen *mām āyantu*.

*Prativeśaḥ* betekent een rustplaats, een huis dat nabij is.

Aldus bent u voor hen die u toegewijd zijn, *prativeśaḥ asi*, een toevluchtsoord, een plaats waar alle smarten die voortvloeien uit zonde, kunnen worden weggenomen. Daarom, openbaar *prabhāhi* uzelf aan mij *mā*, en doordring mij volledig

*prapadyasva* — maak mij vol van u en met u vereenzelvigd, zoals een metaal wanneer het in kwik gedrenkt wordt.

Het gebed om voorspoed wordt in deze context van kennis behandeld ter wille van de rijkdom; want rijkdom is nodig voor riten, en riten zijn bedoeld om opgestapelde zonden te verminderen, na de uitputting waarvan kennis wordt geopenbaard. Ter ondersteuning van deze opvatting is er deze Smṛti: “Zoals men zichzelf ziet op het heldere oppervlak van een spiegel, zo ontstaat kennis voor de mens na de uitputting van de zonde” (Mbh. Śā.204.8; Garuda.1. 237.6).

## HOOFDSTUK V

*bhūrbhuvah suvariti vā etāstisro vyāhṛtayah |*  
*tāsāmuhasmai tām caturthīm | mātācamasyah pravedayate |*  
*maha iti | tadbrahma | sa ātmā | aṅgānyanyā devatāḥ |*  
*bhūrīti vā ayaṁ lokah | bhuva ityantarikṣam |*  
*suvarityasau lokah || 1||*

*maha ityādityah | ādityena vāva sarveloka mahīyante |*  
*bhūrīti vā agniḥ | bhuva iti vāyuh | suvarityādityah |*  
*maha iti candramāḥ | candramasā vāva*  
*sarvāṇi jyotīṃṣi mahīyante | bhūrīti vā ṛcaḥ |*  
*bhuva iti sāmāni |*  
*suvaritī yajūṃṣi || 2||*

1-2. *Bhūḥ, Bhuvah, Suvaḥ* — deze drie zijn inderdaad de *Vyāhṛti*'s. Van deze kende Mātācamasya een vierde — *Maha* genaamd. Het is Brahman; het is het Zelf. De andere goden zijn de ledematen. *Bhūḥ* is inderdaad deze wereld. *Bhuvah* is de tussenruimte. *Suvaḥ* is de andere wereld. *Maha* is de zon; door de zon gedijen inderdaad alle werelden. *Bhūḥ* is inderdaad het vuur. *Bhuvah* is de lucht. *Suvaḥ* is de zon. *Maha* is de maan; door de maan gedijen inderdaad alle hemellichamen. *Bhūḥ* is inderdaad de Ṛg-Veda. *Bhuvah* is de Sāma-Veda. *Suvaḥ* is de Yajur-Veda.

De meditatie met betrekking tot het samenvoegen is uiteengezet. Daarna zijn op ordelijke wijze de *mantra*'s behandeld voor iemand die intelligentie en voorspoed verlangt. Ook deze zijn indirect behulpzaam voor kennis. Vervolgens wordt de interne meditatie op Brahman als geïdentificeerd met de *Vyāhṛti*'s<sup>1</sup>, die als resultaat de verwerving van onafhankelijke soevereiniteit heeft (I.vi.2), aangevangen. Het reciteren van de tekst *bhūḥ bhuvah suvaḥ iti* dient om de aandacht te vestigen op

<sup>1</sup> *Bhūḥ, bhuvah, suvaḥ*, enz., die staan voor de respectievelijke werelden, worden technisch de *Vyāhṛti*'s genoemd. "Deze *Vyāhṛti*'s waren met geloof aanvaard (door de student). Als Brahman nu wordt onderwezen door deze te negeren, zal het niet worden begrepen door het intellect van de student. Daarom wordt Brahman, belichaamd in de *Vyāhṛti*'s als Hiraṇyagarbha, gepresenteerd voor zijn innerlijke meditatie." — A. G.

wat eerder is gezegd. De uitspraak *etāḥ tisraḥ*, deze drie, dient om de opgesomde elementen in herinnering te roepen; en *vai* (inderdaad) wordt gebruikt om het geheugen op te frissen met betrekking tot de opgeroepen zaken. Zo worden we herinnerd aan deze drie bekende *Vyāhṛti*'s. *Tāsām*, van deze; dit is de vierde *Vyāhṛti* genaamd *Maha*. *Māhācamasyaḥ*, de zoon van *Māhācamasa*, *pravedāyācīte*, weet — d.w.z. wist of visualiseerde, omdat (de partikels) *u*, *ha* en *sma* verwijzen naar wat in het verleden ligt; *tām etām caturthīm*, deze vierde. De vermelding van *Māhācamasya* is een verwijzing naar de ziener (*Rṣī*). En uit het feit van zijn vermelding in de instructie hier, moet worden begrepen dat ook de herinnering aan de ziener deel uitmaakt van de meditatie. De *Vyāhṛti* die werd gezien (ontdekt) door *Māhācamasya*, *Mahaḥ iti*, als *Maha*; *tat*, dat, is *brahma*, Brahman; want Brahman is groot *maha*), en de *Vyāhṛti* is ook *Maha*. Wat is dat dan weer? Het is het Zelf — het woord *ātmanā* (Zelf) is afgeleid van de wortel *āp* in de zin van omvatten; want de andere *Vyāhṛti*'s, bestaande uit de werelden, goden, de Veda's en de vitale krachten, worden omvat door het Zelf in de vorm van de *Vyāhṛti*, *Maha*, die identiek is aan de zon, de maan, de Atharva-Veda en voedsel. Daarom zijn *anyāḥ devatāḥ*, de andere goden, de *angāni*, ledematen. De vermelding van de goden is ook suggestief voor de werelden en andere factoren. Aangezien de anderen, namelijk de goden, de werelden, enz., de ledematen zijn van het Zelf in de vorm van de *Vyāhṛti*, genaamd *Maha*, zegt de tekst daarom dat de werelden enz. groot worden gemaakt door de zon enz., net zoals de ledematen groot worden gemaakt door het zelf (d.w.z. de romp van het lichaam). Groot worden (*mahanam*) is groeien, zich ontwikkelen; dus *mahīyante* betekent (zij) groeien. *Ayam lokah* (deze wereld), *agniḥ* (vuur), *ṛgvedaḥ* (de Ṛg-Veda), *pranaḥ* (uitademing) — dit zijn de eerste *Vyāhṛti*, *Bhūḥ*. Zo wordt elk van de volgende viervoudig<sup>1</sup>.

*maha iti brahma | brahmaṇā vāva sarvevedā mahīyante |*  
*bhūrīti vai prāṇaḥ | bhūva ityapānaḥ | suvarīti vyānaḥ |*  
*maha ityannam | annena vāva sarve prāṇa mahīyante |*  
*tā vā etāścataścatardhā | cataścatasro vyāhṛtayah |*  
*tā yo veda |*  
*sa veda brahma | sarve'smaidevā balimāvahanti || 3||*

**3. Maha is Brahman (d.w.z. Om), want door Brahman (Om) worden inderdaad alle Veda's gevoed. Bhūḥ is inderdaad prāṇa; Bhuvah is apāna; Suvah is vyāna; Maha is voedsel; want door voedsel worden inderdaad alle vitale krachten gevoed. Deze, die dan vier zijn, zijn (elk) viervoudig. De Vyāhṛti's zijn verdeeld**

<sup>1</sup> De *Vyāhṛti*, genaamd *Maha*, is de romp of het zelf van het lichaam van Brahman in Zijn aspect van Hiraṇyagarbha, want de romp is het belangrijkste waarop de ondergeschikte ledematen zijn gefixeerd en waardoor ze worden ondersteund. De eerste *Vyāhṛti* (*bhūḥ*) vormt de benen; de tweede (*bhuvah*) vormt de handen; de derde (*suvah*) is het hoofd van de Kosmische Persoon. De belangrijkste voorschrift hier betreft de meditatie op Brahman zoals belichaamd in de *Vyāhṛti*'s. Daarna volgen vier andere ondergeschikte meditatie's op de individuele *Vyāhṛti*'s, waarvan elk moet worden beschouwd als identiek met vier dingen.

**in vier groepen van vier (elk). Wie deze kent, kent Brahman. Alle goden brengen hem geschenken.**

*Maha* is Brahman. Brahman betekent *Om*, want dit is een context van woorden, en elke andere betekenis is ontoelaatbaar. Het resterende deel is reeds verklaard. *Tāḥ vai etāḥ*, deze bovengenoemde – *Bhūḥ, Bhuvah, Svah, Mahah*; deze *catasrah*, vier – elk afzonderlijk is *caturdhā*, van vier soorten, waarbij het suffix *dha* een modus impliceert. De betekenis is dat zij, groepen van vier (dingen) vormend, viervoudig worden (individueel)<sup>1</sup>. En de instructie, opnieuw, met betrekking tot diezelfde dingen die eerder werden bedacht, is om een strikte regel te maken over de volgorde van hun meditatie. *Yah veda*, iedereen die weet; *tāḥ*, die – de *Vyāhṛti*'s zoals vermeld; *sah veda*, hij weet. Weet wat? *Brahma*, Brahman.

**Bezwaar:** Is het niet zo dat wanneer Brahman reeds bekend is in (de tekst), "Het is Brahman, het is het Zelf", er niet opnieuw de uitspraak moet zijn, "hij kent Brahman", alsof het nog onbekend is?

**Antwoord:** Nee, er is geen fout; aangezien de intentie is om een bepaalde specialiteit over Brahman te vermelden. Het is waar dat Brahman bekend was als geïdentificeerd met de vierde *Vyāhṛti* (*Mahah*), maar het speciale feit dat Het in het hart wordt gerealiseerd was niet bekend, noch waren de eigenschappen bekend die beginnen met "die door de geest (d.w.z. kennis) wordt gerealiseerd" enz., en eindigen met "verrijkt met vrede" (I.vi. 1-2) die worden gepresenteerd via een relatie van substantie en kwaliteiten. Daarom, met het oog op het spreken hierover, gaat de schrift ervan uit alsof Brahman onbekend is, en zegt: "hij kent Brahman". Zo is er geen defect. Het idee is dit: Hij, inderdaad, kent Brahman die Het kent als gekwalificeerd door de eigenschappen die hierna zullen worden vermeld.

Daarom is het huidige hoofdstuk verbonden met het volgende door een enkele gedachte; want in beide hoofdstukken is er slechts één meditatie. En dit wordt ook bevestigd door een aanwijzing (*līṅga*). Want (de continuïteit van gedachte en beeldspraak die betrokken is bij) de uitspraak, "Hij verblijft in vuur in de vorm van de *Vyāhṛti Bhūḥ*" enz., (voorkomend in het zesde hoofdstuk) wijst op de eenheid van de meditatie. Bovendien volgt deze (eenheid) uit de afwezigheid van enig (onafhankelijk) werkwoord van gebod, want (in het zesde hoofdstuk) is er geen imperatief woord zoals *veda* (moet mediteren), *upāsītavyah* (moet worden gemediteerd)<sup>2</sup>. En bovendien, aangezien de uitspraak *tāḥ yah veda* (hij die op hen mediteert) (I.v.3)

<sup>1</sup> Zoals de maan uit zestien delen bestaat, zo kan ook de Kosmische Persoon worden voorgesteld als samengesteld uit zestien ledematen. Door dus elk van de vier *Vyāhṛti*'s te beschouwen als bestaande uit vier delen, mediteert men werkelijk op de Kosmische Persoon in Zijn totaliteit.

<sup>2</sup> We vinden geen twee onafhankelijke werkwoorden van gebod, waaruit we het idee van twee onafhankelijke meditaties zouden kunnen halen. Bovendien kan de indeling van de twee hoofdstukken gerechtvaardigd worden door het ene als een primaire instructie en het andere als een ondergeschikte instructie te beschouwen. Dienovereenkomstig is er geen rechtvaardiging voor het opsplitsen van de meditatie." — A.G.

iets impliceert dat nog moet worden vermeld, is er niets dat leidt tot een opsplitsing van de meditatie (in tweeën). En door te beweren dat er een intentie is om een specialiteit te vermelden, hebben wij reeds aangetoond hoe dit hoofdstuk een ideologische verbinding heeft met wat volgt.

*Asmai*, aan deze — die aldus heeft gekend: *sarve devāḥ*, alle godheden — die de ledematen vormen; *āvahanti*, dragen, brengen; *balim*, offer — d.w.z. wanneer "hij zelf onafhankelijke soevereiniteit verwerft" (I.vi.2).

## HOOFDSTUK VI

Er is gezegd dat de andere godheden, namelijk die van *Bhūḥ*, *Bhuvah* en *Suvah*, de ledematen zijn van Brahman zoals geïdentificeerd met de *Vyāhṛti* genaamd *Mahaḥ*. Net zoals een *Śālagāma* (een stenen symbool van Viṣṇu) het geval is voor Viṣṇu, zo wordt de holte van het hart gepresenteerd als de plaats voor de directe realisatie van en de meditatie op Brahman, waarvan die *Vyāhṛti*'s de ledematen zijn. Want wanneer Brahman daar wordt gemediteerd, wordt Het direct gerealiseerd als bezittend van eigenschappen zoals gerealiseerd door kennis enz., als een myrobalan-vrucht in de hand. Bovendien moet de weg naar de realisatie (van Brahman) als het Zelf van alles worden vermeld. Vandaar dat dit hoofdstuk begint:

*sa ya eṣo 'ntarahṛdaya ākāśaḥ | tasminnayaṃ puruṣo manomayaḥ | amṛto hiraṇmayaḥ | antareṇa tāluke | ya eṣa stana ivāvalambate | sendrayoniḥ | yatrāsau keśānto vivartate | vyapohya śīrṣakapāle | bhūrityagnau pratītiṣṭhātī | bhuva iti vāyau || (1,6.1)*

*suvarityādītye | maha iti brahmaṇi | āpnoti svārājyaṃ | āpnoti manasaspatim | vākpatiścakṣuspatih | śrotraptirvijñānapatih | etattato bhavati | ākāśaśarīraṃ brahma | satyātma prāṇārāmaṃ mana ānandam | śānti samṛddhamamṛtam | iti prācīnayogyopāssva || (1,6.2)*

1-2. In de ruimte die er in het hart is, bevindt zich deze Persoon die realiseerbaar is door kennis, en die onsterfelijk en stralend is. Dit ding dat tussen de gehemelten naar beneden hangt als een tepel, daardoor loopt het pad van Brahman; en bereikt waar de haren scheiden, het passeert naar buiten door de schedels te scheiden. (Passerend door dat pad, wordt een mens) gevestigd in Vuur als de *Vyāhṛti Bhūḥ*; hij wordt gevestigd in Lucht als de *Vyāhṛti Bhuvah*; in de Zon als de *Vyāhṛti Suvah*; in Brahman als de *Vyāhṛti Mahaḥ*. Hij verkrijgt zelf onafhankelijke soevereiniteit; hij bereikt de heer van de geest; hij wordt de heerser van spraak, de heerser van ogen, de heerser van oren, de heerser van kennis. Boven al deze wordt hij Brahman dat belichaamd is in *ākāśaḥ*, dat geïdentificeerd is met het grove en het subtiële en waarheid als Zijn ware aard heeft, dat zich verheugt in het leven, onder wiens bezit de geest een bron van gelukzaligheid is, dat verrijkt is met vrede en onsterfelijk is. Zo, O Prācīnayogya, aanbidt u.

Het woord *saā* (hij) moet worden geconstrueerd met *ayam puruṣaḥ* (deze Persoon), waarbij de tussenliggende woorden worden overgeslagen. *Yah eṣaḥ*, deze (ruimte) die *antaḥ hrdaye* is, binnenin het hart. Het hart is een brok vlees in de vorm van een lotus, die de zetel is van de vitale kracht, die zich opent via vele zenuwen, die zijn steel naar boven en zijn gezicht naar beneden heeft, en die als een vertrouwd ding wordt waargenomen wanneer een dier wordt ontleed. Binnenin dat bevindt zich de *ākāśaḥ*, ruimte — die heel vertrouwd is, zoals de ruimte in een waterpot; *tasmin*, daarbinnen; bestaat *ayam puruṣaḥ*, deze Persoon — die eerder werd genoemd. *Puruṣa* wordt (afgeleid) zo genoemd vanwege het slapen (*śayana*) binnen *puri*, de stad (van het hart); of Hij door Wie de werelden, zoals de aarde, zijn opgevuld (*pūrṇa*) is de *Puruṣa*. (Hij is) *manomayaḥ*: *manaḥ* betekent kennis, afgeleid van de wortel *man* die weten impliceert; *manomaya* betekent bestaande uit die kennis, omdat Hij daardoor wordt gerealiseerd.<sup>1</sup>

Of *manaḥ* kan het interne orgaan (geest) betekenen, afgeleid van de wortel *man* in de zin van datgene waardoor men denkt; en iemand die over de geest heerst, ermee geïdentificeerd is, of erdoor wordt aangeduid, is *manomayaḥ*. (Hij is) *amṛtaḥ*, onsterfelijk, *hiraṇmayāḥ*, stralend. Een pad wordt aangegeven dat leidt tot de realisatie van die Indra (d.w.z. Brahman) in Zijn voornoemde aard, Die deze eigenschappen bezit, en Die wordt gerealiseerd in de holte van het hart, en Die het Zelf is van de mens van kennis. De zenuw, genaamd *suṣumṇā*, gaat omhoog vanuit het hart en is welbekend in de geschriften over Yoga. En die zenuw loopt, *antarenā*, in het welbekende middelste deel; *tāluke* (moet *talukayoḥ* zijn), van de twee gehemelten. En *yah eṣaḥ*, datgene — het stukje vlees dat; *stanāḥ.iva avalambate*, naar beneden hangt als een tepel — tussen de gehemelten; (de *suṣumna* loopt) ook daardoorheen — dit is het idee. En *yatra*, waar; *keśāntaḥ*, de uiteinden of wortels, van de haren; *vivartate*, zich splitsen — d.w.z. de bovenkant van het hoofd; dat punt bereikend, (het pad) komt eruit, *vyapohya*, splitsend; *śīrṣakāpale*, de schedelbeenderen op het hoofd; datgene wat (aldus) naar buiten komt, *sa indrayoniḥ*, dat is het pad van Indra, Brahman — het pad voor de realisatie van Zijn ware aard. De mens van kennis, die aldus het Zelf als geïdentificeerd met de geest realiseert, gaat door het hoofd en *pratitiṣṭhti*, vestigt zich; *agnau*, in Vuur — (de godheid) die heerst over deze wereld, die geïdentificeerd is met de *Vyāhṛti Bhūḥ*, en die een ledemaat is van het grote Brahman (zoals geïdentificeerd met *Mahaḥ*).

De gedachte is dat hij, allesdoordringend zijnde, de respectieve zintuigen verwerft door identificatie met het zintuig van alle wezens. Bovendien, *tataḥ*, bovenal dat; *etat bhavati*, hij wordt dit. Wat is dat? Het antwoord wordt gegeven; (Hij wordt) *ākāśaśārīram* — dat wat *ākāśa* (ruimte) als zijn lichaam heeft of wiens lichaam zo subtiel is als *ākāśa*. Wie is dat? *Brahma*, het Brahman, dat wordt besproken. Het is *satyātma*: dat wat *satya*, het grove en het subtiële alsmede waarheid als Zijn *ātma*,

<sup>1</sup> Omdat Brahman de geest doordringt, wordt Het gerealiseerd in de geest die wordt getransformeerd als kennis (van Brahman).

ware kenmerk, heeft, is deze *satyātma*. (Dat Brahman is) *prāṇārāma*: dat wat zijn *āramaṇa*, vermaak, in de *prāṇas*, vitale krachten, heeft, is *prāṇārāma*; of dat waarin de levenskrachten zijn *ārama*, genot, vindt, is *prāṇārāma*. (Het is) *mana-ānandam*: dat wiens geest (*manaḥ*) gelukzaligheid (*ānanda*) is geworden, een producent van geluk is *mana-ānanda*. (Het is) *śānti-samrddham*: *śantiḥ* is vrede; de entiteit zelf die vrede is, tevens welvarend (*samrddha*) zijnde, is *śānti-samrddha*; of dat wat gezien wordt als verrijkt (*samrddha*) met vrede is *śānti-samrddham*. (Het is) *amṛtam* onsterfelijk van aard. Deze aanvullende eigenschappen moeten worden opgevat als behorend tot de eerdere context beginnend met *manomayaḥ* enz. Zo, *prācīnayogya*, O Prācīnayogya; *upāssva* mediteer op het voornoemde Brahman als bezittend van de kwaliteiten van realiseerbaar zijn door kennis enz. Dit is een presentatie van de uitspraak van de leraar als een demonstratie van zijn liefde (voor meditatie). De betekenis van het woord *upāsana* (meditatie) is reeds verklaard.

## HOOFDSTUK VII

Van datzelfde Brahman (d.w.z. Hiraṇyagarbha) dat is gepresenteerd voor meditatie als geïdentificeerd met de *Vyāhṛti*'s, wordt een andere meditatie, als geïdentificeerd met de groepen van vijf dingen beginnend met de aarde, vermeld. Vanwege de gelijkenis van het getal vijf, worden ze gelijkgesteld met de meter genaamd *Pañkti*.<sup>1</sup> Daardoor wordt alles geïdentificeerd met *Pañkti*. En een offer, ook, wordt geïdentificeerd met *Pañkti*, omdat de (meter) *Pañkti* vijf voeten heeft (met vijf letters in elk), en een Vedische tekst zegt: Het offer wordt gelijkgesteld met *Pañkti*<sup>2</sup> (Br. I.iv.17). Als gevolg hiervan worden alle dingen, beginnend met de werelden en eindigend met de *ātmā* (*Virāṭ*) die worden gezien als gereduceerd tot *Pañkti*, daardoor virtueel voorgesteld als een offer. Door het offer, aldus voorgesteld, wordt men Prajāpati, die geïdentificeerd is met alles wat gelijkgesteld is met *Pañkti*. Wat dat betreft, wordt getoond hoe dit hele universum bestaat uit *Pañkti* (vijf factoren):

*prṥthivyantarikṣaṃ dyaurdiśo 'vāntaradiśāḥ | agnirvāyurādityaścandramā  
nakṣatrāṇi | āpa oṣadhayo vanaspataya ākāśa ātmā | ityadhibhūtam |  
athādhyātmam | prāṇo vyāno 'pāna udānaḥ samānaḥ | cakṣuḥ śrotraṃ mano vāk  
tvak | carma māṃsaṃ snāvēśthi majjā | etadadhividhāya ṛṣiravocat | pāṅktaṃ vā  
idaṃ sarvam | pāṅkenaiva pāṅktaṃ sprṇofīti ||(I,7.1)*

**1. De aarde, hemel, de primaire windstreken en de tussenliggende windstreken; vuur, lucht, de zon, de maan en de sterren; water, kruiden, bomen, lucht**

<sup>1</sup> *Sampat* is een soort meditatie waarin een lager ding wordt opgevat als een ander hoger ding vanwege een punt van gelijkenis. Hier is het punt van gelijkenis het getal vijf. De verschillende vijf factoren, die de lagere menselijke persoonlijkheid vormen, worden hier geïdentificeerd met de factoren die de hogere kosmische *Virāṭ* vormen

<sup>2</sup> Aangezien een offer wordt uitgevoerd met vijf factoren — de offeraar en zijn vrouw, de priester, goddelijke rijkdom en menselijke rijkdom. Zo kan alles niet alleen gelijkgesteld worden aan de meter *Pañkti*, maar ook aan offer.

en *Virāt* — deze hebben betrekking op natuurlijke factoren. Dan volgen de individuele: *prāṇa*, *vyāṇa*, *apāṇa*, *udāṇa* en *samāṇa*<sup>1</sup>; het oog, het oor, de geest, spraak en het tastzintuig; huid, vlees, spieren, en botten, en merg. Nadat hij deze aldus had voorgesteld, zei de ziener: Dit alles is samengesteld uit vijf factoren; men vult de (uiterlijke) vijfvoudige aan met de (individuele) vijfvoudige.

De aarde, lucht, hemel, de (primaire) windstreken en de tussenliggende windstreken — deze vormen de groepen van vijf in de context van de werelden. Vuur, Lucht, Zon, Maan, Sterren — deze vormen de groep van vijf godheden (lett. stralende). Water, kruiden, bomen, ruimte en *ātmā*, vormen de verzameling van vijf natuurlijke dingen. Het woord *ātmā* impliceert het kosmische grove lichaam (*Virāt*) omdat dit een context is van natuurlijke factoren. *Iti adhibhūtam*, dit met betrekking tot natuurlijke dingen — deze uitdrukking wordt gebruikt om ook de twee groepen van vijf werelden en de vijf godheden te impliceren, omdat de verzamelingen van de vijf werelden en de vijf godheden ook eerder zijn genoemd. *Atha*, daarna; *adhyātmam*, met betrekking tot de menselijke persoon — de drie groepen van elk vijf, in de context van het individu, worden vermeld: Die beginnen met *prāṇa* (functie van uitademen) vormen de groep van vijf vitale krachten. Die beginnen met *caṅkṣu* (oog) vormen de groep van vijf zintuigen. Die beginnen met *carma* (huid) vormen de groep van vijf materiële bestanddelen van het lichaam. Dit, inderdaad, is alles wat betrekking heeft op de menselijke persoon. En het externe is ook vijfvoudig. Daarom, *etat adhibhūdhāya*, deze aldus voorgesteld hebbende; *ṛṣiḥ*, de Veda's, of een ziener begiftigd met dit visioen; *avocat*, zei. Wat? Dat wordt gezegd: *pāṅktam vai idam sarvam*, dit alles is samengesteld uit vijf factoren; *pāṅktena eva*, door de vijfvoudige — die betrekking hebben op de menselijke persoon; *spr̥ṇoti*, men versterkt, vult aan; *pāṅktam*, de (externe) vijfvoudige; dat wil zeggen, ze worden gerealiseerd als identiek. De betekenis is dat hij die dit alles (bestaan) als vijfvoudig realiseert, geïdentificeerd wordt met Prajāpati Zelf.

---

<sup>1</sup> Deze verschillende vormen van de vitale kracht vervullen respectievelijk deze functies: uitademen, doordringen, inademen, het lichaam verlaten en verteren.

## HOOFDSTUK VIII

De meditatie op Brahman zoals geïdentificeerd met de *Vyāhrti's* werd vermeld (I.v.vi). Daarna volgde een meditatie op hetzelfde Brahman, opgevat als een vijf-voudige entiteit (I.vii). Nu wordt een meditatie op *Om* voorgeschreven, die als factor betrokken is bij alle meditaties. Want hoewel *Om* slechts een woord is, wordt het een middel voor het bereiken van het hoogste Brahman of van Hiranyagarbha, al naargelang het wordt gemediteerd met het idee van het hoogste Brahman of van Hiranyagarbha. Want net zoals een beeld een symbool is van Viṣṇu, zo is *Om* een symbool voor beide, (Brahman en Hiranyagarbha), overeenkomstig de Vedische tekst: (de verlichte ziel) wordt verenigd met een van beide met behulp van dit ene middel alleen (namelijk *Om*) (d.w.z. symbool) (Pr. V.2).

*omiti brahma | omīdāṃ sarvaṃ | omīyetadanukṛtirha sma vā apyo  
śrāvayetyāśrāvayanti | omīti sāmāni gāyanti | omśomīti śastrāṇi śamsanti |  
omītyadhvaryuḥ pratigaraṃ pratigṇāti | omīti brahmā prasauti |  
omītyagnihotramanujānāti | omīti brāhmaṇaḥ pravakṣyannāha  
brahmopāpnvāntī | brahmaivopāpnoti || (1,8.1)*

***Om* is Brahman. *Om* is dit alles. *Om* is welbekend als een woord van imitatie (d.w.z. instemming). Bovendien laten ze hen (aan de goden) reciteren met de woorden: *Om*, reciteer (aan de goden). Ze beginnen *Sāmas* te zingen met *Om*. De woorden *Om śom* uitsprekend reciteren ze de *śāstras*. De (priester) Adhvaryu spreekt de bemoedigende woorden uit met *Om*. De (priester) Brahma keurt goed met het woord *Om*. Men staat de uitvoering van het Agnihotra-offer toe met het woord *Om*. Een Brahmana, wanneer hij op het punt staat de Veda's te reciteren, spreekt *Om* uit met de gedachte: Ik zal Brahman bereiken. Hij bereikt inderdaad Brahman.**

*Om iti*: het woord *iti* (dit) wordt gebruikt om het woord *Om* als zodanig te onderscheiden (en niet de betekenis ervan). Men moet in gedachten overwegen, d.w.z. mediteren, dat *Om*, als woord, Brahman is. Want *Om iti idam sarvaṃ*, dit alles, dat uit klank bestaat, is *Om* — aangezien alles door *Om* doordrongen is, overeenkomstig een andere Vedische tekst: "Zoals de bladeren door de nerven bij elkaar worden gehouden", zo zijn alle woorden door *Om* verbonden (Ch. II. xxiii. 3). En aangezien alles wat benoembaar is, afhankelijk is van de namen, wordt gezegd dat dit alles *Om* is. De rest van de passage is ter lofprijzing van *Om*, want er moet over gemediteerd worden. *Om iti etat*, dit woord dat *Om* is, is *anukṛtiḥ*, een woord van instemming (lett. imitatie). Wanneer iemand zegt: Ik doe of Ik ga, keurt een ander de handeling of de spraak goed door het woord *Om* uit te spreken. Daarom is *Om* een woord van samenloop. *Ha, sma* en *vai* duiden iets welbekends aan, want *Om* is welbekend als een woord van imitatie (instemming). *Api*, bovendien, *āśrāvayanti*, (zij) laten hen reciteren, met de woorden van aanwijzing, *O śrāvaya iti, Om*, laat (de

goden) horen<sup>1</sup>. Evenzo zingen de zangers van *Sāmas*, *gāyanti*, (beginnen te zingen); *Om iti*, het woord *Om* uitsprekend. De zingers van de *śāstras*, ook, *śāmsanti*, intoneren; *śāstrāṇi*, de *śāstras*<sup>2</sup>; *om śom iti*, door de woorden *Om śom*<sup>3</sup> uit te spreken. Evenzo spreekt de priester, Adhvaryu, *pratigrṇāti* uit; *pratigaram*, de bemoedigen-de woorden; *om iti*, met het woord *Om*<sup>4</sup>. *Brahmā*, de priester genaamd *Brahmā* (die bedreven is in alle Veda's en het ritueel superviseert), *prasauti*, keurt goed — door aanwijzing, laat hen reciteren. Wanneer gezegd wordt: Ik zal een offergave gieten, *Om iti agni-hotram anujānāti*, geeft hij toestemming voor het Agnihotra-offer door het woord *Om* uit te spreken. *Brāhmaṇaḥ*, de *Brahmaan*; *Pravakṣyam*, wanneer hij op het punt staat de Veda's te reciteren, wanneer hij van plan is te studeren; *āha*, spreekt; *Om iti*, het woord *Om* — inderdaad; dat wil zeggen, hij neemt zijn toevlucht tot *Om* ter wille van de studie; onder het idee, *upāpnavāni iti*, moge ik krijgen — ik zal verwerven; *brahma*, de Veda's; *upāpnoti eva brahma*, hij beheerst inderdaad de Veda's. Of *brahma* betekent het hoogste Zelf. (In dit geval is de betekenis dit): *Pravakṣyan*, wensende het Zelf te doen bereiken; onder het idee *upāpnavāni iti*, Moge ik het hoogste Zelf bereiken; *Om iti āha*, men spreekt het woord *Om* uit — inderdaad; en hij bereikt inderdaad Brahman — door dat *Om*. De strekking van de passage is dat, aangezien de activiteiten die worden ondernomen met het uitspreken van *Om* vruchtbaar worden, Op *Om* moet worden gemediteerd als Brahman.

## HOOFDSTUK IX

Uit de bewering dat kennis alleen leidt tot het verwerven van onafhankelijke soevereiniteit (I.vi), zou kunnen volgen dat de plichten die door de Veda's en *Smṛiti*'s worden opgelegd, nutteloos zijn. Om een dergelijke mogelijkheid te vermijden, worden de plichten hier gepresenteerd, zodat ze kunnen worden getoond als bijdragend aan het bereiken van menselijke doelen.

***ṛtaṃ ca svādhyāyappravacane ca | satyaṃ ca svādhyāyappravacane ca | tapaśca svādhyāyappravacane ca | damaśca svādhyāyappravacane ca | śamaśca svādhyāyappravacane ca | agnyaśca svādhyāyappravacane ca | agnihotram ca***

<sup>1</sup> De priesters die offergaven brengen, krijgen de aanwijzing van hun leider aldus: *Om*, laat de goden de formules voor offergaven horen, en daarna zingen ze de *mantra*'s.

<sup>2</sup> De *Rg-mantra*'s die op muziek zijn gezet, zijn de *Sāma*'s; degenen die dat niet zijn, zijn de *Śastra*'s.

<sup>3</sup> *Śam*, wat gelukzaligheid betekent, verandert in *śom*, in *om śom*, uitgesproken als een acceptatie van de instructies van de leidende priester.

<sup>4</sup> Adhvaryu is de priester die verantwoordelijk is voor de *Yajur-mantra*'s. De priester die verantwoordelijk is voor de *Rg-mantra*'s vraagt zijn toestemming met de woorden *Om*, mogen wij bidden. En hij antwoordt: *Om*, dit zal ons welgevallig zijn. Śaṅkarānanda geeft echter een alternatieve betekenis aldus: *Pratigara* is een ritueel; *prati pratigaram*, met betrekking tot dit ritueel; *grṇāti*, hij spreekt (*Om*) uit

*svādhyāyappravacane ca | atithayaśca svādhyāyappravacane ca | mānuṣaṃ ca  
svādhyāyappravacane ca | prajā ca svādhyāyappravacane ca | prajanaśca  
svādhyāyappravacane ca | prajātiśca svādhyāyappravacane ca | satyamiti satyavacā  
rāthītaraḥ | tapa iti taponityaḥ pauruṣiṣṭiḥ | svādhyāyappravacane eveti nāko  
maudagalyaḥ | taddhi tapastaddhi tapaḥ || (1,9.1)*

Rechtvaardigheid en leren en onderwijzen (moeten worden beoefend). Waarheid en leren en onderwijzen (moeten worden beoefend). Boetedoening en leren en onderwijzen (moeten worden toegepast). Beheersing van de uiterlijke zintuigen en leren en onderwijzen (moeten worden beoefend). Beheersing van de innerlijke organen en leren en onderwijzen (moeten worden toegepast). De vuren (moeten worden aangestoken), en leren en onderwijzen (moeten worden gevolgd). Het Agnihotra (moet worden uitgevoerd), en leren en onderwijzen (moeten worden voortgezet). Gasten (moeten worden ontvangen), en leren en onderwijzen (moeten worden beoefend). Sociaal goed gedrag (moet worden nageleefd), en leren en onderwijzen (moeten worden gevolgd). Kinderen (moeten worden verwekt), en leren en onderwijzen (moeten worden voortgezet). Voortplanting en leren en onderwijzen (moeten worden voortgezet). Een kleinzoon (moet worden opgevoed), en leren en onderwijzen (moeten worden beoefend). Waarheid (is het ding) — dit is wat Satyavacā, uit de lijn van Rathītara, denkt. Boetedoening (is het ding) — dit is wat Taponitya, zoon van Puruṣiṣṭi, denkt. Leren en onderwijzen alleen (zijn de dingen) — dit is wat Nāka, zoon van Mudgala, denkt. Want dat is inderdaad de boetedoening; want dat is inderdaad de boetedoening.

Het woord *ṛta* is verklaard<sup>1</sup>. *Svādhyāyah* is studie (van de geschriften). *Pravacanam* is onderwijzen (van de geschriften), of zelfrecitatie van de Veda's (*brahmayajña* genoemd). Deze, namelijk *ṛta* enz., moeten worden beoefend — dit wordt aan het einde van de zin begrepen. En *satyam* betekent waarachtigheid in spraak of wat eerder is verklaard<sup>2</sup>; *tapaḥ* is ascese enz.; *damah* is de beheersing van de uiterlijke organen; *samah* is de beheersing van de innerlijke organen (geest). *Agnayaḥ*, de vuren — moeten worden opgestapeld. En *agnihotram*, het Agnihotra-offer — moet worden uitgevoerd. En *atithayaḥ*, de gasten — moeten worden geëerd. *Manusam* betekent sociaal goed gedrag; dat moet ook worden beoefend zoals de gelegenheid vereist. En *prajā* nageslacht — moet worden verwekt. *Prajanaḥ ca*, en voortplanting op zijn tijd. *Prajātiḥ* is het opvoeden van een kleinzoon; met andere woorden, de zoon moet trouwen. Leren en onderwijzen worden in alle contexten genoemd om te impliceren dat deze twee zorgvuldig moeten worden beoefend, zelfs door iemand die zich bezighoudt met al deze plichten. Het begrip van de betekenis is afhankelijk van studie; en het hoogste doel (emancipatie) is afhankelijk van het begrip van de betekenis. En onderwijzen is voor het behoud van die herinnering en voor de toe-

<sup>1</sup> Zie I.i: De duidelijke ideeën over plicht, opgedaan uit de geschriften:

<sup>2</sup> Zie I.i: Rechtvaardigheid omgezet in praktijk

name van de deugd. Daarom moet men een liefde koesteren voor leren en onderwijzen. *Satyam iti*, waarheid alleen — moet worden beoefend. *Satyavacāḥ* is iemand wiens spraak uit waarheid bestaat; of *Satyavacā* is zijn naam, *rāthitaraḥ* de leraar *Rathītara*, geboren in de lijn van *Rathītaraḥ*, denkt. *Tapahḥ iti*, ascese alleen — moet worden ondernomen. *Taponityaḥ* iemand die altijd (*nitya*) verdiept is in ascese (*tapah*), of wiens naam *Taponitya* is. De leraar *pauruṣīṣṭiḥ*, die de zoon is van *Puruṣīṣṭi*, denkt. *Svādhyāya-pravacane eva*, leren en onderwijzen alleen — moeten worden beoefend; *iti* dit is wat; de leraar denkt, die *nākaḥ*, *Nāka* genaamd was, en *Maudgalyaḥ*, een zoon van *Mudgala*. *Hi*, aangezien; *tat*, dat — leren en onderwijzen, inderdaad *tapah*, ascese, vormen; daarom moeten zij worden gevolgd — dit is het idee. Hoewel waarheid, ascese, leren en onderwijzen eerder werden genoemd, worden ze opnieuw behandeld om de bekommerning voor hen te tonen.

## HOOFDSTUK X

De *mantra* die begint met *aham vṛkṣasya rerivā* wordt hier geïntroduceerd ter wille van zelfrecitatie (*japa*), en uit de context volgt dat de zelfrecitatie dient ter ontwikkeling van kennis; want het huidige onderwerp betreft kennis, en geen ander doel lijkt geïmpliceerd te worden; bovendien wordt aangenomen dat kennis ontstaat in iemand wiens geest gezuiverd is door zelfrecitatie.

***aham vṛkṣasya rerivā | kīrtiḥ prṣṭham gireriva | ūrdhwapavitro vājiniḥ  
svamṛtamasmī | draviṇam savarcasam | sumedha amṛtokṣitaḥ | iti  
triśaṅkorvedānuvacanam || 1,10.1***

**Ik ben de bezieler van de boom (van de wereld). Mijn roem is hoog als de top van een berg. Mijn bron is het zuivere (Brahman). Ik ben als die zuivere realiteit (van het Zelf) die in de zon is. Ik ben de stralende rijkdom. Ik bezit een fijn intellect, en ben onsterfelijk en onvergankelijk. Aldus was de verklaring van Triśaṅku na het bereiken van realisatie.**

*Aham*, ik — als het zelf dat van binnenuit regeert — ben; *reriva*, de bezieler; *vṛkṣasya*, van de boom — de boom van *samsara* (de wereld), die onderhevig is aan ontworteling. Mijn *kīrtiḥ*, roem — is hoog; *iva*, als; *prṣṭham*, de rug; *gireḥ*, van een berg. *Ūrdhwapavitraḥ*, ik die het allesdoordringende Zelf ben, en wiens *ūrdhvam*, oorzaak, *pavitram*, zuiverend, openbaar door kennis — het zuivere, hoogste Brahman — dat ik *ūrdhwapavitra* ben. *Vājini iva* is hetzelfde als *vājavati iva*; *vājam* is voedsel, en (*vājini* betekent) in iemand die voedsel bezit — dat wil zeggen, in de zon. Net zoals het een feit is, welbekend uit honderden Vedische en Smṛti-teksten, dat de *amṛtam*, nectar, de realiteit van het Zelf, die in de zon verblijft, zuiver is; zo ook, *asmī*, en ik; de *svamṛtam*, mooie, heilige, realiteit van het Zelf. *Savarcasam* betekent stralend; en *draviṇam* is rijkdom; (en) "Ik ben die (rijkdom) die de realiteit van het Zelf is" — de uitdrukking "Ik ben" moet aan het einde worden aangevuld. Of de kennis van Brahman is stralend, voor zover het de realiteit van het Zelf open-

baart; en het wordt rijkdom genoemd, vergelijkbaar met rijkdom vanwege het produceren van de gelukzaligheid van emancipatie.

Bij deze interpretatie moet aan het einde "(deze rijkdom) is door mij bereikt" (en niet "Ik ben") worden aangevuld. Ik, wiens wijsheid (*medhas*) mooi (*su*) is, gekenmerkt door alwetendheid, die ik *sumedhāḥ* ben; deze fijne wijsheid is te danken aan mijn bekwaamheid om de wereld te behouden, te scheppen en te vernietigen. En daarom ben ik *amṛtaḥ*, begiftigd met het kenmerk van onsterfelijkheid, (en) *akṣitaḥ*, onuitputtelijk, onvergankelijk. Of het (laatste) woord kan *ukṣitaḥ* zijn, doordrenkt met, d.w.z. doordrenkt met *amṛta*, nectar; want er is ook een Brāhmaṇa-tekst: "Ik ben doordrenkt met nectar." *Iti*, aldus; was de *vedānūvacanam*: (*vacanam*) is de verklaring (*anu*), na — na het bereiken van, (*vedaḥ* d.w.z. *vedanam*), de realisatie van de eenheid van het Zelf — *triśaṅkoḥ* van Triśaṅku — een ziener die Brahman had gekend en Brahman was geworden.

Deze uitspraak (van hem) was bedoeld om uit te drukken dat hij het doel van alle verlangens had bereikt, net zoals Vāmadeva (Ai. II. 5). Het idee is dat de traditionele tekst in de vorm van de *mantra*, zoals gevisualiseerd door Triśaṅku door de ogen van een ziener, de kennis van het Zelf openbaart. En men kan begrijpen dat de zelfherhaling van deze *mantra* berekend is om tot kennis te leiden. Uit de introductie van plicht in het hoofdstuk dat begint met "Rechtvaardigheid en" (I. ix), en de conclusie later met de tekst, "Aldus was de uitspraak na het bereiken van realisatie", wordt het duidelijk dat de visioenen van de zieners, met betrekking tot het Zelf enz., geopenbaard worden aan iemand die zich bezighoudt met de verplichte plichten die in de Veda's en Smṛti's zijn voorgeschreven, die vrij is van egoïstische motieven, en die hunkert naar de realisatie van het hoogste Brahman.

## HOOFDSTUK XI

De instructie over plichten, in de tekst die begint met "Na het onderwijzen van de Veda's", is bedoeld om aan te geven dat, vóór de realisatie van Brahman, de plichten die in de Veda's en Smṛti's worden ingeprent, regelmatig moeten worden uitgevoerd; want de Vedische verwijzing naar post-instructie (d.w.z. instructie na de studie van de Veda's, geïmpliceerd in *anuṣāsti*) is bedoeld om de juiste neigingen bij een mens te creëren; want overeenkomstig de Smṛti, "Hij roeit zonde uit door ascese, en verkrijgt onsterfelijkheid door kennis" (M. XII. 104), breekt de kennis van het Zelf gemakkelijk aan bij iemand die de juiste mentale aanleg heeft en wiens geest gezuiverd is. En deze Upaniṣad zal zeggen: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie" (III. ii. 5). Daarom moeten de plichten worden ondernomen, opdat kennis mag ontstaan. Uit de vermelding van het gebod, geïmpliceerd in de uitdrukking "verleent deze post-instructie", volgt dat schuld het gevolg zal zijn van de overtreding van het gebod. Bovendien is er het feit van de eerdere behandeling van de riten enz. Riten enz. zijn behandeld vóór de introductie van de absolute kennis van Brahman. En deze Upaniṣad zal de afwezigheid van riten enz. na het ont-

staan van kennis tonen, in passages zoals, "(Wanneer de aspirant) zich onbevreesd vestigt (in Brahman)" (II.vii.1), "(De verlichte mens) heeft niets te vrezen" (II. ix. 1). "(Hem, inderdaad, treft dit berouw niet): waarom heb ik geen goede daden verricht?" (II. ix.1). Hieruit is bekend dat plichten berekend zijn om te leiden tot het aanbreken van kennis door de uitroeiing van zonden die in het verleden zijn geaccumuleerd. En dit wordt bevestigd door de Vedische tekst: "Over de dood heengaan door riten enz., bereikt men onsterfelijkheid door meditatie" (Īś.II). De eerdere inperking van *ṛta* (gerechtigheid) enz. (I.ix) was ter vermindering van het idee van hun nutteloosheid. En de huidige instructie is bedoeld om een bindende regel te maken over hun uitvoering, aangezien zij zijn voorgeschreven om te leiden tot het ontstaan van kennis.

*vedamanūcyācāryontevāsinamanuśāsti | satyaṃ vada | dharmam cara | svādhyāyānmā pramadaḥ | ācāryāya priyaṃ dhanamāhrtya prajātantum mā vyavacchetsiḥ | satyānna pramaditavyam | dharmānna pramaditavyam | kuśalānna pramaditavyam | bhūtyaina pramaditavyam | svādhyāyapravacanābhyāṃ na pramaditavyam || (1,11.1)*

**1. Na de Veda's onderwezen te hebben, geeft de preceptor deze nabeschuwing aan de studenten: "Spreek de waarheid. Beoefen rechtvaardigheid. Maak geen fouten met studeren. Nadat je de gewenste rijkdom aan de leraar hebt aangeboden, verbreek de lijn van het nageslacht niet. Er mag geen onoplettendheid zijn over de waarheid. Er mag geen afwijking zijn van rechtvaardige activiteit. Er mag geen fout zijn over zelfbescherming. Verwaarloos geen gunstige activiteiten. Wees niet onvoorzichtig met leren en onderwijzen."**

*Anūcyā*, na onderwezen te hebben; *vedam*, de Veda's; *ācāryaḥ*, de leraar; *anuśāsti*, geeft een nabeschuwing; d.w.z. (*anu*), na de beheersing van de verbale tekst; *śasti*, laat hem, d.w.z. de *antevāsinam*, de discipel, de betekenis ervan begrijpen. Hieruit volgt dat een student, die de Veda's heeft bestudeerd, het huis van zijn leermeester niet mag verlaten zonder zich te verdiepen in de schriftuurlijke plichten. En dit wordt ondersteund door de *Smṛti*: "Men moet de plichten beginnen na ze begrepen te hebben" (Āp. II. xxi. 5). Hoe instrueert hij? Het antwoord is: *Satyaṃ vada*, spreek de waarheid; *satyaṃ* is datgene wat overeenkomt met wat wordt begrepen door geldige kennisbronnen en geschikt is om uitgesproken te worden; dat ding *vada*, (jij) spreekt. Evenzo, *dharmam cara*, beoefen rechtvaardigheid. Aangezien waarheid enz. specifiek worden genoemd, is het woord *dharma* (rechtvaardigheid) een generieke term voor alles wat moet worden beoefend. *Svādhyāyat*, van studie; *mā pramadaḥ* maak geen afwijking. *Ācāryāya*, voor de leermeester; *āhrtya*, gebracht hebbende, aangeboden hebbende; *priyaṃ dhanam*, de gewenste rijkdom, in ruil voor de kennis; en na met zijn toestemming een waardige partner te hebben genomen, *mā vyavacchetsiḥ*, breek niet; *prajātantum*, de lijn van het nageslacht — de familielijn mag niet worden verbroken. Het idee is dat, zelfs als een zoon niet wordt verwekt, er moeite moet worden gedaan voor zijn geboorte door middel van riten zoals de *Putreṣṭi*, welke conclusie volgt uit de vermelding van de zoon, voortplan-

ting en het krijgen van een kleinzoon (I. ix); want anders zou het enkele woord voortplanting (daar) zijn genoemd. *Satyāt na pramaditavyam*, er mag geen nalatigheid zijn over waarheid. Onoplettendheid over waarheid is gelijk aan onwaarheid. Uit de kracht van het woord *pramāda*, onoplettendheid, volgt dat een onwaarheid zelfs door vergeetachtigheid niet mag worden uitgesproken; dit is het idee. Anders zou er een louter verbod op onwaarsachtigheid zijn geweest. *Dharmāt na pramaditavyam*: aangezien het woord *dharma* betrekking heeft op praktijken die moeten worden ondernomen, bestaat de *pramāda*, onoplettendheid, uit het niet ondernemen van de praktijken; dat mag niet het geval zijn. Dat wil zeggen, rechtvaardige handelingen moeten worden ondernomen. Evenzo, *kuṣalāt*, van een handeling bedoeld voor iemands eigen bescherming, *na pramaditavyam*. *Bhūṭh* betekent *vibhūtiḥ*, welzijn; *bhūtyai*, van dat welzijn, van een activiteit bedoeld voor welzijn, van gunstig werk; *na pramaditavyam*. *Svādhyāya - pravacandbhyam na pramaditavyam*: *Svādhyāya* is leren, en *pravacana* is onderwijzen; er mag geen onvoorzichtigheid zijn over hen. Het idee is dat ze regelmatig moeten worden beoefend.

*devapitrkāryābhyāṃ na pramaditavyam | mātṛdevo bhava | pitṛdevo bhava | ācāryadevo bhava | atithidevo bhava | yānyanavadyāni karmāṇi | tāni sevīavyāni | no itarāṇi | yānyasmākaṃ sucaritāni | tāni tvayopāśyāni || (1,11.2)*

*no itarāṇi | ye ke cārumacchreyāṃso brāhmaṇāḥ | teṣāṃ tvayāsanena praśvasīavyam | śraddhayā deyam | āśraddhayādeyam | śriyā deyam | hriyā deyam | bhīyā deyam | saṃvidā deyam | atha yadi te karmavicikitsā vā vṛtavicikitsā vā syāt || (1,11.3)*

*ye tatra brāhmaṇāḥ saṃmarśinaḥ | yuktā āyuktāḥ | alūkṣā dharmakāmāḥ syuḥ | yathā te tatra varteran | tathā tatra vartethāḥ | athābhyākhyāteṣu | ye tatra brāhmaṇāḥ saṃmarśinaḥ | yuktā āyuktāḥ | alūkṣā dharmakāmāḥ syuḥ | yathā te teṣu varteran | tathā teṣu vartethāḥ | eṣa ādeṣaḥ | eṣa upadeṣaḥ | eṣā vedopaniṣat | etadanuśāsanam | evamupāśīavyam | evamu caitadupāśyam || (1,11.4)*

2-4. Er mag geen fout zijn in de plichten tegenover de goden en voorouders. Laat uw moeder een godin voor u zijn. Laat uw vader een god voor u zijn. Laat uw leraar een god voor u zijn. Laat uw gast een god voor u zijn. De werken die niet laakbaar zijn, moeten worden uitgevoerd, maar niet de andere. Deze daden van ons die prijzenswaardig zijn, moeten door u worden gevolgd, maar niet de andere. U moet, door zitplaatsen aan te bieden, de vermoeidheid wegnemen van die Brahmanen die onder ons prijzenswaardiger zijn. De offergave moet met eerbied zijn; de offergave mag niet met oneer zijn. De offergave moet in overvloed zijn. De offergave moet met bescheidenheid zijn. De offergave moet met ontzag zijn. De offergave moet met medeleven zijn. Dan, mocht u enige twijfel hebben met betrekking tot plichten of gewoonten, dan moet u zich in die zaken gedragen zoals de Brahmanen doen, die daar aanwezig mogen zijn en die bekwame overleggers zijn, die bedreven zijn in die plichten en gewoonten, die niet door anderen worden geleid, die niet wreed zijn, en die verlangend

**zijn naar verdienste. Dan, wat betreft de beschuldigde mensen, moet u zich gedragen met betrekking tot hen net zoals de Brahmanen doen, die daar aanwezig mogen zijn en die bekwame overleggers zijn, die bedreven zijn in die plichten en gewoonten, die niet door anderen worden geleid, die niet wreed zijn, die verlangend zijn naar verdienste. Dit is het gebod. Dit is de instructie. Dit is het geheim van de Veda's. Dit is een goddelijk gebod. Dit is hoe de meditatie moet worden gedaan. Dit is hoe hierover moet worden gemediteerd.**

Zo ook *devapitr-kāryābhyām*, van plichten tegenover de goden en voorouders; *na pramaditavyam*, er mag geen afwijking zijn; de plichten tegenover de goden en voorouders moeten worden uitgevoerd. *Mātr-devaḥ* is iemand voor wie de moeder een godheid is; als zodanig, *you bhava*, word, *mātr-devaḥ*. Evenzo word je *pitṛdevaḥ*, *ācāryadevaḥ*, *atithidevaḥ*: het idee is dat deze (vader, leraar, gast) als goden moeten worden aanbeden. Bovendien, *yāni karmāṇi*, die activiteiten; die *anavadyāni*, niet laakbaar zijn, die het gedrag van de goede mensen vormen; *tāni sevītavyāi*, die moeten door jou worden nageleefd; *no itarāṇi*, niet de anderen — de anderen die laakbaar zijn, moeten worden vermeden, hoewel ze door de goede mensen kunnen worden gevolgd. *Yāni*, die; *asmākam*, van ons — van ons leraren; *sucaritāni*, goed gedrag — niet in strijd met de geschriften; *tāni*, die — alleen, *upāsyaṇi tvayā*, moeten door jou worden uitgevoerd, ter wille van ongeziene resultaten; dat wil zeggen, ze moeten regelmatig worden ondernomen; *no itarāṇi*, niet de anderen, die hiertegen in strijd zijn, hoewel ze door de leraar kunnen worden gedaan. *Ye ke ca asmat-śreyāmsaḥ*, degenen die superieur zijn aan, of prijzenswaardiger zijn dan, ons — wie ze ook mogen zijn — krachtens hun onderscheiding in leraarschap enz.; en zijn *brahmāṇaḥ*, Brahmanen — en niet Kṣatriya's en anderen; *teṣām*, van hen; *praśvasitavyam tvayā*, de vermoedheid moet door jou worden weggenomen; *āsanena*, door het aanbieden van een zitplaats enz.; *praśvasanam* is hetzelfde als *praśvāsaḥ* het wegnemen van vermoedheid. Bovendien (de zin kan als volgt worden geïnterpreteerd): *Teṣām āsane*, in hun verzameling, wanneer ze zijn samengekomen voor een vergadering; *na praśvasitavyam tvayā*, (zoveel als) diep ademen mag niet door jou worden gedaan — je moet alleen proberen de betekenis te begrijpen van wat zij zeggen.

Bovendien, wat ook gegeven moet worden, *deyam*, moet gegeven worden; *śraddhayā*, met eerbied; het *adeyam*, moet niet gegeven worden; *aśraddhayā*, respectloos. Het *deyam*, moet worden aangeboden; *śriyā*, naar (eigen) welvaart. En *deyam*, moet gegeven worden; *hriyā*, met bescheidenheid. En *deyam*, moet gegeven worden; *bhiyā*, met vrees; en *saṁvidā*, met *saṁvid*, wat vriendelijke actie, enz. betekent. *Atha*, dan — terwijl je je zo gedraagt; *yadi*, als — op enig moment; *syat*, mocht er zijn; *te*, (in) jouw (geest); *karma-vicikitsā vā vṛtta-vicikitsā vā*: *vicikitsā*, twijfel, met betrekking tot de *karmas*, riten en plichten, ingeprent door de Veda's en Smṛti's, of met betrekking tot *vṛtta*, gedrag, bestaande uit gewoontegedrag; mocht er twijfel zijn, dan moet je *vartethāḥ*, je gedragen; *tathā*, op die manier; *yathā*, zoals, op de manier waarop; *tatra*, met betrekking tot dat werk of gedrag; *te*, zij — die

Brahmanen *varteran*, zich mogen gedragen; *ye brāhmaṇāḥ*, de Brahmanen, die; *syuḥ*, aanwezig mogen zijn; *tatra*, op dat moment of plaats, om *yuktāḥ*, bedreven te zijn; *tatra*, in die werken, enz. — het woord *tatra* is gerelateerd aan het verre woord *yuktah* — (de Brahmanen die zijn) *saṃmarśinaḥ*, bekwame overleggers; *yūktah*, bedreven in plichten of gewoonten; *ayūktah*, niet geleid door anderen; *alūkṣāḥ* — is hetzelfde als *arūṣāḥ*, niet wreed (of niet krom) van aard; *dharmakāmāḥ*, verlangend naar verdienste, d.w.z. niet bewogen door passie. *Atha*, dan; *abhyākhyateṣu*: *abhyākhyātāḥ* zijn degenen die door iemand beschuldigd worden van enige twijfelachtige schuld, met betrekking tot hen ook; je moet de hele tekst, *ye tatra*, enz., toepassen op de eerder getoonde manier. *Eṣaḥ*, dit is; *ādeśaḥ*, (de schriftuurlijke) instructie; *eśaḥ* dit is; *upadeśaḥ*, instructie — aan zonen en anderen door vaders en anderen; *eśā*, dit is *veda-upaniṣat*, het geheim van de Veda's, d.w.z. de betekenis van de Veda's. *Etat*, dit is — inderdaad; *anuśāsanam*, het gebod van God — want het woord *ādeśa* is reeds verklaard als (schriftuurlijke) instructie. Of *anuśāsanam* betekent de aanwijzing van allen die als gezaghebbend worden aanvaard. Aangezien dit zo is, daarom, *etat*, dit; *upāsitavyam*, moet worden gemediteerd; *evam*, zo. *Evam u ca etat upāsyam*, en zo moet hierover worden gemediteerd en deze meditatie mag niet worden verwaarloosd. De herhaling is om bezorgdheid te tonen.

### Karma, Kennis en Bevrijding

Hier, ter wille van het onderscheid tussen kennis en *karma* (d.w.z. schriftuurlijke riten en plichten), gaan we over tot een beschouwing van de vraag of het hoogste doel (bevrijding) voortkomt uit *karma's* alleen, of uit *karma's* geholpen door kennis, of uit *karma's* en kennis in combinatie, of uit kennis geholpen door *karma's*, of uit kennis alleen.

**Eerste tegenstander:** Wat dat betreft, moet het hoogste doel het resultaat zijn van *karma's* alleen, aangezien een mens die bedreven is in de volle betekenis van de Veda's bekwaam is voor *karma's*, overeenkomstig de Smṛti, "De Veda's, samen met hun geheim, moeten door de tweemaal geboren worden beheerst." En de beheersing moet gepaard gaan met de strekking van de Upaniṣads, die bestaat uit de kennis van het Zelf enz. Bovendien wordt de competentie voor plichten overal verklaard in termen als: "De mens van kennis verricht een offer", "De wetende mens laat het offer verrichten." En er is de verdere tekst, "Na kennis volgt de praktijk."<sup>1</sup> Sommige mensen beschouwen de Veda's als geheel bedoeld voor *karma*; nu, als het hoogste doel onbereikbaar is door *karma*, zullen de Veda's nutteloos worden.

**Antwoord:** Nee, want vrijheid is een permanente entiteit. Die vrijheid is eeuwig is een erkend feit. Het is een algemeen ervaren feit dat alles wat door actie wordt geproduceerd, onbestendig is. Mocht bevrijding een resultaat zijn van actie, dan zal het vergankelijk zijn; en dit is onwenselijk, aangezien het de logisch te rechtvaardig-

<sup>1</sup> Het lijkt een echo van G.XVII.24.

gen Vedische tekst tegensprekt: "Zoals het resultaat van actie in deze wereld uitgeput raakt (zo ook) de andere wereld die door deugd wordt verworven, uitgeput raakt" (Ch. VIII. i. 6).

**Bezwaar:** Aangezien de verplichte *karma's* worden ondernomen<sup>1</sup>, en aangezien de werken die door motieven worden ingegeven en die verboden zijn, niet worden uitgevoerd, en aangezien de werken die in dit leven vrucht beginnen te dragen door genot en lijden worden verbruikt, volgt emancipatie onafhankelijk van kennis.

**Antwoord:** Dat is ook ontoelaatbaar. Want dit werd door ons weerlegd door te zeggen dat, aangezien er de mogelijkheid is van resterende resultaten van werk, er de mogelijkheid bestaat van de productie van een nieuw lichaam door hen, en door te zeggen dat aangezien de resterende resultaten van werk niet in strijd zijn met het uitvoeren van verplichte plichten, hun eliminatie (door de laatstgenoemde) onlogisch is (zie Inleiding). Wat betreft de bewering dat een mens, die de volle betekenis van de Veda's bezit, bekwaam is voor *karma* (en dat, daarom, het hoogste doel het resultaat van *karma* moet zijn), dat is ook verkeerd; want er is zoiets als meditatie dat verschilt van wat wordt verworven door louter het horen van de Veda's (in het huis van de leraar). Want men wordt bekwaam om *karma's* te ondernemen vanuit een loutere kennis die is verkregen door te horen, en men hoeft niet te wachten op meditatie; terwijl meditatie is voorgeschreven los van een dergelijke Vedische studie (in het huis van de leraar). En deze meditatie heeft emancipatie als resultaat en is welbekend als anders (dan louter studie). Bovendien, na te hebben gezegd, "(Het Zelf) moet gehoord worden", worden andere inspanningen voorgeschreven door te zeggen, "Het moet gedacht worden aan en gemediteerd worden op" (Br. II. iv. 5); en overpeinzing en meditatie zijn (in het leven) welbekend als verschillend van de kennis die door horen wordt verkregen<sup>2</sup>.

**Tweede tegenstander:** In dat geval zal emancipatie voortkomen uit *karma* geholpen door kennis. *Karma*, in combinatie met kennis, heeft de kracht om een ander resultaat te produceren. Net zoals gif, yoghurt, enz., die op zichzelf berekend zijn om de dood of koorts te veroorzaken, verschillende resultaten kunnen produceren wanneer ze gemengd worden met heilige formules, suiker, enz., zo wordt emancipatie gegenereerd door *karma* wanneer het geassocieerd wordt met kennis.

---

<sup>1</sup> Er is weliswaar de algemene instructie over de studie van de Veda's. Maar de studie kan louter van de tekst zijn of ook van de betekenis ervan. Bovendien hoeft men de betekenis van alle teksten niet te kennen om gekwalificeerd te zijn voor riten en plichten, aangezien men daartoe kan overgaan na alleen die teksten te hebben begrepen die daarop betrekking hebben; het gedeelte dat over meditatie gaat, kan gerust worden overgeslagen, aangezien dat gedeelte niet nodig is voor deze riten en plichten.

<sup>2</sup> *Śravaṇa* (lett. horen) betekent intelligent begrip van de betekenis; *manana* (lett. denken) betekent zichzelf overtuigen door erover na te denken en tegenstrijdige ideeën tegen te gaan; en *nididhyāsana* (lett. geconcentreerde meditatie) betekent het deel maken van iemands wezen door constante meditatie.

**Antwoord:** Nee, want het defect werd (door ons) aangetoond door te stellen dat alles wat geproduceerd wordt, onbestendig is.

**Bezwaar:** Op gezag van schriftuurlijke tekst — b.v. "Hij keert niet terug" (Ch. VIII. xv. 1) — is emancipatie eeuwig, hoewel het geproduceerd wordt.

**Antwoord:** Nee, want een schriftuurlijke tekst is slechts informatief. Een schriftuurlijke passage geeft informatie over iets dat als zodanig bestaat; het kan geen ding creëren dat niet bestaat. Alles wat eeuwig is, kan geen begin hebben ondanks honderd teksten (die het tegendeel beweren); noch kan iets onverwoestbaar zijn als het een begin heeft.

**Derde tegenstander beantwoord:** Hiermee wordt de opvatting weerlegd dat kennis en *karma*<sup>1</sup> in hun combinatie emancipatie kunnen produceren.

**Bezwaar:** Kennis en *karma* verwijderen de oorzaken die emancipatie belemmeren.

**Antwoord:** Nee, want *karma* staat bekend om een ander effect te hebben; want *karma* staat bekend om te resulteren in schepping, verbetering (zuivering), transformatie of verwerving. En bevrijding is in tegenspraak met dergelijke voltooiingen als schepping enz.

**Bezwaar:** Bevrijding is haalbaar overeenkomstig Vedische teksten die spreken over koersen (die door vertrekkende zielen worden gevolgd). Dat bevrijding kan worden verworven, wordt bewezen door teksten als: "Zij gaan verder langs het pad van de zon" (Mu. I. ii. 11), "Omhooggaand door die (zenuw)" (Ka. IT. iii. 16).

**Antwoord:** Nee, omdat het (d.w.z. bevrijding, identiek met Brahman zijnde) alomtegenwoordig is en niet verschilt van de vertrekkenden. Brahman is alomtegenwoordig, omdat Het de (materiële) oorzaak is van *ākāśa* (ruimte) enz., en alle bewuste zielen verschillen niet van Brahman. En daarom is bevrijding niet (een) haalbaar (resultaat). Een reiziger moet een plaats bereiken die anders is dan hijzelf. Niet dat de plaats zelf die niet verschilt van zichzelf door zichzelf kan worden bereikt. En dit volgt uit het welbekende feit van identiteit (van het individu en Brahman) verzameld uit honderden Vedische en Smṛti-teksten zoals: "Nadat Hij het (de wereld) had geschapen, ging Hij erin" (II. vi.), "Ken de individuele ziel ook als mezelf" (G. XIII. 2).

**Bezwaar:** Deze (conclusie) is in strijd met de Vedische teksten over paden (die de vertrekkende zielen volgen), en de glorie (die zij bereiken), enz. Bovendien, als emancipatie onbereikbaar is, zullen niet alleen de teksten die over paden spreken worden tegengesproken, het zal ook in strijd zijn met Vedische teksten zoals: "Hij neemt een enkele vorm aan (hij neemt twee vormen aan, enz.)" (Ch. VII. xxvi. 2).

---

<sup>1</sup> De belemmeringen zijn onwetendheid, ondeugd, enz. Kennis en *karma* verwijderen ze; maar ze produceren geen emancipatie zelf. Zo kan het voortbestaan in iemands natuurlijke staat (van vrijheid) eeuwig zijn, aangezien niet-bestaan in de vorm van vernietiging (hier — vernietiging van ondeugd enz.) bekend is als eeuwigdurend. — A. G.

"Mocht hij verlangen zich met de voorouders te verenigen, (de voorouders verenigen zich met hem door zijn loutere wens)" (Ch. VIII. ii. 1), "(Blijvend in zijn eigen aard, beweegt hij zich voort, genietend van geluk) in gezelschap van vrouwen of met voertuigen" (Ch. VIII. xii. 3).

**Antwoord:** Nee, want zij (d.w.z. die teksten) hebben betrekking op het geconditioneerde Brahman. Vrouwen en anderen kunnen alleen bestaan in het geconditioneerde Brahman, maar niet in het ongeconditioneerde, volgens Vedische teksten zoals: "Eén alleen zonder een tweede" (Ch. VI. ii. 1), "Waar men niets anders ziet" (Ch. VII. xxiv. 1). "Wat zal men daar zien en waarmee?" (Br. II. iv. 14; IV. v. 15). Bovendien is de combinatie van kennis en *karma* niet mogelijk, vanwege hun wederzijdse tegenstrijdigheid. Want kennis — die betrekking heeft op een entiteit waarin alle onderscheidingen van bijkomstigheden, zoals de handelende persoon, opgaan — is antithetisch aan *karma* dat moet worden volbracht met bijkomstigheden die daaraan (kennis) tegengesteld zijn. Want hetzelfde kan niet tegelijkertijd in werkelijkheid zowel bezeten worden gevisualiseerd van dergelijke onderscheidingen als handelende persoon enz., als daarvan verstoken. Eén van de twee moet noodzakelijkerwijs onwaar zijn. En wanneer de een of de ander onwaar moet zijn, is het redelijk dat onwaarheid betrekking heeft op die dualiteit die het object is van natuurlijke onwetendheid, overeenkomstig honderden Vedische teksten zoals: "Want wanneer er dualiteit is, als het ware, (dan ruikt men iets, ziet men iets, enz.)" (Br. II. iv. 14); "Hij gaat van dood naar dood (wie verschillen ziet, als het ware, daarin)" (Ka. II. i. 10; Br. IV. iv. 19), "En dat, waarin men een tweede waarneemt, is beperkt" (Ch. VII. xxiv. 1); "Terwijl hij die een andere god aanbidt (denkende), Hij is één en ik ben een ander (weet niet)" (Br. I. iv. 10); "Want wanneer deze (d.w.z. de aspirant) het geringste verschil daarin maakt, (wordt hij getroffen door angst)" (II. vii. 1). En waarheid behoort tot eenheid, volgens Vedische teksten zoals: "Het moet in één vorm alleen worden gerealiseerd" (Br. IV. iv. 20), "Eén zonder een tweede" (Ch. VI. ii. 1), "Dit alles is niets dan Brahman" (Mu. II. ii. 11). "Dit alles is niets dan het Zelf" (Ch. VII. xxv. 2). Evenmin is *karma* mogelijk zonder het waarnemen van het verschil geïmpliceerd door zulke (grammaticale) naamvallen als de datief enz. Bovendien, de veroordeling van de waarneming van verschil in de sfeer van kennis is op duizend plaatsen in de Veda's te vinden. Vandaar dat er een tegenstelling bestaat tussen kennis en *karma*, en vandaar ook dat hun combinatie onmogelijk is. Dit zijnde zo, is de bewering dat bevrijding tot stand wordt gebracht door een combinatie van kennis en *karma* niet gerechtvaardigd.

**Bezwaar:** (Bij een dergelijke aanname) is er een tegenspraak met de Veda's, want *karma's* worden (door hen) voorgeschreven. Als, net als de kennis van het touw enz., bedoeld om de valse kennis van de slang enz. uit te roeien, de kennis van de eenheid van het Zelf wordt ingeprent om het onderscheid van dergelijke bijkomstigheden als de uitvoerder enz. uit te roeien, dan wordt een tegenspraak onvermijdelijk, aangezien de Vedische voorschriften over *karma* zonder enige reikwijdte

blijven. Maar in feite worden *karma's* voorgeschreven, en die tegenspraak is ontoelaatbaar, aangezien Vedische teksten allemaal middelen zijn van geldige kennis.

**Antwoord:** Nee, want het doel van de Veda's is om instructie te geven met betrekking tot menselijke doelen. Dat zijnde zo, de Vedische teksten die gewijd zijn aan de communicatie van kennis houden zich bezig met de openbaring van kennis in de overtuiging dat, aangezien een mens bevrijd moet worden van de wereld, onwetendheid, die de oorzaak is van de wereld, moet worden uitgeroeid door kennis. Vandaar dat er geen tegenspraak is.

**Bezwaar:** Zelfs dan worden de geschriften die het bestaan van de bijkomstigheden, namelijk uitvoerder enz., vaststellen, zeker tegengesproken.

**Antwoord:** Nee; de geschriften, uitgaande van het hypothetische bestaan van de bijkomstigheden, schrijven riten en plichten voor om de opgehoopte zonden te doen verdwijnen van degenen die naar bevrijding streven, en ook als middel voor het bereiken van vruchten door degenen die naar resultaten hunkeren. (Maar) zij houden zich niet bezig met het vaststellen van de realiteit van die bijkomstigheden. Ter verduidelijking: het ontstaan van kennis kan niet worden voorgesteld voor iemand die belemmeringen heeft die bestaan uit opgehoopte zonden. Bij het wegnemen van die zonden zal kennis ontstaan; daaruit zal de beëindiging van onwetendheid volgen, en daaruit de absolute beëindiging van de wereld. Bovendien heeft een mens die iets als niet-Zelf waarneemt, verlangen naar dat niet-Zelf. En een mens, gedreven door verlangen, begeeft zich in werken. Daaruit volgt de wereldse staat, bestaande uit belichaming enz., ter wille van het genieten van de vruchten van dat verlangen. Integendeel, voor een mens die, in afwezigheid van de waarneming van het niet-Zelf, de eenheid van het Zelf ziet, ontstaat er geen verlangen, aangezien objecten (van verlangen) niet bestaan. Bovendien, aangezien verlangen niet kan ontstaan met betrekking tot zichzelf, wegens niet-verschil, volgt bevrijding bestaande uit bestaan in iemands eigen Zelf. Hieruit volgt ook dat kennis en *karma* tegenstrijdig zijn. En juist vanwege dit conflict is kennis niet afhankelijk van *karma* wat emancipatie betreft. En wij hebben gezegd dat in de kwestie van het bereiken van iemands Zelf, het verplichte *karma* de oorzaak wordt voor het aanbreken van kennis door de belemmering die bestaat uit opgehoopte zonden weg te nemen. En wij hebben erop gewezen dat dit de reden is waarom *karma's* in de huidige context zijn geïntroduceerd. Aldus zijn de Vedische teksten die *karma's* voorschrijven niet in strijd (met de Upanisads). Vandaar dat is vastgesteld dat het hoogste doel alleen door kennis kan worden bereikt.

**Bezwaar:** In dat geval is er geen mogelijkheid voor een ander levensstadium (*āśrama*). Aangezien het ontstaan van kennis afhankelijk is van *karma* en *karma* is voorgeschreven in verband met het leven van huisvaders, kan er slechts één levensstadium zijn. En vanuit dit oogpunt worden de Vedische teksten, zoals "Men moet het Agnihotra-offer gedurende zijn hele leven uitvoeren", toepasselijker.

**Antwoord:** Nee, want *karma's* zijn veelvoudig. Het is niet zo dat Agnihotra enz. de enige praktijken zijn die moeten worden ondernomen. Er bestaan ook praktijken zoals celibaat, ascese, waarachtigheid, beheersing van externe en interne organen, en geweldloosheid, die bekend zijn in verband met de andere levensstadia, naast praktijken zoals concentratie, meditatie, enz. — die allemaal het best berekend zijn om te dienen als middel voor het ontstaan van kennis, aangezien ze onvervalst zijn (met zondige daden). En deze Upaniṣad zal verklaren: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie" (III. ii. 5). En aangezien, zelfs vóór het betreden van het leven van een huisvader, kennis kan ontstaan uit de praktijken die in eerdere levens zijn ondernomen, en aangezien men het leven van een huisvader omarmt voor het uitvoeren van *karma's*, wordt de acceptatie ervan zeker zinloos wanneer men reeds de kennis heeft verworven die (geacht wordt) het resultaat te zijn van *karma's* (die in het huiselijk leven moeten worden uitgevoerd). Bovendien, aangezien zonen enz. bedoeld zijn voor de (verwerving van) werelden, hoe kan er enige aanhoudende neiging zijn tot *karma* in iemand die (reeds) heeft afgezien van alle verlangens naar deze werelden — namelijk deze wereld, de wereld van de voorouders, en de wereld van de goden, die bereikbaar zijn door middel van zonen (en *karma* en meditatie) (Br. I. v. 16) — die de wereld van het Zelf heeft bereikt die eeuwig bestaat, en die niets te bereiken heeft door *karma*? Zelfs voor iemand die het leven van een huisvader heeft aanvaard, zal er eenvoudigweg een stopzetting van *karma* zijn na het ontstaan van kennis en na de verzaking van alles bij de volwassenheid van kennis wanneer men geen behoefte voelt aan enig *karma*, overeenkomstig de Vedische aanwijzing geïmpliceerd in teksten zoals: "Mijn beste (Maitreyī), ik ga dit leven verzaken voor het monastieke leven" (Br. IV. v. 2).

**Bezwaar:** Dit is onhoudbaar, aangezien de Veda's zo veel moeite doen om *karma* voor te schrijven. De Veda's tonen veel bezorgdheid voor *karma's* zoals Agnihotra; en *karma's* vergen grote inspanning, aangezien Agnihotra enz. moeten worden uitgevoerd met een verscheidenheid aan benodigdheden. En aangezien de praktijken die behoren tot de andere levensfasen, zoals ascese, celibaat, enz., in gelijke mate aanwezig zijn in het huiselijk leven, en aangezien de andere praktijken weinig moeite vergen, volgt hieruit dat de plicht van een huisvader niet als een alternatief moet worden beschouwd, op gelijke voet met de plichten van andere levensfasen.

**Antwoord:** Nee, want (voor de onthechte mens) is er de gunstigheid die wordt verzekerd door praktijken in zijn vorige levens. Wat betreft de bewering dat "de Veda's veel moeite doen om *karma* voor te schrijven" enz., dat is niets schadelijks; want de *karma's* zoals Agnihotra, alsook de praktijken van celibaat enz., ondernomen in de vorige levens, worden behulpzaam voor het ontstaan van kennis, waardoor sommigen vanaf hun geboorte niet gehecht blijken te zijn aan de wereld, terwijl anderen zich bezighouden met *karma*, gehecht zijn aan de wereld, en afkerig zijn van verlichting. Dienovereenkomstig is het in het geval van degenen die onthecht zijn geworden, als gevolg van de neigingen die in het verleden zijn gecreëerd, wenselijk om zich tot het andere levensstadium te wenden. En aangezien er een overvloed aan

*karma's* is die leiden tot een overvloed aan resultaten bestaande uit nageslacht, hemel, glorie van heiligheid, enz., en aangezien mensen een overvloed aan verlangen hebben naar die resultaten, is het redelijk dat de Veda's een grote zorg voor *karma's* die voor hen bedoeld zijn, tonen: want het is een kwestie van ervaring dat de verlangens van mensen, uitgedrukt in vormen als "Laat dit van mij zijn", "Moge die van mij zijn", veelvoudig zijn. Bovendien, aangezien *karma's* een middel zijn (tot verlichting, besteden de Veda's meer moeite daaraan). Wij zeiden dat *karma's* behulpzaam zijn voor het ontstaan van verlichting; en men moet meer aandacht besteden aan het middel dan aan het doel.

**Bezwaar:** Aangezien verlichting wordt veroorzaakt door *karma*, is er geen behoefte aan enige andere inspanning. Als het een feit is dat verlichting ontstaat bij het wegnemen van de in het verleden geaccumuleerde zonden door middel van *karma's* alleen, dan is het afgezien van de *karma's* onnodig om enige inspanning te leveren voor het horen (d.w.z. begrijpen) enz. van de Upaniṣads.

**Antwoord:** Nee, want daarover is geen beperkende regel. Er is zeker geen regel dat kennis ontstaat door louter het elimineren van de belemmeringen alleen, en niet door de genade van God of de beoefening van ascese, meditatie, enz.; want (in feite) geweldloosheid, celibaat, enz., zijn hulpmiddelen voor verlichting; en horen, denken en mediteren zijn de directe oorzaken ervan. Hiermee is de noodzaak van andere levensfasen vastgesteld, en is ook bewezen dat mensen in alle levensfasen naar kennis kunnen streven, en dat het hoogste doel alleen door kennis kan worden bereikt.

## HOOFDSTUK XII

Een invocatie wordt gelezen ter afwering van de obstructies van de reeds behandelde kennis:

*śaṃ no mitraḥ śaṃ varuṇaḥ | śaṃ no bhavatvaryamā | śaṃ na indro bṛhaspatiḥ |  
 śaṃ no viṣṇururukramaḥ | namo brahmaṇe | namaste vāyo | tvameva pratyakṣaṃ  
 brahmāsi | tvāmeva pratyakṣaṃ brahmāvādiṣam | ṛtamavādiṣam |  
 satyamavādiṣam | tanmāmāvīt | tadvaktāramāvīt | āvīnmām | āvīt vaktāram | om  
 śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ || (1,12.1)*

Dit is eerder uitgelegd<sup>1</sup> (Hoofdstuk I).

\*            \*            \*

---

<sup>1</sup> De werkwoorden in de tweede helft staan echter in de verleden tijd. De vertaling van deze helft is: "Ik sprak van u als het onmiddellijke Brahman. Ik sprak van u als *satya*. Ik sprak van u als *ṛta*. Hij beschermde mij. Hij beschermde de leraar. Hij beschermde mij, beschermde de leraar."

## DEEL II

Over de Gelukzaligheid die Brahman is.

## HOOFDSTUK I

De aanroeping beginnend met *śam no mitraḥ* werd geciteerd (aan het einde van het laatste deel) om de belemmeringen voor de verwerving van de eerder uiteengezette kennis af te wenden. Nu wordt de aanroeping, *śam no mitraḥ* enz., evenals *saha nāvavatu* enz., geciteerd om de obstakels voor de verwerving van de kennis van Brahman die zal worden vermeld, af te wenden:

(Voor "*Śam no*" enz. zie I.i)

*om saha nāvavatu | saha nau bhunaktu | saha vīryaṃ karavāvahai |  
tejasvi nāvadhītam astu mā vidviśāvahai | om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ*

**Moge Hij ons beiden samen beschermen. Moge Hij ons beiden samen voeden. Mogen wij beiden samen kracht verwerven. Laat onze studie schitterend zijn. Mogen wij elkaar niet bekritisieren. Om! Vrede! Vrede! Vrede!**

*Śam no* enz. is gemakkelijk te begrijpen, net als voorheen. *Saha nāvavatu*: *Avatu*, moge Hij beschermen, *nau*, ons beiden — de leraar en de lerende; *saha*, samen: *Bhunaktu*, moge Hij voeden; *nau saha*. *Karavāvahai*, mogen wij beiden volbrengen; *vīryam*, kracht — voortkomend uit kennis; *saha*. Laat de *adhītam*, studie; *nau*, van ons beiden — die beiden helder zijn; *tejasvi astu*, schitterend zijn; — laat wat we lezen goed gelezen worden, d.w.z. laat het bevorderlijk zijn voor het begrip van de betekenis. Er is gelegenheid voor kritiek van de kant van de student in zaken van leren, alsook van de kant van de leraar, als gevolg van onopzettelijke tekortkomingen; vandaar dat het gebed, "Mogen wij niet bekritisieren" enz., wordt gedaan om dit te voorkomen. *Ma vidviśāvahai*, mogen wij elkaar geen kritiek toedragen. De drie herhalingen in de vorm *śāntiḥ, śāntiḥ, śāntiḥ* – vrede, vrede, vrede — zijn reeds uitgelegd (als bedoeld om lichamelijke, natuurlijke en bovennatuurlijke hindernissen af te wenden). Bovendien dient deze aanroeping om de belemmeringen voor de kennis die zal worden overgedragen, af te wenden. Een onbelemmerde verwerving van de kennis van het Zelf wordt gebeden, aangezien het hoogste doel afhankelijk is van dat.

De meditatie met betrekking tot het samenvoegen die niet in strijd zijn met riten en plichten zijn vermeld ( I. iii). Daarna is, met behulp van de *Vyāhrti*'s, de meditatie op het geconditioneerde Zelf in het hart beschreven (I. v-vi), welke (meditatie) culmineert in het bereiken van iemands onafhankelijke soevereiniteit door zichzelf (I. vi. 2). Maar daardoor bereikt men niet de totale uitroeiing van het zaad van het wereldse bestaan. Vandaar dat de tekst, *brahmavidāpnoti param* enz., wordt begonnen, ter wille van het realiseren van het Zelf als bevrijd van alle onderscheidingen die zijn gecreëerd door beperkende toevoegingen, zodat (als gevolg van de realisatie) onwetendheid, die het zaad is van alle ellende, mag ophouden. En de noodzaak

van deze kennis van Brahman is de beëindiging van onwetendheid, alsook de totale uitroeiing van het wereldse bestaan dat daaruit voortvloeit. En de Upaniṣad zal verklaren: "De verlichte mens heeft niets te vrezen" (II. ix.), en dat het ondenkbaar is om in een staat van onbevreesdheid te zijn zolang de oorzaken van het wereldse bestaan voortduren (II. vii), en dat dingen die gedaan en niet gedaan zijn, deugd en ondeugd, hem niet met wroeging vervullen (II. ix). Daarom wordt begrepen dat de absolute beëindiging van het wereldse bestaan voortvloeit uit deze kennis die Brahman als inhoud heeft, dat het Zelf van alles is. En om ons vanaf het begin op de hoogte te stellen van zijn eigen relatie en nut, verklaart de Upaniṣad zelf zijn nut in de zin; *brahmavid āpnoti param* - de kenner van Brahman bereikt het hoogste. Want men houdt zich alleen bezig met het horen, beheersen, koesteren en beoefenen van een wetenschap wanneer het nut en de relatie ervan welbekend zijn. Het resultaat van kennis volgt zeker na het horen enz., overeenkomstig andere Vedische teksten zoals "Het moet gehoord worden, overdacht worden en gemediteerd worden" (Br. II. iv. 5, IV. v. 6).

*om brahmavidāpnoti param | tadeśābhuktā |*

*satyaṃ jñānamantaṃ brahma | yo veda nihitaṃ guhāyāṃ parame vyoman | so 'śnute sarvān kāmān saha | brahmaṇā vipaściteti |*

*tasmādvā etasmādātmana ākāśaḥ sambhūtaḥ | ākāśadvāyuh | vāyoragniḥ | agnerāpaḥ | adabhyah prthivī | prthivyā ośadhayaḥ | ośadhībhyonnam | annātpuruṣaḥ | sa vā eṣa puruṣo 'nnarasaṃmayah | tasyedameva śiraḥ | ayam dakṣiṇaḥ pakṣaḥ | ayamuttaraḥ pakṣaḥ | ayamātmā | idaṃ pucchaṃ pratiṣṭhā | tadapyeṣa śloko bhavati || (2,1.1)*

**1. De kenner van Brahman bereikt het hoogste. Hier is een vers dat precies dat feit uitspreekt: "Brahman is waarheid, kennis en oneindig. Hij die dat Brahman kent als bestaand in het intellect, gehuisvest in de hoogste ruimte in het hart, geniet, als geïdentificeerd met het alwetende Brahman, tegelijkertijd van alle wenselijke dingen.**

**Uit dat Brahman, dat het Zelf is, ontstond ruimte. Uit ruimte ontstond lucht. Uit lucht werd vuur geboren. Uit vuur werd water geschapen. Uit water ontstond aarde. Uit aarde werden de kruiden geboren. Uit de kruiden werd voedsel geproduceerd. Uit voedsel werd de mens geboren. Die mens, zoals hij is, is een product van de essentie van voedsel: Van hem is dit, inderdaad, het hoofd; dit is de (rechts) zuidkant<sup>1</sup>; dit is de (links) noordkant; dit is het Zelf; dit is de stabiliserende staart.**

**Hier is een vers dat precies daarop betrekking heeft:**

Brahmavit, de kenner van Brahman; Brahman is datgene wiens kenmerken zullen worden vermeld en dat Brahman wordt genoemd vanwege (de etymologische bete-

<sup>1</sup> *Pakṣaḥ* wordt door G en Ś als 'vleugel' geïnterpreteerd.

kenis van) *br̥hattamattva*, het grootste zijn. Hij die *vetti*, kent, dat Brahman brahmavit is. Hij *āpnoti*, bereikt; *param*, het absoluut hoogste. Datzelfde Brahman (dat voorkomt als object van het werkwoord, *vid*, kennen) moet het hoogste (doel) zijn, aangezien het bereiken van iets niet logisch voortvloeit uit de kennis van iets anders en aangezien een andere Vedische tekst, namelijk "Hij die dat hoogste Brahman kent, wordt inderdaad Brahman" enz., (Mu. III. ii. 9), duidelijk de bereiking van Brahman door de kenner van Brahman aantoonst.

**Bezwaar:** De Upaniṣad zal zeggen dat Brahman alles doordringt en het Zelf van alles is; daarom is Het niet bereikbaar. Bovendien wordt gezien dat het ene door het andere wordt bereikt — het ene beperkte ding door het andere beperkte ding. En Brahman is onbeperkt en identiek aan alles; vandaar dat de bereiking ervan — als van iets dat beperkt is en verschilt van iemands Zelf — ongerijmd is.

**Antwoord:** Dit is geen fout.

**Bezwaar:** Hoe zo niet?

**Antwoord:** Omdat de bereiking of niet-bereiking van Brahman afhankelijk is van Zijn realisatie of niet-realisatie. De individuele ziel, hoewel intrinsiek niets anders dan Brahman, identificeert zich nog steeds met, en raakt gehecht aan, de omhulsels gemaakt van voedsel enz., die extern, beperkt en samengesteld zijn uit de subtiële elementen; en zoals (in het verhaal) een man, wiens geest volledig opgaat in het tellen van anderen, zichzelf vergeet te tellen, hoewel die persoonlijkheid het dichtst bij hem staat en het ontbrekende nummer aanvult,<sup>1</sup> zo ook, de individuele ziel, onder de betovering van onwetendheid, die gekenmerkt wordt door het niet-waarnemen van iemands eigen ware aard als Brahman, accepteert de niet-Zelven, zoals het lichaam samengesteld uit voedsel, als het Zelf, en begint als gevolg daarvan te denken: "Ik ben niets anders dan die niet-Zelven samengesteld uit voedsel enz." Op precies deze manier kan Brahman, dat het Zelf is, het niet-Zelf worden door onwetendheid. Net zoals door onwetendheid er een niet-ontdekking (in het verhaal) is van het individu zelf dat het vereiste aantal vormt, en net zoals er de ontdekking is van diezelfde persoon door kennis wanneer hij door iemand aan die persoon wordt herinnerd, zo ook in het geval van iemand, voor wie Brahman onbereikbaar blijft door zijn onwetendheid, kan er een ontdekking van datzelfde Brahman zijn door te realiseren dat dat alomtegenwoordige Brahman niets anders is dan iemands eigen Zelf — een realisatie die komt door verlichting als gevolg van de instructie van de geschriften.

"De zin 'De kenner van Brahman bereikt het hoogste' is een korte samenvatting van de strekking van het hele Deel (II). De ideeën die betrokken zijn bij het citeren van

---

<sup>1</sup> Tien mannen, na een rivier te zijn overgestoken, werden geconfronteerd met de vraag: "Hebben we er een verloren in de stroom?" Dus gingen ze zichzelf tellen. Maar ieder vergat zichzelf mee te tellen en concludeerde dat ze maar met negen waren, en dat er één daadwerkelijk verdronken was. Ze begonnen toen te klagen, toen een voorbijganger hun dwaasheid ontdekte, hen één voor één telde, en zich toen tot de laatste teller wendde en zei: "Jij bent de tiende." Dat stelde hen gerust.

een *Rg-mantra* met de woorden '*Tad eṣā abhyuktā* — hier is een vers dat precies dat feit uitspreekt', zijn (als volgt). (Ten eerste) wordt getracht de ware aard van Brahman te bepalen door middel van een definitie die de intrinsieke aard (in al zijn naaktheid) van precies dat Brahman kan aangeven, dat kort werd aangeduid als een kenbare entiteit in de kernachtige zin 'De kenner van Brahman bereikt het hoogste', maar waarvan elk onderscheidend kenmerk onbepaald bleef; (ten tweede) nadat de kennis van dat Brahman (eerder) op een onbepaalde manier was besproken, wordt nu getracht datzelfde Brahman realiseerbaar te maken als niet-verschillend van iemands eigen inwendige Zelf; (en ten slotte) is het de bedoeling aan te tonen dat het bereiken van het hoogste Brahman door een kenner van Brahman — welke (bereiking) wordt genoemd als het resultaat van de realisatie van Brahman — in werkelijkheid niets anders is dan identiteit met het Zelf van alles, dat Brahman zelf is dat alle wereldse attributen overstijgt. '*Tat*', met betrekking tot dat — met betrekking tot wat door het Brahman-gedeelte (van de Upaniṣad) is gezegd, '*eṣā*', deze *Rk* (*mantra*); is '*abhyuktā*', uitgesproken:

De zin '*satyam jñānam anantam brahma* - Brahman is waarheid, kennis, oneindig' is bedoeld als een definitie van Brahman. Want de drie woorden die beginnen met '*satya*' zijn bedoeld om Brahman te onderscheiden, dat het substantief is. En uit het feit dat Brahman het beoogde te kennen ding is, volgt dat Brahman het substantief is. Aangezien Brahman wordt gepresenteerd als het voornaamste object van kennis — het kenbare moet het substantief zijn. En juist omdat (Brahman en *satya* enz.) gerelateerd zijn als het substantief en zijn attributen, hebben de woorden die beginnen met '*satya*' dezelfde naamvalsuitgang, en staan ze in appositie. Brahman, gekwalificeerd door de drie adjectieven, '*satya*' enz., wordt onderscheiden van andere zelfstandige naamwoorden. Zo, inderdaad, wordt iets bekend wanneer het wordt onderscheiden van anderen; zoals bijvoorbeeld in het gewone spraakgebruik, een bepaalde lotus bekend is wanneer hij wordt beschreven als blauw, groot en zoetgeurend.

**Bezwaar:** Een zelfstandig naamwoord kan alleen worden onderscheiden wanneer er de mogelijkheid is om een ander bijvoeglijk naamwoord (dat er niet bij hoort) uit te sluiten, zoals bijvoorbeeld een (witte) lotus kan worden onderscheiden door rood of blauw uit te sluiten. Een bijvoeglijk naamwoord is zinvol wanneer er veel zelfstandige naamwoorden zijn die tot dezelfde klasse behoren en die veel bijvoeglijke naamwoorden kunnen hebben; maar het kan geen betekenis hebben met betrekking tot een enkel zelfstandig naamwoord, waar er geen mogelijkheid is van een alternatief bijvoeglijk naamwoord. Er is één Brahman, net zoals er één zon is; er bestaan geen andere Brahmanen waarvan Het kan worden onderscheiden, in tegenstelling tot een blauwe lotus die kan worden (onderscheiden van een rode).

**Antwoord:** Nee, er is niets mis, aangezien de bijvoeglijke naamwoorden (hier) ook ter definitie worden gebruikt.

**Bezwaar:** Hoe?

**Antwoord:** Aangezien de bijvoeglijke naamwoorden (hier) een overwegend definiërende betekenis dragen en geen kwalificerende betekenis.

**Bezwaar:** Wat is dan weer het verschil tussen de twee relaties — (1) die welke bestaat tussen de definitie en het gedefinieerde ding; en (2) die tussen de kwaliteit en het gekwalificeerde ding?

**Het antwoord is:** Een bijvoeglijk naamwoord onderscheidt een zelfstandig naamwoord van dingen van zijn eigen klasse, terwijl een definitie het onderscheidt van al het andere, zoals bijvoorbeeld (de definitie van) *ākāśa* is datgene wat ruimte biedt. En we zeiden dat de zin (waarover wordt gediscussieerd) staat voor een definitie.

De woorden, *satya* enz., zijn onderling niet gerelateerd, aangezien ze iets anders dienen; ze zijn bedoeld om te worden toegepast op het substantief. Dienovereenkomstig is elk van de bijvoeglijke woorden aldus gerelateerd aan het woord Brahman, onafhankelijk van de andere: *satyam brahma, jñanam brahma, anantam brahma*. Wat *satya* betreft, een ding wordt *satya*, waar, genoemd wanneer het de aard die als zijn eigen is vastgesteld, niet verandert; en een ding wordt onwerkelijk genoemd wanneer het de aard die als zijn eigen is vastgesteld, verandert. Vandaar dat een veranderlijk ding onwerkelijk is, want in de tekst, "Een veranderlijk ding (zoals een aarden vat) bestaat alleen in naam afhankelijk van spraak; alleen de aarde is waar" (Ch. VI. i. 4), is benadrukt dat alleen dat waar is dat bestaat (Ch. VI. ii. 1). Dus de frase *satyam brahma* (Brahman is waarheid) onderscheidt Brahman van onwerkelijke dingen.

Hieruit zou kunnen volgen dat (het onveranderlijke) Brahman de (materiële) oorzaak is (van alle daaropvolgende veranderingen); en aangezien een materiële oorzaak een substantie is, kan het ook een attribuut zijn, waardoor het levenloos wordt zoals de aarde. Vandaar dat wordt gezegd dat Brahman *jñānam* is. *Jñāna* betekent kennis, bewustzijn. Het woord *jñāna* geeft de abstracte notie van het werkwoord (*jñā*, kennen) weer; en als een attribuut van Brahman, samen met waarheid en oneindigheid, duidt het niet de handelende persoon van het kennen aan. Als Brahman de handelende persoon van het kennen zou zijn, kunnen waarheid en oneindigheid er niet terecht aan worden toegeschreven. Want als de handelende persoon van het kennen, wordt Het veranderlijk; en, als zodanig, hoe kan Het waar en oneindig zijn? Dat, inderdaad, is oneindig dat van niets gescheiden is. Als Het de handelende persoon van het kennen is, wordt Het begrensd door het kenbare en de kennis, en vandaar kan er geen oneindigheid zijn, overeenkomstig een andere Vedische tekst: "Dat is het Oneindige waarin men niets anders kent. En dat waarin men iets anders kent, is beperkt" (Ch. VII. xxiv. 1).

**Bezwaar:** Uit de ontkenning van bijzonderheden in de (bovenstaande) uitspraak, "Men kent niets anders", volgt dat men het Zelf kent.

**Antwoord:** Nee, want de zin is bedoeld om een definitie van het Oneindige te formuleren. De zin, "waarin men niets anders ziet", enz., is geheel gewijd aan de presentatie van de onderscheidende kenmerken van Brahman. De welbekende principe

erkennend dat men iets ziet dat anders is dan zichzelf, wordt de aard van het Oneindige in die tekst uitgedrukt door te verklaren dat het Oneindige datgene is waarin dat soort handeling niet bestaat. Dus, aangezien de uitdrukking "iets anders" (in de bovenstaande zin) wordt gebruikt om het erkende feit van dualiteit op te heffen, is de zin niet bedoeld om het bestaan van actie (de daad van kennen) in iemands Zelf te bewijzen. En aangezien er geen splitsing is in iemands Zelf, is cognitie onmogelijk (daarin). Bovendien, als het Zelf kenbaar zou zijn, zou er niemand anders (als kenner) overblijven om Het te kennen, aangezien het Zelf reeds als het kenbare is gepostuleerd.

**Bezwaar:** Hetzelfde zelf kan zowel als de kenner als het gekende bestaan.

**Antwoord:** Nee, dit kan niet tegelijkertijd, aangezien het Zelf zonder delen is. Een kenmerkloos (ondeelbaar) ding kan niet tegelijkertijd zowel de kenner als het gekende zijn. Bovendien, als het Zelf kan worden gekend in de zin dat een pot dat is, wordt (schriftuurlijke) instructie over Zijn kennis nutteloos. Want als een object reeds bekend is, net als een pot bijvoorbeeld, kan de (Vedische) instructie over het kennen ervan geen betekenis hebben. Vandaar dat als het Zelf een kenner is, Het redelijkerwijs niet oneindig kan zijn. Bovendien, als Het zulke onderscheidende eigenschappen heeft als het worden van de handelende persoon van het kennen, kan Het logischerwijs geen pure existentie zijn. En pure existentie is waarheid, volgens een andere Vedische tekst, "Het is waarheid" (Ch. VI. vii. 7). Daarom wordt het woord *jñāna* (kennis), bijvoeglijk gebruikt samen met waarheid en oneindigheid, afgeleid in de verwante zin van het werkwoord, en het wordt gebruikt om de frase, *jñānam brahma* (Brahman is kennis), te vormen, om (van Brahman) alle instrumentaliteit als die van een handelende persoon uit te sluiten, alsook om niet-bewustzijn als die van aarde enz. te ontkennen.

Uit de uitdrukking *jñānam brahma* zou kunnen volgen dat Brahman beperkt is, want menselijke kennis blijkt eindig te zijn. Vandaar dat, om dit te voorkomen, de tekst zegt: *anantam*, oneindig.

**Bezwaar:** Aangezien de woorden, *satya* (waarheid) enz., alleen bedoeld zijn voor het negeren van eigenschappen zoals onwaarheid, en aangezien het substantief Brahman geen welbekende entiteit is zoals een lotus, heeft de zin die begint met *satya* niets anders dan een niet-entiteit als inhoud, net zoals het geval is met de zin, "Nadat hij in het water van de luchtspiegeling had gebaad, en een kroon van hemelbloemen op zijn hoofd had gezet, gaat de zoon van een onvruchtbare vrouw, gewapend met een boog gemaakt van een hazenhoorn."

**Antwoord:** Nee, want de zin is bedoeld als een definitie. En we zeiden dat hoewel *satya* enz. attributieve woorden zijn, hun voornaamste doel is te definiëren. Aangezien een zin, die de differentia van een niet-bestaand substantief vermeldt, nutteloos is, en aangezien de huidige zin bedoeld is om te definiëren, heeft hij, naar onze mening, geen betrekking op een niet-entiteit. Mocht zelfs *satya* enz. een bijvoeglijk-

ke betekenis hebben, dan geven ze zeker hun betekenissen niet op.<sup>1</sup> Als de woorden *satya* enz. betekenisloos zouden zijn, kunnen ze logischerwijs hun substantief niet onderscheiden. Maar als ze betekenisvol zijn, als hebbende de betekenissen van waarheid enz., kunnen ze terecht hun substantief Brahman onderscheiden van andere substantieven die tegengestelde kwaliteiten bezitten. En het woord Brahman heeft ook zijn eigen individuele betekenis<sup>2</sup>. Onder deze woorden wordt het woord *ananta* een bijvoeglijk naamwoord door eindigheid te negeren; terwijl de woorden *satya* en *jñāna* bijvoeglijke naamwoorden worden, zelfs terwijl ze hun eigen (positieve) betekenissen aan het substantief geven.

Aangezien in de tekst, "Uit dat Brahman dat het Zelf is, (ontstond deze ruimte)" (II.i), het woord Zelf (*ātmā*) wordt gebruikt met betrekking tot Brahman Zelf, volgt hieruit dat Brahman het Zelf is van het kennende individu; en dit wordt ondersteund door de tekst, "Hij bereikt dit zelfgemaakte van gelukzaligheid" (II. vii. 5), waar Brahman wordt getoond als het Zelf. Bovendien is het Brahman dat is binnengegaan (in mensen); want door de tekst, "dat geschapen hebbende, ging Hij (Hij) in datzelfde ding" (II. vi. 1), wordt getoond dat datzelfde Brahman het lichaam is binnengegaan als de individuele ziel. Vandaar dat de kennende, in zijn essentiële aard, Brahman is.

**Bezwaar:** Als Brahman zo het Zelf is, wordt Het de handelende persoon van cognitie, aangezien het een welbekend feit is dat het Zelf een kenner is. En uit de tekst, "Hij verlangde" (II. vi. 1), is het goed vastgesteld dat degene die verlangt ook een handelende persoon van cognitie is. Zo, Brahman zijnde de kennende, is het ongepast om te stellen dat Brahman bewustzijn is. Bovendien leidt die (laatstgenoemde conclusie) tot Zijn onbestendigheid. Want zelfs als wordt toegegeven dat *jñāna* (cognitie) niets anders is dan bewustzijn, en dus Brahman (alleen) de verwante betekenis (kennis) van het werkwoord ("weten", en niet de verbale betekenis van weten) heeft, zal Het (Brahman) nog steeds openstaan voor de beschuldiging van onbestendigheid en afhankelijkheid. Want de betekenissen van werkwoorden zijn afhankelijk van de naamvallen (van de zelfstandige naamwoorden). En kennis is een betekenis die wordt overgebracht door een stam (afhankelijk van een zelfstandig naamwoord). Dienovereenkomstig wordt Brahman zowel onbestendig als afhankelijk.

---

<sup>1</sup> "Etymologisch duidt het woord '*satya*' op een bestaande entiteit die niet wordt opgeheven; het woord '*jñāna*' betekent de zelfopenbarende cognitie van dingen; en het woord '*ananta*' wordt gebruikt met betrekking tot iets dat alles doordringt, zoals in (de uitdrukking) 'de hemel is oneindig' enz. Daarom negeren ze tegengestelde ideeën door het feit dat ze hun eigen betekenissen aan de substantieven geven. Daarom kunnen ze niet worden gereduceerd tot loutere negatie." — AG.

<sup>2</sup> Afgeleid van de wortel *brh* met de betekenis van groei, uitgestrektheid, is Brahman datgene wat niet beperkt is door tijd, ruimte of causaliteit. Zo heeft het woord zijn eigen positieve betekenis en kan het niet verwijzen naar een leegte.

**Antwoord:** Nee, aangezien, zonder te impliceren dat kennis scheidbaar is van Brahman, ernaar wordt verwezen als een activiteit uit beleefdheid. (Ter verduidelijking): Kennis, die de ware aard van het Zelf is, is onlosmakelijk verbonden met het Zelf, en zo is het eeuwig. Toch wordt het intellect, dat de beperkende toevoeging van het Zelf is, getransformeerd in de vorm van de objecten terwijl het door de ogen enz. naar buiten komt (om dingen te kennen). Deze configuraties van het intellect in de vorm van geluid enz., blijven objectief verlicht door het Bewustzijn dat het Zelf is, zelfs wanneer ze in een staat van incubatie zijn; en wanneer ze als cognities verschijnen, worden ze nog steeds verlicht door dat Bewustzijn.<sup>1</sup> Vandaar dat deze schijnbeelden van Bewustzijn — een Bewustzijn dat werkelijk het Zelf is — die verwijzen naar het woord kennis en de wortelbetekenis dragen (van het werkwoord "kennen"), door de niet-onderscheidende mensen worden voorgesteld als attributen van de Ziel Zelf en als onderhevig aan mutatie. Maar het Bewustzijn van Brahman is inherent aan Brahman en is daarvan onvervreemdbaar, net zoals het licht van de zon van de zon is of de hitte van vuur van vuur is. Bewustzijn is niet afhankelijk van enige andere oorzaak (voor zijn openbaring), want het is van nature eeuwig (licht). En aangezien alles wat bestaat onvervreemdbaar is van Brahman in tijd of ruimte, Brahman de oorzaak is van tijd, ruimte, enz., en aangezien Brahman buitengewoon subtiel is, is er niets anders, of het nu subtiel of afgeschermd of ver of verleden, heden of toekomst is, dat onkenbaar voor het kan zijn. Daarom is Brahman alwetend. Bovendien volgt dit uit de tekst van de *mantra*: "Hoewel Hij zonder handen en voeten is, rent en grijpt Hij toch; hoewel Hij zonder ogen is, ziet Hij toch; hoewel Hij zonder oren is, hoort Hij toch. Hij kent het kenbare, en van Hem is er geen kenner. Hem noemden zij de eerste, grote Persoon" (Śv. III. 19). Er zijn ook Vedische teksten zoals: "Want de kenfunctie van de kenner kan nooit verloren gaan, omdat Het onsterfelijk is; maar (Het weet niet, omdat) er niet dat tweede ding is, (gescheiden van Het, dat Het kan kennen)" (Br. IV. lii. 30). Juist omdat de aard van Brahman als kenner onscheidbaar is en omdat er geen afhankelijkheid is van andere bijkomstigheden zoals de zintuigen, is Brahman, hoewel intrinsiek identiek aan kennis, welbekend als eeuwig. Aldus, aangezien deze kennis geen vorm van actie is, draagt het ook niet de wortelbetekenis van het werkwoord. Vandaar ook dat Brahman niet de handelende persoon van cognitie is. En hierom kan Het zelfs niet worden aangeduid met het woord *jñāna* (kennis). Toch wordt Brahman getoond, maar niet aangeduid, door het woord kennis dat werkelijk staat voor een gelijkenis van Bewustzijn als verwijzend naar een attribuut van het intellect; want Brahman is vrij van zaken zoals klasse enz., die het gebruik van het woord (kennis) mogelijk maken. Evenzo wordt Brahman zelfs niet aangeduid door het woord *satya* (waarheid), aangezien Brahman van nature vrij is van alle onderscheidingen. Op deze manier kan het woord *satya*, dat externe realiteit in het algemeen betekent, indirect verwijzen naar Brahman (in dergelijke uitdrukkingen) als "Brahman is waarheid",

<sup>1</sup> In het beginstadium hebben ze de geschiktheid om te worden verlicht; en na hun ontstaan blijven ze doordrenkt met bewustzijn.

maar het kan Het niet aanduiden. Zo onderscheiden de woorden waarheid enz., die in onderlinge nabijheid voorkomen, en beurtelings elkaar beperken en beperkt worden, Brahman van andere objecten die door de woorden, waarheid enz. worden aangeduid, en worden zo ook geschikt om Het te definiëren. Dus, overeenkomstig de Vedische teksten, "Waardoor (Brahman) woorden, samen met de geest terugkeren, zonder het te bereiken" (II. iv. 1), en "(Wanneer een aspirant zich onbevreesd vestigt in dit onveranderlijke, lichaamloze,) onuitsprekelijke en niet-ondersteunende Brahman" (II. vii. 1), is bewezen dat Brahman onbeschrijfelijk is, en dat, in tegenstelling tot de constructie van de uitdrukking "een blauwe lotus", Brahman niet moet worden opgevat als de inhoud van welke zin dan ook<sup>1</sup>.

*Yah veda*, iedereen die kent — dat Brahman, eerder beschreven; als *nihitam*, (verborgen) bestaand; *guhayam*, in het intellect; *Gūha*, afgeleid van de wortel *guha* in de zin van verbergen, betekent het intellect; omdat in dat intellect de categorieën — kennis, kenbaar, en kenner — verborgen zijn; of omdat in dat intellect de twee menselijke doelstellingen, genot en bevrijding, verborgen zijn. *Parame vyoman*, in de hoogste ruimte (die zijn eigen effect, het intellect, doordringt), *vyoman* zijnde hetzelfde als *vyomni* — in de ruimte, die het Ongemanifesteerde (d.w.z. *Māyā*) wordt genoemd, dat, inderdaad, de hoogste ruimte is overeenkomstig de Vedische tekst, "Door dit Onveranderlijke (Brahman), O Gargi, wordt de (Ongemanifesteerde) ruimte (*ākāśa*, d.w.z., *Māyā*) doordrongen" (Br. III. viii. 11), waar *ākāśa* voorkomt in de nabijheid van *akṣara* (Onveranderlijke)<sup>2</sup>.

Of vanuit de appositie (van *guha* de holte van het intellect die binnen de (hoogste) ruimte gedefinieerd door het hart is, is *nihitam*, gehuisvest, geplaatst, Brahman; met andere woorden. Brahman wordt duidelijk waargenomen door de functie van dat intellect; want afgezien van deze waarneming Brahman kan geen verbinding hebben, (in de zin van gehuisvest te zijn in), met een bepaalde tijd of ruimte, Brahman alomtegenwoordig zijnde en voorbij alle onderscheidingen. en *vyoma*) in de uitdrukking, *guhāyām vyomni*, de Ongemanifesteerde ruimte (*Māyā*) zelf is de *guha* (holte); want daarin zijn ook alle dingen verborgen gedurende de drie perioden (schepping, bestaan, en ontbinding), het is zowel hun oorzaak als subtieler. Daarin (*Māyā*) is Brahman verborgen. Het is echter redelijk om de ruimte die wordt omsloten door de holte van het hart als de hoogste ruimte te accepteren, want de tekst wil

<sup>1</sup> Brahman kan niet worden begrepen door de gewone relatie tussen woorden en de dingen die ze aanduiden. Evenmin kan het worden aangeduid door de relatie van substantie en kwaliteit.

<sup>2</sup> "Het Ongeopenbaarde genaamd *vyoma* (ruimte, *ākāśa*) is inherent aan het intellect (*guh*), dat het effect is van het eerste. In dat Ongemanifesteerde is Brahman geplaatst. Het element *ākāśa* wordt hier niet geaccepteerd als de betekenis van *vyoma*, aangezien het element *ākāśa* niet *parama* (supreme) kan worden genoemd, het zijnde een effect van Ongeopenbaarde *ākāśa*. Bovendien, in de *Bṛhadāraṇyaka*, komt het Ongeopenbaarde *ākāśa* en niet het Element *ākāśa* voor in de nabijheid van Onveranderlijke Brahman (*akṣara*)" — A.G.

hier ruimte presenteren als iets dat deel uitmaakt van realisatie of meditatie<sup>1</sup>. De ruimte in het hart is welbekend als de hoogste ruimte uit de andere Vedische teksten; "De ruimte die buiten het individu is (Ch. III. xii. 7) ... is hetzelfde als de ruimte binnen het individu (Ch. III. xii. 8) (en dat weer) is hetzelfde als de ruimte in de lotus van het hart" (Ch. III. xii. 9). (Dus de betekenis van de zin is): Binnen de holte van het intellect die binnen de (hoogste) ruimte gedefinieerd door het hart is, is *nihitam*, gehuisvest, geplaatst, Brahman; met andere woorden, Brahman wordt duidelijk waargenomen door de functie van dat intellect; want afgezien van deze waarneming. Brahman kan geen verbinding hebben, (in de zin van gehuisvest te zijn in), met een bepaalde tijd of ruimte, Brahman alomtegenwoordig zijnde en voorbij alle onderscheidingen.

*Sah*, hij — wie Brahman aldus heeft gekend; wat doet hij? *aśnute*, geniet; *sarvān*, alles zonder enige uitzondering; *kāmān*, verlangens, d.w.z. alle genietbare dingen. Geniet hij van zonen, hemelen, enz. achtereenvolgens zoals wij? De tekst zegt: Nee; hij geniet van alle wenselijke dingen, die in een enkel moment gefocust worden, *saha*, tegelijkertijd — door een enkele waarneming die eeuwig is zoals het licht van de zon, die niet verschilt van Brahman Zelf, en die wij "waarheid, kennis, oneindig" noemden. Datzelfde feit wordt hier beschreven als *brahmaṇā saha*, in identificatie met Brahman. De mens van kennis, Brahman geworden, geniet als Brahman, van alle wenselijke dingen tegelijkertijd; en hij geniet niet achtereenvolgens van de wenselijke dingen die afhankelijk zijn van oorzaken zoals verdienste en dementie, en zintuigen zoals de ogen, zoals een gewoon mens, geïdentificeerd met het wereldse Zelf dat geconditioneerd is door beperkende toevoegingen, en dat een reflectie is (van het hoogste Zelf) zoals die van de zon of water. Hoe geniet hij dan? Als geïdentificeerd met het eeuwige Brahman dat alwetend is, allesdoordringend, en het Zelf van alles, geniet hij tegelijkertijd, op de hierboven beschreven manier, van alle wenselijke dingen die niet afhankelijk zijn van al dergelijke oorzaken als verdienste enz., en onafhankelijk zijn van de organen zoals de ogen enz. Dit is het idee. *Vipaścitā* betekent, als (geïdentificeerd met) de intelligente, d.w.z. alwetende (Brahman), want dat, inderdaad, is ware intelligentie die alwetendheid is. Het idee is dat hij geniet in zijn identiteit met het alwetende Brahman. Het woord *iti* wordt gebruikt om het einde van de *mantra* aan te geven.

De hele strekking van het hoofdstuk wordt beknopt samengevat in de zin, "De kenner van Brahman bereikt het hoogste", die voorkomt in het *brāhmaṇa*-gedeelte. En die kernachtige uitspraak (aforisme) wordt kort uitgelegd door de *mantra* (het *Rk*-vers). Aangezien de betekenis van diezelfde uitspraak opnieuw uitvoerig moet worden vastgesteld, wordt de volgende tekst, *tasmād vā etasmāt* enz., geïntroduceerd

<sup>1</sup> Brahman is geplaatst, d.w.z. gemanifesteerd als de getuige, in de holte van het intellect die is gehuisvest in de ruimte omsloten door het hart, en Het wordt daar direct als zodanig waargenomen. Als Brahman echter in het Kosmische Ongeopenbaarde wordt geplaatst, d.w.z. in het principe genaamd *Māyā*, zal Het een object van indirecte waarneming worden. En een indirecte realisatie kan de directe superimpositie waar een mens aan lijdt, niet negeren.

als een soort verklaring ervan. Wat dat betreft, is aan het begin van de *mantra* gezegd dat Brahman waarheid, kennis en oneindig is. De tekst gaat verder om te laten zien hoe Het waarheid, kennis en oneindig kan zijn. Wat dat betreft, zijn er drie soorten oneindigheid — vanuit het oogpunt van ruimte, tijd en objecten. Ter illustratie: De hemel is onbeperkt vanuit het oogpunt van ruimte, want hij is niet beperkt in ruimte. Maar de hemel is niet oneindig wat tijd of (andere) substanties betreft. Waarom? Omdat het een product is. Brahman is niet zo beperkt in tijd zoals de hemel, aangezien Het geen product is. Een geschapen ding wordt begrensd door tijd, maar Brahman is niet geschapen. Vandaar dat Het ook vanuit het oogpunt van tijd oneindig is. Evenzo, ook vanuit het oogpunt van substanties. Hoe wordt, opnieuw, Zijn oneindigheid vanuit het oogpunt van substanties vastgesteld? Omdat Het identiek is met alle substanties. Iets anders werkt als een beperking voor een ander. Want wanneer het intellect zich met iets bezighoudt, raakt het los van iets anders. Dat, waardoor een idee wordt begrensd, werkt als een limiet voor dat idee. Ter illustratie: Het idee van koeheid wordt afgestoten door het idee van paardheid; vandaar dat paardheid koeheid uitsluit, en het idee (van koeheid) inderdaad begrensd wordt. Die beperking wordt gezien in het geval van afzonderlijke substanties. Brahman is op deze manier niet gedifferentieerd. Vandaar dat Het oneindigheid heeft, zelfs vanuit het oogpunt van substanties. Hoe is Brahman, opnieuw, niet-verschillend van alles? Het antwoord is: Omdat Het de oorzaak is van alles. Brahman is inderdaad de oorzaak van alle dingen — tijd, ruimte, enz.

**Bezwaar:** Vanuit het standpunt van substanties wordt Brahman beperkt door Zijn eigen effecten.

**Antwoord:** Nee, aangezien de dingen die effecten zijn onwerkelijk zijn. Want afgezien van de oorzaak is er werkelijk niet zoiets als effect waardoor het idee van de oorzaak begrensd kan worden. Dit feit wordt bevestigd door een andere Vedische tekst die zegt dat "Alle modificaties bestaan alleen in naam, ondersteund door louter woorden; de aarde (inherent aan de modificaties van de aarde) alleen is waar" (Ch. VI. 1. 4.); evenzo is existentie (d.w.z. Brahman dat alles doordringt) alleen waar (Ch. VI. ii. 1). Brahman is dan ruimtelijk oneindig, zijnde de oorzaak van ruimte enz. Want ruimte is bekend als ruimtelijk oneindig; en Brahman is de oorzaak van die ruimte. Hieruit is bewezen dat het Zelf ruimtelijk oneindig is; want geen alles-doordringend ding wordt in deze wereld gezien dat ontstaat uit iets dat dat niet is. Vandaar dat de ruimtelijke oneindigheid van Brahman absoluut is. Evenzo, ook tijdelijk. De oneindigheid van Brahman is absoluut, aangezien Brahman geen product is. En omdat er niets anders is dan Brahman, is Het ook substantieel oneindig. Vandaar dat Zijn realiteit absoluut is.

Met het woord *tasmāt*, van dat, wordt het Brahman in herinnering geroepen dat kort werd vermeld in de zin die begon met; en met het woord *etasmāt*, van dit, wordt het Brahman in herinnering geroepen zoals Het onmiddellijk daarna in de *mantra* werd gedefinieerd. *Atmanah*, van het Zelf — van het Brahman dat in het begin werd geformuleerd in de woorden van het *brāhmaṇa*-gedeelte, en dat onmiddellijk daarna

werd gedefinieerd als waarheid, kennis, oneindig (in de *mantra*) — van dat Brahman dat het Zelf wordt genoemd; want Het is het Zelf van allen, volgens een andere Vedische tekst, "Het is waarheid. Het is het Zelf" (Ch VI. viii-xvi). Vandaar dat Brahman het Zelf is. Uit dat Brahman, dat identiek is met het Zelf, *ākāśaḥ*, ruimte; *sambhūtaḥ*, werd geschapen. *Ākāśaḥ* betekent datgene wat het kenmerk van geluid bezit en ruimte biedt aan alle dingen die vormen hebben. *Ākāśaḥ* uit die ruimte; *vāyūḥ* lucht — die twee attributen heeft, bezittend van zijn eigen kwaliteit, aanraking, en de kwaliteit, geluid, van zijn oorzaak (*ākāśa*). Het werkwoord "werd geschapen" wordt begrepen. *Vāyūḥ*, uit die lucht, werd *agniḥ*, vuur — die drie attributen heeft, bezittend van zijn eigen kwaliteit, kleur, en de twee eerdere (van zijn oorzaak, lucht). *Agneḥ*, uit vuur, werd geproduceerd, *āpah*, water — met vier attributen, begiftigd met zijn eigen kwaliteit, smaak, en de drie eerdere (van vuur). *Adbhyaḥ* uit water, werd geproduceerd *prthivī*, aarde — met vijf attributen, bestaande uit zijn eigen kwaliteit, geur, en de vier eerdere kwaliteiten (van zijn oorzaak, water). *Prthivyāḥ*, uit de aarde; *oṣadhāyaḥ*, de kruiden. *Oṣadbīhyaḥ*, uit de kruiden; *annam*, voedsel. *Annāt*, uit voedsel, getransformeerd in menselijk zaad, (werd geschapen), *puruṣaḥ*, menselijk wezen, bezittend van de ledematen — hoofd, handen, enz. *Saḥ vai eṣa puruṣaḥ*, dat menselijk wezen, zoals hij is; *annarasamayāḥ*, bestaat uit de essentie van voedsel, is een transformatie van de voedsel substantie. Aangezien het semen, het zaad, zoals het verschijnt als de energie van alle ledematen, wordt aangenomen dat het de menselijke vorm heeft, daarom moet degene die eruit geboren wordt ook de menselijke vorm hebben; want in alle klassen van wezens worden de nakomelingen gevormd naar de vaders.

**Bezwaar:** Aangezien alle wezens, zonder uitzondering, modificaties zijn van de essentie van voedsel en aangezien allen in gelijke mate afstammelingen zijn van Brahman, waarom wordt dan de mens alleen gespecificeerd?

**Antwoord:** Vanwege zijn pre-eminentie.

**Bezwaar:** Waaruit bestaat die pre-eminentie dan?

**Antwoord:** In zijn competentie voor *karma* en kennis. Want alleen de mens is gekwalificeerd voor riten en plichten, alsook voor kennis, krachtens zijn vermogen, zijn verlangen (naar resultaten), en zijn niet-onverschilligheid (ten opzichte van resultaten). Dat een persoon, verlangend (naar resultaten) en bezittend van kennis en capaciteit gekwalificeerd is voor werk en kennis, wordt bewezen door het bewijs van een andere Vedische tekst die zegt: "Alleen in de mens is het Zelf het meest manifest, want hij is het best begiftigd met intelligentie. Hij spreekt wat hij weet, hij ziet wat hij weet; hij weet wat er morgen zal gebeuren; hij kent de hogere en lagere werelden; hij streeft ernaar onsterfelijkheid te bereiken door middel van sterfelijke dingen. Hij is aldus begiftigd (met onderscheidingsvermogen), terwijl andere wezens alleen bewustzijn van honger en dorst hebben" (Ai. Ā. II. iii. 2. 5).

De bedoeling hier is om datzelfde menselijke wezen door kennis in het diepste Brahman te laten binnengaan. Maar zijn intellect, dat zich bezighoudt met de bij-

zonderheden die de uiterlijke objecten simuleren, en deze als het Zelf beschouwt, hoewel ze niet-Zelven zijn, kan zonder de steun van een duidelijk object niet plotse-ling inhoudsloos worden gemaakt en zich bezighouden met de gedachten van het diepste, inwonende Zelf. Daarom, naar analogie van de maan aan de tak,<sup>1</sup> neemt de tekst de hulp van een fictie die een affiniteit heeft met de identificatie van het Zelf en het fysieke lichaam; en het intellect daardoor naar binnen leidend, zegt de tekst, *tasya idam eva śiraḥ*: *tasya*, van dat menselijke wezen dat een modificatie is van de essentie van voedsel, *idam eva śiraḥ*, dit is inderdaad het hoofd — dat welbekend is. De tekst, "Dit is inderdaad het hoofd", wordt vermeld opdat niemand zou denken dat het hoofd hier moet worden voorgesteld, net zoals het geval is bij het vitale lichaam enz., waar dingen die geen hoofden zijn, zo worden voorgesteld. Soortge-lijk is de constructie in het geval van de zijde enz. *Ayam*, dit — de rechterhand van een mens die naar het oosten kijkt — is de *dakṣinaḥ pakṣaḥ*, de zuidelijke zijde. *Ayam*, dit — de linkerhand — is de *uttarah pakṣaḥ*, de noordelijke zijde. *Ayam*, dit — het middelste deel (romp) van het lichaam — is de *ātmā*, zelf, ziel van de lede-maten, overeenkomstig de Vedische tekst, "Het midden van deze ledematen is inderdaad hun ziel" (Ai. III. v. 4). *Idam*, dit — het deel van het lichaam onder de navel, is de *puccham pratiṣṭha*, de staart die stabiliseert. De afgeleide betekenis van *Pratiṣṭha* staat voor datgene waardoor men op zijn plaats blijft. De *puccha* (hier) is datgene wat vergelijkbaar is met een staart, naar analogie van het achteraan hangen, zoals de staart van een koe. Op dit patroon is de symboliek vastgesteld in het geval van het daaropvolgende vitale lichaam enz., net zoals een beeld zijn vorm krijgt van gesmolten koper gegoten in een smeltkroes. *Tat api*, ook dat, illustratief voor die-zelfde gedachte die in het brahman-gedeelte is vervat; *eṣaḥ bhavati ślokaḥ*, hier komt een vers voor — dat het uit voedsel gemaakte zelf presenteert.

---

<sup>1</sup> Hoewel de maan ver weg is, wordt er soms over gesproken als "de maan aan de tak", omdat ze dichtbij lijkt te zijn. Het punt is dat het idee van iets, dat aan het gewone begrip ontsnapt, wordt getracht te worden overgebracht met behulp van iets tastbaarders, hoewel de twee in werkelijkheid volkomen verschillend zijn.

## HOFDSTUK II

*annādvai prajāḥ prajāyante | yāḥ kāśca pṛthivīmśritāḥ | atho annenaiva jīvanti |  
athainadapi yantyantataḥ | annaṃ hi bhūtānāṃ jyeṣṭham | tasmāt  
sarvausadhamucyate | sarvaṃ vai te 'nnaṃāpnuvanti | ye 'nnaṃ brahmopāsate |  
annaṃ hi bhūtānāṃ jyeṣṭham | tasmāt sarvausadhamucyate | annādbhūtāni  
jāyante | jātānyannena vardhante | adyate 'ti ca bhūtāni | tasmādannam taducya-  
ta iti |*

*tasmādvā etasmādannarasamayāt | anyo 'ntara ātmā prāṇamayah | tenaiṣa  
pūrṇah | sa vā eṣa puruṣavidha eva | tasya puruṣavidhatām | anvayaṃ  
puruṣavidhaḥ | tasya prāṇa eva śirah | vyāno dakṣiṇah pakṣah | apāna uttarah  
pakṣah | ākāśa ātmā | pṛthivī pucchaṃ pratiṣṭhā | tadapyeṣa śloko bhavati ||  
(2,2.1)*

1. Alle wezens die op aarde rusten, zijn inderdaad uit voedsel geboren. Bovendien leven ze van voedsel, en aan het einde gaan ze op in voedsel. Voedsel werd inderdaad geboren vóór alle schepselen; daarom wordt het de medicijn voor alles genoemd. Degenen die voedsel als Brahman aanbidden, verwerven al het voedsel. Voedsel werd inderdaad geboren vóór alle schepselen; daarom wordt het de medicijn voor alles genoemd. Schepselen worden uit voedsel geboren; eenmaal geboren, groeien ze door voedsel. Aangezien het gegeten wordt en het de schepselen eet, wordt het voedsel genoemd.

Vergeleken met dit zelf, gemaakt van de essentie van voedsel, zoals eerder gezegd, is er een ander innerlijk zelf dat gemaakt is van lucht. Daardoor wordt deze gevuld. Dit zelf heeft ook de menselijke vorm. Zijn menselijke vorm neemt de menselijke vorm aan van die (eerdere). Hiervan is *prāṇa* het hoofd, *vyāna* de zuidelijke zijde, *apāna* de noordelijke zijde, ruimte het zelf, de aarde de staart die stabiliseert. Hierop betrekking hebbend is dit (volgende) vers:

*Annāt*, uit voedsel — getransformeerd tot chylus; *prajāḥ*, de levende wezens — bewegend of stilstaand; *prajāyante*, komen ter wereld; (de levende wezens), *yāḥ kāḥ ca*, welke (ze ook mogen zijn) — zonder onderscheid; die, *pṛthivām śritāḥ*, rusten op, de aarde als hun toevlucht hebben genomen — zij allen zijn inderdaad uit voedsel geboren. Het woord *vai* wordt gebruikt om (iets eerder genoemds) in herinnering te roepen. *Atho*, bovendien, wanneer geboren, *annena eva*, door voedsel, inderdaad; zij *jīvanti*, leven — bewaren hun leven, d.w.z. groeien. *Atha*, bovendien; *antataḥ*, aan het einde, aan het einde van de groei die kenmerkend is voor het leven; *apiyanti*, (zij) bewegen zich naar, het voorvoegsel *api* wordt gebruikt in de zin van 'naar'; *enat*, het, d.w.z. voedsel; het idee is dat ze geabsorbeerd worden door zich voort te bewegen in de richting van voedsel, (en culmineerend in voedsel). Waarom? *Hi*, aangezien; *annum*, voedsel; *jyeṣṭham*, de eerstgeborene; *bhūtānām*, van alle wezens. Aangezien voedsel de bron is van alle andere schepselen, beginnend met het fysieke, ontstaan alle levende wezens uit voedsel, leven van voedsel, en gaan op in voedsel. Aangezien dit zo is, *tasmāt*, daarom; voedsel is *ucyate*, ge-

noemd; *sarvausadham*, een medicijn voor allen, een geneesmiddel dat het lichamelijke ongemak van allen verlicht. Het doel dat wordt bereikt door de kenner van voedsel als Brahman wordt vermeld: *Te*, zij; *āpnuvanti*, verwerven; *sarvam vai annam*, al het voedsel. Wie? *Ye*, degenen die; *upāsate*, mediteren op; *annam brahma*, voedsel als Brahman — zoals eerder getoond. Hoe? Zo: "Ik ben geboren uit voedsel, ben identiek met voedsel, en ga op in voedsel. Daarom is voedsel Brahman." Hoe leidt, opnieuw, de meditatie op voedsel, als identiek met zichzelf, tot het verwerven van al het voedsel? Het antwoord is: *Hi annam jyeṣṭham bhūtānām*, aangezien voedsel de eerstgeborene is van alle wezens; aangezien het de oudste is, geboren vóór alle schepselen, *tasmāt sarvausadham ucyate* (zie boven). Daarom is het logisch dat iemand die al het voedsel als identiek met zichzelf aanbidt, al het voedsel moet verwerven. De herhaling in *annāt bhūtāni jāyante*, uit voedsel ontstaan alle schepselen; *jāt annena vardhante*, "eenmaal geboren groeien ze door voedsel" is ter samenvatting. De etymologie van het woord *anna* wordt nu getoond. Aangezien voedsel *adyate*, gegeten wordt, door schepselen; en zelf *atti*, eet, *bhūtāni*, de schepselen; *tasmāt*, daarom — krachtens het gegeten worden door schepselen en het eten van de schepselen; *tat annam ucyate*, het wordt voedsel genoemd. Het woord *iti* dient om het einde van de eerste omhulling aan te geven.

Brahman is het innerlijkste van alle zelden, beginnend bij de fysieke omhulling en eindigend bij de gelukzalige. De schrift begint met de tekst *tasmāt vā etasmāt anna-rasa - mayāt* enz., met het oog op het openbaren, door middel van kennis, van dat Brahman als het inwonende Zelf door een proces van eliminatie van de vijf omhulsels te volgen, net zoals rijst wordt geëxtraheerd uit de korrel genaamd *kodrava* die vele kafjes heeft. *Tasmāt vai etasmāt*, vergeleken met het lichaam gemaakt van de essentie van voedsel, zoals hierboven beschreven; er is *anyaḥ*, een ander; *ātmā*, zelf; *antaraḥ*, dat binnenin is, (dat is) door onwetendheid voorgesteld als een zelf, net als het fysieke lichaam is; (welk laatste zelf is) *prāṇamayāḥ*: *prāṇa* is lucht (vitale kracht), en *prāṇamaya* betekent samengesteld door lucht, overwegend lucht bevattend. *Tena*, door dat luchtige (vitale) zelf; *pūrṇaḥ*, is gevuld; *eṣaḥ* deze — het zelf dat bestaat uit de essentie van voedsel, net zoals blaasbalgen met lucht zijn gevuld. *Saḥ vai eṣaḥ prāṇamāyaḥ ātmā*, dit vitale zelf waarover gesproken is; is *puruṣavidhaḥ eva*, ook van een menselijke vorm die een hoofd, zijden, enz. bezit. Is het zo van nature? De tekst zegt, nee. Het zelf dat bestaat uit de essentie van voedsel is welbekend om een menselijke vorm te hebben: *ana*, in overeenstemming met; *puruṣavidhatām tasya*, de menselijke vorm van dat zelf, samengesteld uit de essentie van voedsel, *ayam*, dit, het zelf samengesteld door lucht; is *puruṣavidhaḥ*, menselijk gevormd als een beeld gegoten in een smeltkroes, maar niet van nature. Evenzo worden de volgende zelden menselijk van vorm in overeenstemming met de menselijke vormen van de voorgaande; en de eerdere worden gevuld door de volgende. Hoe wordt, opnieuw, zijn menselijke vorm samengesteld? Het antwoord is *tasya*, van hem, van het zelf samengesteld door de vitale kracht die een transformatie is van lucht; *prāṇaḥ eva*, de speciale functie van uitademen door mond en neus-

gaten; wordt voorgesteld, door de autoriteit van de tekst, als *śiraḥ*, hoofd. De voorstelling van de zijden enz., telkens weer, is alleen vanwege schriftuurlijke autoriteit. *Vyānaḥ*, de functie genaamd *vyāna* (het hele lichaam doordringend); is *dakṣiṇaḥ pakṣaḥ*, de rechterzijde. *Apānaḥ*, *apāna* (de functie van inademen); is *uttarā pakṣaḥ*, de noordelijke zijde. *Ākāśaḥ*, ruimte, d.w.z. de functie (van lucht) die in de ruimte bestaat als *samāna*; is *ātmā*, het zelf — vergelijkbaar met het Zelf. (*Ākāśa* betekent *samāna*), want het is de context van de functies van de vitale kracht, en het is het zelf, omdat het in het midden is vergeleken met de andere functies die aan de periferie zijn. Degene die in het midden bestaat, wordt erkend als het zelf in de Veda's, overeenkomstig de tekst. "Het midden (d.w.z. de romp) van deze ledematen is het Zelf" (Ai.II.v.4). *Prthivī puccham pratiṣṭha*: *prthivī* betekent de godheid van de aarde; en deze godheid ondersteunt de fysieke vitale kracht, aangezien deze godheid de oorzaak is van haar stabiliteit volgens een andere Vedische tekst, "Die godheid, met behulp van de *apāna* in een mens" (Pr. III. viii). Anders zou het lichaam opstijgen vanwege de werking van de vitale functie genaamd *udāna*, of er zou een val zijn vanwege zijn gewicht. Daarom is de godheid van de aarde de stabiliserende staart van het vitale zelf. *Tat*, betreffende diezelfde gedachte met betrekking tot het vitale zelf; hier is *eṣaḥ ślokaḥ*, dit vers:

### HOOFDSTUK III

*prāṇaṃ devā anu prāṇanti | manuṣyāḥ paśavaśca ye | prāṇo hi bhūtānāmāyuh |  
tasmāt sarvāyusaṃucyate | sarvameva ta āyuryanti | ye prāṇaṃ brahmopāsate |  
prāṇo hi bhūtānāmāyuh | tasmāt sarvāyusaṃucyata iti | tasyaiśa eva śārīra ātmā |  
yaḥ pūrvaśa | tasmādvā etasmāt prāṇamayāt | anyo 'ntara ātmā manomayaḥ |  
tenaiśa pūrṇaḥ | sa vā eṣa puruṣavidha eva | tasya puruṣavidhatām | anvayaṃ  
puruṣavidhaḥ | tasya yajureva śiraḥ | ṛgdakṣiṇaḥ pakṣaḥ | sāmottaraḥ pakṣaḥ |  
ādeśa ātmā | atharvāṅgirasah puccham pratiṣṭhā | tadapyeṣa śloko bhavati ||  
(2,3.1)*

1. De zintuigen handelen door de vitale kracht in de mond te volgen; alle mensen en dieren die er zijn, handelen op soortgelijke wijze; aangezien van de vitale kracht het leven van alle schepselen afhangt, wordt het daarom het leven van alles genoemd. Degenen die de vitale kracht als Brahman aanbidden, bereiken de volle levensduur; aangezien van de vitale kracht het leven van alles afhangt, wordt het het leven van alles genoemd.

Van het voorgaande (fysieke) is dit, inderdaad, het belichaamde zelf. Vergeleken met dit vitale lichaam is er een ander innerlijk zelf, samengesteld uit geest. Daardoor wordt dit gevuld. Dat zelf, samengesteld uit geest, heeft ook een menselijke vorm. De menselijke vorm van het mentale lichaam neemt de menselijke vorm aan van het vitale lichaam. Van het mentale lichaam zijn de *Ya-jur-mantra*'s het hoofd. De *Rg-mantra*'s zijn de rechterkant, de *Sāma-mantra*'s zijn de linkerkant; het *brāhmaṇa*-gedeelte is het zelf (romp), de *mantra*'s gezien

**door Atharvāṅgiras zijn de stabiliserende staart. Hierover is dit (volgende) vers:**

*Devāḥ*, de goden Vuur enz.; *prāṇanti*, voeren de ademhaling uit, worden actief door het functioneren van de vitale kracht; *anu prāṇam*, na het zelf dat uit lucht bestaat; dat wil zeggen, de goden voeren de vitale functies uit door zich te identificeren met datgene wat de kracht bezit om het leven in stand te houden. Of omdat dit de context van het fysieke lichaam is, betekent *devaḥ* de zintuigen; (zij) *prāṇam anu prāṇanti*, worden actief door de ademhalingsfunctie te volgen, die in de mond bestaat. Evenzo, *ye manusyaḥ paśavaḥ ca*, die menselijke wezens en dieren zijn, worden actief door de ademhalingsfunctie. Daarom is het ook niet simpelweg door het bezitten van het beperkte zelf in de vorm van het lichaam, opgebouwd uit voedsel, dat schepselen met zelve worden begiftigd. Wat dan wel? Mensen en anderen zijn begiftigd met zelve krachtens het bezit van een vitaal lichaam binnen elk fysiek lichaam, welk eerstgenoemde gemeenschappelijk is aan, en doordringt, elk fysiek lichaam als geheel. Evenzo zijn alle schepselen begiftigd met zelve krachtens het voorzien zijn van de lichamen beginnend met het mentale en eindigend met het zalige, die achtereenvolgens de voorgaande doordringen en die zijn samengesteld uit de elementen, beginnend met *ākāśa*, die de scheppingen van onwetendheid zijn. Zo ook zijn zij gezegend met een zelf door het Zelf dat gemeenschappelijk is aan allen, zelfbestaand, de bron van ether enz., eeuwig, onveranderlijk, allesdoordringend, gedefinieerd als "waarheid, kennis, en oneindig", en voorbij de vijf omhulsels. En bij implicatie wordt ook gezegd dat dit het ware Zelf van allen is. Er is gezegd dat de zintuigen handelen door de activiteit van de vitale kracht te volgen. Hoe komt dat zo? Dit wordt beantwoord: *Hi*, aangezien; *prāṇaḥ* de vitale kracht; *is āyuh*, leven; *bhūtānām*, van schepselen — wat overeenkomt met een andere Vedische tekst, "Het leven duurt zolang de vitale kracht in dit lichaam verblijft" (Kau. III- 2); daarom is het (de vitale kracht) *sarvāyusaḥ*. *Sarvāyuh* is hetzelfde als *sarvāyusamā* het leven van allen. Aangezien de dood een bekend gevolg is van het vertrek van de vitale kracht, wordt laatstgenoemde universeel erkend als het leven van allen. Vandaar dat degenen die, na zich losgemaakt te hebben van dit externe, persoonlijke, fysieke lichaam, de innerlijke, gemeenschappelijke vitale kracht als Brahman mediteren met de gedachte: "Ik ben de vitale kracht, dat is het zelf en de bepaler van de levensduur, zijnde de bron van het leven", de volledige levensduur in deze wereld krijgen, d.w.z. ze ontmoeten geen toevallige dood vóór de vastgestelde levensduur. Het woord *sarvāyuh* moet echter, correct, (de volledige levensduur, d.w.z.) honderd jaar betekenen in overeenstemming met het welbekende feit in de Vedische tekst, "Hij bereikte de volledige levensduur" (Ch. ILxi-xx, IV. xi-xiii). Wat is de reden (van het bereiken van het volledige leven)? *Prāṇaḥ hi bhūtānam āyuh tasmāt sarvāyusaḥ ucyate* (zie boven). De herhaling van de uitdrukking *prāṇaḥ hi* etc., is om de logica van het bereiken van de vrucht van meditatie aan te geven, namelijk: Iedereen die Brahman aanbidt als bezittend van bepaalde kwaliteiten, deelt zelf daarin.

*Tasya pūrvasya*, van het eerder beschreven fysieke lichaam; *eśah eva*, dit is inderdaad; de *śārīrah ātmā*, het zelf dat bestaat in het lichaam gemaakt van voedsel. Welke is het? *Yah eśāḥ* dat wat dit is — samengesteld door de vitale kracht. De rest, beginnend met *tasmāt vai etasmāt*, moet als voorheen worden geïnterpreteerd. *Anyah antarah ātmā*, er is een ander innerlijk zelf; *manomayah* samengesteld door geest. *Manah* betekent het interne orgaan dat wilskracht enz. omvat. Datgene wat uit geest bestaat, is *manomaya*, net zoals in het geval van *annamaya*. Het is het innerlijke zelf van het vitale lichaam. *Tasya*, van dat mentale lichaam; *yajuh eva śirah*, de *Yajur-mantra's* zijn het hoofd. *Yajuh* betekent een soort *mantra* waarin het aantal letters en voeten, en lengte (van regels) niet beperkt zijn; het woord *yajuh* duidt (proza)zinnen van die klasse aan. Het is het hoofd vanwege zijn pre-eminentie, en de pre-eminentie is te danken aan zijn directe dienstbaarheid aan een offer, want een offergave wordt aangeboden met een *Yajur-mantra* uitgesproken samen met een *svāhā* enz. Of de voorstelling van het hoofd enz., overal, is alleen gebaseerd op de autoriteit van de tekst. (*Yajuh* is een bestanddeel van de mentale omhulling) aangezien *yajuh* die toestand van de geest is die gerelateerd is aan organen (van uitspraak), inspanning (betrokken bij uitspraak), geluid (daardoor geproduceerd), intonatie, letters, woorden en zinnen; die bestaat uit een wilskracht met betrekking tot deze factoren; die in beslag wordt genomen door hun gedachten; die de organen van horen enz. heeft voor zijn communicatie; en die de kenmerken van de *Yajur-mantra's* heeft. Zo ook zijn (te begrijpen) de *Rg-mantra's*, en zo de *Yajur-mantra's*. Aldus, wanneer de *mantra's* als mentale toestanden worden beschouwd, wordt hun mentale herhaling (*japa*) mogelijk, aangezien dat impliceert dat alleen die toestanden in de geest worden voortgezet. Anders zou mentale herhaling van een *mantra* niet mogelijk zijn, aangezien de *mantra* dan buiten de geest zou zijn, net zoals een pot enz. dat zijn<sup>1</sup>. Maar in feite moet de herhaling van *mantra's* worden ondernomen (aangezien het) op verschillende manieren in verband met ritën wordt voorgeschreven.

**Bezwaar:** De (mentale) herhaling van een *mantra* kan worden bereikt door de herhaling van de herinnering aan de letters (waaruit deze bestaat).

**Antwoord:** Nee, aangezien (op die veronderstelling) er geen mogelijkheid is van herhaling in de primaire zin. De herhaling van de *Rg-mantra* is voorgeschreven in de tekst: "De eerste *Rg-mantra* moet driemaal worden herhaald en de laatste *Rg-mantra* moet driemaal worden herhaald."

Dat zijnde zo, als de *Rg-mantra's* zelf niet de objecten van herhaling worden gemaakt, en als de herhaling van hun herinnering wordt ondernomen, zal de herhaling van de *Rg-mantra*, in de primaire zin, die is voorgeschreven in "de eerste *Rg-mantra* moet driemaal worden herhaald", worden verworpen. Vandaar dat de *mantra's* genaamd *Yajur* (in de laatste analyse) niets anders zijn dan het Bewustzijn van

---

<sup>1</sup> De woorden in de *mantra* zouden buiten de geest zijn, en de geest zou geen onafhankelijkheid hebben met betrekking tot hen. Er zou geen mentale herhaling van hen zijn.

het Zelf dat identiek is met het beginloze en eindeloze Zelf dat is gehuisvest in en geconditioneerd wordt door de mentale functies die als Zijn beperkende toevoegingen fungeren. Zo is de eeuwigheid van de Veda's gerechtvaardigd. Anders, als ze objecten zijn zoals kleur enz., zullen ze onbestendig zijn. Ook dat is niet juist. En de Vedische tekst, "Waar alle Veda's verenigd zijn, is het Zelf in de geest"<sup>1</sup> (Cit. XI. 1, Tai. Ā. III. ii. 1), die de identiteit van de *Rg-mantra's* enz. met het eeuwige Zelf verklaart, kan alleen worden verzoend als de *mantra's* eeuwig zijn. En er is ook de *mantra* tekst, "De *Rg-mantra's* bestaan in die onvergankelijke en hoogste ruimte (Brahman) waar alle goden verblijven" (Śv. IV. 8). *Ādeśaḥ* betekent hier het *brahmāṇa*-gedeelte van de Veda's, aangezien (in overeenstemming met de etymologische betekenis van *ādeśa*, gebod) het *brahmāṇa*-gedeelte alles inprent dat moet worden voorgeschreven. *Atharvāṇ-girasah*, de *mantra* en de *brahmāṇa*-gedeelten gezien door Atharvāṅgiras; zijn *pucchaṃ prastiṣṭhā*, de stabiliserende staart, aangezien ze voornamelijk betrekking hebben op riten die worden uitgevoerd voor het verwerven van vrede, welvaart, enz., die stabiliteit tweebrengen. Hierop betrekking hebbend is een vers, net als voorheen, dat het zelf onthult dat is samengesteld door de geest:

#### HOOFDSTUK IV

*yato vāco nivartante | aprāpya manasā saha | ānandaṃ brahmaṇo vidvān | na bibhēti kadācaneti | tasyaiṣa eva śārīra ātmā | yaḥ pūrvasya | tasmādvā etasmānmanomayāt | anyontara ātmā vijñānamayaḥ | tenaiṣa pūrṇaḥ | sa vā eṣa puruṣavidha eva | tasya puruṣavidhatām | anvayaṃ puruṣavidhaḥ | tasya śraddhaiva śīraḥ | ṛtaṃ dakṣiṇaḥ pakṣaḥ | satyamuttaraḥ pakṣaḥ | yoga ātmā | mahaḥ pucchaṃ prastiṣṭhā | tadapyeṣa śloko bhavati || (2,4.1)*

1. Men wordt op geen enkel moment aan angst onderworpen als men de Gelukzaligheid kent die Brahman is, die niet bereikt wordt (Brahman, geconditioneerd door de geest), keren woorden, samen met de geest, terug<sup>2</sup>.

Van het voorgaande (vitale) is dit (mentale) inderdaad het belichaamde zelf. Vergeleken met dit mentale lichaam is er een ander innerlijk zelf, samengesteld uit geldige kennis. Daardoor wordt dit gevuld. Dit, zoals gezegd, heeft inderdaad een menselijke vorm. Het is menselijk gevormd in overeenstemming met de menselijke vorm van het eerdere. Van hem is geloof inderdaad het hoofd; rechtvaardigheid is de rechterkant; waarheid is de linkerkant; concentratie is het zelf (romp); (het principe, genaamd) Mahat, is de stabiliserende staart. Hierover is hier een vers:

<sup>1</sup> Waar het Zelf bestaat als de getuige van alle mentale functies.

<sup>2</sup> Geest en spraak kunnen niet handelen met betrekking tot dat mentale zelf dat door henzelf is samengesteld, aangezien niets op zichzelf kan handelen.

*Yataḥ vācaḥ nivartante* enz. (voor commentaar zie I. ix). *Tasya purvāśya*, van die voorgaande — van diegene die door vitale kracht is samengesteld; *eṣaḥ eva ātmā*, deze is inderdaad het zelf; *śarīraḥ*, bestaand in het lichaam. Welke? *yaḥ eṣaḥ manomayaḥ*, dat wat door de geest is samengesteld. *Tasmād vai etasmāt*, vergeleken met deze, enz., moet als voorheen worden uitgelegd. *Anyāḥ antaraḥ ātmā*, er is een ander innerlijk zelf — het intelligentie-zelf zijnde binnen het mentale-zelf. Er is vermeld dat het mentale zelf uit de Veda's bestaat. De wijsheid over de inhoud van de Veda's, resulterend in zekerheid, is *viññāna*; en dat (*viññāna*), wederom, in de vorm van vastberadenheid, is een kenmerk van het interne orgaan. *Viññānamayaḥ* is het zelf bestaande uit dergelijke *viññāna*, en het is samengesteld uit goed vastgestelde kennis die van nature gezaghebbend is. Want offer enz., worden ondernomen waar kennis bestaat die voortkomt uit een geldige bron. En het (volgende) vers zal verklaren dat het de bron is van offers. In iemand die over goed vastgestelde kennis beschikt, ontstaat eerst, *śraddhā*, geloof, met betrekking tot de dingen die moeten worden uitgevoerd. Aangezien dat geloof aan alle plichten voorafgaat, is het de *śiraḥ*, hoofd, d.w.z. vergelijkbaar met een hoofd. *Ṛta* en *satya*, rechtvaardigheid en waarheid, zijn zoals ze eerder zijn uitgelegd (I.ix). *Yogaḥ* is conjunctie, concentratie. Het is de *ātmā*, zelf, vergelijkbaar met het Zelf. Geloof enz., zoals de ledematen van een lichaam, worden geschikt voor de verwerving van geldige kennis in een mens die over een zelf beschikt krachtens zijn concentratie. Daarom, *yogaḥ*, concentratie, is het zelf (d.w.z. romp) van het lichaam dat door kennis is samengesteld. *Mahaḥ pucchham pratiṣṭhā*. *Mahaḥ* betekent het principe genaamd Mahat — de eerstgeborene, overeenkomstig een andere Vedische tekst, (Hij die weet) dit Mahat (groot), aanbiddeijk, eerstgeboren wezen (als de Satya-Brahman)<sup>1</sup> (Br. V. iv. 1). Het is *pucchham pratiṣṭhā*, de ondersteunende staart, aangezien het de oorzaak is (van het intelligente zelf). De oorzaak is, in feite, de ondersteuning van de effecten, zoals bijvoorbeeld de aarde van bomen en klimplanten is. Het principe, genaamd Mahat, is de oorzaak van alle intellectuele cognities. Daardoor wordt het de ondersteuning van het cognitieve zelf dat bestaat uit intelligentie. Daarop betrekking hebbend komt dit vers voor, net als voorheen. Net zoals er verzen zijn die het fysieke zelf enz. uitdrukken, die in het *brahmanā*-gedeelte worden genoemd, zo is er ook een vers met betrekking tot het cognitieve.

---

<sup>1</sup> De Kosmische Persoon omvattende alle grove en subtiële dingen.

## HOOFDSTUK V

*vijñānaṃ yajñāṃ tanute | karmāṇi tanute 'pi ca | vijñānaṃ devāḥ sarve | brahma  
jyeṣṭhamupāsate | vijñānaṃ brahma cedveda | tasmaccenna pramādyati | śārīre  
pāpmano hitvā | sarvāṅkāmānsamaśnuta iti | tasyaiṣa eva śārīra ātmā | yaḥ  
pūrvasya | tasmādvā etasmādvijñānamayāt | anyo 'ntara ātmānandamayāḥ |  
tenaiṣa pūrṇaḥ | sa vā eṣa puruṣavidha eva | tasya puruṣavidhatām | anvayaṃ  
puruṣavidhaḥ | tasya priyameva śiraḥ | modo dakṣiṇaḥ pakṣaḥ | pramoda uttarāḥ  
pakṣaḥ | ānanda ātmā | brahma pucchaṃ pratiṣṭhā | tadapyeṣa śloko bhavati ||  
(2,5.1)*

1. Kennis actualiseert een offer, en het voert ook de plichten uit. Alle goden mediteren op het eerstgeboren Brahman, geconditioneerd door kennis. Als men het kennis-Brahman kent, en als men er niet over dwaalt, dan laat men alle zonden in het lichaam achter zich en geniet men ten volle van alle aange-name dingen.

Van het voorgaande (mentale) is dit (cognitieve) inderdaad het belichaamde zelf. Vergeleken met dit cognitieve lichaam is er een ander innerlijk zelf, samengesteld uit gelukzaligheid. Daardoor wordt dit gevuld. Dit, zoals gezegd, heeft inderdaad een menselijke vorm. Het is menselijk gevormd in overeenstemming met de menselijke vorm van het eerdere. Van hem is vreugde inderdaad het hoofd, genot is de rechterkant, hilariteit is de linkerkant; Gelukzaligheid is het zelf (romp). Brahman is de staart die stabiliseert. Hierop volgt een vers:

*Vijñānaṃ yajñāṃ tanute*, kennis actualiseert een offer; want een mens van kennis voert het uit met geloof enz. Vandaar dat kennis wordt gepresenteerd als de doener in (de uitdrukking) "Kennis actualiseert het offer". *Ca*, en ook; het *karmāṇi tanute*, voert de plichten uit. Aangezien alles door kennis wordt volbracht, is het redelijk te zeggen dat het cognitieve zelf Brahman is. Bovendien, *sarve devāḥ*, alle goden, Indra en anderen; *upāsate*, mediteren op; *vijñānaṃ brahma*, Brahman zoals geconditioneerd door cognitie; (wat) het *jyeṣṭham*, het eerstgeborene — aangezien het vóór alles werd geboren of omdat alle handelingen het vooronderstellen. Dat wil zeggen, zij mediteren op dat kennis-Brahman, zich ermee identificerend. Vandaar dat zij, door de aanbidding van het Mahat Brahman, kennis en glorie verwerven. *Cet*, indien; *veda*, men weet; dat *vijñānaṃ brahma*, Brahman zoals geconditioneerd door cognitie; en niet alleen weet men, maar ook, *cet*, indien, *na pramādyati tasmāt*, niet dwaalt over dat Brahman, niet afwijkt van dat Brahman. Aangezien men geneigd is de externe niet-Zelven als het Zelf te beschouwen, ontstaat de mogelijkheid van afwijking van de gedachte aan het kennis-Brahman als geïdentificeerd met iemands Zelf; om die mogelijkheid uit te sluiten, zegt de tekst: "als men niet dwaalt over dat Brahman", dat wil zeggen, als men alle ideeën van identiteit van de fysieke zelfen enz. met zijn eigen Zelf heeft vermeden en blijft denken aan het kennis-Brahman als zijn Zelf. Wat zal daardoor gebeuren? Het antwoord is: *śārīre*

*pāpmanah hitvā*, alle zonden in het lichaam achterlatend. Alle zonden worden inderdaad veroorzaakt door de identificatie van zichzelf met het lichaam. En naar analogie van het verwijderen van de schaduw, bij het verwijderen van de paraplu, is hun uitroeijing mogelijk wanneer hun oorzaak wordt verwijderd als gevolg van de identificatie van zichzelf met het kennis-Brahman. Dus de betekenis is deze: *hitvā śārīre*, achtergelaten hebbende in het lichaam zelf, alle fysieke *pāpmanah*, zonden, die worden veroorzaakt door de identificatie van zichzelf met het lichaam; en geïdentificeerd wordend met het kennis-Brahman (d.w.z. Hiraṇyagarbha); men *samuśnute*, geniet ten volle, door het cognitieve zelf; *sarvān kāmān*, alle wenselijke dingen, die er in het kennis-Brahman zijn.

*Tasya pūrvasya*, van de voorgaande, van het mentale zelf; *eṣaḥ eva ātmā*, dit is inderdaad het zelf, dat is gehuisvest in het mentale *śarīraḥ*, lichaam, en is daarom de *śarīraḥ*, belichaamde. Welke? *Yah eṣaḥ*, dat wat dit is; *vijñāna-mayaḥ*, de cognitieve.

*Tasmāt vāi etasmāt* enz., is zoals reeds uitgelegd. Uit de context en uit het gebruik van het suffix, *mayat* (gemaakt van), moet worden begrepen dat een geconditioneerd zelf wordt geïmpliceerd door het woord *ānandamayaḥ* (gemaakt van gelukzaligheid). Want de geconditioneerde zelve — gemaakt van voedsel enz. die materieel zijn, worden hier behandeld. En het zelf gemaakt van gelukzaligheid is ook in die context opgenomen. Bovendien wordt het suffix *mayat* hier gebruikt in de zin van transmutatie (en niet overvloed), zoals in het geval van *annamaya*. Vandaar dat de *ānandamaya* moet worden opgevat als een geconditioneerd zelf. Dit volgt ook uit het feit van *saṁkramaṇa* (bereiken). De tekst zal zeggen: "Hij bereikt het zelf gemaakt van gelukzaligheid" (II. viii. 5). En dingen die niet-Zelven en effecten zijn, blijken door anderen te worden bereikt. Bovendien wordt het zelf gemaakt van gelukzaligheid in de tekst genoemd als het object van de handeling van het bereiken, net zoals het in de tekst is, *annamayam ātmānam upasaṁkrāmati*, hij bereikt het zelf gemaakt van voedsel (II. viii. 5). Noch is het (ongeconditioneerde) Zelf bereikbaar, aangezien een dergelijke bereiking in strijd is met de strekking van de passage en logisch onmogelijk is. Want het (ongeconditioneerde) Zelf kan niet door het Zelf worden bereikt, aangezien er geen splitsing is binnen het Zelf, en Brahman (het doel) het Zelf van de bereiker is. Bovendien (op de veronderstelling dat het ongeconditioneerde Zelf wordt besproken), wordt het verzinnen van hoofd enz. onlogisch. Want de voorstelling van ledematen, hoofd enz. is niet mogelijk in één (d.w.z. in het Zelf) dat de eerder genoemde kenmerken heeft, dat de oorzaak is van ruimte enz., en dat niet is opgenomen in de categorie van effecten. En dit wordt bevestigd door Vedicke teksten, die onderscheidende attributen in het Zelf ontkennen, zoals de volgende: "(Wanneer een aspirant zich onbevreesd vestigt) in dit onveranderlijke, lichaamloze, onuitsprekelijke en niet-ondersteunende (Brahman)" (II. vii. 1), "Het is noch grof noch klein" (Br. III. viii. 8), "Het Zelf is datgene wat is beschreven als 'niet dit', 'niet dit'" (Br. III. ix. 26). Dit volgt ook uit de onlogica (anders) van het citeren van de (volgende) *mantra*; want het citaat van de *mantra*,

"Als iemand Brahman als niet-bestaand kent, wordt hij zelf niet-bestaand" (II. vi. 1), kan niet worden gerechtvaardigd op de veronderstelling dat Brahman direct wordt waargenomen als het zelf dat zulke ledematen heeft als vreugde als Zijn hoofd, enzovoort, aangezien op die veronderstelling er geen twijfel kan bestaan als "Brahman bestaat niet". Bovendien is het onverantwoord om afzonderlijk te verwijzen naar Brahman als de stabiliserende staat in "Brahman is de stabiliserende staat". Dus de *ānandamaya* (gemaakt van gelukzaligheid of gelukzalig) *ātma* (zelf) behoort tot de categorie van de geconditioneerde; het is niet het hoogste Zelf. *Ānanda* (gelukzaligheid) is een effect van meditatie en riten, en *ānandamaya* is samengesteld door deze gelukzaligheid. En dit zelf is innerlijker dan het cognitieve zelf, aangezien het door de Upaniṣad is getoond in het cognitieve zelf te verblijven, dat de oorzaak is van offers enz. Aangezien de vrucht van meditatie en riten bedoeld is voor de genietter, moet het de innerlijkste van allen zijn; en het gelukzalige zelf is de innerlijkste vergeleken met de anderen. Verder volgt dit uit het feit dat meditatie en riten bedoeld zijn voor het verwerven van vreugde enz., want meditatie en riten worden ondernomen voor vreugde enz. Zo, aangezien vreugde enz., die de vruchten (of riten en meditatie) zijn, dicht bij het Zelf zijn, is het logisch dat zij binnen het cognitieve zelf zijn; want het gelukzalige zelf, opgewekt door de indruk van vreugde enz., wordt in een droom waargenomen als ondersteund door het cognitieve zelf<sup>1</sup>.

*Tasya*, van hem, van het uit gelukzaligheid gemaakte zelf; het *priyam*, vreugde voortkomend uit het zien van geliefde objecten zoals een zoon; is het *śiraḥ*, hoofd vergelijkbaar met een hoofd, vanwege zijn pre-eminentie. *Modaḥ*, genot, de vreugde die volgt op de verwerving van een object van verlangen. Wanneer dat genot zijn hoogtepunt bereikt, is het *pramodaḥ*, uitgelatenheid. *Ānandaḥ*, gelukzaligheid, plezier in het algemeen, dat de ziel (romp) is van de verschillende ledematen, (d.w.z. uitdrukkingen) van geluk in de vorm van vreugde enz., want deze *ānanda* (d.w.z. gemeenschappelijke gelukzaligheid), doordringt hen allen. *Ānanda* (Gelukzaligheid) is het hoogste Brahman; want het is Brahman dat Zich manifesteert in verschillende mentale modificaties, opgeroepen door goede daden uit het verleden, met betrekking tot zulke beperkende toevoegingen als een zoon, een vriend, enz., in de aanwezigheid waarvan de geest, bevrijd van *tamas* (somberheid, duisternis, enz.), kalm wordt. En dit is in de wereld bekend als objectief geluk. Dit geluk is vluchtig, aangezien het resultaat van daden uit het verleden die die specifieke modificaties van de geest teweegbrengen, onstabiel is. Dat zijnde zo, naarmate die geest gezuiverd wordt door ascese die *tamas* (luiheid) verdrijft, en ook door meditatie, kuisheid en geloof, nemen specifieke vreugdes in uitmuntendheid toe en winnen aan volume in die kalme en vrije geest. En deze Upaniṣad zal zeggen: "Dat is inderdaad de bron van vreugde; want men wordt gelukkig door in contact te komen met die bron van

<sup>1</sup> "Het zelf, bezittend van vreugde enz., is niet het primaire zelf, aangezien het wordt waargenomen door het getuigende Zelf in een droom." — A.G.

vreugde. Deze, inderdaad, verlevendigt mensen" (II.vii). Er is ook deze andere Vedische tekst ter zake, "Op een deeltje van deze zelfde Gelukzaligheid leven andere wezens" (Br. IV. iii. 32). Zo ook zal gezegd worden dat gelukzaligheid honderdvoudig toeneemt in elke opeenvolgende fase, in verhouding tot de perfectie van onthechting van verlangens (II.viii)<sup>1</sup>. Zo, sprekend vanuit het standpunt van de kennis van het hoogste Brahman, is Brahman zeker het hoogste vergeleken met het gelukzalige zelf dat geleidelijk evolueert. Het Brahman dat wordt besproken — dat wordt gedefinieerd als "waarheid, kennis, oneindig" (II.I), voor wiens realisatie de vijf omhulsels zijn geïntroduceerd, beginnend met diegene die uit voedsel bestaat, die de innerlijkste van hen allen is, en waardoor zij begiftigd worden met hun zelden (entiteit) — dat *brahma*, Brahman, is *pucchaṃ pratiṣṭhā*, de staart die stabiliseert. Dat non-duale Brahman, wederom, dat de verste grens is van alle negatie van dualiteit, gesuperponeerd door onwetendheid, is de ondersteuning van het gelukzalige zelf, want dit zelf culmineert in eenheid. (Hieruit volgt daarom dat) er wel degelijk dat Ene, het non-duale Brahman, bestaat, als de verste grens van de negatie van dualiteit, opgeroepen door onwetendheid, en dit Brahman ondersteunt (de dualiteit) als een staart. Ter illustratie van dit feit, ook hier, is een vers:

## HOOFDSTUK VI

*asanneva sa bhavati | asadabrahmeti veda cet | asti brahmeti cedveda |  
santamenam tato viduriti | tasyaiṣa eva śārīra ātmā | yaḥ pūrvasya | athāto  
'nuprasnāḥ | utāvidvānamuṃ lokaṃ pretya | kaścana gacchati3 āho vidvānamuṃ  
lokaṃ pretya kaścitsamaśnutā3u | so 'kāmayata | bahu syāṃ prajāyeyeti | sa tapo  
'tapyata | sa tapastaptvā | idaṃ sarvamasṛjata | yadidaṃ kiñca | tatsṛṣṭvā |  
tadevānuprāviṣat | tadanupraviṣya | sacca tyaccābhavat | niruktaṃ cāniruktaṃ ca  
| nilayanaṃ cānilayanaṃ ca | vijñānaṃ cāvijñānaṃ ca | satyaṃ cāṇṛtaṃ ca saty-  
amabhavat | yadidaṃ kiñca | tatsatyamityācakṣate | a tadapyeṣa śloko bhavati ||  
(2,6.1)*

**1. Als iemand Brahman als niet-bestaand kent, wordt hij zelf niet-bestaand, als iemand weet dat Brahman wel bestaat, dan beschouwen zij hem als bestaand krachtens zijn (kennis).**

**Van het voorgaande (gelukzalige) is deze het belichaamde zelf. Vandaar dat hierna deze vragen volgen: Gaat een onwetende mens na het vertrek (van hier) naar de andere wereld (of niet)? Alternatief, bereikt een mens van kennis, na het vertrek (van hier) de andere wereld (of niet)?**

<sup>1</sup> Als de toename van gelukzaligheid alleen afhankelijk zou zijn van dingen, zou de Upaniṣad niet spreken over gelukzaligheid met betrekking tot een mens van onthechting, zoals het in feite doet in II.viii. In werkelijkheid wordt gelukzaligheid hoger in verhouding tot de zuiverheid van het hart, de kalmte en de mate waarin het bevrijd is van objecten, waardoor het beter in staat is de Gelukzaligheid die Brahman is te weerspiegelen.

Hij (het Zelf) wenste: "Laat Mij veel zijn, laat Mij geboren worden." Hij ondernam een overweging. Na overwogen te hebben, schiep Hij dit alles wat bestaat. Dat (Brahman), na (dat) geschapen te hebben, ging in datzelfde ding. En daar binnengetreden zijnde, werd Het het gevormde en het vormloze, het gedefinieerde en het ongedefinieerde, het ondersteunende en het niet-ondersteunende, het voelende en het levenloze, het ware en het onware. Waarheid werd al dit wat er is. Zij noemen dat (Brahman) Waarheid. Hierop betrekking hebbend komt dit vers voor:

*Saḥ*, hij; *bhāvati*, wordt; *asan eva*, inderdaad niet-bestaand — als iets niet-bestaands; net zoals een niet-entiteit geen relatie heeft met enig menselijk doel, zo ook blijft hij losgekoppeld van enig menselijk doel (nl. bevrijding). Wie is dat? Hij die, *cet*, toevallig; *veda*, kent; *brahma*, Brahman; *asat iti*, als niet-bestaand. Daartegenover, *cet veda*, mocht hij dat ding kennen; *brahma iti*, als Brahman; dat *asti*, wel bestaat — als de basis van alle diversificatie, het zaad van alle activiteit, hoewel Het in Zichzelf vrij is van alle onderscheidingen, (dan beschouwen de kenners van Brahman hem als bestaand). Waarom zou er, opnieuw, enige vrees voor Zijn niet-bestaan zijn? Wij zeggen dat (dit zo is, omdat) Brahman voorbij alle empirische relaties is. Het intellect dat geneigd is om bij alles over bestaan te denken, bezittend van menselijke waarde en alleen spraak als substantie hebbend, kan niet-bestaan aannemen met betrekking tot iets dat hiertegenover staat en transcendent is. Bijvoorbeeld, het is welbekend dat een pot, begrepen als een ding waar de mens mee kan omgaan, waar is, terwijl alles van een tegengestelde aard vals is. Aldus, door een gelijkwaardige redenering, kan hier een vrees voor het niet-bestaan van Brahman ontstaan. Daarom wordt gezegd: "Als iemand weet dat Brahman wel bestaat". Wat zal er, opnieuw, gebeuren met iemand die Brahman als bestaand kent? Dat wordt beantwoord: *Tataḥ*, vanwege die realisatie van bestaan; de kenners van Brahman *viduḥ*, kennen; *enam*, deze — die deze realisatie heeft; als *santam*, bestaand — als geïdentificeerd met het Zelf dat absoluut reëel is, want hij is één geworden met het Brahman dat bestaat. Het idee is dat hij waardig wordt om door anderen gekend te worden, net zoals Brahman dat is. Of (de alternatieve betekenis is) als een mens denkt: "Brahman is niet-bestaan", dan beschouwt die mens, door zijn gebrek aan geloof, het hele rechtvaardige pad, bestaande uit het stelsel van kasten, levensfasen, enz., als vals (niet-bestaand), aangezien dat pad niet is berekend om hem naar Brahman te leiden. Vandaar dat deze atheïst *asat*, onrechtvaardig — in deze wereld wordt genoemd. In tegenstelling tot zo'n mens, als iemand weet dat "Brahman wel bestaat", dan accepteert hij, vanwege zijn geloof, werkelijk het rechtvaardige pad, bestaande uit het stelsel van kasten, levensfasen, enz., en leidend tot de realisatie van Brahman. Aangezien dit zo is, *tataḥ*, daarom; de goede mensen kennen deze als *santam*, die het rechtvaardige pad bewandelt. De strekking van de zin is deze: Vanwege dit feit moet Brahman als bestaand worden aanvaard.

*Tasya pūrvasya*, van de voorgaande, van de cognitieve; *eṣaḥ eva*, deze, inderdaad is: *śārīraḥ ātmā*, het zelf dat in het lichaam bestaat. Welke is dat? *Yah eṣaḥ*, dat wat

dit is — het uit gelukzaligheid gemaakte zelf. Wat dit zelf betreft, is er geen vrees voor niet-bestaan. Maar het niet-bestaan van Brahman kan worden vermoed, aangezien het vrij is van alle onderscheidingen, en aangezien Het gemeenschappelijk is voor allen<sup>1</sup>. Aangezien dit zo is, *atah*, daarom; *atha*, daarna; zijn er deze *anupraśnāḥ*: *praśnāḥ* betekent vragen, door de discipel die de hoorder is, en *anu* betekent na; de vragen na wat de leraar heeft gesproken zijn de *anupraśnāḥ*. Brahman, zijnde de oorzaak van ruimte enz., is even gemeenschappelijk voor de mens van kennis en de onwetende mens. Daarom kan worden vermoed dat de onwetende mens ook Brahman bereikt. *Uta* heeft de betekenis van *api*, gebruikt bij het inleiden van een vraag. *Cana* wordt gebruikt in de zin van *api* (impliciet zelfs). *Pretya*, vertrekkend, van hier; gaat *kaḥ cana avidvān*, zelfs iemand die onwetend is? *gacchati*, bereikt; *amum lokam*, die wereld — het opperste Zelf? De vraag, "Of gaat hij niet?" is geïmpliceerd vanwege het gebruik van het meervoud in *anupraśnāḥ*, vragen gesteld na de instructie van de leraar. De resterende twee vragen hebben betrekking op de verlichte mens. Als de onwetende mens Brahman niet bereikt, hoewel Het de gemeenschappelijke bron van allen is, dan kan de bereiking van Brahman door een verlichte mens evengoed worden betwijfeld. Vandaar dat met betrekking tot hem de vraag is: *Āho vidvān* enz. Doet *kaḥ cit*, indien, iemand; die een *vidvān* is, verlichte mens kenner van Brahman; *pretya*, vertrekkend, van hier; *anum lokam samaśnute*, de andere wereld bereikt? In de uitdrukking *samaśnute u*, wordt de 'e' (in te) vervangen door 'ay', waarvan de 'y' is weggelaten, wordt de 'a' verlengd, en de uitdrukking wordt *samaśnute u*. En de letter 'u', die later voorkomt, moet van onderen worden overgebracht en de letter 'ta' moet worden losgemaakt van *uta*, dat eerder voorkomt, (om een nieuw woord *uta* te vormen). Door dit (nu) *uta* vóór het woord *āho* te plaatsen, wordt de vraag gesteld: *Uta aho vidvān* enz., of bereikt de verlichte mens de andere wereld? De andere vraag is: Of bereikt de verlichte mens het niet, net zoals de onwetende mens dat niet doet? Alternatief (hier zijn slechts twee vragen die betrekking hebben op de verlichte en onverlichte mensen. Het meervoud verwijst naar andere vragen die door implicatie kunnen opduiken. Uit het horen, "Als men Brahman als niet-bestaand kent", en "als men weet dat Brahman wel bestaat", ontstaat de twijfel of Het bestaat of niet bestaat. Daaruit, door implicatie, ontstaat (zijn eerste vraag na de instructie van de leraar: "Bestaat Brahman of niet?" De tweede is: "Aangezien Brahman onpartijdig is, bereikt de onverlichte mens Het wel of niet?" Zelfs als Brahman gelijk is aan allen. De niet-bereiking ervan, in het geval van de verlichte mens, kan evenzeer worden vermoed als in het geval van de onverlichte; en vandaar de derde vraag die volgt op de instructie van de leraar: "Bereikt de mens van kennis het wel of niet?" De daaropvolgende tekst wordt geïntroduceerd om deze vragen te beantwoorden.

---

<sup>1</sup> Aangezien Brahman alles doordringt, moet Zijn nut bij elke gelegenheid waarneembaar zijn. Maar in werkelijkheid is dit niet zo. Vandaar dat Zijn bestaan in twijfel kan worden getrokken. Maar het bestaan van de *ānandamaya* (gelukzalige zelf) wordt in deze zin niet betwijfeld. Vandaar dat de *ānandamaya* niet het onderwerp is van het bovenstaande vers.

Hierop aansluitend wordt eerst over existentie gesproken. Het moet nog worden uitgelegd welk soort waarheid wordt bedoeld in de bewering die als volgt werd gedaan: "Brahman is waarheid, kennis, en oneindig". Daarom wordt gezegd: De waarheid van Brahman wordt bevestigd door te spreken over Zijn existentie; want er wordt beweerd dat het bestaande het ware is (een echo van Ch. VI. ii. 1). Daarom komt de bevestiging van existentie zelf neer op een belijdenis van realiteit. Hoe is bekend dat deze tekst zo'n inhoud heeft? Uit de strekking van de woorden van deze tekst. Want de volgende zinnen, zoals "Zij noemen dat Brahman waarheid" (II. vi. 1), "(Wie zal inderdaad inademen en wie uitademen; als deze Gelukzaligheid (Brahman) er niet is in de hoogste ruimte (in het hart)?"

**Bezwaar:** Op dit punt rijst het vermoeden dat Brahman niet-existent is. Waarom? Omdat alles wat bestaat wordt waargenomen als bezittend van onderscheidende attributen, zoals bijvoorbeeld een pot enz. Wat niet-existent is, wordt niet waargenomen, zoals bijvoorbeeld de hoorn van een haas enz. Brahman wordt op die manier niet waargenomen. Dus Brahman bestaat niet, aangezien Het niet wordt waargenomen als bezittend van onderscheidende attributen.

**Antwoord:** Dit is niet houdbaar, aangezien Brahman de oorzaak is van ruimte enz. Het is geen feit dat Brahman niet bestaat. Waarom? Aangezien alle producten van Brahman, zoals ruimte enz., worden waargenomen. Het is een algemeen ervaren feit in deze wereld dat alles waaruit iets wordt geproduceerd wel degelijk bestaat, zoals bijvoorbeeld aarde, zaad, enz., die de oorzaken zijn van een pot, een spruit, enz. Dus Brahman bestaat wel, aangezien Het de oorzaak is van ruimte enz. Ook wordt geen enkel effect in deze wereld waargenomen als geproduceerd uit niet-entiteit. Als dergelijke effecten als naam en vorm uit niet-entiteit waren ontstaan, hadden ze niet waargenomen moeten worden aangezien ze geen realiteit hebben. Maar, in feite, worden ze waargenomen. Vandaar dat Brahman bestaat. Mocht enig effect uit niet-entiteit ontstaan, dan zou het doordrenkt moeten blijven in onwerkelijkheid, zelfs terwijl het wordt waargenomen. Maar feiten wijzen anders uit. Daarom bestaat Brahman. Hierop betrekking hebbend wijst een andere Vedische tekst — "Hoe kan een ding, dat bestaat, voortkomen uit een ding dat niet bestaat?" (Ch.VI.ii.2) — op de logische onmogelijkheid van de schepping van iets uit niets. Daarom is het redelijk dat Brahman een realiteit is.

**Bezwaar:** Wat dat betreft, mocht Brahman de oorzaak zijn zoals aarde, zaad, enz., dan zal het levenloos zijn.

**Antwoord:** Nee, aangezien Het in staat is te verlangen. Het is zeker geen kwestie van ervaring dat iemand die kan verlangen levenloos kan zijn. En we hebben gezegd dat Brahman inderdaad alwetend is; en dus is het redelijk dat Het in staat moet zijn te verlangen.

**Bezwaar:** Aangezien Brahman verlangens heeft, heeft Het gebreken zoals wijzelf.

**Antwoord:** Niet zo, want Het is onafhankelijk. Zulke gebreken als verlangen kunnen Brahman niet tot actie aanzetten, zoals ze anderen wel doen, door hen aan hun

invloed te onderwerpen. Wat zijn deze (verlangens van Brahman) dan? Ze zijn van nature waarheid en kennis, en ze zijn puur krachtens hun identiteit met Brahman.<sup>1</sup> Brahman wordt niet door hen tot actie aangezet.

Maar Brahman ordeneert ze in overeenstemming met de resultaten van handelingen van de schepselen. Daarom heeft Brahman onafhankelijkheid met betrekking tot verlangens. Dus Brahman heeft geen gebrek. En dit volgt ook uit het feit van Brahman's niet-afhankelijkheid van enig ander middel. Ter verduidelijking. Brahman is niet afhankelijk van bijkomstigheden enz., zoals anderen wier verlangens niet geïdentificeerd zijn met zichzelf maar afhankelijk zijn van oorzaken zoals rechtvaardigheid, en de externe lichaam en zintuigen als hun instrumenten vereisen. Hoe bestaan ze dan (in Brahman)? Ze verschillen niet van Hemzelf.<sup>2</sup> Dat feit wordt vermeld in *saḥ akāmayata*: *saḥ*, het Zelf waaruit ruimte ontstond; *akāmayata*, verlangde. Hoe? *Bahu syām*: *syām*, Ik zal worden, *bahu*, veel.

**Bezwaar:** Hoe kan de Ene veel worden, tenzij Het iets anders binnengaat?

Het antwoord is *prajayeya*, Ik zal geboren worden. De vermenigvuldiging hier verwijst niet naar het worden van iets externs zoals men doet door een zoon te verwekken. Hoe dan? Door de manifestatie van naam en vorm die latent in Hemzelf zijn. Wanneer naam en vorm, latent bestaand in het Zelf, gemanifesteerd worden, evolueren ze naar alle toestanden door hun intrinsieke aard als het zelf te behouden en ononderscheidbaar te blijven van Brahman in tijd en ruimte. Dan is die evolutie van naam en vorm (wat genoemd wordt) de verschijning van Brahman als veel. Op geen andere manier kan men ofwel de evolutie van Brahman als een pluraliteit, of Zijn eindigheid rechtvaardigen. Zijn eindigheid en pluraliteit zijn net zoals in het geval van (de begrenzing en diversificatie van) ruimte, waar deze de scheppingen zijn van externe factoren. Vandaar dat het Zelf alleen door deze veelvoudig wordt. Want geen zo'n subtiel, losstaand en afgelegen ding bestaat als een niet-Zelf, in het verleden, heden of toekomst, dat verschilt van het Zelf en ervan gescheiden is door tijd of ruimte. Daarom is het vanwege het Zelf (d.w.z. Brahman) dat naam en vorm onder alle omstandigheden hun bestaan hebben, maar Brahman bestaat niet uit hen. Er wordt gezegd dat ze essentieel Brahman zijn, aangezien ze ophouden te bestaan wanneer Brahman wordt geëlimineerd. En zoals geconditioneerd door deze twee

---

<sup>1</sup> "Brahman, zoals weerspiegeld in Māyā, is de materiële oorzaak van de wereld, en Het bezit verlangens die de modificaties van Māyā zijn. Maar deze modificaties zijn niet te onderscheiden van waarheid en kennis, aangezien ze doordrongen zijn van Bewustzijn dat niet onderhevig is aan onwetendheid enz.; en ze zijn puur, aangezien ze onaangetast zijn door ongerechtigheid enz. krachtens hun niet-onderscheid van Brahman." — A.G.

<sup>2</sup> "Aangezien Māyā, als bezittend van de indrukken van verlangens, identiteit heeft met Brahman (door superimpositie), hebben de verlangens, die de modificaties van deze Māyā zijn, ook identiteit met Brahman. Daarom is er geen behoefte aan een fysiek lichaam, enz." (om het bestaan van verlangens in Brahman mogelijk te maken, zoals in ons geval) — A.G.

beperkende toevoegingen. Brahman wordt een factor in alle empirische handelingen die woorden als kennis, kenner en kenbaar, alsook hun implicaties enz. omvatten.

Met zo'n verlangen, *sah*, Hij — dat Zelf; *tapah atapyata*: met *tapah* wordt kennis bedoeld, aangezien een andere Vedische tekst zegt: "Hij wiens *tapah* uit kennis bestaat (Mu. I.i.9), en aangezien het andere soort *tapah* (ascese) misplaatst is in iemand in wie alle verlangens vervuld blijven. Dat soort *tapah*, kennis, Hij *atapyata*, beoefende. Het idee is dat het Zelf reflecteerde op het plan enz. van de schepping van de wereld. *Sah tapah taptvā*, Hij, aldus gereflecteerd hebbende; *asṛjata*, schiep; in overeenstemming met zulke bijdragende factoren als de resultaten van handelingen van schepselen; *idam sarvam*, dit alles; *yat idam kimca*, wat er ook is, zonder enige uitzondering — dit universum, samen met ruimte, tijd, naam en vorm zoals Hij het waarnam, en zoals het door alle wezens onder alle omstandigheden wordt waargenomen. Brahman, *sṛstvā*, geschapen hebbende; *tat*, dat, deze wereld. Wat deed Hij? Het antwoord is; *tat eva*, in diezelfde wereld — die was geschapen; *anuprāviśat*, Hij ging binnen.

Wat dit betreft, is het een kwestie van overweging hoe Hij binnenging. Ging de Schepper binnen in de gedaante van de Schepper zelf of in een andere gedaante? Welke positie is redelijk?

**Pseudo-Vedantist:** Uit het gebruik van het suffix *ktvā*, volgt dat de Schepper Zelf binnenging.<sup>1</sup>

**Bezwaar:** Is dat niet onlogisch, aangezien op de veronderstelling dat Brahman een (materiële) oorzaak is in dezelfde zin als klei dat is, de effecten niet-verschillend zijn van Brahman? Want het is de oorzaak die wordt omgezet in het effect. Vandaar dat het onlogisch is dat, na de productie van het effect, de oorzaak opnieuw in het effect zou moeten binnengaan als een afzonderlijke entiteit, alsof het dat nog niet had gedaan.<sup>2</sup> Afgezien van het gevormd worden tot een pot, heeft klei geen andere toegang tot de pot, dat is zeker.

**Pseudo-Vedantist:** Net zoals aarde, in de vorm van stof, een pot binnengaat (gemaakt van aarde), zo kan het Zelf in naam en vorm binnengaan onder een andere vermomming. En dit volgt ook uit een andere Vedische tekst: "Binnengaan in de vorm van deze individuele ziel" (Ch. VI. iii. 2).

**Bezwaar:** Dit is niet juist, aangezien Brahman één is. In het geval van de aarde is het echter mogelijk om een pot binnen te gaan in de vorm van stof, aangezien aardeklompen talrijk zijn en delen hebben, en aangezien aarde poeder nog niet door het is doorgedrongen. In het geval van het Zelf kan er echter geen enkele ingang moge-

<sup>1</sup> De grammatica geeft aan dat het werkwoord in de hoofdzin en het werkwoord met het achtervoegsel *ktvā* in dezelfde zin naar hetzelfde onderwerp verwijzen.

<sup>2</sup> De handeling die wordt aangeduid door het werkwoord met het achtervoegsel *ktvā* gaat vooraf aan de handeling van het hoofdwerkwoord. Dit is hier niet mogelijk, aangezien de productie van het effect en het binnengaan van de oorzaak daarin gelijktijdig zijn.

lijk zijn, aangezien Het één is op hetzelfde moment dat Het geen dimensie heeft en nergens binnen kan gaan.

**Pseudo-Vedantist:** Wat voor soort ingang zal het dan zijn? Het feit van ingang moet hoe dan ook worden gehandhaafd met het oog op de Upaniṣadische uitspraak: "Hij ging in datzelfde ding." Dat zijnde zo, Brahman kan evengoed dimensies hebben, en dimensies hebbende, is het maar passend dat Brahman's ingang in naam en vorm zou zijn als die van een hand in de mond.

**Bezwaar:** Nee, aangezien er geen lege ruimte is. Want Brahman, dat is getransformeerd in effecten, heeft geen andere ruimte, afgezien van die welke wordt ingenomen door de effecten, bestaande uit naam en vorm, die ervan verstoken is en waarin Het als een individuele ziel kan binnengaan. Mocht Het (d.w.z. Brahman als de individuele ziel) de oorzaak binnengaan (nl. Brahman als naam en vorm),<sup>1</sup> dan zal Het ophouden een individuele ziel te zijn, net zoals een pot ophoudt een pot te zijn bij het binnengaan in (d.w.z. bij het reduceren tot) aarde. Vandaar dat de tekst, "Hij ging in datzelfde ding", niet terecht de implicatie van ingang in de oorzaak kan inhouden.

**Pseudo-Vedantist:** Laat (de ingang zijn in) een ander effect. De tekst, "Hij ging in datzelfde ding," betekent dat één effect, namelijk de individuele ziel, een ander effect, namelijk naam en vorm, binnenging.

**Bezwaar:** Nee, aangezien dit een tegenspraak inhoudt; want een pot gaat niet op in een andere pot. Bovendien is dit in strijd met de Vedische teksten die spreken over hun onderscheid; zodat de Vedische teksten die het verschil van de individuele ziel van het effect, naam en vorm, bevestigen, zullen worden tegengesproken. Bovendien, als de ziel opgaat in naam en vorm, zal bevrijding onmogelijk zijn. Het is niet redelijk dat men opgaat in datgene waaruit men probeert bevrijd te worden. Een geboeide dief toe-eigent zijn ketenen niet<sup>2</sup>.

**Pseudo-Vedantist:** Stel dat Brahman wordt getransformeerd in twee delen, extern en intern. Om uit te leggen, datzelfde Brahman, dat de oorzaak is, is gediversificeerd als reservoir in de vorm van lichaam enz., en als het ding dat in de vorm van de belichaamde ziel is.

**Bezwaar:** Nee, want ingang is alleen mogelijk voor wat buiten is. Niet dat een ding dat (natuurlijk) binnen een ander is begrepen, gezegd wordt daarin te zijn binnengaan. De ingang moet van iets zijn dat buiten is, want het woord ingang (*praveśa*) draagt die betekenis, zoals bijvoorbeeld in de zin: "Hij ging het huis binnen nadat hij het had opgericht."

---

<sup>1</sup> Brahman is de gemeenschappelijke oorzaak van alles, inclusief de individuele zielen. Nu kan de individuele ziel Brahman binnengaan, dat, hoewel getransformeerd als naam en vorm, nog steeds zijn oorzaak is.

<sup>2</sup> De vrijheid van een aangehouden dief ligt niet in zijn 'binnengaan' van de ketenen.

**Pseudo-Vedantist:** De ingang kan zijn zoals die van reflecties, zoals van de zon enz. in water.

**Bezwaar:** Nee, aangezien Brahman niet beperkt is, en aangezien Het geen configuratie heeft. Iets dat beperkt is en kenmerken heeft, kan gereflecteerd worden op iets anders dat van nature transparant is, zoals bijvoorbeeld de zon enz. gereflecteerd kan worden op water; maar van het Zelf kan er geen reflectie zijn, aangezien Het geen vorm heeft. Bovendien is de intrede van het Zelf in de vorm van een reflectie niet mogelijk, aangezien het Zelf alomtegenwoordig is, zijnde de oorzaak van ruimte enz., en aangezien er geen andere substantie is die de reflectie van het Zelf kan vasthouden door ergens te worden geplaatst dat niet verbonden is met het Zelf. Dit zijnde zo, is er geen enkele intrede. Noch vinden we enige andere mogelijke interpretatie voor de tekst "Hij ging in datzelfde ding." En een Vedische tekst is bedoeld om ons te verlichten over bovenzintuiglijke realiteiten. Maar uit deze zin kunnen zelfs ijverige mensen geen enkele verlichting afleiden. Welnu, dan moet deze zin, "Geschapen hebbende, ging Hij in datzelfde ding", worden verworpen, aangezien hij geen betekenis overbrengt.

**Antwoord van de Vedantist:** Nee, (het hoeft niet te worden verworpen). Aangezien de zin een andere betekenis heeft, waarom dan deze discussie die buiten de context valt? U moet de andere betekenis die in deze zin geïmpliceerd is en die hier het onderwerp van discussie is, in gedachten houden, zoals vermeld in de tekst: "De kenner van Brahman bereikt het hoogste. . . Brahman is waarheid, kennis, en oneindig. Hij die (dat Brahman) kent als bestaand in het intellect (gehuisvest in de hoogste ruimte in het hart)" (II.i). De kennis die moet worden overgedragen, is van dat Brahman, en dat is ook het onderwerp van discussie. En de effecten, beginnend met ruimte en eindigend met het uit voedsel gemaakte lichaam, zijn geïntroduceerd met het oog op het opwekken van kennis over de aard van dat Brahman, en het onderwerp waarmee begonnen is, is ook de kennis van Brahman. Hiervan woont het uit vitale kracht gemaakte zelf in en verschilt het van het uit voedsel gemaakte zelf; daarbinnen bevindt zich het uit geest gemaakte zelf en het uit intellect gemaakte zelf. Zo (stapsgewijs) is het zelf in de holte van het intellect gebracht. En daar is, opnieuw, een afzonderlijk zelf gepresenteerd dat uit gelukzaligheid is gemaakt. Hierna moet men, door het begrip van het gelukzalige zelf dat als een aanwijzing (voor het Gelukzalige Brahman) fungeert, binnen deze zelfde holte van het hart, dat Zelf realiseren als het hoogtepunt van de groei van gelukzaligheid, dat Brahman is (opgevat) als de stabiliserende staart (van het gelukzalige zelf), dat de ondersteuning is van alle modificaties en dat vrij is van alle modificaties, het is met dit idee dat de intrede van het Zelf wordt aangenomen. Aangezien Brahman geen onderscheidend attribuut heeft, kan Het nergens anders worden gerealiseerd, het is een kwestie van ervaring dat kennis van een ding afhankelijk is van zijn associatie met

afzonderlijke entiteiten. Net zoals de kennis van *Rāhu*<sup>1</sup> voortkomt uit zijn associatie met de afzonderlijke entiteiten, de zon en de maan, zo ook veroorzaakt de associatie van het Zelf met de holte van het interne orgaan de kennis van Brahman, want het interne orgaan heeft nabijheid (tot het Zelf) en de kracht van verlichting. Net zoals potten enz. worden waargenomen bij contact met licht, zo ook wordt het Zelf waargenomen bij contact met het licht van intellectuele overtuiging.<sup>2</sup> Vandaar dat het past in de context om te zeggen dat het Zelf is gehuisvest in de holte van het intellect dat de oorzaak is van Zijn ervaring. In de huidige passage, die echter een soort uitwerking van dat thema is, wordt hetzelfde idee herhaald in de vorm: "Geschapen hebbende, ging Hij in datzelfde ding." Datzelfde Brahman Zelf — dat de oorzaak is van ruimte; en dat *śṛṣṭva*, na het creëren, het effect; in de schepping is binnengegaan, als het ware; wordt waargenomen, binnen de holte van het intellect, als bezittend van zulke onderscheidingen als een ziener, een hoorder, een denker, een kenner, enz. Dat, inderdaad, is Zijn intrede. Vandaar dat Brahman, als de oorzaak van dit fenomeen, moet bestaan. Dienovereenkomstig, juist omdat Het bestaat, moet Het als zodanig worden begrepen.

Wat deed Het nadat Het de schepping binnenging? Het *abhavat*, werd; *sat ca*, het gevormde (grove); *tyat ca*, en het vormloze (subtiele). Het gevormde en het vormloze, die in het Zelf bestaan in hun staat van ongemanifesteerde naam en vorm, worden gemanifesteerd door het inwonende Zelf: en zelfs wanneer gemanifesteerd en bekend als het gevormde en het vormloze, blijven ze nog steeds onafscheidelijk van het Zelf in tijd en ruimte. Met dit feit in gedachten, wordt gezegd dat het Zelf deze twee werd. Bovendien, het (Zelf werd) *nirukta ca aninrukta ca*, het definieerbare en het ondefinieerbare. *Nirukta* is datgene wat definieerbaar is als dit is dat, door het te onderscheiden van dingen van zijn eigen klasse alsook van dingen van andere klassen, en door het te associëren met een bepaalde tijd en ruimte. *Anirukta* is het tegenovergestelde. *Nirukta* en *anirukta*, ook, zijn slechts attributen van het gevormde en het vormloze. Net zoals het gevormde en het vormloze het zichtbare en onzichtbare zijn, zo ook zijn de *nilayanam ca ani - layanam ca*, het ondersteunende en het niet-ondersteunende. *Nilayana* betekent een nest, een ondersteunend ding; en dit is een attribuut van het gevormde. *Anilayana*, een niet-ondersteunend ding — is tegengesteld daaraan (*nilayana*) en is een attribuut van het vormloze. Hoewel onzichtbaar, ondefinieerbaar en niet-ondersteunend de attributen zijn van het vormloze, hebben ze alleen betrekking op het gemanifesteerde, want ze worden in de Veda's genoemd als voorkomend na de schepping. Met *tyat*, het vormloze,

<sup>1</sup> *Rāhu* is een mythologisch wezen dat behalve een hoofd geen ledematen heeft. Tijdens verduisteringen slokt het de zon of de maan op, en dan pas zijn we ons bewust van zijn bestaan.

<sup>2</sup> Een ding wordt alleen verlicht met het licht van kennis wanneer het interne orgaan ermee in contact staat, en anders niet. Een reflecterend medium moet transparant genoeg zijn om een beeld goed op te vangen. Alleen het intellect kan het Zelf het beste weerspiegelen. Licht verwijdt duisternis, hoewel beide levenloos zijn, en intellectuele overtuiging verwijdt onwetendheid, hoewel beide levenloos zijn. Het intellect kan Brahman niet objectief openbaren.

wordt de vitale kracht enz. bedoeld; en zij, wederom, zijn zowel onuitsprekelijk als niet-ondersteunend. Dus al deze bijvoeglijke naamwoorden die tot het vormloze behoren, hebben betrekking op het gemanifesteerde (geschapen). *Vijñanam* is voelend, en *avijñanam* is verstoken van gevoel, levenloze steen enz. Uit de context volgt dat *satyam* waarachtigheid is zoals die wordt gevonden in empirische handelingen, en niet absolute waarheid. Want de absolute waarheid is slechts één, die Brahman is. Maar hier wordt verwezen naar de relatieve waarheid, zoals die wordt gevonden in de empirische wereld; zoals bijvoorbeeld, water wordt gezegd waar te zijn in vergelijking met het water in een luchtspiegeling dat vals is. *Ānrtam*, onwaarheid, is het tegenovergestelde daarvan. Wat is het dat *abhavat*, werd, dit alles? Dat wat *satyam*, de absolute waarheid, is. Wat is dat, alweer? Het is Brahman; want het is Brahman dat is geïntroduceerd als het onderwerp van discussie door de zin, "Brahman is waarheid, kennis, oneindig". De kenners van Brahman *ācaksate* noemen het *satyam*, waarheid, omdat het de ene Brahman is, genaamd *satya*, waarheid; dat *abhavat*, werd; *yat kim ca idam*, al dit wat er is — alle modificaties, zonder enige uitzondering, beginnend met het zichtbare en het onzichtbare, die allemaal de kenmerken zijn van het gevormde en het vormloze — er is geen bestaan van welke van deze modificaties van naam en vorm dan ook, afgezien van dat Brahman.

De vraag die na de instructie van de leraar werd gesteld, betrof bestaan en niet-bestaan. Als antwoord hierop is gezegd dat het Zelf verlangde: "Ik zal veel worden." Hij schiep, in overeenstemming met Zijn wens, producten zoals ruimte enz., die worden gekenmerkt als het zichtbare en onzichtbare enz., en toen ging Hij erin om te verschijnen als veel door Zijn handelingen van zien, horen, denken en kennen. Vandaar dat impliciet wordt dat het Zelf als bestaand moet worden aanvaard, aangezien Het de oorzaak is van ruimte enz., bestaat in deze schepping, is gehuisvest in de hoogste ruimte in de holte van het hart, en wordt waargenomen door Zijn diverse reflecties op de mentale concepten<sup>1</sup>.

*Tat*, met betrekking tot dit betreffende dit idee uitgedrukt in het *brāhmaṇa*-gedeelte; *eṣaḥ ślokaḥ bhavati*, komt dit vers voor. Net zoals in de voorgaande vijf hoofdstukken verzen voorkwamen die de zelden uitdrukten, te tellen vanaf die welke door voedsel is samengesteld, zo is er ook dit vers dat door Zijn effecten het bestaan van het Zelf aangeeft dat alles doordringt.

---

<sup>1</sup> De mentale concepten zijn "Ik ben een doener", "Ik ben een genierter", enz.; en deze, wederom, zijnde de verschillende verschijningen van het licht van het Zelf, openbaren het Zelf in Zijn geconditioneerde vorm, en niet in Zijn ongeconditioneerde essentie.

## HOOFDSTUK VII

*asadvā idamagra āsīt | tato vai sadajāyata | tadātmānam svayamakuruta |  
tasmāttatsukṛtamucyata iti | yadvai tat sukṛtam | raso vai saḥ | rasaṃ hyevāyaṃ  
labdhvānandī bhavati | ko hyevānyātkah prāṇyāt | yadeṣa ākāśa ānando na syāt |  
eṣa hyevānandayāti | yadā hyevaiṣa etasminnadrśye 'nātmnye 'nirukte 'nilayane  
'bhayaṃ pratiṣṭhāṃ vindate | atha so 'bhayaṃ gato bhavati | yadā hyevaiṣa  
etasminnudaramantaraṃ kurute | atha tasya bhayaṃ bhavati | tatveva bhayaṃ  
viduṣo 'manvānasya | tadapyeṣa śloko bhavati || (2,7.1)*

**1. In het begin was dit alles slechts het ongemanifesteerde (Brahman). Daaruit ontstond het gemanifesteerde. Dat Brahman schiep Zichzelf door Zichzelf. Daarom wordt Het de zelfschepper genoemd.**

Datgene wat bekend staat als de zelfschepper is inderdaad de bron van vreugde; want men wordt gelukkig door in contact te komen met die bron van vreugde. Wie zal inderdaad inademen, en wie zal uitademen, als deze Gelukzaligheid niet aanwezig is in de hoogste ruimte (in het hart). Deze, inderdaad, bezielt (mensen). Want, wanneer een aspirant zich onbevreesd vestigt in dit onwaarneembare, lichaamloze, onuitsprekelijke en niet-ondersteunende Brahman, bereikt hij de staat van onbevreesdheid. Want, wanneer de aspirant de geringste differentiatie erin creëert, wordt hij bevangen door angst. Niettemin is datzelfde Brahman een terreur voor de (zogenaamde) geleerde mens die het verenigende perspectief mist.

**Ter illustratie hiervan is dit vers hier:**

*Asat vai idam agre āsīt*, in het begin was dit alles slechts het ongemanifesteerde (Brahman). Met het woord *asat* wordt het ongeconditioneerde Brahman bedoeld, in tegenstelling tot de toestand waarin onderscheidingen van naam en vorm gemanifesteerd worden. Niet dat absolute niet-bestaan (de grondbetekenis van het woord, *asat*) wordt bedoeld, want het bestaande kan niet uit het niet-bestaande voortkomen. *Idam*, dit, staande voor de gemanifesteerde wereld, bezittend van de onderscheidingen van naam en vorm; *agre*, in het begin — vóór de schepping; *āsīt asat*, was slechts Brahman dat *asat* genoemd kon worden. *Tataḥ*, daaruit — uit dat ongeconditioneerde; *vai*, inderdaad; *sat* dat wat wordt onderscheiden door gemanifesteerde naam en vorm; *ajāyata* werd geboren. Is het effect geheel gescheiden van die (oorzaak), net zoals een zoon van de vader is? Het antwoord wordt ontkennend gegeven: *Tat*, dat wat het ongeconditioneerde (Brahman) wordt genoemd; *svayam*, Zichzelf; *akuruta*, schiep *ātmānam*, Zichzelf. Aangezien dit zo is, *tasmāt*, daarom; *tat*, dat Brahman Zelf; *ucyate*, wordt genoemd; *sukṛtam*, zelfschepper.<sup>1</sup> Krachtens het zijn van de oorzaak van alles, is Brahman in deze wereld welbekend als de zelfschepper. Of, aangezien Brahman Zelf alles schiep krachtens Zijn zijn alles, daarom

<sup>1</sup> *Sukṛtam* (staande voor *svakṛta*) zou zelf geschapen moeten betekenen. Maar Śaṅkara vat het op als een Vedische consent voor "zelfschepper" — Ā.G.

wordt datzelfde Brahman, dat de oorzaak is vanuit het oogpunt van deugdzaamheid, ook *sukṛta* (verdienste) genoemd<sup>1</sup>. Hoe dan ook, of de betekenis van *sukṛta* nu "verdienste" is of de andere (zelfschepper), een oorzaak die gerelateerd is aan de vrucht enz. is in de wereld bekend als *sukṛta*. Die universele erkenning is alleen mogelijk als er een eeuwig bewustzijn is dat als oorzaak fungeert. Vandaar dat, uit het universele feit van de erkenning van *sukṛta*, volgt dat Brahman bestaat.

Het bestaat om deze verdere reden. Welke reden? Aangezien Het de bron van vreugde is. Hoe is Brahman welbekend als de bron van vreugde? Het antwoord is: *Yat vai tat sukṛtam*, dat wat bekend staat als de zelfschepper; *rasah vai saḥ*, is inderdaad de *rasaḥ* (een bron van vreugde). *Rasaḥ* staat voor alles wat een middel is tot voldoening, d.w.z. een bron van vreugde, zoals zoete en zure dingen die in de wereld welbekend zijn. *Rasam lahdhvā*, iets van vreugde verkrijgend; *ayam bhavati*, men wordt, *ānandī* gelukkig. Een niet-entiteit wordt in deze wereld niet gezien als een oorzaak van geluk. Aangezien die Brahmanen (die Brahman hebben gerealiseerd) net zo gelukkig blijken te zijn als iemand die een externe bron van vreugde verkrijgt — hoewel ze in feite geen gebruik maken van externe middelen van geluk, geen moeite doen en geen verlangen koesteren — volgt hieruit, vanzelfsprekend, dat Brahman de bron is van hun vreugde. Vandaar dat dat Brahman bestaat, dat vol is van vreugde<sup>2</sup> en de bron is van hun geluk.

Brahman bestaat om deze aanvullende reden. Welke? Aangezien handelingen zoals uitademen worden waargenomen. Dit lichaam, ook, van een levend wezen, ademt uit door die functie van de vitale kracht genaamd *prāṇa* en ademt in door die andere genaamd *apāna*. Zo worden het lichaam en de zintuigen, in hun associatie, gezien als het uitvoeren van hun vitale en organische functies. Deze verwezenlijking van eenheid voor het dienen van een gemeenschappelijk doel is niet mogelijk tenzij er een intelligentie is die geen deel uitmaakt van dit conglomeraat. Want zo is het nergens anders het geval<sup>3</sup>. Dat feit wordt vermeld: *yat*, als; *eṣaḥ ānandaḥ*, deze Gelukzaligheid; *na syāt*, er niet zou zijn; *ākāśe*, in de (hoogste) ruimte — die in de holte van het hart is gehuisvest; dan in deze wereld, *kaḥ hi eva*, wie, inderdaad; *anyāt*, zou inademen — zou de functie van *apāna* uitvoeren; of *kaḥ prāṇyāt*, wie zou uitademen — zou de functie van *prāṇa* uitvoeren? Daarom bestaat dat Brahman. Het geluk van mensen wordt veroorzaakt door diezelfde entiteit waarvoor er zulke activiteiten van het lichaam en de zintuigen zijn, zoals uitademen enz. Hoe? *Eṣaḥ hi eva*, deze — dit hoogste Zelf — inderdaad; *ānandayāti* (is hetzelfde als *ānandayati*), bezielt — mensen, in overeenstemming met hun verdienste. Het idee

<sup>1</sup> *Sukṛta* (lett. goed gedaan) betekent verdienste, wat een van de oorzaken van schepping is.

<sup>2</sup> De uitdrukking "*rasavat*", die "als een sap, d.w.z. iets zoets" (in plaats van "vol vreugde") betekent, kan als volgt worden vertaald: "Brahman, dat de bron van hun geluk is, net zoals iets zoets."

<sup>3</sup> Bouwmaterialen zelf, bijvoorbeeld, bouwen geen structuur. Een huis staat er omdat iemand het gebouwd heeft en er toch geen deel van uitmaakte.

is dit: Datzelfde Zelf, dat van nature Gelukzaligheid is, wordt door mensen als beperkt en gediversifieerd gedacht vanwege hun onwetendheid.

Dat Brahman bestaat als de oorzaak van angst en onbevreesdheid van respectievelijk de onwetende en wetende mensen. Want onbevreesdheid komt voort uit het zoeken van toevlucht in iets dat bestaat, terwijl angst niet kan ophouden door toevlucht te nemen tot iets dat niet bestaat. Hoe wordt Brahman de oorzaak van onbevreesdheid? Het antwoord is: *Hi*, aangezien; *yadā eva*, op het moment dat *eśaḥ*, deze — een aspirant; *etasmīn*, in deze — in Brahman. (Brahman) van welk soort? *Adṛśye*: *dṛśya* is alles wat bedoeld is om gezien te worden, dat wil zeggen, elke modificatie; want een modificatie is bedoeld om waargenomen te worden; wat geen *dṛśya* is, is *adṛśya*, d.w.z. onveranderlijk, in dit *adṛśye*, onveranderlijk, dat wat geen object van cognitie is. *Anātmye*, in het onbelichaamde. Aangezien Het onmerkbaar is, is Het onstoffelijk. Aangezien Het onstoffelijk is, is Het *aniruktam*, onuitsprekelijk. Alleen iets dat eigenschappen bezit, kan in woorden worden uitgedrukt, en alles wat eigenschappen bezit, is veranderlijk, terwijl Brahman onveranderlijk is, zijnde de bron van alle modificaties. Vandaar dat Het onuitsprekelijk is. Dat zijnde zo, is Het *anilayanam*: *nilayana* is een nest, toevlucht; *anilayana* is het tegenovergestelde daarvan; Het is niet de instandhouder. De betekenis van de zin is: (Wanneer) in die entiteit die dit onveranderlijke, onbelichaamde, onuitsprekelijke, niet-ondersteunende Brahman is, (de aspirant) *vindate*, verkrijgt; *pratiṣṭhām*, stabiliteit, Zelf-absorptie; *abhayam*, op een onbevreesde manier. Het woord, *ahhayaṁ* (onbevreesd), wordt bijwoordelijk gebruikt (om het werkwoord *vindate*, verkrijgt, te modificeren); of het moet in geslacht worden veranderd naar *ahhayaṁ* (onbevreesd) om het zelfstandig naamwoord (*pratiṣṭhām*, stabiliteit) te kwalificeren. (Wanneer de aspirant deze onbevreesde stabiliteit in Brahman krijgt) *atha*, dan; aangezien hij dan geen diversiteit ziet die de schepping is van onwetendheid en de oorzaak van angst is, daarom, *saḥ*, hij; *ahhayaṁ gataḥ bhavati*, wordt gevestigd in onbevreesdheid. Wanneer hij gevestigd wordt in zijn ware aard, dan ziet hij niets anders, hoort hij niets anders, weet hij niets anders. Iemand wordt bang voor iemand anders, maar het is niet logisch dat het Zelf bang zou zijn voor het Zelf. Vandaar dat het Zelf de bron is van onbevreesdheid voor het Zelf. Er zijn Brahmanen te vinden die vrij zijn van angst uit alle hoeken. Dit zou onrechtvaardig zijn als Brahman, de beschermer tegen angst, er niet zou zijn, terwijl de oorzaken van angst bleven bestaan. Daarom, uit het feit van het waarnemen van hun onbevreesdheid, volgt dat Brahman bestaat als de bron van die onverschrokkenheid. Wanneer bereikt die aspirant onbevreesdheid? Wanneer hij niets anders waarneemt en geen *antaram*, verschil, in het Zelf creëert, dan bereikt hij onbevreesdheid. Dit is het idee.

Integendeel, *hi*, aangezien; *yadā*, wanneer, in de staat van onwetendheid; *eśaḥ*, deze, de onwetende mens; in dit Zelf iets ziet, gepresenteerd door onwetendheid, zoals het visioen van een tweede maan gezien door een man die lijdt aan de oogziekte genaamd *timira*: en *etasmīn*, in deze, in Brahman; *kurute*, hij creëert; *ut*

*aram*, zelfs een lichte; *antaram*, kloof, verschil — aangezien de waarneming van verschil de oorzaak van angst is,<sup>1</sup> betekent het dat zelfs als hij het geringste verschil ziet — *atha*, dan, vanwege dat zien van verschil; *tasya*, voor die ziel die verschil waarneemt; *bhayam bhavati*, angst opkomt. Dus het Zelf alleen is de oorzaak van angst voor de onwetende mens zelf. De Upaniṣad vermeldt precies dat feit hier: *Tu*, niettemin; *tat eva*, datzelfde Brahman; is *bhayam*, een terreur; *viduṣaḥ*, voor de man van (schijnbare) geleerdheid, die verschil waarneemt: datzelfde Brahman, wanneer waargenomen door een gevoel van dualiteit en God genoemd, wordt een terreur voor de (ogenschijnlijk) geleerde man die aldus weet: "God verschilt van mij, en ik ben een werelds schepsel dat verschilt van God," en die het geringste verschil creëert — (een terreur) *amanvānasya*, voor die onnadenkende (geleerde) man, die niet vanuit het standpunt van eenheid kijkt. Dienovereenkomstig is de man die de entiteit van het Zelf niet als één en ongedifferentieerd realiseert, werkelijk onverlicht, hoewel hij geleerd mag zijn. Iedereen die zichzelf als vernietigbaar beschouwt, wordt met angst bevangen bij het loutere zien van een vernietigende instantie. Een vernietiger (in de ultieme analyse) kan dat alleen zijn als hij zelf onvernietigbaar is<sup>2</sup>. Nu, als er geen oorzaak van vernietiging zou zijn, zou er geen dergelijke angst zijn in het vernietigbare die voortkomt uit een waarneming van een vernietiger. De hele wereld blijkt echter met angst bevangen te zijn. Daarom, uit het waargenomen feit van angst in de wereld, volgt dat er wel degelijk een angstaanjagend iets bestaat dat een onvernietigbare vernietigingsinstantie is, waardoor de wereld beeft.

Ter uitdrukking van dit idee, ook hier, is dit vers:

---

<sup>1</sup> Een andere lezing is *bhedadarśanam eva hi antarakarāyam* — "het zien van verschil zelf is de schepper van verschil".

<sup>2</sup> De uiteindelijke oorzaak van angst moet zelf onvernietigbaar zijn, aangezien een tegengestelde veronderstelling tot een oneindige regressie zal leiden. En zo'n eeuwige agens is Brahman.

## HOOFDSTUK VIII

*bhīṣmādvātaḥ pavate | bhīṣodeti sūryaḥ | bhīṣmādagniścendraśca |  
mṛtyurdhāvati pañcama iti | saiṣānandasya mīmāṃsā bhavati | yuvā  
syātsādhuyuvādhyāyakaḥ | āśiṣṭho dr̥dhiṣṭho baliṣṭhaḥ | tasyeyam pṛthivī sarvā  
vittasya pūrṇā syāt | sa eko mānuṣa ānandaḥ | te ye śataṃ mānuṣā ānandāḥ ||  
(2,8.1)*

*sa eko manuṣyagandharvāṇāmānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ  
manuṣyagandharvāṇāmānandāḥ | sa eko devagandharvāṇāmānandaḥ |  
śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ devagandharvāṇāmānandāḥ | sa ekaḥ  
pitṛṇām cīralokalokānāmānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ  
pitṛṇām cīralokalokānāmānandāḥ | sa eka ājānājānām devānāmānandaḥ ||  
(2,8.2)*

*śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ ājānājānām devānāmānandāḥ | sa ekaḥ  
karmadevānām devānāmānandaḥ | ye karmaṇā devānapiyanti | śrotriyasya  
cākāmahatasya | te ye śataṃ karmadevānām devānāmānandāḥ | sa eko  
devānāmānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ devānāmānandāḥ |  
sa eka indrasyānandaḥ || (2,8.3)*

*śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śatamindrasyānandāḥ | sa eko  
bṛhaspaterānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ bṛhaspaterānandāḥ  
| sa ekaḥ prajāpaterānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya | te ye śataṃ  
prajāpaterānandāḥ | sa eko brahmaṇa ānandaḥ | śrotriyasya cākāmahatasya ||  
(2,8.4)*

1-4. Uit Zijn vrees blaast de Wind. Uit vrees rijst de Zon. Uit Zijn vrees rennen Vuur, alsook Indra, en Dood, de vijfde.

Dit is dan een evaluatie van die Gelukzaligheid:

Stel je een jonge man voor — in de bloei van zijn leven, goed, geleerd, uiterst snel, het sterkst gebouwd en het meest energiek. Stel dat deze aarde voor hem ligt, gevuld met rijkdom. Dit zal één eenheid van menselijke vreugde zijn.<sup>1</sup> Als deze menselijke vreugde honderd keer wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van de man-Gandharvas, en zo ook van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangens. Als deze vreugde van de man-Gandharvas honderd keer wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van de goddelijke-Gandharvas, en zo ook van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangens. Als de vreugde van de goddelijke-Gandharvas honderdvoudig wordt verhoogd, is het één vreugde van de voorouders wier wereld eeuwig is, en zo van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangen. Als de vreugde van de voorouders die in de eeuwige wereld verblijven honderdvoudig wordt verhoogd, is het één vreugde van degenen die als goden in de hemel geboren zijn, en zo van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlan-

<sup>1</sup> Een maateenheid voor de inschatting van Gelukzaligheid.

gen. Als de vreugde van degenen die als goden in de hemel geboren zijn honderdvoudig wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van de goden genaamd de Karma-Devas, die de goden bereiken door middel van Vedische ritën, en zo van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangen. Als de vreugde van de goden, genaamd de Karma-Devas, honderdvoudig wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van de goden, en zo van een volger van de Veda's die onbesmet is door verlangen. Als de vreugde van de goden honderd keer wordt verhoogd, is het één vreugde van Indra, en zo van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangen. Als de vreugde van Indra honderdvoudig wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van Brhaspati en zo van een volger van de Veda's die onaangetast is door verlangen. Als de vreugde van Brhaspati honderd keer wordt verhoogd, is het één vreugde van Virāt, en zo van een volger van de Veda's die onbesmet is door verlangen. Als de vreugde van Virāt honderdvoudig wordt vermenigvuldigd, is het één vreugde van Hiranyagarbha, en zo is het ook van de volger van de Veda's die onbesmet is door verlangen.

*Bhīṣa*, door vrees; *asmāt*, van Hem; *vātaḥ pavate*, (de god van) Wind blaast. *Bhīṣā*, door vrees; *udeti*, rijst; *sūryaḥ*, de Zon. *Bhīṣā asmāt*, door vrees van Hem; *dhāvati*, rent; *agnīḥ*, *ca Indraḥ ca*, Vuur alsook Indra; (en) *mṛtyuḥ paṇa-maḥ*, Dood, de vijfde. Aangezien Wind enz., hoewel zelf zeer aanbiddelijk en heerszuchtig, zich regelmatig bezighouden met zulke zeer inspannende werken als blazen, is het redelijk om te concluderen dat dit mogelijk is op de veronderstelling van een heerser dankzij wie zij hun gedisciplineerde activiteit hebben. Aangezien zij hun plichten vervullen uit vrees voor deze Brahman, net zoals dienaren doen uit vrees voor een koning, daarom bestaat Brahman wel degelijk als hun heerser als een angstaanjagende entiteit.

En dat Brahman, de bron van angst, is Gelukzaligheid. *Eṣa bhavati*, dit is; *māmāṃsā*, een evaluatie; *ānandasya*, van de Gelukzaligheid, dat is het voornoemde Brahman. Wat moet er beoordeeld worden aan de Gelukzaligheid? Het antwoord is: De Gelukzaligheid kan zo vanuit dit oogpunt worden bestudeerd; of Het voortkomt uit het contact van subject en object, zoals het geval is met wereldse gelukzaligheid, of dat Het natuurlijk is. Wat dat betreft, de wereldse gelukzaligheid bereikt uitmuntendheid door een samenloop van externe en interne middelen. De aldus verkregen gelukzaligheid wordt hier als voorbeeld genoemd als een benadering van de Gelukzaligheid die Brahman is; want door deze bekende gelukzaligheid kan de Gelukzaligheid die begrepen wordt door een intellect, vrij van objectieve gedachte, worden benaderd. Zelfs wereldse gelukzaligheid is een deeltje van de Gelukzaligheid die Brahman is, die wordt omgezet in onbestendige wereldse gelukzaligheid, als gevolg van kennis die bedekt wordt door onwetendheid, en onwetendheid die achtereenvolgens dikker wordt naargelang de individuen, beginnend met Hiranyagarbha, deze Gelukzaligheid op verschillende manieren denken onder de impuls van het resultaat van hun vroegere acties en in overeenstemming met hun vroegere contemplaties. Wederom, naarmate onwetendheid en verlangen worden afgezwakt, ver-

schijnt diezelfde Gelukzaligheid aan het gezicht van iemand die geleerd is, bedreven in de Veda's, en vrij van hartstocht, als telkens honderdvoudig stijgend, in de vlakken beginnend met die van de man-Gandharvas, totdat de gelukzaligheid van Hiranyagarbha, Brahmā, wordt bereikt. Maar wanneer de scheiding van subject en object door verlichting wordt geëlimineerd; is er alleen de allesdoordringende en intrinsieke Gelukzaligheid die één is zonder een tweede. Om dit idee over te brengen, zegt de tekst: *yuvā syāt* enz.

*Yuvā*, een jongere — iemand in de bloei van zijn leven. *Sāhu-yuvā* is een bijvoegelijk naamwoord van jeugd, en betekent iemand die zowel jong als goed is. Een jongere kan slecht zijn, en een goed mens hoeft niet jong te zijn. Vandaar de specificatie: "Stel dat er een jongeman is die een goede jongere is." *Adhyāyakaḥ*, is iemand die de Veda's heeft bestudeerd. *Āśiṣṭhaḥ*, de beste heerser of de snelste in actie. *Dr̥dhiṣṭhaḥ*, meest gehard (d.w.z. alle zintuigen intact hebbend). *Baliṣṭhaḥ*, sterkste. (Stel dat de jongere) gezegend is met zulke fysieke attributen. (En laat er zijn) *ta-sya*, voor hem, *iyam sarvā pṛthivī*, deze hele aarde; *pur̥ṇa* gevuld, verrijkt; *vittasya*, (moet eerder *vittena* zijn), met rijkdom — met waargenomen objecten die bedoeld zijn voor genot, en ongeziene objecten die voortvloeien uit *karma*. Het idee is dat hij een koning is die over de aarde heerst. *Saḥ*, de vreugde die hij heeft; is *ekaḥ manuṣaḥ ānandaḥ* een enkele menselijke gelukzaligheid — een eenheid van de hoogste menselijke gelukzaligheid. *Te ye śatam mānuṣaḥ ānandaḥ*, die menselijke gelukzaligheid honderdvoudig vermenigvuldigd; is *saḥ ekaḥ manusya-gandharvāṇām ānandaḥ*, een eenheid van de gelukzaligheid van de man-Gandharvas. Het geluk van man-Gandharvas wordt honderd keer beter dan dat van de mens. Man-Gandharvas zijn die menselijke wezens die Gandharvas worden door een aantal speciale *karma*'s en meditatieën. Aangezien zij de kracht van verdwijnen enz. bezitten, begiftigd zijnde met subtiële lichamen en zintuigen, zijn obstakels op hun weg weinig, en zij hebben de kracht om obstakels te weerstaan en hebben een schat aan accessoires. Daarom zal een man-Gandharva mentale rust hebben, aangezien hij onweerlegd blijft en oppositie kan afweren. Uit de voortgang van die rust volgt een progressieve uitdrukking van Gelukzaligheid. Zo is het redelijk dat in verhouding tot de verbetering van rust op de volgende vlakken vergeleken met die op de voorgaande, de uitmuntendheid van gelukzaligheid ook honderdvoudig toeneemt. De mens vrij van verlangen is in het beginstadium niet in overweging genomen met het oog op het aantonen dat de gelukzaligheid van iemand die Vedische plichten nakomt en onaangetast is door verlangen naar het genot van menselijke objecten, honderd keer hoger is dan de menselijke gelukzaligheid en vergelijkbaar is met die van een man-Gandharva. Toewijding aan Vedische plichten en zonde-loosheid (Br. IV. iii. 33) worden geïmpliceerd door de twee termen "geleerd" en "jong en goed". Deze twee kwaliteiten zijn inderdaad gemeenschappelijk voor alle vlakken. Maar begeerteloosheid is onderscheidend behandeld om de superioriteit en inferioriteit van gelukzaligheid aan te tonen onafhankelijk van de superioriteit en inferioriteit van objecten. Zo, aangezien geluk blijkt te verbeteren honderdvoudig

evenredig met de toename van begeerteloosheid, wordt het hier behandeld met het oog op het voorschrijven van onthechting als een middel voor het bereiken van de hoogste Gelukzaligheid. De rest is reeds uitgelegd.

*Deva-Gandharvāḥ*, goddelijke-Gandharvas, zijn dat van geboorte. De term *ciralokalokānām*, van degenen wier wereld voor altijd duurt, is een bijvoeglijk naamwoord van *pitṛnām*, van de voorouders, waarbij de voorouders zo worden gekwalificeerd omdat hun wereld (relatief) voor altijd duurt. *Ājāna* is de wereld van de goden; degenen die daar geboren worden — geboren in de gebieden van goden als gevolg van speciale riten voorgeschreven door de *Smṛtis* — zijn de *Ājānaja* goden. De *kannadevaḥ* zijn degenen die de goden bereiken door louter Vedische *karma*, zoals Agnihotra enz. De *devāḥ*, goden, zijn degenen die drieëndertig in aantal zijn<sup>1</sup> en offergaven ontvangen. Indra is hun heer. Zijn leermeester is Bṛhaspati. Prajāpati is Virāt die de drie werelden (aarde, hemel en tussenruimte) als zijn lichaam heeft.<sup>2</sup> Brahmā doordringt het hele universum als de kosmische en individuele personen. Deze Brahmā is Hiranyagarbha in wie al deze variëteiten van gelukzaligheid verenigd worden, en in wie deugdzaamheid verblijft als de oorzaak van die gelukzaligheid, bewustzijn van die gelukzaligheid, en onthechting van de hoogste orde. Deze gelukzaligheid van Hem wordt overal direct waargenomen door iemand die bedreven is in de Veda's, vrij van zonde, en onbesmet door verlangen. Hieruit wordt afgeleid dat deze drie kwaliteiten de middelen zijn (voor het bereiken van Gelukzaligheid). Hiervan zijn Vedische kennis en zondeloosheid onveranderlijk (in alle vlakken), terwijl begeerteloosheid verbetert; en daarom is de laatste bekend als het beste middel. De Gelukzaligheid van Brahman die waarneembaar is bij de perfectie van begeerteloosheid en ook openstaat voor de directe visie van iemand die de Veda's volgt, die hoogste Gelukzaligheid, een deeltje of een stukje waarvan de gelukzaligheid van deze Brahmā vormt, overeenkomstig de Vedische tekst, "Op een deeltje van deze zelfde Gelukzaligheid leven andere wezens" (Br. IV. iii. 32), is diezelfde Gelukzaligheid waarvan al deze gelukzaligheid zich heeft afgescheiden als nevel van de zee en waarin het weer verenigd wordt. Het is de natuurlijke hoogste Gelukzaligheid, en daarin is geen splitsing van de vreugde en de genietster, aangezien Het non-duaal is.

Het resultaat van deze evaluatie wordt hier samengevat:

<sup>1</sup> Acht Vasu's, elf Rudra's, twaalf Āditya's, Indra en Prajāpati.

<sup>2</sup> Commentaar op Br. III. iii. 2.

*sa yaścāyaṃ puruṣe | yaścāsāvāditye | sa ekaḥ | sa ya evaṃvit | asmāllokātpretya | etamannamayamātmānamupasañkrāmati | etaṃ prāṇamayamātmānamupasañkrāmati | etaṃ manomayamātmānamupasañkrāmati | etaṃ vijñānamayamātmānamupasañkrāmati | etamānandamayamātmānamupasañkrāmati | tadapyeṣa śloko bhavati || (2,8.5)*

**5.** Hij die hier in de menselijke persoon is, en Hij die daar in de zon is, zijn één. Hij die aldus weet, bereikt, na zich van deze wereld af te wenden, dit zelf gemaakt van voedsel, bereikt dit zelf gemaakt van vitale kracht, bereikt dit zelf gemaakt van geest, bereikt dit zelf gemaakt van intelligentie, bereikt dit zelf gemaakt van gelukzaligheid.

Ter uitdrukking hiervan komt dit vers voor:

Hij die, na alle schepping — beginnend met de ruimte en eindigend met het lichaam gemaakt van de essentie van voedsel — te hebben geprojecteerd, daarin binnenging en gehuisvest is in de hoogste ruimte in de holte van het hart, wordt hier aangeduid met de woorden *saḥ yaḥ*, Hij die. Wie is Hij? *Ayam puruṣe yaḥ ca asau āditye*, Hij is in de menselijke persoon, en Hij is dezelfde die in de zon verblijft. De hoogste Gelukzaligheid, die is aangeduid als direct waarneembaar voor de volgeling van de Veda's, en op een deeltje waarvan alle wezens, waardig van vreugde — tellend vanaf Brahma — bestaan, die hoogste Gelukzaligheid wordt beschreven als "Hij is dezelfde die in de zon verblijft". Hij is één in dezelfde zin dat de ruimte in een pot, afzonderlijk staand, één is met de ruimte (als zodanig).

**Bezwaar:** Wat betreft het beschrijven van die Gelukzaligheid, moet de lichamelijke ziel niet in algemene termen worden genoemd door te zeggen: "Hij die in de menselijke persoon is", maar is het juister om die ziel aan te duiden door te zeggen: "En Hij die in het rechteroog is" (Br.II.iii.5, IV.ii.2, V.v.2.), dat is beter bekend.

**Antwoord:** Nee, want de discussie gaat hier over het hoogste Zelf.<sup>1</sup> Het hoogste Zelf vormt zeker het onderwerp hier in de teksten, "In het onveranderlijke, lichaamloze" (II.viii), "Uit Zijn vrees blaast de Wind" (II.viii.1), "Dit, dan, is een evaluatie van die Gelukzaligheid" (ibid). Het is niet redelijk om plotseling iets buiten de context te noemen. En het onderwerp dat moet worden onderwezen, is de kennis van het hoogste Zelf. Daarom wordt het hoogste Zelf<sup>2</sup> aangeduid in de uitdrukking, *saḥ ekaḥ*, Hij is één.

<sup>1</sup> De andere, hierboven geciteerde tekst, heeft betrekking op een meditatie gebaseerd op de identiteit van de individuele ziel en Hiranyagarbha, en niet de identiteit, als zodanig, van het individuele zelf en het hoogste Zelf.

<sup>2</sup> Dezelfde onovertroffen Gelukzaligheid van de bewuste Werkelijkheid die wordt gereflecteerd op een superieur medium, nl. de zon, wordt ook gereflecteerd op een inferieur medium, nl. een mens die hoofd, handen, enz. bezit. Zo, vanuit het standpunt van de hoogste Gelukzaligheid, staan de twee afzonderlijke entiteiten op één lijn, en intrinsiek zijn ze hetzelfde. Dit is wat wordt onderwezen."

**Bezwaar:** Is het onderwerp niet begonnen met een schatting van Gelukzaligheid? Het resultaat van die schatting moet ook worden geconcludeerd door te zeggen: "De Gelukzaligheid die niet-verschillend en intrinsiek is, en niet een product van het contact tussen het subject en het object, is het hoogste Zelf."

**Antwoord:** Is het niet helemaal in lijn daarmee om (dat Zelf) aan te duiden door de onderscheidingen, die betrekking hebben op verschillende plaatsen, die we hier tegenkomen in de zin, "Hij die in de menselijke persoon is en die in de zon is, is hetzelfde"?

**Bezwaar:** Zelfs dan, is het niet nutteloos om de zon apart te noemen?

**Antwoord:** Nee, het is niet nutteloos, want het is bedoeld om (noties van) superioriteit en inferioriteit te elimineren. In de zon bevindt zich de hoogste perfectie van dualiteit, bestaande uit het gevormde en het vormloze. Als, vanuit het standpunt van de hoogste Gelukzaligheid, die perfectie op dezelfde voet kan worden geplaatst met de menselijke persoonlijkheid, na het elimineren van de eigenaardigheden van de laatste, zal er geen superioriteit of inferioriteit meer zijn voor iemand die dat doel bereikt; en vandaar dat het redelijk wordt om te zeggen dat "hij een staat van onbevreesdheid bereikt" (II.vii).

De vraag of Brahman bestaat of niet, gesteld na de instructie van de leraar, is behandeld. Een van deze post-vragen is afgewezen door te zeggen dat uit de redeneringen die de fenomenen van schepping, verwerving van vreugde, functioneren van het leven, het bereiken van een staat van onbevreesdheid, en ervaring van angst rechtvaardigen, volgt dat Brahman wel degelijk bestaat als de oorzaak van die ruimte enz. Er zijn twee andere post-vragen met betrekking tot het bereiken of niet-bereiken van Brahman door de verlichte mens en de onverlichte mens. Hiervan is de laatste post-vraag: "Bereikt de verlichte mens het wel of niet?" Om dit op te lossen, wordt (zoals hieronder) gezegd. De middelste post-vraag wordt beantwoord door het antwoord op de laatste; en vandaar dat er geen (aparte) moeite wordt gedaan om het op te lossen.

*Saḥ yaḥ*, iedereen die; is *evamvit*, een kenner van dit soort die, na alle ideeën van superioriteit en inferioriteit te hebben verworpen, Brahman, eerder beschreven, op deze manier kent: "Ik ben de non-duale waarheid, kennis, oneindigheid"; want het woord *evam*, aldus, wordt gebruikt om te verwijzen naar een onderwerp dat reeds ter sprake is gekomen. Wat wordt hij? De totaliteit van geziene en ongeziene dingen wordt aangeduid met de term "deze wereld"; hij, *pretya*, (lett. na te zijn vertrokken), afziend, onverschillig wordend; *asmāt lokāt*, van deze wereld — zoals beschreven; *upasaṃkrāmati*, bereikt; *etam annamayam ātmānam*, dit lichaam opgebouwd uit voedsel, zoals reeds beschreven. Het idee is dat hij de totaliteit van objecten niet als verschillend van zijn lichaam opgebouwd uit voedsel waarneemt; hij ziet alle grove

elementen als identiek met zijn lichaam opgebouwd uit voedsel.<sup>1</sup> Dan bereikt hij *etam prāṇamayam ātmānam*, dit lichaam samengesteld door de vitale kracht, dat zelf onverdeeld is en zich in het (kosmische) lichaam bevindt dat is opgebouwd uit al het voedsel. Dan bereikt hij dit lichaam gemaakt van geest, dit lichaam gemaakt van intelligentie,<sup>2</sup> dit lichaam gemaakt van gelukzaligheid. Dan bereikt hij de staat van onbevreesdheid in het onveranderlijke, lichaamloze, onuitsprekelijke en niet-ondersteunende (II.vii).

Wat dat betreft, moet dit worden overwogen: Wat is hij die aldus weet, en hoe bereikt hij? Is de bereiker anders dan of hetzelfde als het hoogste Zelf? Wat volgt daaruit? Mocht de bereiker verschillen, dan zal de conclusie in strijd zijn met Vedische teksten zoals "Dat geschapen hebbende, ging Hij in datzelfde ding" (II. vi), "(Wie een andere god aanbidt, denkende), 'Hij is één, en ik ben een ander', hij weet niet" (Br. I.iv.10), "Eén zonder een tweede" (Ch. VI.ii.1), "Gij zijt dat" (Ch. VI. viii-xvi). Integendeel, als het Zelf zelf het gelukzalige zelf bereikt, zullen we geconfronteerd worden met de onjuistheid van dezelfde entiteit die zowel subject als object is; bovendien zal het hoogste Zelf ofwel worden gereduceerd tot een transmigrerende ziel of een niet-entiteit.

**Bezwaar:** De discussie is nutteloos als de fout die bij elke aanname ontstaat onvermijdelijk is. Aan de andere kant, als een van de aannames vrij is van defecten, of als een derde, foutloze aanname dat is, dan is dat alleen de betekenis van de schrift, zodat de discussie ongepast is.

**Antwoord:** Nee, want de discussie is bedoeld voor de vaststelling ervan. Het is waar dat het oplopende defect niet kan worden vermeden door een van de twee posities te accepteren, en dat de discussie nutteloos wordt als een derde, foutloze positie wordt vastgesteld; maar dat derde alternatief is niet bepaald. Vandaar dat deze overweging vruchtbaar is, aangezien het is berekend om tot die vaststelling te leiden.

**Bezwaar:** Het is waar dat een onderzoek vruchtbaar is voor zover het culmineert in het vaststellen van de betekenis van een schrift. Maar in uw geval zult u eenvoudigweg nadenken zonder ooit tot enige betekenis te komen.

**Antwoord:** Is het uw standpunt dat er een Vedische zin kan voorkomen wiens betekenis niet hoeft te worden bepaald?

**Bezwaar:** Nee.

**Tegenbezwaar:** Hoe dan (is de discussie nutteloos)?

---

<sup>1</sup> Hij bereikt identiteit met Virāt, de grove Kosmische Persoon, wiens lichaam is samengesteld uit de drie werelden — aarde, hemel en tussenruimte.

<sup>2</sup> Hiraṇyagarbha, opgevat als bezittend van de krachten van actie, wil en kennis, heeft een subtiel lichaam dat is samengesteld uit de totaliteit van vitale, mentale en intellectuele energie.

**Bezwaar:** Omdat er veel tegenstanders zijn. U bent een monist, aangezien u de Vedische ideeën volgt, terwijl de dualisten, die buiten het Vedische bereik vallen en tegen u zijn, talrijk zijn. Daarom vrees ik dat u niet zult kunnen bepalen.

**Antwoord:** Dit zelf is een zegen voor mij dat u me brandmerkt als trouw aan het monisme en geconfronteerd met velen die het pluralisme zijn toegedaan. Daarom zal ik allen overwinnen; en zo begin ik de discussie.

De bereiker moet het hoogste Zelf alleen zijn, aangezien versmelting in die toestand het geïmpliceerde idee is. Wat hier in de tekst, "De kenner van Brahman bereikt het hoogste" (II.i), wordt getracht over te brengen, is het worden van het hoogste Zelf door Zijn kennis. Het ene ding kan zeker niet iets anders worden.

**Bezwaar:** Is het niet ook onjuist om te zeggen dat de individuele ziel het hoogste Zelf wordt?

**Antwoord:** Nee, want het overgebrachte idee is dat van het verwijderen van de identiteit (met het lichaam enz.) die door onwetendheid is gecreëerd. Het bereiken van iemands eigen Zelf door de kennis van Brahman, dat wordt onderwezen, is bedoeld om de eliminatie van de verschillende zelden — zoals het voedsel-zelf, de producten van onwetendheid — die werkelijk niet-Zelven zijn, gesuperponeerd als Zelden, te impliceren.

**Bezwaar:** Hoe wordt zo'n betekenis begrepen?

**Antwoord:** Omdat alleen kennis wordt voorgeschreven. Het effect van kennis blijkt de uitroeiing van onwetendheid te zijn; en hier wordt die kennis alleen voorgeschreven als middel voor het bereiken van het Zelf.

**Bezwaar:** Mag dat niet zijn zoals het communiceren van informatie over een pad? Dus de loutere voorschrijving van kennis als middel komt niet neer op het aantonen dat het hoogste Zelf het Zelf van de bereiker is.

**Tegenbezwaar:** Waarom?

**Tegenstander:** Want men ziet dat, wat betreft het bereiken van een andere plaats, de informatie over de weg wordt gecommuniceerd. Niet dat het dorp zelf de reiziger kan zijn.<sup>1</sup>

**Antwoord:** Niet zo, want de analogie is ongeschikt.<sup>2</sup> In de aangehaalde illustratie is de overgebrachte informatie niet van het dorp, maar van het pad, dat leidt tot iemands aankomst daar. Maar in dit geval wordt geen informatie over enig ander middel afgezien van de kennis van Brahman overgebracht.

---

<sup>1</sup> De reiziger is niet het dorp, hoewel de kennis van het pad naar het dorp waardevol is voor hem. Evenzo is het individu niet Brahman, hoewel de instructie over de kennis van Brahman waardevol is; want door deze te beoefenen kan hij Brahman bereiken.

<sup>2</sup> Men zegt niet: "Jij bent het dorp", wanneer men over het pad ernaartoe spreekt, terwijl de identiteit van de twee hier expliciet wordt onderwezen.

**Bezwaar:** De kennis van Brahman, afhankelijk van middelen zoals riten enz., die eerder zijn voorgeschreven, wordt onderwezen als middel voor het bereiken van het hoogste.

**Antwoord:** Nee, want dit werd eerder weerlegd door te zeggen: "Aangezien bevrijding eeuwig is" enz.<sup>1</sup> En de tekst, "Na dat geschapen te hebben, ging Hij in datzelfde ding" (II.vi), toont aan dat het Zelf, immanent in de schepping, identiek is met het Hoogste. En dit volgt uit de logica van het bereiken van de staat van onbevreesdheid. Want als de verlichte mens niets als verschillend van zijn eigen Zelf ziet, dan wordt de bewering, "Hij vestigt zich in die staat van onbevreesdheid", passend, aangezien (voor hem) niets bestaat als een afzonderlijke entiteit die angst kan veroorzaken. Bovendien, als dualiteit een schepping van onwetendheid is, dan is het pas redelijk om de verdwijning ervan door middel van kennis aan te tonen; want (het bewijs van) het niet-bestaan van een tweede maan bestaat in het feit dat deze niet wordt gezien door iemand wiens ogen niet zijn aangetast door de ziekte genaamd *timira*.

**Bezwaar:** Maar niet-waarneming van dualiteit is dus geen kwestie van ervaring.

**Antwoord:** Nee, want dualiteit wordt niet waargenomen door degenen die diep in het Zelf zijn opgenomen tijdens slaap (of *samādhi*).

**Bezwaar:** De niet-waarneming van dualiteit in diepe slaap is vergelijkbaar met de niet-waarneming door iemand die met iets anders bezig is.

**Antwoord:** Niet zo, want dan (d.w.z. in slaap en *samādhi*) is er niet-waarneming van alles (zodat er geen bezigheid met iets kan zijn).

**Bezwaar:** Dualiteit bestaat vanwege de waarneming ervan in de droom- en waaktoestanden.

**Antwoord:** Nee, want de droom- en waaktoestanden zijn scheppingen van onwetendheid. De waarneming van dualiteit die voorkomt in de droom- en waaktoestanden is het resultaat van onwetendheid, omdat het ophoudt bij het ophouden van onwetendheid.

**Bezwaar:** De niet-waarneming (van dualiteit) in slaap is ook een gevolg van onwetendheid.

**Antwoord:** Nee, want het is natuurlijk. De natuurlijke staat van een substantie is onveranderlijk, want het bestaat op eigen kracht. Veranderlijkheid is niet zijn ware aard, aangezien dat afhangt van andere factoren. De ware toestand van een substantie kan niet afhankelijk zijn van externe instanties. Elke bijzonderheid die ontstaat in een bestaande substantie is een gevolg van externe instanties, en een bijzonderheid impliceert een verandering. De waarnemingen die voorkomen in de droom- en waaktoestanden zijn slechts modale uitdrukkingen, want de ware toestand van een

---

<sup>1</sup> Brahman is identiek aan bevrijding, en als zodanig hoeft het niet bereikt te worden. Maar we kunnen Brahman kennen in de zin dat onze onwetendheid erover kan worden weggenomen.

ding is datgene wat op eigen kracht bestaat, en de onwerkelijke toestand is datgene wat afhangt van anderen, voor zover het ophoudt met het ophouden van anderen. Vandaar dat, in tegenstelling tot wat er gebeurt in de droom- en waaktoestanden, er geen modaliteit optreedt in diepe slaap, want de niet-waarneming in die laatste staat is natuurlijk.

Voor degenen echter, voor wie God verschilt van het Zelf, en schepping, ook, verschillend is, is er geen eliminatie van angst; want angst wordt veroorzaakt door iets externs; en noch kan een bestaande worden vernietigd, noch kan een niet-bestaande tot stand komen.

**Bezwaar:** Iets externs wordt de bron van angst wanneer het wordt aangevuld met andere<sup>1</sup>.

**Antwoord:** Dat staat ook op gelijke voet. Want die permanente of onbestendige instantie<sup>2</sup>, die de tekortkoming enz. helpt, en wiens hulp dat iets anders gebruikt om de oorzaak van angst voor anderen te worden, kan geen zelfvernietiging hebben door het feit van wat die instantie wordt verondersteld te zijn<sup>3</sup>; of mocht die zelfvernietiging hebben, dan zullen het werkelijke en het onwerkelijke onderling uitwisselbaar worden, zodat niemand ergens geloof in zal hebben. Vanuit het standpunt van non-dualiteit, echter, heeft dat bezwaar geen betrekking, aangezien de wereld een super-impositie is door onwetendheid. Want een tweede maan, gezien door een man die lijdt aan de oogziekte genaamd *timira*, verkrijgt geen enkele realiteit, noch wordt deze vernietigd.

**Bezwaar:** Kennis en onwetendheid zijn eigenschappen van het Zelf<sup>4</sup>.

**Antwoord:** Niet zo, want ze worden waargenomen. Discriminatie (d.w.z. kennis) en niet-discriminatie (d.w.z. onwetendheid) worden direct waargenomen, zoals kleur enz., als attributen van de geest. Niet dat kleur, waargenomen als een object, een attribuut van de waarnemer kan zijn. En onwetendheid wordt vastgesteld door dergelijke vormen van waarneming ervan als: "ik ben onwetend", "Mijn kennis is onduidelijk". Evenzo wordt het verschil van kennis (van het Zelf) waargenomen, en de verlichte mensen communiceren de kennis van het Zelf aan anderen; en zo, ook, begrijpen anderen het. Dienovereenkomstig moeten kennis en onwetendheid wor-

---

<sup>1</sup> God, in associatie met verdiensten en tekortkomingen van schepselen, veroorzaakt angst. Maar de bevrijde mens heeft geen angst voor God, aangezien hij vrij is van verdiensten enz.

<sup>2</sup> *Adṛṣṭa*, ongezien resultaat, wiens hulp God gebruikt.

<sup>3</sup> Deze bovenstaande visie kan noch door de *Sāṃkhya*'s noch door de *Naiyāyika*'s worden aangevoerd; want de eersten geloven niet dat een bestaande tekortkoming geheel kan worden vernietigd; en de laatsten zeggen niet dat zolang de tekortkoming voortduurt, het effect ervan totaal afwezig zal zijn. *Adṛṣṭa* creëert ook dezelfde moeilijkheid.

<sup>4</sup> Als kennis onwetendheid verwijdt, dan moeten beide eigenschappen van de ziel zijn, en moet de ziel onderhevig zijn aan mutatie door hun verschijning of verdwijning.

den gerangschikt met naam en vorm; ze zijn geen attributen van het Zelf,<sup>1</sup> overeenkomstig een andere Vedische tekst, "(Dat wat Ruimte wordt genoemd) bewerkstelligt de manifestatie van naam en vorm. Dat waarin deze twee bestaan, is Brahman" (Ch. VII.xiv.1). En die naam en vorm worden voorgesteld te bestaan in Brahman zoals nacht en dag in de zon, hoewel ze in werkelijkheid daar niet zijn.

Bezwaar: Als (het Zelf en Brahman) niet-verschillend zijn, dan ontstaat de absurditeit van dezelfde entiteit die zowel subject als object wordt in de tekst, "Hij bereikt dat zalige Zelf" (II.viii 5).

Antwoord: Niet zo, want de bereiking bestaat in louter verlichting. Het hier geleerde bereiken is niet zoals dat door een bloedzuiger. Hoe dan? De tekst die over bereiken handelt, betekent louter realisatie.<sup>2</sup>

Bezwaar: Bereiken in letterlijke zin wordt hier bedoeld met de uitdrukking *upasaṁkrāmati*.

Antwoord: Niet zo, want dit wordt niet gezien in het geval van het lichaam gemaakt van voedsel; want in het geval van iemand die het (kosmische) voedsel-lichaam (d.w.z. Virāt) bereikt, wordt men niet gezien als uit deze externe wereld te reiken als een bloedzuiger of op enige andere manier.

Bezwaar: (Bereiken is mogelijk in die zin dat) het mentale lichaam of het intellectuele lichaam, wanneer het is uitgetreden (in droom enz.), kan terugkeren om opnieuw zijn eigen natuurlijke staat te verwerven.

Antwoord: Nee, want er kan geen actie zijn in iemands eigen Zelf. (Bovendien) was het onderwerp dat (door u) werd geopperd dat iemand, anders dan het voedsel-lichaam, het voedsel-lichaam bereikt; om nu te zeggen dat ofwel het mentale lichaam of het intellectuele lichaam zijn eigen staat bereikt, houdt een tegenspraak in. Evenzo is het terugkeren naar zijn eigen staat door het zalige zelf niet de betekenis van *saṁkramaṇa*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> "De beginloze en ondoorgrondelijke onwetendheid, afhankelijk van puur Bewustzijn voor zijn bestaan, wordt getransformeerd als het interne orgaan. Dat orgaan, wederom, wordt gemodificeerd in de vorm van ware kennis en dwaling in overeenstemming met de overweging van zijn *sāttvika* of *tāmasika* kwaliteiten. De substantie genaamd Bewustzijn, wanneer gereflecteerd op zo'n orgaan, is of verlicht of misleid genoemd. In werkelijkheid is Bewustzijn noch verlicht noch onverlicht." — A.G.

<sup>2</sup> "Het zalige zelf is niet het hoogste Zelf, noch is er enige *saṁkramaṇa* in de zin van intrede. Maar wat hier bedoeld wordt, is de transcendentie of negatie van het zalige zelf, dat ten onrechte als het Zelf wordt aanvaard, door de realisatie van Brahman, niet als een object, maar als identiek met het Zelf." — A.G.

<sup>3</sup> De tegenstander zou kunnen zeggen dat de *saṁkramaṇa*, in het geval van het zalige zelf, de verwerving van zijn natuurlijke kalmte na een droevige ervaring betekent. Maar dit is ook onrechtvaardig aan het bezwaar dat dit in strijd is met de argumentatielijn van de tegenstander, en het bestaan in iemands eigen natuur is geen verwerving in de ware zin. angst, verwerving, enz. zijn toegeschreven aan Brahman, opgevat als de basis van alle empirische handelingen; maar met

Daarom betekent *saṁkramaṇa* geen verwerving, noch betekent het het bereiken van een van de vijf omhulsels, beginnend met het voedsel-lichaam, door een van hen. Uiteindelijk kan *saṁkramaṇa* redelijkerwijs alleen bestaan in realisatie door een entiteit, anders dan de zelve, beginnend met het voedsel-zelf en eindigend met het zalige zelf. Als *saṁkramaṇa* alleen realisatie betekent, dan wordt door die *saṁkramaṇa*, d.w.z. door het ontstaan van kennis over het verschil van het Zelf (van het niet-Zelf), de fout van het denken aan de niet-Zelven zoals het voedsel-lichaam als het Zelf, welke fout voortkomt uit de associatie van het Zelf met de holte van het hart, verwijderd; want het Zelf, terwijl het in het zalige zelf verblijft, doordringt werkelijk alles, aangezien Het na het projecteren van alle dingen, geteld van ruimte tot voedsel, de schepping binnenging. Het woord *saṁkramaṇa* wordt figuurlijk gebruikt met betrekking tot deze uitroeiing van de door onwetendheid gecreëerde fout, want op geen andere manier kan de verwerving van het allesdoordringende Zelf worden gerechtvaardigd. Bovendien is er geen ander ding (dat het Zelf kan bereiken). Bovendien kan het bereiken niet van zichzelf zijn; want een bloedzuiger bereikt zichzelf niet. Vandaar dat het met het oog op het realiseren van het Zelf, dat hierboven is gedefinieerd in de tekst, "Brahman is waarheid, kennis, oneindigheid" (II.i.1), dat veel wordend, het binnengaan in de schepping, de verwerving van gelukzaligheid,

Wat dit betreft ook — met betrekking tot het feit dat door het bereiken, d.w.z. het realiseren, van het ongeconditioneerde Zelf stapsgewijs op deze manier, men nergens meer angst van heeft, en men zich vestigt in de staat die onbevreesdheid is — ; *eṣaḥ ślokaḥ bhavati*, hier komt dit vers voor. Dit vers staat voor het beknopt uitdrukken van de betekenis van het hele onderwerp, de essentie van dit deel, genaamd de Ānandavallī, het deel over Gelukzaligheid.

## HOOFDSTUK IX

*yato vāco nivartante | aprāpya manasā saha | ānandaṁ brahmaṇo vidvān | na bibhethi kutaścaneti | etaṁ ha vāva na tapati | kimahaṁ sādhu nākaravam | kimahaṁ pāpamakaravamiti | sa ya evaṁ vidvānete ātmānaṁ sprṇute | ubhe hyevaīṣa ete ātmānaṁ sprṇute | ya evaṁ veda | ityupaniṣat || (2,9.1)*

**1. De verlichte mens is niet bang voor iets na het realiseren van die Gelukzaligheid van Brahman<sup>1</sup>, die niet bereikt wordt, keren woorden, samen met de geest, terug.**

**Hem, inderdaad, treft dit berouw niet: "Waarom heb ik geen goede daden verricht, en waarom heb ik slechte daden verricht? Hij die aldus verlicht is,**

---

betrekking tot het werkelijk transcendente Brahman, voorbij alle voorwaarden, kan er geen dergelijke toeschrijving zijn.

<sup>1</sup> Brahman, en *ānanda* (Gelukzaligheid) zijn niet-verschillend. Spreken over Brahman *ānanda* is als spreken over 'het lichaam van een mortier'.

**versterkt het Zelf waarmee deze twee identiek zijn; want hij is het, inderdaad, die aldus weet, die het Zelf kan versterken dat deze twee werkelijk zijn. Dit is de geheime leer.**

*Yataḥ*, dat waaruit — uit het Zelf, dat ongeconditioneerd is, de voornoemde definitie heeft, en non-duaal en Gelukzaligheid is; *vācaḥ*, woorden die staan voor geconditioneerde objecten. Hoewel woorden door hun gebruikers zelfs met betrekking tot het ongeconditioneerde en non-duale Brahman worden toegepast, verwachtende Het uit te drukken vanwege Zijn gelijkenis met andere substanties, toch keren die woorden *aprāpya*, zonder te bereiken, zonder (dat Brahman) uit te drukken; *nivartante*, terug, worden beroofd van hun kracht. Het woord *manah* staat voor een notie, een cognitie. En zoals een woord naar iets voortschrijdt, hoe bovenzintuiglijk het ook moge zijn, streeft conceptuele kennis er ook naar om dat ding alsook zijn betekenis te omvatten; en waar kennis is, daar gaan ook woorden. Daarom bewegen woorden en ideeën, spraak en geest, overal samen. Daarom, dat Brahman dat voorbij alle concepten en alle woorden is, en dat zulke attributen heeft als onzichtbaarheid, vanwaar woorden, hoewel gebruikt door hun uitsprekers op alle mogelijke manieren om Brahman uit te drukken, terugkeren *manasā saha*, samen met de geest — met conceptuele kennis die in staat is om al het andere te omvatten; de *vidvān*, degene die heeft gekend, door het voornoemde proces; dat *brahmaṇaḥ ānandam*, Gelukzaligheid van Brahman — de hoogste Gelukzaligheid van Brahman dat het Zelf is van de volgeling van de Veda's, die zondeloos is, onaangetast door verlangen, en geheel vrij van alle hunkering — de Gelukzaligheid die vrij is van de relatie van subject en object, natuurlijk, eeuwig, en ondeelbaar is; (de mens van kennis) die die Gelukzaligheid heeft gekend, *na bibhethi kutaścana*, is nergens bang voor, want er blijft geen oorzaak van angst. Er bestaat zeker niets, verschillend van de mens van kennis, waarvoor hij bang kan zijn; want er is gezegd dat, wanneer iemand het geringste verschil in dit Brahman creëert, door onwetendheid, dan is men onderworpen aan angst (II.vii). Maar aangezien voor de verlichte mens de effecten van onwetendheid zijn weggenomen zoals de tweede maan gezien door een man met zieke ogen, is het juist dat hij nergens bang voor is. Dit vers werd ook geciteerd in de context van het mentale zelf, omdat de geest een hulpmiddel is voor de kennis van Brahman. Maar daar werd het idee van Brahman gesuperponeerd op het mentale zelf, en toen door te zeggen, ter lofprijzing van dat denkbeeldige Brahman, dat "men nergens bang voor is" (II.vii), werd alleen angst ontkend; maar door te zeggen, "hij is nergens bang voor", in de (huidige) context van het non-duale (Brahman), wordt de oorzaak zelf van angst ontkend.

**Bezwaar:** Maar oorzaken van angst, namelijk het nalaten van goede daden en het begaan van slechte daden, blijven bestaan (zelfs in zijn geval).

**Antwoord:** Niet zo.

**Bezwaar:** Hoe?

**Het antwoord is:** (Zulke nalatigheid en handelingen) *na tapati*, maken zich geen zorgen of kwellen niet; *etam*, zo'n man, die een kenner is zoals gezegd. *Ha* en *vāva*, zijn deeltjes die nadruk impliceren.

**Bezwaar:** Waarom, opnieuw, kwellen het nalaten van deugd en het begaan van zonde hem niet?

**Het antwoord is:** Wanneer de dood nadert, komt het berouw in de vorm — "*Kim*, waarom; *na akaravam*, heb ik niet gedaan; *sādhu*, goede daden?" Evenzo, de berouw in de vorm — "*Kim*, waarom; *akaravam*, heb ik gedaan; *pāpam*, verboden dingen?" — komt tot hem die in de hel wordt geworpen. Deze twee — het nalaten van het goede en het begaan van het kwade — kwellen deze niet, zoals ze de onwetende mens wel kwellen.

**Bezwaar:** Waarom, opnieuw, kwellen ze de verlichte mens niet?

**Het antwoord is:** *Saḥ yaḥ evam vidvān*, hij die (Brahman) aldus kent; *sprṇute* verheugt of versterkt; *ete ātmanām*, deze twee — deugd en ondeugd, de oorzaken van verdriet — die (werkelijk) het Zelf zijn. Het idee is dat hij beide als geïdentificeerd met het hoogste Zelf beschouwt. *Hi*, aangezien, hij die, na zowel deugd als ondeugd van hun individuele onderscheidingen te hebben ontdaan, *ete ātmānam eva* heeft gekend, deze twee als inderdaad het Zelf; hij *ātmanam sprṇute*, versterkt het Zelf. Wie? *Yaḥ evam veda*, hij die Brahman aldus kent — als non-duaal en Gelukzaligheid zoals eerder beschreven. Deugd en ondeugd, door hem als geïdentificeerd met het Zelf gezien, worden machteloos en onschadelijk, en ze brengen geen wedergeboorte teweeg. *Iti Upaniṣad*, dit is de geheime instructie — zo is in dit Deel de kennis van Brahman genaamd Upaniṣad uiteengezet. Het idee is dat de meest geheime van alle kennis is geopenbaard; want daarin is de hoogste volmaaktheid verankerd.

*oṃ | saha nāv avatu | saha nau bhunaktu | saha vīryaṃ karavāvahai | tejasvi nāv adhītam astu mā vidviṣāvahai || oṃ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||*

\* \* \*

## DEEL III

### Over Bhṛgu's Verlichting

#### HOOFDSTUK I

*om | saha nāv avatu | saha nau bhunaktu | saha vīryaṃ karavāvahai | tejasvi nāv  
adhītam astu mā vidviṣāvahai || om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||*

Aangezien Brahman, dat waarheid, kennis en oneindigheid is, deze schepping tot stand bracht — beginnend met de ruimte en eindigend met het uit voedsel gemaakte lichaam — en vervolgens daarin binnenging, en onderscheidingen lijkt te bezitten vanwege deze daad van binnengaan, daarom moet men aldus realiseren: "Ik ben dat Brahman dat de Gelukzaligheid is die verschilt van alle schepping en dat zulke kenmerken bezit als onzichtbaarheid." Want het (onderwerp van) binnengaan (van Brahman) is bedoeld om dit te impliceren. In het geval van iemand die aldus weet, leiden goede en slechte daden niet tot een wedergeboorte. Dit was het idee dat bedoeld was te worden overgebracht in het deel Over Gelukzaligheid (Ānanda-vallī). De kennis van Brahman is ook afgesloten. Hierna zal concentratie worden onderwezen, die behulpzaam is voor de kennis van Brahman, alsook meditatie met betrekking tot voedsel enz., die tot nu toe niet zijn behandeld. Daarom begint dit deel. Het verhaal is bedoeld om de waarde van de kennis te verhogen door te laten zien dat deze door een vader aan een zoon werd overgedragen<sup>1</sup>.

*bhṛgurvai vāruṇiḥ | varuṇaṃ pitaramupasasāra | adhīhi bhagavo brahmeti |  
tasmā etatprovāca | annaṃ prāṇaṃ cakṣuḥ śrotraṃ mano vācamiti | taṃ hovāca |  
yato vā imāni bhūtāni jāyante | yena jātāni jīvanti | yatprayanyabhisamviśanti |  
tadvijjñāśasva | tadbrahmeti | sa tapo 'tapyata | sa tapastaptvā || (3,1.1)*

**1.** Bhṛgu, de welbekende zoon van Varuṇa, benaderde zijn vader Varuṇa met het (formeel) verzoek: "O, geachte heer, leer mij Brahman". Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Voedsel, vitale kracht, oog, oor, geest, spraak — (dit zijn de hulpmiddelen tot kennis van Brahman)." Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Hunkert om dat te kennen waaruit al deze wezens geboren worden, dat waardoor zij leven nadat zij geboren zijn, dat waarheen zij bewegen en waarin zij opgaan. Dat is Brahman." Hij, concentratie beoefend hebbende<sup>2</sup>. Hij, concentratie beoefend hebbende -,

Het deeltje *vai*, verwijzend naar een erkend feit, roept een welbekende persoon met de naam Bhṛgu in herinnering. *Vāruṇiḥ* is de zoon van Varuṇa. Varuṇa's zoon, verlangend geworden om Brahman te kennen, *upasāra*, benaderde; zijn *pitaram varuṇam*, vader Varuṇa; met, *iti*, dit, heilige formule (*mantra*): "*Adhīhi bhagavaḥ*

<sup>1</sup> Als een waardevol erfgoed van genegenheid.

<sup>2</sup> Hij overwoog met concentratie.

*brahma*, leer (mij) Brahman, O geachte heer." En *tasmai*, tot hem, die in de juiste vorm was genaderd; de vader, ook, *provāca*, sprak; *etat*, dit — deze zin: "*Annam*" enz. Hij sprak over *annam*, voedsel, d.w.z. het lichaam; over *prānam*, de vitale kracht, die zich binnen dat lichaam bevindt en die de eter is; en (hij sprak) over de hulpmiddelen tot kennis, nl. over *cakṣuḥ*, *śrotram*, *manāḥ*, *vācam*, oog, oor, geest, spraak — hij sprak over deze als de deuren tot de realisatie van Brahman.<sup>1</sup> En na over voedsel enz. gesproken te hebben als deuren, *uvāca*, vertelde hij *tam*, hem, Bhṛgu; de definitie van Brahman. Wat is die (definitie)? *Yataḥ vai*, dat waaruit, inderdaad; *imāni bhūtāni*, al deze wezens — beginnend met Brahman en eindigend met een grashalm; *jāyante*, ter wereld komen; *jātāni*, geboren zijnde; *yena jīvanti*, dat waardoor zij leven — groeien; *yat*, dat Brahman waarheen *prayanti*, zij voortgaan, waarin zij *abhisamviśanti*, binnengaan, waarmee zij volledig geïdentificeerd worden, ten tijde van hun ontbinding — dat waarmee de wezens hun identiteit niet verliezen gedurende de tijden van schepping, bestaan en ontbinding. Dit, dan, is de definitie van Brahman. *Vijijñāśasva*, hunkert om goed te kennen; *tat*, dat; *brahma* Brahman. Realiseer, met behulp van voedsel enz., dat Brahman dat aldus is gedefinieerd — dit is het idee. Een andere Vedische tekst, ook, toont aan dat dit de deuren zijn tot de realisatie van Brahman; "Degenen die de Vitale Kracht van de vitale kracht, het Oog van het oog, het Oor van het oor, en de Geest van de geest hebben gekend, hebben het oeroude Brahman gerealiseerd" (Br.IV.iv.1 8). Na van zijn vader de deuren tot de realisatie van Brahman te hebben gehoord, alsook de definitie van Brahman, *saḥ*, hij — Bhṛgu; *atapyata*, beoefende; *tapāḥ*, (lett. ascese), concentratie — als middel tot de realisatie van Brahman.

**Bezwaar:** Hoe kon Bhṛgu, opnieuw, *tapāḥ* (concentratie) als middel accepteren, aangezien het niet zo werd onderwezen?

**Antwoord:** (Hij accepteerde dit) vanwege de onvolledigheid van de instructie. Varuṇa zei dat voedsel enz. de deuren zijn tot de realisatie van Brahman, en dat Zijn definitie is: "Dat waaruit al deze wezens geboren worden" enz. Dat is inderdaad onvolledig; want Brahman werd daar niet direct aangewezen. Want ware het geen onvolledige verklaring geweest, Brahman, in Zijn ware aard, zou zijn aangeduid door te zeggen: "Deze Brahman is van dit soort", tegen de zoon die wilde weten. Niet dat hij dat zo aangaf. Hoe deed hij het dan? Hij zei het op een onvolledige manier. Dus moet worden begrepen dat, voor de kennis van Brahman, de vader zeker een andere discipline voor ogen had. Wat betreft het uitkiezen van *tapāḥ* (concentratie), dit is omdat het de beste discipline is, want het is in de wereld welbekend dat van alle middelen die causaal gerelateerd zijn aan zekere doelen, con-

---

<sup>1</sup> "Deze zijn deuren in die zin dat ze behulpzaam zijn bij het onderscheiden van het beoogde object. Want het is uit het feit van de onmogelijkheid van de activiteiten van het lichaam enz. om op een andere manier voort te gaan (dan door het bewustzijn van het Zelf) dat bewustzijn daarvan wordt onderscheiden als een afzonderlijke entiteit." — Ā.G.

concentratie de beste is.<sup>1</sup> Dus Bhṛgu accepteerde *tapah* als een middel tot de kennis van Brahman, hoewel het niet door zijn vader werd onderwezen. Deze *tapah* bestaat uit de concentratie van de uiterlijke en innerlijke organen, want dat vormt de deur tot de kennis van Brahman overeenkomstig de Smṛti: "De concentratie van de geest en de zintuigen is de hoogste *tapah*. Aangezien het hoger is dan alle deugden, wordt het de hoogste deugd genoemd" (Mbh.Śā. 250.4).

## HOOFDSTUK II

*annaṃ brahmeti vyajānāt | annādadhyaeva khalvimāni bhūtāni jāyante | annena jātāni jīvanti | annaṃ prayantyaabhisaṃviśanti | tadvijñāya | punareva varuṇaṃ pitaramupasasāra | adhihi bhagavo brahmeti | taṃ hovāca | tapasā brahma vijijñāsasva | tapo brahmeti | sa tapo 'tapyata | sa tapastaptvā || (3,2.1)*

**1. (Hij) realiseerde voedsel (d.w.z. Virāt, de grove Kosmische persoon) als Brahman, want het is inderdaad uit voedsel dat al deze wezens geboren worden, van voedsel leven zij nadat zij geboren zijn, en zij bewegen zich naar en gaan op in voedsel. Nadat hij dat had gerealiseerd, benaderde hij opnieuw zijn vader Varuṇa met het (formele) verzoek: "O, geachte heer, leer mij Brahman. Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie; concentratie is Brahman." Hij beoefende concentratie. Hij, concentratie beoefend hebbende.**

*Vyajānāt*, hij wist: *annam brahma iti*, voedsel als Brahman; want voedsel is begiftigd met de voornoemde kenmerken. Hoe? *Hi*, want; *annāt*, uit voedsel; *khalu eva*, inderdaad; *imāni bhūtāni jāyante*, deze wezens worden geboren; *jātāni jīvanti*, geboren zijnde, leven zij; *annam*, van voedsel; en *prayanti abhisamviśanti*, zij bewegen zich naar en gaan in; *annam*, voedsel. Vandaar dat het redelijk is dat voedsel Brahman is. Dit is het idee. Hij beoefende concentratie op deze manier; en *tat vijñāya*, dat voedsel gekend hebbende, als Brahman, vanuit zijn kenmerken alsook redenering; *varuṇaṃ pitaram upasasāra*, benaderde zijn vader Varuṇa; *punaḥ eva*, opnieuw; met, *iti*, dit, formele verzoek, "*Adhihi bhagavaḥ brahma*, O geachte heer, leer mij Brahman."

Bezwaar: Wat was dan, opnieuw, de aanleiding voor zijn twijfel?

Het antwoord is: Omdat voedsel een oorsprong blijkt te hebben.

Concentratie wordt herhaaldelijk ingeprent om het feit te benadrukken dat het de beste discipline is. Het idee is dit: "Concentratie alleen is jouw discipline totdat de beschrijving van Brahman niet verder kan worden gevoerd en totdat jouw verlangen

<sup>1</sup> Uit de beschrijving van Brahman door de vader kon Bhṛgu geen niet-samengesteld, eenheid gericht concept van Brahman afleiden dat alle dualiteit uitsloot en dat niet kon worden teruggebracht tot zijn samenstellende delen; want de beschrijving zelf was doordrenkt van pluraliteit. Bhṛgu streefde naar een onoplosbaar concept, en daarom bleef hij in zijn gedachten herhalen wat hij had gehoord. Dat was zijn *tapah*.

om te weten tot rust komt. Door concentratie alleen, verlang je om Brahman te kennen." De rest is gemakkelijk.

### HOOFDSTUK III

*prāṇo brahmeti vyajānāt | prāṇādadhyaeva khalvimāni bhūtāni jāyante | prāṇena jātāni jīvanti | prāṇaṃ prayantyaabhisaṃviśantīti | tadvijñāya | punareva varuṇaṃ pītaramupasasāra | adhīhi bhagavo brahmeti | taṃ hovāca | tapasā brahma vijijñāsasva | tapo brahmeti | sa tapo 'tapyata | sa tapastaptvā || 1 || (3,3.1)*

1. (Hij) kende de vitale kracht als Brahman;<sup>1</sup> want uit de vitale kracht ontspringen inderdaad al deze wezens; eenmaal ontstaan, leven zij door de vitale kracht; zij bewegen zich naar en gaan op in de vitale kracht. Nadat hij aldus gekend had, benaderde hij opnieuw zijn vader Varuṇa met het (formele) verzoek: "O, geachte heer, leer mij Brahman". Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie; concentratie is Brahman." Hij beoefende concentratie. Nadat hij concentratie beoefend had -,

### HOOFDSTUK IV

*mano brahmeti vyajānāt | manaso hyeva khalvimāni bhūtāni jāyante | manasā jātāni jīvanti | manaḥ prayantyaabhisaṃviśantīti | tadvijñāya | punareva varuṇaṃ pītaramupasasāra | adhīhi bhagavo brahmeti | taṃ hovāca | tapasā brahma vijijñāsasva | tapo brahmeti | sa tapo 'tapyata | sa tapastaptvā || (3,4.1)*

1. (Hij) kende de geest als Brahman; want uit de geest ontspringen inderdaad al deze wezens; eenmaal geboren, worden zij door de geest in stand gehouden; en zij bewegen zich naar en gaan op in de geest. Nadat hij dat had gekend, benaderde hij opnieuw zijn vader Varuṇa en deed het (formele) verzoek: "O geachte heer, leer mij Brahman. Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie; concentratie is Brahman." Hij beoefende concentratie. Hij beoefende concentratie. Hij beoefende concentratie.

### HOOFDSTUK V

*vijñānaṃ brahmeti vyajānāt | vijñānādadhyaeva khalvimāni bhūtāni jāyante | vijñānena jātāni jīvanti | vijñānaṃ prayantyaabhisaṃviśantīti | tadvijñāya | punareva varuṇaṃ pītaramupasasāra | adhīhi bhagavo brahmeti | taṃ hovāca | tapasā brahma vijijñāsasva | tapo brahmeti | sa tapo 'tapyata | sa tapastaptvā || (3,5.1)*

---

<sup>1</sup> Als Virāt (het voedsel-Brahman) een oorsprong heeft, kon Virāt de beschrijving niet volledig beantwoorden. Dus zette Bhṛgu zijn onderzoek voort om bij Hiranyagarbha te komen, opgevat als bezittend van vitale energie. Toen bereikte hij dezelfde Hiranyagarbha, als bezittend van mentale energie, en tenslotte als bezittend van de energie van kennis.

1. (Hij) kende kennis als Brahman; want uit kennis ontspringen inderdaad al deze wezens; eenmaal geboren, worden zij door kennis in stand gehouden; zij bewegen zich naar en gaan op in kennis. Nadat hij dat had gekend, benaderde hij opnieuw zijn vader Varuṇa, met het (formele) verzoek: "O geachte heer, leer mij Brahman. Tot hem zei hij (Varuṇa) dit: "Hunkert om Brahman te kennen door concentratie; concentratie is Brahman." Hij beoefende concentratie. Nadat hij concentratie beoefend had -.

## HOOFDSTUK VI

*ānando brahmeti vyajānāt | ānandādhyeva khalvimāni bhūtāni jāyante |  
ānandena jātāni jīvanti | ānandaṃ prayantya bhisamviśantīti | saiśā bhārgavī  
vāruṇī vidyā | parame vyomanpratiṣṭhītā | sa ya evaṃ veda pratitiṣṭhati |  
annavānannādo bhavati | mahānbhavati prajāyā paśubhirbrahmavarcasena |  
mahān kīrtiyā || (3,6.1)*

1. (Hij) kende Gelukzaligheid als Brahman; want uit Gelukzaligheid, inderdaad, ontspringen al deze wezens; eenmaal geboren, worden zij door Gelukzaligheid in stand gehouden; zij bewegen zich naar en gaan op in Gelukzaligheid. Deze kennis, gerealiseerd door Bhṛgu en overgedragen door Varuṇa (begint bij het voedsel-zelf en) eindigt in het hoogste (Gelukzaligheid), gevestigd in de holte van het hart. Hij die aldus weet, wordt stevig gevestigd; hij wordt de bezitter van voedsel en de eter van voedsel; en hij wordt groot in nageslacht, vee en de glans van heiligheid, en groot in glorie.

Zo, zuiver wordend door concentratie en de kenmerken van Brahman niet in hun volheid vindend in de zelden, samengesteld uit de vitale kracht enz., drong Bhṛgu geleidelijk naar binnen, en met de hulp van concentratie alleen realiseerde hij de innerlijkste Gelukzaligheid die Brahman is. Daarom is het idee dat door dit onderwerp wordt overgebracht, dat iedereen die Brahman wil kennen, de concentratie van interne en externe organen moet ondernemen, wat de meest uitstekende praktijk van *tapah* (ascese) is.

Nu, losstaand van het verhaal, vermeldt de Upaniṣad de strekking van het verhaal in eigen woorden: *sā eśā*, dit, dan, is; de *vidyā*, kennis; (die was) *bhārgavī*, gerealiseerd door Bhṛgu; (en) *vāruṇī*, overgedragen door Varuṇa; (die) beginnend van het zelf, samengesteld door voedsel, *pratiṣṭhita*, culmineert; in de hoogste, non-duale Gelukzaligheid die gehuisvest is *parame vyoman*, in de holte die de hoogste ruimte in het hart is. Iedereen anders, die de Gelukzaligheid die Brahman is realiseert door via dit zelfde proces en door concentratie alleen als zijn hulpmiddel binnen te gaan — die mens, ook, als gevolg van zijn kennis die stevig geworteld wordt, wordt op soortgelijke wijze vastgezet in de Gelukzaligheid die het hoogste Brahman is; dat wil zeggen, hij wordt Brahman Zelf.

Bovendien wordt een zichtbaar resultaat hem toegekend: *Annavān* moet worden opgevat in de zin van iemand die over veel voedsel beschikt, aangezien kennis geen eer zou krijgen als de term simpelweg bezit van voedsel als zodanig zou betekenen, want dat is een gerechtvaardigd feit in het geval van iedereen. Evenzo, *annādaḥ*, (afgeleid in de zin van een eter van voedsel), betekent dat hij gezegend is met een goede spijsvertering. *Mahān bhavati*, hij wordt groot. Waarin bestaat de grootheid? Het antwoord is: *prajayā*, in zonen enz.; *pasubhiḥ*, in koeien, paarden, enz.; *brahmavarcasena*, in de glans die voortkomt uit de beheersing van externe en interne organen, kennis, enz. Hij wordt *mahān*, groot; *kīrtyā*, met roem, uit een deugdzaam leven.

## HOOFDSTUK VII

*annam na nindyāt | tadavratam | prāṇo vā annam | śarīramannādam | prāṇe śarīram pratiṣṭhitam | śarīre prāṇaḥ pratiṣṭhitaḥ | tadetadannmanne pratiṣṭhitam | sa ya etadannamanne pratiṣṭhitam veda pratiṣṭhitaḥ | annavānannādo bhavati | mahānbhavati prajayā pasubhirbrahmavarcasena | mahān kīrtyā || (3,7.1)*

**1. Zijn gelofte is dat hij voedsel niet zal verachten. De vitale kracht is inderdaad het voedsel, en het lichaam is de eter; want de vitale kracht is gehuisvest in het lichaam. (Wederom is het lichaam het voedsel en de vitale kracht de eter, want) het lichaam is gefixeerd op de vitale kracht. Zo (zijn het lichaam en de vitale kracht beide voedsel; en) het ene voedsel is gehuisvest in het andere. Hij die aldus weet dat het ene voedsel gehuisvest is in het andere, wordt stevig gevestigd. Hij wordt een bezitter en een eter van voedsel. Hij wordt groot in nageslacht, vee, en de glans van heiligheid en groot in glorie.**

Bovendien, aangezien Brahman wordt gerealiseerd via de ingang van voedsel, *na nindyāt*, moet men voedsel niet verachten; *annam*, voedsel; net zoals men zijn leeraar niet zou bekritisieren. (Dit is) *tad-vratam*, een gelofte die is opgelegd aan hem die Brahman aldus kent. De inpepering van de gelofte is bedoeld ter lofprijzing van voedsel; en voedsel is lofwaardig, aangezien het een hulpmiddel is voor de realisatie van Brahman. *Prāṇaḥ vai annām*, de vitale kracht is inderdaad een voedsel, want de vitale kracht is omhuld in het lichaam. Alles wat door een ander wordt omvat, wordt het voedsel van die laatste; en *śarīre prāṇaḥ pratiṣṭhita*, de vitale kracht is gehuisvest in het lichaam; daarom is de vitale kracht het voedsel, en *śarīram annādam*, het lichaam is de eter. Evenzo is het lichaam ook een voedsel en de vitale kracht een eter. Waarom? Aangezien *prāṇe śarīram pratiṣṭhitam*, het lichaam gefixeerd is op de vitale kracht, aangezien de voortzetting van het lichaam afhankelijk is van laatstgenoemde. Daarom zijn beide — het lichaam en de vitale kracht — (wederzijds) voedsel en eter. In het aspect van hun gehuisvest zijn in elkaar, zijn ze voedsel; en in het aspect van het ondersteunen van elkaar zijn ze eters. Vandaar dat zowel de vitale kracht als het lichaam voedsel en eter zijn. *Saḥ yaḥ* hij die; *veda*, weet; *etat annam anne pratiṣṭhitam*, dit voedsel als gevestigd op voedsel;

*pratitiṣṭhati*, wordt stevig gevestigd — in de vorm van voedsel en eter. Bovendien, hij *bhavati*, wordt; *annavān*, een bezitter van (veel) voedsel; *annādaḥ*, een eter (d.w.z. een verteerder) van voedsel. Dit alles moet als voorheen worden uitgelegd.

## HOOFDSTUK VIII

*annaṃ na paricakṣīta | tadavratam | āpo vā annam | jyotirannādam | apsu jyotiḥ pratiṣṭhitam | jyotiṣyāpaḥ pratiṣṭhitāḥ | tadetadannamanne pratiṣṭhitam | sa ya etadannamanne pratiṣṭhitam veda pratitiṣṭhati | annavānannādo bhavati | mahānbhavati prajāyā paśubhirbrahmavarcasena | mahān kīrtiyā || (3,8.1)*

1. Zijn gelofte is dat hij voedsel niet zal afdanken. Water, inderdaad, is voedsel; vuur is de eter; want water is gevestigd op vuur. (Vuur is voedsel en water is de eter, want) vuur verblijft in water. Zo is het ene voedsel gehuisvest in het andere voedsel. Hij die aldus weet dat het ene voedsel gehuisvest is in het andere, wordt stevig gevestigd. Hij wordt een bezitter en een eter van voedsel. Hij wordt groot in nageslacht, vee, en de glans van heiligheid, en groot in glorie.

*Annum na paricakṣīta*, hij mag voedsel niet afdanken. Dit is een gelofte voor hem, die, net als voorheen, bedoeld is als lof (voor voedsel). Zo wordt het voedsel, dat niet wordt genegeerd door ideeën van goed of slecht, geprezen en in achtning verhoogd. Het idee, zoals eerder uitgelegd, moet op soortgelijke wijze worden begrepen als geïmpliceerd in de volgende teksten: *āpaḥ vai annam*, water, inderdaad, is voedsel, enz.

## HOOFDSTUK IX

*annaṃ bahu kurvīta | tadavratam | pṛthivī vā annam | ākāśo 'nnādaḥ | pṛthivyāmākāśaḥ pratiṣṭhitāḥ | ākāśe pṛthivī pratiṣṭhitā | tadetadannamanne pratiṣṭhitam | sa ya etadannamanne pratiṣṭhitam veda pratitiṣṭhati | annavānannādo bhavati | mahānbhavati prajāyā paśubhirbrahmavarcasena | mahānkīrtiyā || (3,9.1)*

Zijn gelofte is dat hij voedsel overvloedig zal maken. Aarde is voedsel; ruimte is de eter; want aarde is geplaatst in de ruimte. (Ruimte is voedsel; en aarde is eter, want) ruimte is geplaatst op aarde. Zo is het ene voedsel gehuisvest in het andere voedsel. Hij die aldus weet dat het ene voedsel gehuisvest is in het andere, wordt stevig gevestigd. Hij wordt een bezitter en een eter van voedsel. Hij wordt groot in nageslacht, vee, en de glans van heiligheid en groot in glorie.

De gelofte om voedsel overvloedig te maken is bedoeld voor iemand die vuur en water aanbidt als bezittend van de attributen van voedsel en eter op de manier die werd vermeld door de tekst, "water is gevestigd op vuur" enz. (in het voorgaande hoofdstuk).

## HOOFDSTUK X

*na kañcana vasatau pratyācaksīta | tadavratam | tasmādyayā kayā ca vidhayā bahvannaṃ prāpnuyāt | arādhya smā annamityācakṣate | etadvai mukhato 'naṃ rāddham | mukhato 'smā annaṃ rādhyate | etadvai madhyato 'naṃ rāddham | madhyato 'smā annaṃ rādhyate | edadvai antato 'nnaṃ rāddham | antato 'smā annaṃ rādhyate || (3,10.1)*

1-2. Zijn gelofte is dat hij niemand zal weigeren die om onderdak komt. Daarom moet men overvloedig voedsel verzamelen op welke manier dan ook. (En men moet voedsel verzamelen om de verdere reden dat) zij zeggen: "Voedsel is klaar voor hem". Omdat hij op jonge leeftijd gekookt voedsel met eer aanbiedt, valt hem op jonge leeftijd met eer voedsel ten deel. Omdat hij op middelbare leeftijd voedsel aanbiedt met matige beleefdheid, valt hem op middelbare leeftijd met matige eer voedsel ten deel. Omdat hij op hoge leeftijd voedsel aanbiedt met weinig achting, valt hem op hoge leeftijd met weinig achting voedsel ten deel. Hem die aldus weet (komt het resultaat zoals beschreven).

(Op Brahman moet gemediteerd worden) als behoud in spraak; als verwerving en behoud in uit- en inademen; als actie in de handen; als beweging in de voeten; als ontlading in de anus. Dit zijn meditatie op het menselijke vlak.

Dan volgen de goddelijken. (Op Brahman moet gemediteerd worden) als tevredenheid in regen; als energie in bliksem.

Zo ook is er een gelofte voor wie op aarde en ruimte mediteert (als wederzijds voedsel en eter): *na pratyācaksīta*, hij mag niemand weigeren; *kam cana*, wie dan ook; *vasatau*, in de kwestie van wonen. De betekenis is dat hij niemand mag terugsturen die om onderdak komt. Aangezien, als onderdak wordt gegeven, ook voedsel moet worden geleverd, daarom *yayā kayā ca vidhayā*, op welke manier dan ook; *prāpnuyāt bahu annam*, hij moet krijgen, d.w.z. verzamelen, overvloedig voedsel. Aangezien de verlichte mensen (d.w.z. mediterenden) die voedsel bezitten, *ācakṣate*, "Annam arādhi asmai, voedsel is gekookt voor deze man," en zij hem niet weigeren door te zeggen "Er is geen voedsel", daarom ook, moet men overvloedig voedsel verwerven. Dit is hoe dit deel moet worden geconstrueerd met het eerdere. Bovendien wordt de grootsheid van de voedselgave vermeld: Voedsel begroet men op diezelfde manier en in diezelfde periode (van het leven) waarin het wordt aangeboden. Hoe? Dat wordt uitgelegd: *Etat vai*, het feit dat, *annam*, voedsel; *rāddham*, gekookt; *mukhataḥ*, op jonge leeftijd, of met de beste houding, met eerbied; "hij biedt aan de gast die voedsel zoekt", dit moet worden toegevoegd om de zin te vervolledigen. Welk resultaat zal hij krijgen? Het antwoord is: *Asmai*, voor deze — voor de gever van voedsel; *annam rādhyate*, voedsel wordt gekookt; *mukhataḥ*, op jonge leeftijd, of op de beste manier. Het idee is dat voedsel hem ten deel valt precies zoals het werd aangeboden. Evenzo betekent *madhyataḥ* gedurende het middelste deel van het leven, en met matige beleefdheid. Zo ook betekent *antataḥ* op hoge leeftijd, en met weinig beleefdheid, d.w.z. met onbeleefdheid. Op die manier *annam*

*rādhyate asmai*, voedsel wordt voor hem gekookt, voedsel komt hem toe. *Yah evam veda*, hij die aldus weet — weet de grootsheid van voedsel zoals het hem is verteld, hem overkomt het voornoemde resultaat van die gave.

Nu wordt een meditatieproces op Brahman vermeld: *Kṣemaḥ* betekent het behoud van wat is verworven. Op Brahman moet worden gemediteerd als bestaand *vāci*, in spraak, in de vorm van behoud. *Yogaḥ* betekent de verwerving van wat men niet bezit. Hoewel deze verwerving en behoud plaatsvinden zolang uit- en inademen krachtig functioneren, worden ze toch niet teweeggebracht door het loutere feit van leven. Waaraan zijn ze dan te danken? Ze worden veroorzaakt door Brahman. Daarom moet op Brahman worden gemediteerd als bestaand *prāṇāpanayoḥ*, in uitademing en inademing, in de vorm van verwerving en behoud. Evenzo, met betrekking tot de andere volgende gevallen. Op Brahman moet worden gemediteerd als geïdentificeerd met elk ding. Aangezien werk wordt gedaan door Brahman, moet op Brahman worden gemediteerd als bestaand *hastayoḥ*, in de handen; *karma iti*, in de vorm van werk; *gatiḥ iti*, als beweging; *pādyaoḥ*, in de voeten: *vimuktiḥ iti*, als ontlading; *pāyau*, in de anus. *Iti*, deze zijn; *samājñāḥ*, cognities, waarnemingen d.w.z. meditaties; die *mānusaḥ* (moet eerder *mānuṣīḥ* zijn), betrekking hebbend op mensen, behorend tot het fysieke lichaam. *Atha*, hierna; *daivīḥ*, (moet eerder *daivāḥ* zijn), goddelijk, de meditaties met betrekking tot de goden — worden gerelateerd. *Ṛptiḥ iti vṛṣṭau*, als tevredenheid in regen. Aangezien regen tevredenheid veroorzaakt door voedsel enz. te produceren. Op Brahman moet worden gemediteerd als bestaand in regen in de vorm van tevredenheid. Evenzo, in het geval van andere dingen. Brahman moet worden gemediteerd als bestaand in die vormen. Zo ook moet op Brahman worden gemediteerd als energie in bliksem.

*yaśa iti paśuṣu | jyotiriti nakṣatreṣu | prajātiramṛtamānanda ityupasthe | sarvamityākāṣe | tatpratiṣṭhetyupāsīta | pratiṣṭhāvān bhavati | tanmaha ityupāsīta | mahānbhavati | tanmana ityupāsīta | mānavānbhavati || (3,10.3)*

*tannama ityupāsīta | namyante 'smai kāmāḥ | tadabrahmetyupāsīta | brahmavānbhavati | tadabrahmaṇaḥ parimara ityupāsīta | paryeṇaṃ mriyante dviṣantaḥ sapatnāḥ | pari ye 'priyā bhrāṭṛvyāḥ | sa yaścāyaṃ puruṣe | yaścāsāvāditye | sa ekaḥ || (3,10.4)*

**3-4. Brahman moet aanbeden worden als faam in beesten; als licht in de sterren; als voortplanting, onsterfelijkheid en vreugde in het voortplantingsorgaan; als alles in de ruimte. Men moet op dat Brahman mediteren als de ondersteuning; daardoor wordt men ondersteund. Men moet op dat Brahman mediteren als groot; daardoor wordt men groot. Men moet op Het mediteren als denkend; daardoor wordt men in staat om te denken. Men moet op Het mediteren als buigend; daardoor buigen de genietbare dingen naar men. Men moet op Brahman mediteren als het meest verheven; daardoor wordt men verheven. Men moet op Brahman mediteren als Brahman's middel van vernie-**

**tiging; daardoor sterven de tegenstanders die zo iemand benijden, en zo ook de vijanden die deze niet mag.**

**Dit wezen dat in de menselijke persoonlijkheid is, en het wezen dat daar in de zon is, zijn één.**

(Brahman moet aanbeden worden) als *yaśaḥ*, roem; *paśuṣu*, onder dieren;<sup>1</sup> als *jyotiḥ*, licht, *nakṣatreṣu*, in sterren. *Prajātiḥ*, voortplanting; *amṛtam*, onsterfelijkheid, het verkrijgen van onsterfelijkheid — dit wordt teweeggebracht door het terugbetalen van de schulden door de zoon; *ānandaḥ*, geluk — al deze ontspringen uit het voortplantingsorgaan en Brahman moet worden gemediteerd als bestaand in die vormen in het voortplantingsorgaan. Aangezien *sarvam*, alles, geplaatst is *ākāśe* in de ruimte (of het Ongemanifesteerde); daarom moet men aldus mediteren: "Alles wat in de ruimte is, is Brahman." En die ruimte, ook, is Brahman. Daarom moet op die ruimte-Brahman gemediteerd worden als de ondersteuning van alles. Door te mediteren op het attribuut van een instandhouder te zijn, wordt men goed gevestigd. Zo ook met betrekking tot de vorige gevallen, moet worden begrepen dat elk effect dat wordt geproduceerd door elk van de factoren,<sup>2</sup> slechts Brahman alleen is; en door daarop te mediteren (dat effect als Brahman) wordt men er de bezitter van. Dit volgt ook uit een andere Vedische tekst: "Zoals hij Hem aanbidt, zo wordt hij" (Mud. III. 3). *Tat mahaḥ* enz.: *Upāsīta*, men moet *tat*, dat (Brahman), *mahaḥ iti*, aanbidden als bezittend van grootheid; (daardoor) *bhavati mahān*, wordt men groot. *Tat manaḥ* enz.: (Brahman moet gemediteerd worden als) *manaḥ*, denkend; (daardoor) *bhavati mānavān*, wordt hij in staat om te denken. *Tat namaā*, enz.: *namā* betekent buigen, (bezittend van soepelheid); Brahman moet aanbeden worden als bezittend van soepelheid; (daardoor) *kāmāḥ*, verlangens, dingen die verlangd worden, d.w.z. genietbare dingen; *namyante*, buigen; *asmai*, voor zo'n mediterende. *Tat brahma* enz.: Men moet *tat*, dat Brahman; *brahma iti*, aanbidden als het meest verheven; (daardoor) men *bhavati brahmavān*, wordt bezitter van die kwaliteit van het meest verheven te zijn<sup>3</sup>. *Tat brahmaṇaḥ* enz.: *parimarāḥ* is afgeleid in de zin van datgene waarin de vijf goden, nl. Bliksem, Regen, Maan, Zon en Vuur, van alle kanten sterven. Daarom is lucht hun *parimaraḥ*, vernietiging — in overeenstemming met een andere Vedische tekst, ("Lucht [Virāt] is inderdaad de verslinder", (Ch. IV.iii. 1). Wederom, deze zelfde lucht is niet-verschillend van ruimte; vandaar dat ruimte *brahmaṇaḥ parimarāḥ*, Brahmans middel van vernietiging is. *Upāsīta*, men moet *tat*, op die ruimte, die niet-verschillend is van lucht,<sup>4</sup> mediteren als Brahmans middel van vernietiging. (Als gevolg hiervan) *sapatnāḥ* tegenstanders; die *dviṣataḥ*, afgunstig zijn; *enam*, jegens deze man; *pari mriyante*, hun leven laten.

<sup>1</sup> D.w.z. als bestaand in vee-rijkdom, aangezien rijkdom een mens beroemd maakt.

<sup>2</sup> Bijv. behoud, geproduceerd door spraak, is Brahman.

<sup>3</sup> Zoals Virāt, bezittend van alle grove middelen van genot.

<sup>4</sup> Aangezien lucht uit de ruimte komt.

Er kunnen tegenstanders zijn die niet afgunstig zijn; vandaar de uitverkiezing in deze vorm, "de afgunstige tegenstanders". Die tegenstanders die afgunstig zijn jegens deze man sterven. Bovendien, *ye bhrātrvyāḥ*, die tegenstanders (van deze man); die *apriyāḥ*, gehaat zijn (door hem), hoewel ze misschien niet kwaadaardig zijn — ook zij sterven.

Beginnend met de tekst, "de vitale kracht is inderdaad het voedsel, en het lichaam is de eter", en eindigend met de ruimte, is de hele schepping getoond als voedsel en eter van voedsel.

**Bezwaar:** Het zou zo gezegd kunnen zijn; wat dan nog?

**Antwoord:** Daardoor wordt dit bewezen: Wereldlijk bestaan, omvattende genot en genieterschap, heeft alleen betrekking op geschapen dingen, maar niet op het Zelf; het wordt echter door onwetendheid op het Zelf gesuperponeerd.

**Bezwaar:** Het Zelf is ook een product van het hoogste Zelf, en vandaar is het wereldlijke bestaan van het Zelf heel normaal.

**Antwoord:** Nee, want de Upaniṣad verwijst naar de intrede van het Transcendente (Brahman). In de tekst, "Na dat geschapen te hebben, ging Hij in datzelfde ding" (II.vi.1), wordt de intrede in de schepping toegeschreven aan het transcendente hoogste Zelf dat de oorzaak is van ruimte enz. Vandaar dat het Zelf dat de schepping is binnengegaan als de individuele ziel niets anders is dan het bovenaardse, hoogste Zelf. Bovendien volgt dit uit de gepastheid van dezelfde entiteit die het onderwerp is van de twee werkwoorden in de uitdrukking, "geschapen hebbende, ging hij binnen". Alleen als de twee werkwoorden die schepping en intrede impliceren hetzelfde onderwerp hebben, is het achtervoegsel *ktvā* (-ing) gerechtvaardigd.

**Bezwaar:** Maar degene die binnengaat, ondergaat een verandering.

**Antwoord:** Nee, aangezien de intrede is uitgelegd door er een andere betekenis aan te geven (II.vi.).

**Bezwaar:** Mag de intrede niet via een verandering van attributen zijn, aangezien een categorische tekst als "binnengaand in de vorm van deze individuele ziel," (Ch. Vr.iii.2) spreekt over intrede onder een andere modus.

**Antwoord:** Nee, aangezien herstel in de eerdere modus wordt genoemd in "Gij zijt Dat" (Ch.VI.viii-xvi).

**Bezwaar:** Het is een meditatie, waarbij het grotere op het mindere wordt gesuperponeerd, die berekend is om een verandering die over één (van de twee) is gekomen, te verwijderen.

**Antwoord:** Nee, want de twee worden op dezelfde voet geplaatst in de tekst: "Dat is waarheid. Dat is het Zelf; en gij zijt Dat." (*ibid*).

**Bezwaar:** De wereldse staat van de individuele ziel is een waargenomen realiteit.

**Antwoord:** Nee, want de waarnemer kan niet worden waargenomen (Br.II.iv. 14).

**Bezwaar:** Het (individuele) Zelf, als begiftigd met wereldse attributen, wordt waargenomen.

**Antwoord:** Niet zo; (want als het werkelijke attributen van het Zelf zijn, dan), aangezien de attributen van een ding onafscheidelijk zijn van het substraat, kunnen ze redelijkerwijs geen objecten van waarneming worden, net zoals hitte en licht (van vuur) niet onderworpen kunnen worden aan branden of verlichting (door vuur).

**Bezwaar:** De ziel wordt afgeleid als bezittend van verdriet enz., aangezien angst enz. (er) in worden gezien.

**Antwoord:** Nee; want angst enz. en verdriet kunnen niet de kwaliteiten van de waarnemer (ziel) zijn, aangezien ze (door hem) worden waargenomen.

**Bezwaar:** Dit is in strijd met de (Sāṃkhya) schrift die door Kapila is gepromulgeerd, en met de wetenschap van de logica die door Kanada en anderen is opgebouwd.

**Antwoord:** Niet zo; want als ze geen Vedische basis hebben of als ze in strijd zijn met de Veda's, is het redelijk om ze als foutief te bestempelen. En uit de Veda's, alsook uit redenering, wordt het Zelf bewezen transcendent te zijn. Bovendien volgt dit uit de eenheid van het Zelf.

**Bezwaar:** Hoe is die eenheid?

**Antwoord:** Dat wordt vermeld (*in saḥ, yaḥ ca ayam* enz.). De hele tekst, *saḥ yaḥ ca ayam* enz., moet worden geïnterpreteerd zoals reeds uitgelegd (II.viii.5).

*sa ya evaṃvit | asmāḷlokātpretya | etamannamayamātmānamupasaṅkramya | etaṃ  
prāṇamayamātmānamupasaṅkramya | etaṃ  
manomayamātmānamupasaṅkramya | etaṃ  
vijñānamayamātmānamupasaṅkramya |  
etamānandamayamātmānamupasaṅkramya | imāṃllokankāmānnī  
kāmarūpyanusaṅgaran | etat sāma gāyannāste | hā3vu hā3vu hā3vu || (3,10.5)*

*ahamannamahamannamahamannam | ahamannādo3 'hamannādo3  
'hamannādaḥ | ahaṃ ślokakṛdahaṃ ślokakṛdahaṃ ślokakṛt | ahamasmi  
prathamajā ṛtā3sya | pūrvaṃ devebhyo 'mṛtasya nā3bhāyi | yo mā dadāti sa ideva  
mā3vāḥ | ahamannamannamadantamā3dmi | ahaṃ viśvaṃ  
bhuvanamahabhyabhavā3m | suvarṇa jyotiḥ | ya evaṃ veda | ityupaniṣat || (3,10.6)*

5-6. Hij die aldus weet, bereikt, na zich van deze wereld af te wenden, dit zelf gemaakt van voedsel. Na dit zelf gemaakt van voedsel te hebben bereikt, dan dit zelf gemaakt van vitale kracht te hebben bereikt, dan dit zelf gemaakt van geest te hebben bereikt, dan dit zelf gemaakt van intelligentie te hebben bereikt, dan dit zelf gemaakt van gelukzaligheid te hebben bereikt, en over deze werelden te zwerven met beheersing over voedsel naar believen en beheersing over alle vormen naar believen, blijft hij dit *sāma*-lied zingen: "Oho! Oho! Oho! Ik ben het voedsel, ik ben het voedsel, ik ben het voedsel; ik ben de eter,

**ik ben de eter, ik ben de eter; ik ben de vereniger, ik ben de vereniger, ik ben de vereniger; ik ben (Hiraṇyagarbha) de eerstgeborene van deze wereld bestaande uit het gevormde en het vormloze, ik (als Virāt) ben eerder dan de goden. Ik ben de navel van onsterfelijkheid. Hij die mij aldus (als voedsel) aanbiedt, beschermt mij precies zoals ik ben. Ik, voedsel zoals ik ben, eet hem op die voedsel eet zonder aan te bieden. Ik versla (d.w.z. omvat) het hele universum. Onze glans is als die van de zon. Dit is de Upaniṣad.**

Beginnend bij het zelf, samengesteld uit voedsel, en *ānandamayam ātmānam upasamkramya*, het zelf bereikend, samengesteld uit vreugde<sup>1</sup>; *āste*; hij zit (gaat door) *gāyan*, zingend, *on*, *etat sāma*, dit *sāma* (lied).

De betekenis van de *Ṛg-mantra* — "*Satyam jñānam* enz. — Brahman is waarheid, kennis," enz. (II. i.) — is uitvoerig uitgelegd in het Deel *Over Gelukzaligheid*, dat een uiteenzetting ervan is. Maar de betekenis van de verklaring van het resultaat ervan, vervat in de tekst, "Hij geniet, als geïdentificeerd met het alwetende Brahman, van alle wenselijke dingen tegelijkertijd" (II.i), is niet uitvoerig behandeld. Nu begint de volgende tekst, aangezien nog moet worden aangetoond wat deze resultaten zijn, wat de objecten van al die verlangens zijn, en hoe hij ervan geniet tegelijkertijd in zijn identiteit met Brahman. Wat dat betreft, in het verhaal van de vader en de zoon (in Deel III), dat een aanvulling is op de eerder overgedragen kennis (in Deel II), is concentratie genoemd als middel voor de kennis van Brahman. Bovendien is getoond hoe de schepping, beginnend bij de ruimte en eindigend bij voedsel, kan worden verdeeld in de eter en het geëtene; en de meditatie op Brahman zijn genoemd. Verder zijn alle genietingen die er zijn en betrekking hebben op diverse producten zoals ruimte enz., getoond als de resultaten van veelvoudige middelen die systematisch gerelateerd zijn aan hun resultaten. Bij het bereiken van eenheid kan echter logischerwijs geen verlangen of verlangende overblijven, aangezien alle diversiteit opgaat in het Zelf. Dus hoe kan men van alle verlangens tegelijkertijd genieten in de staat van identiteit met Brahman? Als antwoord op deze vraag wordt gezegd dat dit mogelijk is doordat hij het Zelf van allen wordt. Op de vraag: "Hoe is er een bereiking van identiteit met het Zelf van allen?" — luidt het antwoord: Na uitmuntendheid en niet-uitmuntendheid te hebben verworpen als gevolg van de kennis van de identiteit van het Zelf dat in het individu en de zon bestaat, achtereenvolgens de zelden te hebben bereikt — beginnend met diegene die uit voedsel is gemaakt en eindigend met diegene die uit gelukzaligheid is samengesteld — die door onwetendheid worden voorgesteld, en als resultaat Brahman te hebben gerealiseerd dat waarheid, kennis en oneindigheid is, dat onveranderlijk enz. van aard is, dat natuurlijke Gelukzaligheid is, en dat geboorteloos, onsterfelijk, onbevreesd en non-duaal is; en dan (die mens van kennis) *anusamcaran*, zwervend; op *imān lokān*,

<sup>1</sup> II.viii.5 verwijst naar bevrijding na de dood, terwijl dit deel van de huidige tekst verwijst naar bevrijding zelfs tijdens het leven (*jīvanmukti*) – Ś

deze werelden — de aarde enz.; dit is hoe de uitdrukking *imān lokān* moet worden geconstrueerd met het verre woord *anu-samcāraṇa*. Zwervend hoe? (Wordend) *kāmānnī* — iemand die *anna*, voedsel, krijgt, naar *kāma*, wens, is *kāmānnī*, (hebbende beheersing over voedsel naar believen); evenzo, iemand die *rūpa*'s, vormen, krijgt, naar zijn wens is *kāmarūpī*: zwervend over al deze werelden, in zijn identiteit met alles, d.w.z. al deze werelden waarnemend als het Zelf. Wat doet hij? *Etat sāma gayan āste*: *āste*, hij gaat door; *gāyan*, zingend, uitsprekend; *etat sāma*, dit *sāma* (lied). Brahman Zelf is de *sāma*, omdat Het *sama*, gelijk, niet-verschillend van alles is. (Dus het idee is): Hij blijft de eenheid van het Zelf verklaren en kondigt, voor het welzijn van anderen, het resultaat van die kennis aan, bestaande uit absolute tevredenheid.

Hoe zingt hij? (Hij zingt): "Hā-ā-ā-vu., Hā-ā-ā-vu, Hā-ā-ā-vu": de uitdrukking wordt gebruikt in de zin van 'oho' om opperste verrassing aan te duiden. Wat is dan die verrassing? Het antwoord is: Hoewel ik werkelijk het onbezoedelde, non-duale Zelf ben, ben ik toch *annam*, het voedsel, alsook *annādaḥ*, de eter. Bovendien ben ikzelf de *ślokaḥ*: *śloka* betekent eenheid — eenheid van het voedsel en de eter; het bewuste wezen dat die eenheid omvat, is de *ślokaḥ*. Of de uitdrukking kan dit betekenen: ik breng de samenkomst tot stand van het voedsel zelf, dat van nature bedoeld is voor iemand anders dan zichzelf, nl. de eter, en dat gediversifieerd wordt door dit zelfde feit. De drie herhalingen zijn bedoeld om verbazing uit te drukken. *Aham asmi*, ik ben, *prathamajāḥ* (is hetzelfde als *prathamajāḥ*), de eerstgeborene (Hiraṇyagarbha); *ṛtasya*, van deze wereld, bestaande uit het gevormde en het vormloze; en (ik ben Virāt die is) *pūrvam*, eerder; *devebyaḥ*, dan de goden. (Ik ben) *nābhīḥ* de navel, het middendeel; *amṛtasya*, van onsterfelijkheid, d.w.z. de onsterfelijkheid van levende wezens is in mijn bewaring. *Yaḥ*, iedereen die, *dadāti mā*, mij aanbiedt, aan degenen die voedsel vragen — over mij spreekt als het voedsel; *saḥ*, hij; *iti*, op deze manier; *āvāḥ* d.w.z. *avāti*, beschermt (mij); *evam*, intact en precies zoals ik ben. Integendeel, *aham*, ik; die niets anders ben dan *annam*, het voedsel, voor het heden; *admi*, eet op; *adantam annam*, die eter van voedsel — elke andere man, die voedsel eet zonder mij in de vorm van voedsel aan zijn verzoekers op het juiste moment aan te bieden.

Op dit punt kan iemand zeggen: "Als dit zo is, ben ik bang voor bevrijding, bestaande uit het worden van het Zelf van alles. Laat mijn wereldlijke bestaan zelf voortduren; want zelfs bevrijd, zal ik nog steeds voedsel zijn dat door iemand gegeven wordt." (Het antwoord) is: Koester zo'n angst niet, want het genieten van alle wenselijke dingen valt binnen het bereik van relatieve existentie. Maar deze mens van kennis is Brahman geworden door, door verlichting, alles wat wordt beschreven als de eter en het geëtene, dat binnen het domein van empirische ervaring valt en dat de scheppingen van onwetendheid zijn, te overstijgen. Voor hem bestaat er niets afzonderlijks waarvoor hij bang kan zijn. Vandaar dat er niets te vrezen is in bevrijding.

**Bezwaar:** Als dit zo is, wat wordt er dan bedoeld met te zeggen: "Ik ben het geëtene en de eter"?

**Antwoord:** Dit fenomenale bestaan, samengesteld uit de eter en het geëtene, dat voortduurt als een product, is niets anders dan een fenomeen; het is geen reële substantie. Maar hoewel het zo is, wordt dit fenomeen, met het oog op het feit dat het bestaat vanwege Brahman en dat het tot een niet-entiteit wordt gereduceerd afgezien van Brahman, in de tekst genoemd, "Ik ben voedsel" enz., ter wille van het aanbevelen van de staat van identiteit met Brahman die voortvloeit uit de kennis van Brahman. Daarom, wanneer onwetendheid is uitgeroeid, kan er voor de mens, geïdentificeerd met Brahman, geen enkel overblijfsel bestaan van zulke smetten als angst die de scheppingen van onwetendheid zijn. Dienovereenkomstig, *aham*, ik; *abhyabhavām*, overrompel, omvat in mijn ware aard als God; *viśvam*, het hele, *bhuvanam*, universum — afgeleid betekend datgene wat genoten wordt door alle wezens, tellend vanaf Brahmā, of dat waarop alle schepselen geboren worden. *Suvaḥ na jyotih*: *Suvaḥ* is de zon; *na* drukt gelijkenis uit. De betekenis is: Onze *jyotih*, glans, is eeuwig schijnend *suvaḥ na*, zoals de zon. *Iti Upaniṣad*, dit is de kennis van het hoogste Zelf, ingeprent in de twee Delen (II en III). Hem komen de voornoemde vruchten toe die de bovengenoemde Upaniṣad beheerst door de statuur van Bhṛgu te bereiken na het verwerven van beheersing over de innerlijke en uiterlijke organen, onthechting, onverstoorbaarheid en concentratie.

*om saha nāvavatu | saha nau bhunaktu | saha vīryaṃ karavāvahai | tejasvi nāvadhītā astu mā vidviṣāvahai | om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||*

\* \* \*