BHAGAVAD GĪTĀ BHĀṢYA

BHAGAVAD GĪTĀ

Met commentaar van **Śrī Śaṅkaracārya**

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

© Copyright 2022 - Stichting Ars Floreat

www.arsfloreat.nl

info@arsfloreat.nl

BHAGAVAD GĪTĀ

Met commentaar van

Śrī Śaṅkarācārya

BHAGAVAD GĪTĀ BHĀṢYA

BHAGAVAD GĪTĀ BHĀṢYA

BHAGAVAD GĪTĀ

Met commentaar van

Śrī Śaṅkarācārya

Oorspronkelijke titel: "The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya, translated from the original Sanskrit into English by Alladi Mahadeva Sastry, 1973"
Nederlandse vertaling: Sanskritstudiegroepen van de Stichting School voor Filosofie te Amsterdam, 1998.
Samenstelling: Ferit Arav, 2021
ISBN/EAN: 978-90-816538-7-9

Versie 1.1

Omslagbeeld: Śrī Kṛṣṇa bestuurt Arjuna's strijdwagen (Mahabharata)

Over dit boek

Bhagavad Gītā Bhāṣya door Śaṅkarācārya is de oudst bekende uitleg van de Bhagavad Gītā. Śaṅkara zelf zegt hierover: "*Deze beroemde Gītā Śastra is een samenvatting van de hoofdzaken van de gehele Vedische leer en zijn betekenis is moeilijk te begrijpen. Voor het verkrijgen van een heldere kijk op zijn lering is het door verschillende commentatoren woord voor woord en zin voor zin uitgelegd en zijn betekenis is op kritische wijze onderzocht. Desondanks bemerkte ik dat De Gītā verschillende en voor de leek nogal tegenstrijdige leringen lijkt te bevatten. Daarom stel ik voor om een korte uitleg te schrijven met het doel zijn precieze betekenis vast te stellen*."

De uitleg van Śaṅkara levert als het ware de context waar de verzen deel van uitmaken en waarin ze met elkaar vloeiend verbonden worden, leidend tot een volmaakt geheel. Dit alles draagt bij tot een goed begrip van de wijsheid die in de Bhagavad Gītā is geopenbaard.

Deze Nederlandse vertaling is ontleend aan de vertaling van de Bhagavad Gītā Bhāṣya door de Sanskrit studiegroepen van de School voor Filosofie te Amsterdam, in het kader van de studie van het Sanskrit en van de Advaita-Vedānta filosofie in 1998. De brontekst van die vertaling is: *"The Bhagavad Gītā with the commentary of Śrī Śaṅkarācarya, translated from the original Sanskrit into English by Alladi Mahadeva Sastry, 1973"*. In aanvulling op deze brontekst omvat de vertaling door de Sanskrit studiegroepen tevens de woord voor woord vertaling uit het Sankrit, woordanalyse, de transliteratie en zoveel mogelijk een letterlijke vertaling van de verzen. Dit zeer omvangrijke werk door de Sanskrit studiegroepen is ondergebracht in achttien kleine of vier grote boekdelen en is niet algemeen verkrijgbaar.

In het boek dat nu voor u ligt zijn die toevoegingen ten opzichte van het oorspronkelijke werk van Mahadeva Sastry weggelaten. Deze zijn met name van betekenis voor hen die zich in de studie van de oorspronkelijke Sanskrit tekst willen verdiepen. Omdat in het commentaar van Śaṅkara regelmatig naar de Sanskrit tekst en Sanskrit woorden wordt verwezen, is echter wel van elk vers de Sanskrit tekst in transliteratie aangehouden. Hiermede komt de inhoud van dit boek overeen met die van het boek van Mahadeva Sastry. In aanvulling hierop is een lijst van de fonetische uitspraak van de Sanskrit letters aan deze uitgave toegevoegd.

In de inleidende woorden bij de eerste editie van zijn boek in 1897 vertelt Mahadeva Sastry over de moeilijkheden die hij ondervond bij het vinden van een betrouwbare uitgave van de oorspronkelijke tekst, die tot dan toe uitsluitend in het Sanskrit beschikbaar was. Gebruik makend van verschillende gedrukte uitgaven en een aantal oude originele manuscripten uit verschillende delen van India, slaagde hij er uiteindelijk in dit boek samen te stellen. Hij attendeert hierbij ook op de beperkingen die een vertaling uit het spiritueel zeer rijke Sanskrit naar het Engels met zich meebrengt. Inmiddels zijn meerdere Engelse vertalingen van Bhagavad Gītā Bhāṣya door andere vertalers verschenen.

Ferit Arav
Januari 2021

Inhoud

Over dit boek iii

Richtlijnen voor de uitspraak van letters in Sanskrit woorden vi

INLEIDING 7

HOOFDSTUK I: **DE WANHOOP VAN ARJUNA** 11

HOOFDSTUK II: **SĀṂKHYA EN YOGA.** 18

HOOFDSTUK III: **KARMA-YOGA.** 57

HOOFDSTUK IV: **JÑĀNA-YOGA.** 80

HOOFDSTUK V: **SAṂNYĀSA-YOGA.** 103

HOOFDSTUK VI: **DHYĀNA-YOGA** 119

HOOFDSTUK VII: **VIJÑĀNA-YOGA.** 137

HOOFDSTUK VIII: **ABHYĀSA-YOGA.** 147

HOOFDSTUK IX: **DE OPPERSTE WIJSHEID EN HET OPPERSTE MYSTERIE** 157

HOOFDSTUK X: **GODDELIJKE MANIFESTATIES** 171

HOOFDSTUK XI: **DE UNIVERSELE VORM** 182

HOOFDSTUK XII: **DE YOGA VAN DEVOTIE** 196

HOOFDSTUK XIII: **MATERIE EN ZIEL** 205

HOOFDSTUK XIV: **DE DRIE GUṆA'S** 2445

HOOFDSTUK XV: **HET BEREIKEN VAN DE OPPERSTE GEEST** 256

HOOFDSTUK XVI: **SPIRITUALITEIT EN MATERIALISME** 268

HOOFDSTUK XVII: **DE DRIE SOORTEN GELOOF** 277

HOOFDSTUK XVIII: **BESLUIT** 287

Indeling tekst volgens Śrī Śaṅkarācārya 339

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 aï 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, ṃ, ṅ of ṇ
Sis klanken:
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, ṭ, 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.

DE BHAGAVAD GĪTĀ

met commentaar van Śrī Śaṅkara

INLEIDING

Nārāyaṇa is voorbij de Avyakta;
Uit de Avyakta komt het Wereld-Ei voort;
Binnen het Wereld-Ei zijn waarlijk deze werelden
En de Aarde, bestaande uit de zeven Dvīpa's.

[Dit is een purāṇa vers, sprekend over de Antaryāmin, de Innerlijke Gids en Bestuurder van alle zielen. Het wordt hier genoemd door de commentator om volgens de orthodoxe methode aan dit belangrijke werk te kunnen beginnen met het contempleren van de God van zijn voorkeur (Iṣṭa-Devatā) namelijk Nārāyaṇa en tevens om aan te tonen dat de Purāṇa (de oude geschiedenis), de Itihāsa (de aloude traditie) en de Gītā een en dezelfde leer verkondigen.

Nārāyaṇa is volgens de populaire opvatting de Schepper die boven de wateren in gepeins was verzonken vlak voor het begin van de Schepping, volgens Manu I.10. Volgens een meer subtiele opvatting is Nārāyaṇa de Antaryāmin, het Goddelijk Wezen waarin alle belichaamde zielen hun wezen hebben. Hij is geen schepsel van de Avyakta, maar staat daar ver boven. Het is de Avyakta, de Avyakṛta, Māyā, de ongedifferentiëerde materie, - waaruit in vereniging met Īśvara, het principe van Hiraṇyagarbha voortkomt, dat hier Aṇḍa of het Wereld-Ei wordt genoemd en dat bestaat uit de vijf enkelvoudige rudimentaire elementen van materie. Onderlinge vermenging van de vijf rudimentaire elementen van materie doet het principe van Virāj oprijzen, waaruit de Aarde en alle andere *loka's* of bewoonde gebieden worden gevormd (volgens *Ānandagiri*). De zeven Dvīpa's of continenteilanden zijn: Jambū, Plakṣa, Kuśa, Krauñca, Śaka, Śalmala en Puṣkara. Voor verdere bijzonderheden hierover zie Wilson's Viṣṇu-purāṇa, Deel l blz. 109 en volgende.]

De tweevoudige Vedische Religie.

De Heer schiep het universum, en met de wens daarin orde te handhaven schiep Hij eerst de Prajāpati's[1] (Heren der schepselen) zoals Marīci en liet hen de Pravṛtti-Dharma aanvaarden, de Religie van Handelen. Vervolgens schiep Hij anderen, zoals Sanaka en Sanandana[2] en liet hen de Nivṛtti-Dharma aannemen, de Religie van Afstand doen, gekarakteriseerd door kennis en onverschilligheid voor wereldse

[1] Er zijn er tien, volgens *Manu* III. 34, 35. De traditionele autoriteiten zijn het niet eens over hun namen en het aantal. Zie Wilson's *Viṣṇupurāṇa*, Deel I blz. 100-102.

[2] Zij waren zonder wensen of begeerten en geïnspireerd door heilige wijsheid, niet gebonden aan het universum en verlangden niet naar nageslacht. Zie Wilson's *Viṣṇupurāṇa*, Deel I blz. 77-78. Omdat zij afzagen van nageslacht bleven zij - zoals de naam van de eerste, Sanatkumāra, aangeeft - immer jongelingen (*Kumāras*), dat wil zeggen: immer zuiver en onschuldig.

zaken. Het is de tweevoudige Vedische Religie van Handelen en Afstand doen die orde handhaaft in het universum. Deze Religie die direct leidt tot bevrijding en wereldse voorspoed is lange tijd[3] beoefend door alle kasten en godsdienstige orden (varṇa-āśrama) - die welzijn zochten.

Het doel van de goddelijke incarnatie.

Toen de wellust en begeerte bij de gelovigen toenam en het vermogen om onderscheid te maken, verdween, verkeerde de godsdienst in goddeloosheid. De oorspronkelijke Schepper (Ādi-kartā), Viṣṇu, bekend als Nārāyaṇa, wilde orde handhaven in het universum voor het behoud van de 'Aardse Brahman'[4] en het spirituele leven (Brāhmaṇatva) op de aarde en incarneerde[5] Zichzelf als Kṛṣṇa, die door Vasudeva werd verwekt bij Devakī. Slechts door het bewaren van het spirituele leven zou de Vedische godsdienst kunnen blijven bestaan waarvan alle verschillende kasten[6] en de religieuze orde afhankelijk zijn. De Heer die altijd beschikt over onbeperkte kennis, macht, kracht en energie, beheerst Māyā, want dat is Hij als Viṣṇu. Dit is de Mūlaprakṛti, de eerste Oorzaak, die bestaat uit drie Guṇa's[7] of energieën. Hij doet Zich aan de wereld voor alsof Hij geboren is in een lichaam om de hele wereld te hulp te komen, terwijl Hij in werkelijkheid niet geboren is en niet sterft, en de Heer van alle schepselen is en van nature Eeuwig, Zuiver, Intelligent en Vrij.

[De nadruk die hier wordt gelegd op Māyā, als behorend tot en onder gezag staand van de Īśvara, is hoofdzakelijk om het beeld te vestigen dat Māyā niet onafhankelijk van Brahman, de Īśvara, bestaat of handelt. Hij is volledig onafhankelijk van

---

[3] De woorden 'dirgheṇa kālena' (betekent 'lange tijd') in het commentaar worden ook wel op een andere manier gebruikt, namelijk in combinatie met de volgende zin. Dan betekent het 'een lange tijd na', dat wil zeggen toen de Kṛta en Tretā Yuga's voorbij waren en de Dvāpara Yuga ten einde liep.

[4] De Commentator refereert hier aan de volgende passage:

यं देवं देवकीदेवी वसुदेवादजीजनत् ।
भौमस्य ब्रह्मणो गुप्त्यै दीप्तमग्निमिवारणिः ॥

"Die God die door Vrouwe Devakī werd ontvangen van Vasudeva voor het behoud van de aardse Brahman ....." (Mahābhārata Śānti-parva, 47e Adhyāya).

'*Aardse Brahman*' betekent volgens Nīlakaṇṭha 'de Veda's, de brāhmaṇa's en de yajña's of offers.

[5] De woorden in het commentaar die hier betrekking op hebben zijn 'aṃśena sambabhūva'. Omdat 'aṃśa' gedeelte betekent zou het inhouden dat Kṛṣṇa een incarnatie van een deel van de God Viṣṇu zou zijn. Van de verschillende vormen van incarnatie van God wordt Kṛṣṇa echter algemeen erkend als een volledige incarnatie van Viṣṇu. In overeenstemming hiermee verklaart Ānandagiri dat 'aṃśena' betekent 'svecchānirmitena-māyāmayena svarūpeṇa', dat wil zeggen: in een denkbeeldige vorm door Zijn eigen Wil gemaakt.

[6] Kṣatriya's en anderen hebben de hulp nodig van de spirituele kaste, de Brahmanen, om de heilige riten uit te voeren en bij het bestuderen van de Geschriften.

[7] Voor een volledige omschrijving van de Guṇa's zie hoofdstuk XIV.5 e.v.

Māyā, in tegenstelling tot individuen die wel worden beïnvloed. De discipelen van de historische school van de Saṃkhyadarśana gaan er echter vanuit dat Materie en Geest, Prakṛti en Puruṣa, twee verschillende beginselen zijn, waarbij het eerste beginsel even reëel is als het tweede en zij gezamenlijk handelen.] (Ānandagiri).

Geheel zonder eigenbelang en uitsluitend met de bedoeling om Zijn schepselen te helpen, onderwees Hij de tweevoudige Vedische Godsdienst aan Arjuna, die diep was weggezonken in de oceaan van verdriet en misleiding, waarbij Hij er duidelijk vanuit ging dat de Religie als deze eenmaal geaccepteerd zou zijn, wijd verspreid zou worden en zou worden beoefend door mensen met een hoogstaand karakter.

De Gītā en het Commentaar.

Het is deze Religie die door de Heer werd onderwezen, die de alwetende en vereerde Veda-Vyāsa (de samensteller van de Veda's) gestalte gaf in de zevenhonderd verzen die Gītā's worden genoemd.

Deze beroemde Gītā-Śāstra is een korte samenvatting van de essentie van de hele Vedische leer; de betekenis ervan is heel moeilijk te begrijpen. Hoewel het door verschillende commentatoren woord voor woord en zin voor zin is uitgelegd om een duidelijk beeld van de leer te geven en de betekenis ervan kritisch is onderzocht, heb ik toch ontdekt dat de leer voor de leek verschillende en volkomen tegenstrijdige leerstellingen schijnt te bevatten. Ik ben daarom van plan om een kort commentaar te schrijven om de juiste betekenis te bepalen.

Jñāna-Yoga is het middel tot Opperste gelukzaligheid.

Het doel van deze beroemde Gītā-Śāstra is kort gezegd Opperste Gelukzaligheid, een volledig ophouden van saṃsāra of het doorlopen van verschillende bestaansvormen en de oorzaak daarvan. Dit volgt uit die Religie (Dharma) die bestaat uit een standvastige toewijding aan de kennis van het Zelf, voorafgegaan door het opgeven (afstand doen) van alle handelingen. In verband met deze Religie, de leer van de Gītā, zegt de Heer in de Anu-Gīta[8] het volgende:

> "Die Religie is waarlijk geheel en al voldoende voor de realisatie van de staat van Brahman, het Absolute."
> (Aśv. Parva XVI.12).

Op dezelfde plaats wordt ook gezegd:

> "Hij is zonder verdienste en zonder zonde, zonder welvaart en ellende, - hij die opgenomen is in de Ene Zetel, stil en niets denkend."

---

[8] Dit maakt deel uit van de Mahābhārata Aśvamedhaparva, en staat in de hoofdstukken 16-51 van die parva (= gedeelte). Het is bedoeld als een soort recapitulatie van de leerstellingen uit de Bhagavad Gītā. Enige tijd na afloop van de broederoorlog vroeg Arjuna aan Kṛṣṇa om: "de instructies te herhalen die hem waren gegeven op het heilige veld van Kurukṣetra, maar die uit zijn zwakke geest waren verdwenen. Kṛṣṇa protesteerde daarop en zei dat Hij niet in staat was om de Bhagavad Gītā letterlijk te herhalen, maar stemde erin toe om in plaats daarvan Arjuna in andere bewoordingen dezelfde instructies bij te brengen met behulp van een bepaald klassiek verhaal." Zie *Sacred Books of the East*, Vol. VIII blz. 197-198.

En Hij zegt ook:

"Kennis wordt gekenmerkt door afstand doen."
(*Ibid* XLIII.26)

Hier wordt ook Arjuna aan het eind als volgt aangespoord:

"Laat alle Dharma achterwege en kom alleen tot Mij voor onderdak."
(*Ibid* XVIII.66)

Hoe Karma-Yoga een middel is tot Opperste Gelukzaligheid.

De Religie van Handelingen wordt opgelegd aan de verschillende kasten en religieuze ordes als middel om tot materiële voorspoed te komen en brengt de discipel in de hemel, het gebied van de Deva's. Als het echter wordt beoefend in een staat van volledige toewijding aan de Heer zonder opeisen van het (directe) resultaat leidt het tot zuiverheid van geest (sattva-śuddhi). De mens wiens geest zuiver is, is in staat om de weg van kennis te gaan en hij verkrijgt ook kennis. En zo leidt de Religie van Handelingen (indirect) eveneens tot de Opperste Gelukzaligheid. Daarom zegt de Heer:

"Hij die handelingen verricht en deze opdraagt aan de Heer ....." en:
"Yogi's verrichten handelingen zonder gehechtheid om het zelf te zuiveren." (vs. 10, 11).

Het specifieke onderwerp en doel van de Gītā-Śāstra.

De Gītā-Śāstra verklaart deze tweevoudige Religie, waarvan het doel Opperste Gelukzaligheid is. Het verklaart speciaal de natuur van het Hoogste Wezen en de Realiteit, die Vasudeva wordt genoemd, de Parabrahman, die het onderwerp vormt van de dialoog.

Dus[9] behandelt de Gītā-Śāstra een specifiek onderwerp met een specifiek doel en heeft daarmee een specifieke relatie. Kennis van deze leer leidt tot realisatie van alle menselijke aspiraties. Vandaar mijn poging om deze leer uit te leggen.

~~~

[9] De commentator is verplicht om vóór hij zijn commentaar begint onderwerp, doel en doelgroep aan te geven, evenals de onderlinge relatie tussen deze drie. In dit geval is de Para-Brahman het onderwerp en het doel is bevrijding, Mokṣa. Het is bestemd voor diegenen die verlossing zoeken van de verwarring van saṃsāra. Het is een beschrijving van het onderwerp met de intentie om het doel te bereiken.
~~~

HOOFDSTUK I.

DE WANHOOP VAN ARJUNA.

Sañjaya verhaalt het verloop van de oorlog.

dhṛtarāṣṭra uvāca:
dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ;
māmakāḥ pāṇḍavāścaiva kimakurvata sañjaya (1).

Dhṛtarāṣṭra sprak:
I.1. Wat deden de zonen van Pāṇḍu en mijn zonen toen zij zich, verlangend naar de strijd, verzamelden op de heilige vlakte van Kurukṣetra, O Sañjaya?

sañjaya uvāca:
dṛṣṭvā tu pāṇḍavānīkaṃ vyūḍhaṃ duryodhanastadā;
ācāryamupasaṃgamya rājā vacanamabravīt (2).

Sañjaya sprak:
I.2. Nadat hij het leger van de Pāṇḍava's, dat in slagorde was opgesteld, had gezien, ging Prins Duryodhana naar zijn leraar toe en sprak de volgende woorden: ...

Duryodhana spreekt tegen Droṇa.

paśyaitāṃ pāṇḍuputrāṇāmācārya mahatīṃ camūm;
vyūḍhāṃ drupadaputreṇa tava śiṣyeṇa dhīmatā (3).

I.3. O mijn Leraar, kijk eens naar dit grootse leger van de zonen van Pāṇḍu, aangevoerd door Uw begaafde leerling, de zoon van Drupada.

atra śūrā maheṣvāsā bhīmārjunasamā yudhi;
yuyudhāno virāṭaśca drupadaśca mahārathaḥ (4).

I.4. Hier zijn helden, machtige boogschutters, in de strijd gelijkwaardig aan Bhīma en Arjuna, - Yuyudhāna, Virāṭa en Drupada, de meester van een grote wagen (*mahāratha*)[10];

dhṛṣṭaketuścekitānaḥ kāśīrājaśca vīryavān;
purujitkuntibhojaśca śaibyaśca narapuṅgavaḥ (5).

I.5. ... Dhṛṣṭaketu, Cekitāna en de moedige koning van Kāśi, Purujit en Kunti-Bhoja en die voortreffelijke man Saibya; ...

yudhāmanyuśca vikrānta uttamaujāśca vīryavān;
saubhadro draupadeyāśca sarva eva mahārathāḥ (6).

I.6. ... de heldhaftige Yudhāmanyu en de dappere Uttamaujas; de zoon van Subhadrā en de zonen van Draupadī, allen grote krijgers (*mahāratha's*).

---

[10] Technisch betekent *mahāratha* een krijger die bedreven is in oorlogsvoering en die eigenhandig duizend boogschutters kan bevechten.

asmākaṃ tu viśiṣṭā ye tānnibodha dvijottama;
nāyakā mama sainyasya saṃjñārthaṃ tānbravīmi te (7).

I.7. Maar weet, O beste van de tweemaal geborenen wie de aanzienlijksten onder ons zijn en de leiders van mijn leger! Ik zal U ter informatie de namen geven: ...

bhavānbhīṣmaśca karṇaśca kṛpaśca samitiñjayaḥ;
aśvatthāmā vikarṇaśca saumadattistathaiva ca (8).

I.8. ... Uzelf, Bhīṣma en Karṇa en ook Kṛpa, de overwinnaar in oorlog, Aśvatthāman en Vikarṇa en verder de zoon van Somadatta (Jayadratha); ...

anye ca bahavaḥ śūrā madarthe tyaktajīvitāḥ;
nānāśastrapraharaṇāḥ sarve yuddhaviśāradāḥ (9).

I.9. ... en vele andere helden, die hun levens geven in mijn belang, vechtend met verschillende wapens en allen zeer vaardig in de strijd.

aparyāptaṃ tadasmākaṃ balaṃ bhīṣmābhirakṣitam;
paryāptaṃ tvidameteṣām balaṃ bhīmābhirakṣitam (10).

I.10. Dit leger van ons, dat geleid wordt door Bhīṣma, is niet sterk genoeg, terwijl hun leger onder de leiding van Bhīma, wel sterk is.[11]

ayaneṣu ca sarveṣu yathābhāgamavasthitāḥ;
bhīṣmamevābhirakṣantu bhavantaḥ sarva eva hi (11).

I.11. En daarom moeten jullie allemaal, nadat jullie je posities in de verschillende divisies van het leger hebben ingenomen, alleen Bhīṣma ondersteunen!

Beide legers zijn gereed voor de strijd

tasya sañjanayanharṣaṃ kuruvṛddhaḥ pitāmahaḥ;
siṃhanādaṃ vinadyoccaiḥ śaṅkham dadhmau pratāpavān (12).

I.12. Zijn machtige grootvader (Bhīṣma), de oudste van de Kaurava's liet als huldeblijk luid een gebrul als een leeuw weerklinken en blies op zijn kinkhoorn.

tataḥ śaṅkhāśca bheryaśca paṇavānakagomukhāḥ;
sahasaivābhyahanyanta sa śabdastumulo 'bhavat (13).

I.13. Toen werden tegelijkertijd alle kinkhoorns en pauken, cymbalen, trommels en hoorns bespeeld en dit gaf een oorverdovende herrie.

tataḥ śvetairhayairyukte mahati syandane sthitau;
mādhavaḥ pāṇḍavaścaiva divyau śaṅkhau pradadhmatuḥ (14).

---

[11] Deze śloka wordt door verschillende commentatoren verschillend geïnterpreteerd. Het commentaar van Ānandagiri bevat diverse interpretaties die er allemaal op neerkomen dat Duryodhana bedoelt dat zijn leger meer kans heeft om de slag te winnen omdat het groter is en ook een betere aanvoerder heeft dan de vijand.

I.14. Toen bliezen ook Mādhava en de zoon van Pāṇḍu, die in een voorname strijdwagen, bespannen met witte paarden stonden, op hun hemelse kinkhoorns.

pāñcajanyaṃ hṛṣīkeśo devadattaṃ dhanañjayaḥ;
pauṇḍraṃ dadhmau mahāśaṅkhaṃ bhīmakarmā vṛkodaraḥ (15).

I.15. Hṛṣīkeśa blies op Pāñcajanya en Arjuna blies op Devadatta. Bhīma, [de doener] van verschrikkelijke daden blies op zijn grote kinkhoorn Pauṇḍra.

anantavijayaṃ rājā kuntīputro yudhiṣṭhiraḥ;
nakulaḥ sahadevaśca sughoṣamaṇipuṣpakau (16).

I.16. Prins Yudhiṣṭhira, de zoon van Kuntī, blies op Anantavijaya, terwijl Nakula en Sahadeva op Sughoṣa en Maṇipuṣpaka bliezen.

kāśyaśca parameṣvāsaḥ śikhaṇḍī ca mahārathaḥ;
dhṛṣṭadyumno virāṭaśca sātyakiścāparājitaḥ (17).

I.17. De koning van Kāśi, een uitstekend boogschutter, Śikhaṇḍin, een groot krijger (*mahāratha*), Dhṛṣṭadyumna en Virāṭa en de onoverwinnelijke Sātyaki; ...

drupado draupadeyāśca sarvaśaḥ pṛthivīpate;
saubhadraśca mahābāhuḥ śaṅkhāndadhmuḥ pṛthakpṛthak (18).

I.18. ... Drupada en de zonen van Draupadī, O Heer van de aarde, en de zoon van Subhadrā, die sterke armen heeft, bliezen allen tezamen op hun respectievelijke kinkhoorns.

sa ghoṣo dhārtarāṣṭrāṇāṃ hṛdayāni vyadārayat;
nabhaśca pṛthivīṃ caiva tumulo vyanunādayan (19).

I.19. Dat oorverdovende geluid verscheurde de harten van (de mensen) van Dhṛtarāṣṭra's partij en weerklonk in hemel en aarde.

Arjuna's onderzoek van de vijand.

atha vyavasthitāndṛṣṭvā dhārtarāṣṭrānkapidhvajaḥ;
pravṛtte śastrasampāte dhanurudyamya pāṇḍavaḥ (20).
hṛṣīkeśaṃ tadā vākyamidamāha mahīpate.

arjuna uvāca:
senayorubhayormadhye rathaṃ sthāpaya me 'cyuta (21).
yāvadetānnirīkṣe 'haṃ yoddhukāmānavasthitān;
kairmayā saha yoddhavyamasminraṇasamudyame (22).

I.20-22. Toen hij zag dat de mensen van de partij van Dhṛtarāṣṭra zich ordelijk opstelden, en hun wapens klaar maakten, nam Arjuna, de zoon van Pāṇḍu, wiens embleem een aap is, zijn boog op en sprak tot, de Heer van de Aarde, Kṛṣṇa:

"O Acyuta (Onsterfelijke), rijd mijn strijdwagen tussen de twee legers, zodat ik hen die hier staan, verlangend om te vechten, goed kan zien en ik weet met wie ik moet vechten in dit strijdgewoel.

yotsyamānānavekṣe 'haṃ ya ete 'tra samāgatāḥ;
dhārtarāṣṭrasya durbuddheryuddhe priyacikīrṣavaḥ (23).

I.23. Ik wil degenen zien die hier verzameld zijn en op het punt staan de strijd aan te gaan, verlangend om in de oorlog de kwaadaardige zoon van Dhṛtarāṣṭra te dienen.

sañjaya uvāca;
evamukto hṛṣīkeśo guḍākeśena bhārata;
senayorubhayormadhye sthāpayitvā rathottamam (24).

Sañjaya sprak
I.24. O Afstammeling van Bharata, Hṛṣīkeśa (Kṛṣṇa), die aldus werd toegesproken door Guḍākeśa (Arjuna), plaatste die voortreffelijke strijdwagen tussen de twee legers in ...

bhīṣmadroṇapramukhataḥ sarveṣāṃ ca mahīkṣitām;
uvāca pārtha paśyaitānsamavetānkurūniti (25).

I.25. ... recht vóór Bhīṣma en Droṇa en alle vorsten van de aarde en zei: "O Zoon van Pṛṭhā, kijk eens naar deze Kaurava's, die hier verzameld zijn!"

tatrāpaśyatsthitānpārthaḥ pitṝnatha pitāmahān;
ācāryānmātulānbhrātṝnputrānpautrānsakhīṃstathā (26).

I.26. Toen zag de zoon van Pṛṭhā daar vaders en grootvaders, leraren, ooms van moederszijde, broers, zonen, kleinzonen en kameraden, ...

śvaśurānsuhṛdaścaiva senayorubhayorapi;
tānsamīkṣya sa kaunteyaḥ sarvānbandhūnavasthitān (27).

I.27. ... schoonvaders en vrienden, opgesteld staan in beide legers. Toen de zoon van Kuntī alle familieleden zag staan, ...

Arjuna's woorden van wanhoop.

kṛpayā parayā ''viṣṭo viṣīdannidamabravīt.

… werd hij overstelpt met diep medelijden en sprak bedroefd:
arjuna uvāca:
dṛṣṭvemaṃ svajanaṃ kṛṣṇa yuyutsuṃ samupasthitam (28).

Arjuna sprak:
I.28 … Wanneer ik deze familieleden zie, O Kṛṣṇa, in slagorde opgesteld en verlangend te vechten, ...

sīdanti mama gātrāṇi mukhaṃ ca pariśuṣyati;
vepathuśca śarīre me romaharṣaśca jāyate (29).

I.29. ... worden mijn ledematen slap en wordt mijn mond droog. Een beving bevangt mijn lichaam en mijn haren gaan recht overeind staan.

gāṇḍīvaṃ sraṃsate hastāttvakcaiva paridahyate;
na ca śaknomyavasthātuṃ bhramatīva ca me manaḥ (30).

I.30. Gāṇḍīva valt uit mijn hand en mijn huid brandt hevig. Ik kan ook niet meer blijven staan en mijn geest is volledig in verwarring.

nimittāni ca paśyāmi viparītāni keśava;
na ca śreyo 'nupaśyāmi hatvā svajanamāhave (31).

I.31. En, O Keśava, ik zie voortekenen die onheil voorspellen. Tevens zie ik niets goeds in het doden van mijn familie in de strijd.

na kāṅkṣe vijayaṃ kṛṣṇa na ca rājyaṃ sukhāni ca;
kiṃ no rājyena govinda kiṃ bhogairjīvitena vā (32).

I.32. Ik wens geen overwinning, O Kṛṣṇa, noch een koninkrijk, noch genot. Wat levert grondgebied ons op, O Govinda? Wat hebben we aan genot en zelfs aan het leven?

yeṣāmarthe kāṅkṣitaṃ no rājyaṃ bhogāḥ sukhāni ca;
ta ime 'vasthitā yuddhe prāṇāṃstyaktvā dhanāni ca (33).

I.33. Zij, voor wie wij bezit, vreugde en genot zoeken, staan hier en zetten hun leven en rijkdom op het spel: ...

ācāryāḥ pitaraḥ putrāstathaiva ca pitāmahāḥ;
mātulāḥ śvaśurāḥ pautrāḥ śyālāḥ sambandhinastathā (34).

I.34. ... leraren, vaders, zonen zowel als grootvaders, ooms van moederszijde, schoonvaders, kleinkinderen, zwagers en tevens [andere] familieleden.

etānna hantumicchāmi ghnato 'pi madhusūdana;
api trailokyarājyasya hetoḥ kiṃ nu mahīkṛte (35).

I.35. O Doder van Madhu, deze mensen wil ik niet doden, ook al doden zij mij, zelfs niet voor de heerschappij over de drie werelden; hoeveel te minder dan voor (de heerschappij over) de aarde.

nihatya dhārtarāṣṭrānnaḥ kā prītiḥ syājjanārdana;
pāpamevāśrayedasmānhatvaitānātatāyinaḥ (36).

I.36. O Janārdana, wat zal onze vreugde zijn na het doden van de zonen van Dhṛtarāṣṭra? Door deze misdadigers te doden begaan wij alleen maar zonden.

tasmānnārhā vayaṃ hantuṃ dhārtarāṣṭrānsvabāndhavān;
svajanaṃ hi kathaṃ hatvā sukhinaḥ syāma mādhava (37).

I.37. We doen er beter aan om de zonen van Dhṛtarāṣṭra, onze eigen familieleden niet te doden; want hoe kunnen we gelukkig worden, O Mādhava, na onze eigen mensen te hebben gedood?

Arjuna's verdriet over het leed van de oorloog

yadyapyete na paśyanti lobhopahatacetasaḥ;
kulakṣayakṛtaṃ doṣaṃ mitradrohe ca pātakam (38).

I.38. Hoewel deze mensen wier intelligentie door hebzucht is aangetast, geen kwaad zien in de uitroeiing van families en geen zonde zien in verraad van vrienden, ...

kathaṃ na jñeyamasmābhiḥ pāpādasmānnivartitum;
kulakṣayakṛtaṃ dośaṃ prapaśyadbhirjanārdana (39).

I.39. ... toch, O Janārdana, moeten juist wij, die duidelijk het kwaad inzien van de uitroeiing van een geslacht, niet leren af te zien van deze zondige daad?

kulakṣaye praṇaśyanti kuladharmāḥ sanātanāḥ;
dharme naṣṭe kulaṃ kṛtsnamadharmo 'bhibhavatyuta (40).

I.40. Bij de uitroeiing van een geslacht verdwijnen de oeroude dharma's[12] van dat geslacht en goddeloosheid (adharma) overvalt het gehele geslacht.[13]

adharmābhibhavātkṛṣṇa praduṣyanti kulastriyaḥ;
strīṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇasaṅkaraḥ (41).

I.41. Als gevolg van goddeloosheid, O Kṛṣṇa, worden de vrouwen van het geslacht verdorven en door verdorven vrouwen ontstaat vermenging van kasten (varṇa-saṃkara), O Afstammeling van de Vṛṣṇi's.

saṅkaro narakāyaiva kulaghnānāṃ kulasya ca;
patanti pitaro hyeṣāṃ luptapiṇḍodakakriyāḥ (42).

I.42. Vermenging van kasten leidt het geslacht van deze vernietigers ook naar de hel; want hun voorvaderen vallen (in de hel), beroofd van de offers van piṇḍa (rijstballen) en water.

doṣairetaiḥ kulaghnānāṃ varṇasaṅkarakārakaiḥ;
utsādyante jātidharmāḥ kuladharmāśca śāśvatāḥ (43).

I.43. Door deze slechte daden van de vernietigers van geslachten die de vermenging van kasten veroorzaken, worden de eeuwige dharma's van kasten en geslachten ontwricht.

utsannakuladharmāṇāṃ manuṣyāṇāṃ janārdana;
narake niyataṃ vāso bhavatītyanuśuśruma (44).

I.44. O Janārdana, we hebben gehoord dat de mensen wier familie-dharma's ontwricht zijn, onvermijdelijk naar de hel gaan.

aho bata mahatpāpaṃ kartuṃ vyavasitā vayam;
yadrājyasukhalobhena hantuṃ svajanamudyatāḥ (45).

---

[12] Plichten en riten die door het geslacht worden uitgeoefend overeenkomstig de geschriften.

[13] Volgens sommigen van de verslagenen, volgens anderen van de overwinnaars.

I.45. Helaas! We hebben besloten een grote zonde te begaan, daar we onze familieleden gaan doden uit hebzucht naar de geneugten van grondgebied.

yadi māmapratīkāramaśastraṃ śastrapāṇayaḥ;
dhārtarāṣṭrā raṇe hanyustanme kṣemataraṃ bhavet (46).

I.46. Het zou beter zijn voor me als de zonen van Dhṛtarāṣṭra met wapens in de hand mij ongewapend en zonder tegenstand in de strijd zouden doden.

sañjaya uvāca:
evamuktvā 'rjunaḥ saṅkhye rathopastha upāviśat;
visṛjya saśaraṃ cāpaṃ śokasaṃvignamānasaḥ (47).

Sañjaya sprak:
I.47. Nadat Arjuna dit, overmand door verdriet gezegd had, gooide hij zijn boog en pijlen op het slagveld en ging zitten in zijn strijdwagen.

ityarjunaviṣādayogo nāma prathamo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het eerste hoofdstuk getiteld:

DE WANHOOP VAN ARJUNA.

HOOFDSTUK II.

SĀṂKHYA EN YOGA.

De zwakte van Arjuna wordt door de Heer afgekeurd.

sañjaya uvāca:
taṃ tathā kṛpayā ''viṣṭamaśrupūrṇākulekṣaṇam;
viṣīdantamidaṃ vākyamuvāca madhusūdanaḥ (1).

Saṃjaya sprak:
II.1. De vernietiger van Madhu sprak als volgt tot hem die overstelpt was met verdriet en wanhoop en wiens ogen vol tranen waren: ...

śrībhagavānuvāca:
kutastvā kaśmalamidaṃ viṣame samupasthitam;
anāryajuṣṭamasvargyamakīrtikaramarjuna (2).

De Gezegende Heer sprak:
II.2. ... O Arjuna hoe komt het toch dat ge in deze gevaarlijke situatie overvallen wordt door een onwaardige zwakheid die leidt tot schande en U de weg verspert tot de hemel?

klaibyaṃ mā sma gamaḥ pārtha naitattvayyupapadyate;
kṣudraṃ hṛdayadaurbalyaṃ tyaktvottiṣṭha parantapa (3).

II.3. O zoon van Pṛtha, geef U niet over aan onmannelijk gedrag; het past niet bij U. O Schrik van de vijanden, sta op en schud deze schandelijke lafheid van U af.

arjuna uvāca:
kathaṃ bhīṣmamahaṃ saṅkhye droṇaṃ ca madhusūdana;
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūjārhāvarisūdana (4).

Arjuna sprak
II.4. O Overwinnaar van Madhu en Vernietiger van vijanden, hoe kan ik in de slag mijn pijlen richten op Bhīṣma en Droṇa die ik hoogacht.

gurūnahatvā hi mahānubhāvān śreyo bhoktuṃ bhaikṣyamapīha loke;
hatvā 'rthakāmāṃstu gurūnihaiva bhuñjīya bhogānrudhirapradigdhān (5).

II.5. Het is beter om als een bedelaar te leven in deze wereld dan deze vereerde leermeesters te doden. Alle genietingen van deze wereld zouden voor mij met bloed bevlekt zijn als ik deze meesters zou doden.

na caitadvidmaḥ kataranno garīyo yadvā jayema yadi vā nojayeyuḥ;
yāneva hatvā na jijīviṣāmaḥ te 'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ (6).

II.6. Ik weet niet wat voor ons het beste alternatief is[14] en ook weten we niet wie er zal overwinnen, wij of zij. De zonen van Dhṛtarāṣṭra staan in slagorde tegen ons opgesteld. Als ik hen dood, wil ik niet meer leven.

kārpaṇyadoṣopahatasvabhāvaḥ pṛcchāmi tvāṃ dharmasammūḍhacetāḥ;
yacchreyaḥ syānniścitaṃ brūhi tanme śiṣyaste 'haṃ śādhi māṃ tvāṃ prapannam (7).

II.7. Mijn hart is bezwaard en hulpeloos en mijn geest is in verwarring over Dharma[15]. Daarom vraag ik U: Zeg mij wat echt goed is, ik ben Uw leerling! Ik zoek mijn toevlucht tot U, zeg mij wat ik moet doen!

na hi prapaśyāmi mamāpanudyādyacchokamucchoṣaṇamindriyāṇām;
avāpya bhūmāvasapatnamṛddhaṃ rājyaṃ surāṇāmapi cādhipatyam (8).

II.8. Zelfs al zou ik de heerschappij over de hele aarde en de hemelen verkrijgen dan zou ik nog niet weten hoe deze smart die mijn zinnen verteert, van mij kan worden weggenomen.

sañjaya uvāca;
evamuktvā hṛṣīkeśaṃ guḍākeśaḥ parantapaḥ;
na yotsya iti govindamuktvā tūṣṇīṃ babhūva ha (9).

Saṃjaya sprak:
II.9. Guḍākeśa, de schrik van alle vijanden, zei tegen Govinda, nadat hij aldus tot Hṛsīkeśa had gesproken: "Ik zal niet vechten" en zweeg.

tamuvāca hṛṣīkeśaḥ prahasanniva bhārata;
senayorubhayormadhye viṣīdantamidaṃ vacaḥ (10).

II.10. Toen, O Afstammeling van Bharata, sprak Hṛṣīkeṣa glimlachend de volgende woorden tot hem die vol verdriet midden tussen beide legers zat: ...

Alleen Zelfkennis verdrijft de ellende.

De verzen I.1 tot en met II.9 laten zien hoe dergelijke kwaden als verdriet of misleiding ontstaan, die in intelligente wezens de ellende van Saṃsāra veroorzaken. Ter toelichting, in vers II.4 en volgende, toont Arjuna verdriet en verwarring die het gevolg zijn van zijn gehechtheid aan en het idee van afgescheiden te zijn van zijn rijk, ouders, zoons, vrienden, relaties, familieleden, naasten en verre verwanten. Dit was allemaal het gevolg van zijn idee: "Ik ben van hen en zij zijn van mij." Omdat zijn onderscheidingsvermogen werd overweldigd door verdriet en misleiding zag Arjuna af van het gevecht, hoewel het zijn plicht was als krijger en hij eerder slag had geleverd, en stelde voor om als bedelaar te gaan leven hetgeen echter de plicht is van leden van een andere kaste[16]. Op

[14] Leven als bedelaar zonder te vechten of onze plicht te vervullen en de vijand te bevechten.

[15] Dharma betekent hier Brahma die alles onderhoudt.

[16] Alleen Brahmanen mogen toetreden tot de vierde Aśrama van Saṃnyāsa waarin afstand wordt gedaan van alle religieuze handelingen en alle aardse goederen.

dezelfde manier laten alle wezens die door verdriet en andere negatieve invloeden worden misleid, als vanzelfsprekend hun eigenlijke plichten in de steek en gaan dingen doen die verboden zijn. Ook al vervullen zij hun plichten, dan nog worden hun spreken, denken en handelen gestuurd door een wens naar resultaat en zijn zij dus gericht op het ego. In hun geval wordt Saṃsāra dan permanent en gaan zij steeds door een cyclus van goede en slechte geboorten, geluk en ellende, allemaal als gevolg van het verzamelen van verdienste en schande, van Dharma en Adharma. Verdriet en bedrog zijn dus de oorzaak van Saṃsāra. En omdat de Heer Vasudeva inzag dat dit alleen kan stoppen door Zelfkennis in combinatie met afstand doen van alle handelingen, besloot Hij om deze kennis aan Arjuna te onderwijzen voor het welzijn van de gehele wereld. Hij begint hiermee in II.11.

De leerstelling dat kennis samen moet gaan met handelen.

Sommige mensen[17] gaan hiertegen in en zeggen: "Mokṣa kan absoluut nooit bereikt worden door uitsluitend Ātmanjñānaniṣṭhā, door alleen maar toewijding aan Zelfkennis nadat afstand is gedaan van alle handelingen. Maar hoe dan wel?

Volledige vrijheid kan worden verworven door kennis in combinatie met handelingen, zoals het Agnihotra-offer dat in de Śruti en de Smṛti wordt voorgeschreven. Hierover gaat de hele Gītā; "ter onderstreping hiervan," zo zegt men, "worden de verzen II.33, II.47, IV.15 enzovoorts, geciteerd." Men moet er niet van uitgaan dat het Vedische ritueel zondig is, omdat het bijvoorbeeld ook wreed kan zijn.[18] Waarom niet?

Omdat onze Heer zegt dat vechten in de uitoefening van het beroep van de kaste van de krijgers een plicht is en daarom niet zondig is hoewel het wreed en uitermate verschrikkelijk is voor bijvoorbeeld ouders en familieleden. Verder zegt Hij naar aanleiding van het verzaken van deze plicht: "door Uw plicht en eer te verzaken, zondigt ge." Hetzelfde geldt duidelijk ook voor de verplichte Vedische rituelen die gedurende het leven moeten worden uitgevoerd, hoewel deze wreed zijn tegenover dieren."

Het onderscheid tussen Saṃkhya en Yoga.

Dit is niet juist aangezien de Heer onderscheid heeft gemaakt tussen Jñāna-niṣṭhā en Karma-niṣṭhā, tussen de weg van kennis en de weg van handeling die

---

[17] Volgens Ānandagīri betreft het hier de commentator Vṛttikāra (zie MW 1010/1). De interpretatie van Vṛttikāra van de Brahma-sūtra's I, verzen 11-19, wordt ook aangehaald door Śaṅkarācārya in zijn commentaar op dat gedeelte. Het is zeer waarschijnlijk, dat één en dezelfde persoon de auteur is geweest van de twee Vṛttis of commentaren. De Vṛtti over de Gītā was duidelijk zeer omvangrijk, terwijl de Bhāṣya van Śrī Śaṅkarācārya in vergelijking hiermee ogenschijnlijk veel korter is. Het lijkt er daarom op dat de schrijver van de Vṛtti over de Gītā niemand anders was dan Bodhāyana waarvan wordt gezegd dat hij een omvangrijk commentaar heeft geschreven op de Brahmasūtra's van meer dan 1 miljoen śloka's waarvan de Śrī-bhāṣya van Śrī Rāmānujācārya, zo wordt gezegd, slechts een uittreksel is.

[18] Zoals het eten van uccişṭa oftewel voedsel waarvan eerst iemand anders heeft gegeten.

respectievelijk op twee verschillende uitgangspunten zijn gebaseerd. De werkelijke natuur van het Zelf, die door de Heer hier wordt uitgelegd in II.11-30, wordt Saṃkhya genoemd. Het uitgangspunt van Saṃkhya (Saṃkhya-buddhi) is intellectuele overtuiging van de waarheid, verkregen door studie van het betreffende gedeelte, en dat het Zelf niets doet omdat in Hem een beweging als geboorte niet kan vóórkomen. Verlichte mensen die dit inzien worden Saṃkhya's genoemd. Yoga bestaat uit het verrichten van handelingen voor het bereiken van Mokṣa en gaat vooraf aan deze overtuiging. Hiervoor is kennis nodig van goed en kwaad waarbij Yoga uitgaat van de veronderstelling dat het Zelf handelt en geniet en anders is dan het lichaam. Dit is het uitgangspunt van Yoga en degenen die hier vanuit handelen, worden Yogi's genoemd. Er wordt dus door de Heer verwezen naar twee verschillende uitgangspunten in II.39. Hiervan zal Hij de Jñāna-yoga bestemmen voor de Saṃkhya's, dat wil zeggen: de weg van kennis gebaseerd op het Saṃkhya uitgangspunt, en geeft Hij aan de Yogi's het pad van Karma-yoga, de weg van handeling die uitgaat van het Yoga-standpunt (III.3). Op deze wijze worden door de Heer twee verschillende wegen getoond, omdat de Heer inzag dat het niet mogelijk is dat dezelfde persoon tegelijk Jñāna en Karma kan uitoefenen. Deze zijn gebaseerd op respectievelijk het idee van *niet-handelen en eenheid* en *handelingen en veelheid*. Het hier gemaakte onderscheid wordt ook aangehaald in de Śatapatha-Brāhmaṇa. Nadat het afstand doen van alle handelingen dringend wordt aanbevolen met de woorden: "Brāhmaṇa's die alleen geïnteresseerd zijn in dit aspect van het Zelf zonder gehecht te zijn aan de wereld, dienen alle betrokkenheid met de wereld op te geven", wordt in de Brāhmaṇa de volgende uitleg gegeven:

"Wat is het nut van nageslacht voor ons, die in het Zelf verkeren" (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad IV.4.22).

Elders in de Brāhmaṇa (I.4.17) wordt gezegd, dat 'de man van de wereld', voor het huwelijk en nadat hij de natuur van Dharma en Vedische wetten had onderzocht, de middelen van toegang tot drie regionen wenste te verwerven, namelijk die van de mensheid, van de Pitṛ's (Voorvaderen) en die van de Deva's (Goden). Deze middelen waren: een zoon en de tweevoudige schat, samengesteld uit een menselijk deel (manuṣa) bestaande uit *handelingen* die leiden tot het gebied van de Pitṛ's en de andere schat die goddelijk (daiva) wordt genoemd en bestaat uit *wijsheid* (vidyā, upāsana) welke leidt tot het gebied van de Deva's. De Vedische riten zijn dus alleen voor iemand bedoeld die wensen heeft en geen kennis van het Zelf. Hiervan afstand doen is noodzakelijk voor degene die het Zelf zoekt en vrij is van wensen. Het toewijzen van twee verschillende wegen aan twee verschillende groepen mensen zou niet terecht zijn als de Heer had gewild dat kennis èn Vedische riten samen gebruikt zouden moeten worden.

Gelijktijdig gebruik geeft geen resultaat.

De vraag van Arjuna waarmee het derde hoofdstuk opent, kan hiermee ook niet goed worden verklaard. Hoe zou Arjuna de Heer ten onrechte iets in de mond

kunnen leggen - zoals hij deed in III.1 - wat (althans volgens de opponent) nooit eerder door de Heer is verkondigd en wat Arjuna nog niet eerder heeft gehoord? Bedoeld wordt de leer dat kennis en handelingen nooit in één en dezelfde persoon kunnen samengaan, en dat kennis boven handelingen staat.

Sterker nog, als het combineren van kennis en handelingen voor iedereen zou zijn bedoeld, zou het zeker ook voor Arjuna hebben moeten gelden. Hoe zou Arjuna anders alleen naar één van de twee hebben kunnen vragen: "Vertel mij duidelijk welke van de twee het beste is?" (V.I). Als een arts een mengsel heeft voorgeschreven van zoete en verkoelende ingrediënten voor iemand met galkoorts wordt er toch ook niet gevraagd welke van de twee ingrediënten alleen de galkoorts verlicht?

Aan de andere kant zou de vraag van Arjuna het gevolg geweest kunnen zijn van het feit dat hij de leer van de Heer niet goed had begrepen. Maar dan zou de Heer de vraag dienovereenkomstig hebben moeten beantwoorden op de volgende wijze: "Ik bedoelde het samengaan van kennis en handelen, waarom hebt ge mij zo verkeerd begrepen?" Het zou daarentegen ook niet correct geweest zijn om te antwoorden: "Ik heb een tweevoudig pad onderwezen" (III.3), hetgeen in het geheel niet in overeenstemming met de vraag zou zijn geweest.

Ook als men wil stellen dat kennis alleen samen kan gaan met handelingen die in de smṛti worden voorgeschreven, is het toewijzen van de twee wegen aan twee verschillende groepen mensen en de begeleidende argumentatie onverklaarbaar. Bovendien zou het verwijt van Arjuna aan de Heer, waar hij zegt: "Waarom beveelt Ge mij om deze afschuwelijke daad te plegen," onverklaarbaar zijn, omdat hij wist dat oorlogvoeren in de smṛti is voorgeschreven voor een Kṣatriya.

Daarom kan niemand aantonen dat de Gītā-Śāstra een samengaan leert van kennis en handelingen die in de śruti of smṛti worden voorgeschreven.

Enkele voorbeelden van schijnbaar samengaan verklaard.

Iemand kan beginnen met het uitvoeren van handelingen als gevolg van onwetendheid en aantrekkingskracht van de wereld en andere slechte gewoonten en kan daarna zuiverheid van geest hebben verworven door het brengen van offers, het doen van giften, door als een asceet te leven, enzovoorts. Deze persoon realiseert zich dan de absolute waarheid dat 'alles één is, Brahman, het Absolute dat niets doet,' en kan toch doorgaan met het verrichten van handelingen als tevoren met de bedoeling om een voorbeeld te geven aan het volk, hoewel noch de handeling zelf, noch het resultaat hem langer aantrekken. Dit schijnbaar actieve leven van zijn kant kan niet worden opgevat als die vorm van handelen waarbij kennis wordt verbonden met handelingen om mokṣa te verkrijgen. Evenmin kan Heer Vasudeva's activiteit van het benadrukken van de plicht als krijgsman worden opgevat als handeling die samen met Zijn kennis het middel is tot mokṣa of enig ander doel dat Hij zou wensen te bereiken. In beide gevallen is er geen sprake van

egoïsme of opeisen van resultaat. Iemand die de waarheid kent, denkt niet: "Ik handel" en eist ook het resultaat niet op.

Een ander voorbeeld is: neem aan dat iemand die svarga (hemel) of iets soortgelijks wenst te bereiken en als voorbereiding op het Agni-hotra offerritueel de Agni-ādhāna plechtigheid uitvoert waardoor Agni-hotra een kāmya ritueel (egoïstisch) wordt. Nemen we verder aan dat halverwege het offer de wens verdwijnt maar de mens evengoed doorgaat. Dan kan de Agnihotra niet langer worden gezien als een ritueel waar men belang bij heeft. Daarom zegt de Heer: "Hoewel hij handelt wordt hij er niet door besmet" (V.7) en: "Het Zelf handelt niet en wordt niet besmet." (XIII. 31).

Met betrekking tot de uitspraken: "Verricht ook gij handelingen zoals de Ouden deden in het verleden" (IV.15) en "Uitsluitend door het verrichten van handelingen wilden Janaka en anderen de volmaaktheid bereiken" (III.20), moeten wij twee mogelijkheden onderscheiden en de uitspraken als volgt interpreteren.

De eerste mogelijkheid is dat Janaka en de anderen handelingen verrichtten hoewel zij de waarheid kenden. Dan deden zij dit opdat het volk niet op de verkeerde weg zou raken, waarbij zij er volkomen van overtuigd waren dat 'de zintuigen' en niet het Zelf de handelingen verrichtten (III.28). Aldus bereikten zij volmaaktheid alleen door kennis. Hoewel zij het stadium van afstand doen hadden bereikt, werd volmaaktheid verkregen zonder te stoppen met het verrichten van handelingen, dat wil zeggen: zij deden niet uitdrukkelijk afstand van handelingen.

De tweede mogelijkheid is dat zij de waarheid niet kenden. Dan zouden de uitspraken de volgende betekenis hebben: "Door de handelingen op te dragen aan Īśvara, bereikten Janaka en de anderen volmaaktheid, waarbij volmaaktheid hier òf 'zuiverheid van geest' betekent òf 'het begin van ware kennis'." De Heer refereert aan deze leer als Hij zegt: "De Yogi voert handelingen uit voor het zuiveren van het Zelf" (V.11). Nadat Hij ergens anders (XVIII.46) heeft gezegd dat 'de mens volmaaktheid bereikt door Hem te vereren door het verrichten van zijn plicht', beveelt de Heer nogmaals de weg van kennis aan, aan hem die volmaaktheid heeft bereikt met de volgende woorden: "Gij leert van Mij hoe iemand die volmaaktheid heeft verworven Brahman bereikt." (XVIII. 50).

De conclusie in de Bhagavad Gītā is daarom dat bevrijding alleen door kennis bereikt wordt en niet door kennis samen met handelingen. Dit leert de Gītā en dit zullen wij laten zien in de volgende hoofdstukken en de teksten.

Het Zelf is onsterfelijk.

De Heer Vasudeva, die Arjuna wenste te helpen omdat hij zo in verwarring was over wat hij moest doen en volledig was ondergegaan in de machtige oceaan van verdriet, zag hiervoor geen ander middel dan Zelfkennis en introduceerde hem hierin met de volgende woorden:

śrībhagavānuvāca:
aśocyānanvaśocastvaṃ prajñāvādāṃśca bhāṣase;
gatāsūnagatāsūṃśca nānuśocanti paṇḍitāḥ (11).

De Gezegende Heer sprak:
II.11. Gij treurt over wie ge niet zoudt moeten treuren en toch spreekt ge wijze woorden. De wijzen treuren niet over de levenden en niet over de doden.[19]

Mensen als Bhīṣma en Droṇa verdienen geen verdriet,[20] omdat zij mannen zijn van goed gedrag en hun ware natuur onsterfelijk is. Ge hebt over hen getreurd door te zeggen: "Ik ben de oorzaak van hun dood, wat heb ik aan het genot van bezit en andere dingen als ik zonder hen verder moet?" En ge sprak eveneens woorden[21] van wijze mannen. Door zowel wijsheid als dwaasheid in Uzelf te tonen, spreekt ge Uzelf tegen en dit is het gedrag van een waanzinnige. Want[22] de wijzen (paṇḍitāḥ), die het Zelf kennen, treuren niet over de levenden of de doden. Alleen zij die het Zelf kennen zijn wijs. Want de śruti zegt:

"Na volledige wijsheid (pāṇḍitya = kennis van het Zelf) te hebben verkregen" (Bṛ.Up. III.5.1), hetgeen betekent dat ge treurt om hen die waarlijk onsterfelijk zijn en waarvoor verdriet absoluut niet nodig is. Daarom zijt ge dwaas.

Vraag: Waarom is verdriet niet nodig?

Antwoord: Omdat zij onsterfelijk zijn.

Vraag: Hoezo?

Antwoord: De Heer spreekt:

na tvevāhaṃ jātu nāsaṃ na tvaṃ neme janādhipāḥ;
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayamataḥ param (12).

II.12. Ik heb altijd bestaan evenals Uzelf en deze vorsten en geen van ons zal ooit ophouden te bestaan.

Ik heb nooit opgehouden te bestaan, Ik heb daarentegen altijd bestaan; door alle lichamelijke geboortes en sterven heen heb ik altijd bestaan. Dus: ge hebt nooit opgehouden te bestaan, doch integendeel altijd bestaan. Deze vorsten hebben dus nooit opgehouden te bestaan, integendeel zij hebben altijd bestaan. Wij zullen dus

---

[19] Hij die het Zelf niet kent, wordt geleid door bedrog. Hij die geleid wordt door bedrog zal ware kennis verkrijgen door toegewijd te luisteren naar de woorden van de Geschriften en van de spirituele leraar en door de natuur van de dingen te onderzoeken met de bedoeling om deze leer echt te begrijpen. Dit laat zien tot welke soort personen de leer is gericht.

[20] Of men nu hun huidige belichaming of hun ware natuur beschouwt. In hun huidige belichaming zijn zij mannen van goed gedrag, hun ware statuur is onsterfelijkheid (en is gelijk aan het Absolute).

[21] Hier wordt gedoeld op wat Arjuna zei in I.43 e.v.

[22] Het tweede gedeelte van de strofe is bedoeld om aan te tonen dat de waanvoorstelling van Arjuna te wijten is aan gebrek aan kennis van de ware natuur van het Zelf.

nooit ophouden te bestaan, integendeel wij zullen met zekerheid altijd blijven bestaan, zelfs na de dood van deze lichamen. Als het Zelf, de Ātman, zijn we in alle drie tijden (verleden, heden en toekomst) onsterfelijk.

De meervoudsvorm 'wij' slaat op de verschillende lichamen, het betekent niet dat er meer dan één Zelf is.

Vraag: Hoe moeten wij ons de onsterfelijkheid van het Zelf voorstellen?

Antwoord: Hier is een voorbeeld:

dehino 'sminyathā dehe kaumāraṃ yauvanaṃ jarā;
tathā dehāntaraprāptirdhīrastatra na muhyati (13).

II.13. Op dezelfde manier als het Zelf in dit lichaam kindertijd, jeugd en ouderdom ervaart, zo gaat Hij van het ene lichaam over in het andere. Een wijs mens laat zich hierdoor niet verontrusten.

Wij zien hoe het belichaamde Zelf in het huidige lichaam zonder te veranderen de drie verschillende levensfasen (avastha's) doormaakt van kindertijd, jeugd c.q. middelbare leeftijd en ouderdom oftewel de periode van verval. Aan het einde van de eerste fase gaat het Zelf niet dood en het wordt niet aan het begin van de tweede fase opnieuw geboren. Integendeel, we zien het Zelf zonder verandering de tweede en derde fase doorgaan. Op dezelfde manier gaat het Zelf zonder te veranderen over in een ander lichaam. Omdat het zo is, wordt een wijs mens er niet door beroerd in de geest.

Volharding is een voorwaarde voor wijsheid.

Arjuna zou nu het volgende kunnen zeggen: Het is waar, dat als men weet dat het Zelf eeuwig is, men niet ontmoedigd kan worden door de gedachte dat het Zelf kan sterven. Het is echter heel normaal dat mensen zeer ontmoedigd worden door het idee dat het Zelf onderworpen is aan warmte en koude, vreugde en pijn en eveneens verdriet ervaart doordat plezier ophoudt of pijn wordt geleden.

Om dit tegen te gaan zegt de Heer:

mātrāsparśāstu kaunteya śītoṣṇasukhaduḥkhadāḥ;
āgamāpāyino 'nityāstāṃstitikṣasva bhārata (14).

II.14. O Zoon van Kuntī, zintuiglijke ervaringen zijn de oorzaak van warmte en koude, en van plezier en pijn; deze komen en gaan en zijn tijdelijk. Verdraag ze moedig, O Afstammeling van Bharata![23]

Onder zintuigen wordt verstaan het gehoor en dergelijke, waardoor klank en andere objecten worden waargenomen. Uit het contact van de zintuigen met hun objecten als bijvoorbeeld klank, komen warmte en koude of plezier en pijn voort. Een

[23] Arjuna wordt hier aangesproken als de zoon van Kuntī en eveneens als afstammeling van Bharata om te laten zien dat alleen degene die zowel van vaders als moeders kant van goede afkomst is in staat is om de leer te ontvangen.

andere interpretatie is dat dit gebeurt door zintuigen en de contacten gezamenlijk, dat wil zeggen: zintuiglijke objecten als klank die worden aangeraakt door de zintuigen. Kou is soms plezierig en soms pijnlijk, op dezelfde manier is ook warmte veranderlijk.[24] Plezier en pijn zijn echter wel constant als begrip plezier en pijn, daarom worden warmte en koude apart hiervan genoemd. Omdat[25] deze zintuiglijke contacten van nature een begin en een einde hebben, zijn zij niet permanent. Daarom wordt gezegd: verdraag[26] ze moedig, dat wil zeggen: geef jezelf om deze reden niet over aan vreugde of verdriet.

Vraag: Wat heeft iemand eraan om warmte en koude en dergelijke te verdragen?

Antwoord: Luister:

yaṃ hi na vyathayantyete puruṣaṃ puruṣarṣabha;
samaduḥkhasukhaṃ dhīraṃ so 'mṛtatvāya kalpate (15).

II.15. O Stier onder de mensen, alleen de wijze die er werkelijk niet door wordt geraakt en voor wie plezier en pijn hetzelfde zijn, is klaar voor onsterfelijkheid.

Degene voor wie plezier en pijn gelijk zijn en die niet jubelt van vreugde of zich verslagen voelt door pijn, is een wijs mens. Warmte en koude en andere dingen die hiervoor genoemd zijn, raken niet echt zijn beeld van het onsterfelijke Zelf. Deze mens die standvastig is in zijn opvatting van het eeuwige Zelf en onverstoord de paren van tegenstelling (zoals warmte en kou) verdraagt, is in staat om onsterfelijkheid (mokṣa) te verwerven.[27]

Het werkelijke en het onwerkelijke.

Ook vanwege het volgende vers is het juist dat ge verdriet en misleiding opgeeft en onverstoorbaar warmte en koude, enzovoorts, verdraagt. Want:

---

[24] De separate vermelding van warmte en koude, die thuishoort in de categorie objecten (viṣaya's), betekent dat de subjectieve gevoelens van harmonie en wanklank direct voorafgaan aan plezier en pijn. Externe objecten veroorzaken eerst subjectieve veranderingen, zoals gevoelens van warmte en koude of gevoelens van harmonie of wanklank en daarna plezier of pijn.

[25] Sommige MSS. van de Bhāṣya hebben hier als tussenvoegsel: "Er kan tegenin worden gebracht, dat als de zintuiglijke objecten of hun contacten plezier en pijn veroorzaken, het rad van het wereldlijke bestaan zonder einde zal zijn, omdat deze objecten en hun contacten met de zintuigen zonder einde zijn. Dit bezwaar gaat hier niet op, omdat ..... (enz.)."

[26] Hier wordt een tweede voorwaarde voor juiste kennis genoemd, namelijk kalme verdraagzaamheid van plezier en pijn.

[27] Hoewel men door verdraagzaamheid alleen niet in staat zal zijn om het hoogste menselijke doel te bereiken, wordt het toch door de combinatie met onderscheidingsvermogen en niet gehechtheid zijn aan wereldlijke objecten en plezier, een middel tot juiste kennis, dat weer leidt tot bevrijding. Hij die aan alle voorwaarden heeft voldaan kan de natuur van zijn eigen onsterfelijke Zelf realiseren en alleen dan is hij klaar voor het laatste leerstuk dat tot bevrijding leidt.

nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ;
ubhayorapi dṛṣṭo 'ntastvanayostattvadarśîbhiḥ (16).

II.16. Het onwerkelijke kan niet bestaan, het werkelijke is eeuwig. De waarheid van deze uitspraken wordt onderkend door de kenners van het Zelf.

Onwerkelijke dingen (asat) als warmte en koude en hun oorzaken hebben geen bhāva, geen substantie en geen bestaan. Warmte en koude en hun oorzaken, die zonder enige twijfel worden waargenomen via de daarvoor bestemde organen, bestaan niet echt (vastusat), want zij houden gevolgen of veranderingen in (vikāra) en elke verandering is tijdelijk. Geen enkele objectieve vorm, als een pot van aardewerk die door het oog aan het bewustzijn wordt getoond, bestaat werkelijk, omdat de pot niet los gezien kan worden van de klei. Dus is elk gevolg onwerkelijk omdat dit niet los gezien kan worden van zijn oorzaak. Elk gevolg, zoals deze pot, is ook onwerkelijk, omdat het niet waargenomen wordt voordat deze is gemaakt of nadat deze is vernietigd.[28] En op dezelfde manier is de oorzaak, als de klei, onwerkelijk omdat deze ook niet afzonderlijk van zijn oorzaak kan worden waargenomen.[29]

Tegenwerping: Als dat zo is bestaat er helemaal niets.[30]

Antwoord: Nee dit is niet terecht. Elke ervaring wordt tweevoudig beleefd (buddhi) en bestaat uit het zich bewust zijn van werkelijkheid (sat) en van onwerkelijkheid (asat). Er wordt gezegd dat datgene wat werkelijk is, ons bewustzijn ontgaat en ook met betrekking tot het onwerkelijke schiet ons bewustzijn tekort.[31] Dat betekent dus dat het onderscheid tussen werkelijkheid en onwerkelijkheid afhangt van ons bewustzijn. In al onze ervaringen is er sprake van een tweevoudig zich bewust zijn met betrekking tot dezelfde kern (substratum) (samānādhikaraṇa), bijvoorbeeld een bestaand doek, een bestaande pot of een bestaande olifant, en dit is anders dan in de uitdrukking 'een blauwe lotus'[32], enzovoorts. Van de twee is het zich bewust zijn

---

[28] Wat in het begin of aan het eind niet bestaat, bestaat ook niet echt in het heden. (Gauḍapāda-kārikā's over de Māṇḍūkya-upaniṣad, IV. 31).

[29] Dit houdt in dat de Absolute Werkelijkheid niet wordt bepaald door oorzakelijkheid, waardoor de waarneming van oorzaken en gevolgen een illusie moet zijn.

[30] De opponent denkt duidelijk dat er niets kan bestaan dat geen oorzaak of gevolg is.

[31] Er moet een Absolute werkelijkheid zijn die noch oorzaak noch gevolg is. Alles wat vergankelijk is moet onwerkelijk zijn en wat constant is werkelijk. In het geval van onze onjuiste waarneming waarbij een touw wordt aangezien voor een slang, zijn wij van mening dat de slang onwerkelijk is, omdat onze waarneming niet klopt, terwijl het woord 'dit' in de waarneming: "Dit is een slang", dat wil zeggen het touw, werkelijk is omdat ons begrip ervan door alle illusies heen constant is. Werkelijkheid en onwerkelijkheid van dingen hangen dus af van onze eigen ervaringen.

[32] Blauw en lotus zijn twee realiteiten. Bestaan en de pot refereren maar aan één werkelijkheid net zoals in de zin: "dit is de man die we zagen." Dit zijn niet twee verschillende realiteiten, die zich tot elkaar verhouden als het universele en het bijzondere of als een substantie en zijn kenmerken. Als de pot even werkelijk zou zijn als het bestaan zouden we absoluut niet kunnen ver-

van de pot enzovoorts tijdelijk, zoals eerder is aangegeven, doch dit geldt niet voor het zich bewust zijn van bestaan. Daarom is het object dat gerelateerd is aan ons kennen (zich bewust zijn) van de pot enzovoorts onwerkelijk, omdat dit kennen tijdelijk is. Datgene dat te maken heeft met ons bewustzijn van bestaan is echter niet onwerkelijk omdat dit bewustzijn onfeilbaar is.

Tegenwerping: Als de pot er niet is en er ook geen besef van bestaan is dan is ook de kennis van het bestaan afwezig.

Antwoord: Nee.[33] Het bewustzijn van bestaan komt ook op ten aanzien van andere voorwerpen zoals een doek. Het bewustzijn van bestaan heeft alleen te maken met de specifieke kenmerken (viśeṣaṇa).

Tegenwerping: Het bewustzijn van bestaan gaat op dezelfde manier, waarop het zich-bewust-zijn van een pot oprijst in relatie tot een andere, aanwezige pot.

Antwoord: Men kan dat niet zo stellen omdat men zich op een andere manier bewust is van een pot dan van een doek.

Tegenwerping: Op dezelfde manier kan men ook niet zeggen dat het bewustzijn van bestaan kan opkomen als de pot verdwenen is.

Antwoord: Dat is niet zo omdat er geen substantie (viśeṣya) aanwezig is. Het bewustzijn van bestaan komt door het kenmerk en omdat er geen bewust kennen is van dat kenmerk zonder de aanwezigheid van dat kenmerk kan het bewust kennen van dat kenmerk niet opkomen als de substantie er niet is. Er is echter wel objectieve werkelijkheid aanwezig als gevolg van het bewustzijn van bestaan.

Tegenwerping: Als de substantie van de pot onwerkelijk is dan is het tweevoudige zich-bewust-zijn dat opkomt ten aanzien van dezelfde essentie onverklaarbaar.[34]

Antwoord: Nee, want dit tweevoudig zich-bewust-zijn komt op ten aanzien van dezelfde essentie, ook al is één van de twee objecten die het tweevoudig bewustzijn wordt voorgelegd, onwerkelijk. Een voorbeeld hiervan is een luchtspiegeling waarbij ons bewustzijn stelt 'dit is water'. Daarom bestaat het onwerkelijke of het denkbeeldige niet en bestaan de lichamen en de paren van tegenstellingen en hun oorzaken niet. Het Zelf, datgene wat werkelijk is, houdt nooit op te bestaan en, zoals eerder opgemerkt, laat ons bewustzijn van het Zelf ons nooit in de steek.

---

klaren waarom we, als we het over dezelfde kern hebben, deze twee, het bestaan en de pot of iets dergelijks, altijd samen zouden moeten worden ervaren door ons bewustzijn en niet bijvoorbeeld een pot en een kledingstuk. Illusie is daarentegen de oorzaak van het tweevoudig zich bewust zijn van bestaan en de pot dat betrekking heeft op dezelfde kern (substratum). Er is maar één Werkelijkheid, namelijk die te maken heeft met bestaan en de rest is onwerkelijk zoals in het geval van een touw dat voor iets anders wordt aangezien dat onwerkelijk is.

[33] Het zich bewust zijn van bestaan komt even goed op als de pot er niet is. Als we zeggen: 'hier is geen pot' wordt bestaan aangegeven door het noemen van de plek waar de pot dus niet is.

[34] De opponent bedoelt: In elke ervaring worden de substantie en de kenmerken allebei als werkelijk ervaren. De pot moet dus even werkelijk zijn als bestaan.

De conclusie dat het werkelijke altijd bestaat en het onwerkelijke niet bestaat, is altijd aanwezig in de geest van hen die alleen waarheid nastreven, de werkelijke natuur van Brahman, het Absolute en Alles, Datgene dat is. Ge kunt daarom maar beter de visie navolgen van deze zoekers naar waarheid, en verdriet en misleiding afschudden. Omdat ge weet dat alle verschijnselen (vikāra's) absoluut niet bestaan en net als een luchtspiegeling slechts illusies zijn, kunt ge gelijkmoedig warmte en koude en andere paren van tegenstellingen verdragen. Sommige verschijnselen geven een constante en andere een tijdelijke gewaarwording van plezier of pijn.

Wat is dan dat wat altijd werkelijk is? Luister:

avināśî tu tadviddhi yena sarvamidaṃ tatam;
vināśamavyayasyāsya na kaścitkartumarhati (17).

II.17. Weet echter dat datgene dat alles doordringt onverwoestbaar is! Er is niemand die Dat Onverwoestbare kan vernietigen.

Ge moet begrijpen dat Dat niet verdwijnt in tegenstelling tot het onwerkelijke. Dat is Brahman, Sat en Werkelijkheid, waarmee deze hele wereld, inclusief ākāśa, is doordrongen, evenals potten en andere voorwerpen worden doordrongen door ākāśa (ruimte). Brahman wordt niet groter of kleiner en is daarom onuitputtelijk. Brahman, Sat, wordt niet minder omdat Het in tegenstelling tot het fysieke lichaam geen delen heeft. Evenmin wordt Het kleiner omdat Het iets kwijtraakt dat Het toebehoort, omdat niets tot het Zelf behoort. Devadatta bijvoorbeeld verliest zijn rijkdom en wordt geruïneerd; Brahman kan echter niet op dezelfde manier verlies lijden. Daarom kan niemand de onuitputtelijke Brahman doen verdwijnen of vernietigen. Zelfs Īśvara, de Opperste Heer, is niet in staat om het Zelf te vernietigen. Het Zelf is Brahman Zelf en niemand kan zichzelf opheffen.

Wat is dan het onwerkelijke (asat) waarvan het bestaan niet permanent is? Luister:

antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīriṇaḥ;
anāśino 'prameyasya tasmādyudhyasva bhārata (18).

II.18. Van alle lichamen waarin het eeuwige, onverwoestbare en onkenbare Zelf is belichaamd wordt gezegd dat deze begrensd zijn. Vecht daarom, O Afstammeling van Bharata!

Degenen die verlicht zijn, zeggen dat deze belichamingen van het Zelf, Dat eeuwig, onverwoestbaar en onkenbaar is, ophouden te bestaan net zoals dromen of de kunsten van een tovenaar. Fata morgana's en dergelijke verdwijnen als door goed onderzoek naar de ware aard ervan het beeld en de idee van werkelijkheid dat ermee verbonden is, ophouden. Op dezelfde manier houden ook deze lichamen op te bestaan.

[De woorden eeuwig en onverwoestbaar zijn niet 'dubbel op' omdat in onze ervaringen twee soorten van eeuwigheid en verwoesting worden onderscheiden. Van het fysieke lichaam wordt bijvoorbeeld gezegd dat het volledig verdwijnt als het wordt verbrand. Het fysieke lichaam als zodanig kan echter door ziekte en

dergelijke veranderen, dan is het niet meer hetzelfde gebleven maar iets anders geworden. Eeuwig en onverwoestbaar betekenen hier dat het Zelf niet onderhevig is aan één van beide vormen van vernietiging. De onsterfelijkheid van de Ātman, het Zelf, zou anders op dezelfde manier kunnen worden opgevat als bij klei of een ander materieel voorwerp. Dit wordt juist ontkend door deze aanduidingen.]

Het Zelf is niet kenbaar en niet met de zintuigen of enig andere vorm van kennen vast te stellen (pratyakṣa).

Tegenwerping: Het Zelf wordt vastgesteld door de Āgama of Openbaring en door een gewaarwording die voorafgaat aan de Openbaring.

Antwoord: Dit bezwaar is niet reëel, want het Zelf is in zich-zelf bepaald (svatas-siddha). Alleen wanneer het Zelf, de kenner (pramātṛī) is vastgesteld, is het voor de kenner mogelijk om op zoek te gaan naar de ware autoriteit om ware kennis te verkrijgen. In werkelijkheid is het zo dat niemand de behoefte heeft om kenbare objecten vast te stellen zonder Zichzelf te kennen, Ik ben Ik. Inderdaad kent iedereen het Zelf (aprasiddha). De Geschriften (Śāstra), de uiteindelijke autoriteit[35] over het Zelf, zijn daarom alleen bedoeld om de adhyāropaṇa of toevoegingen (superimposities) van allerlei aan Hem toegeschreven vreemde eigenschappen[36] te elimineren en niet om iets onbekends te onthullen. De Śruti beschrijft het Zelf als volgt:

"Datgene dat Onmiddellijk en Dichtbij is, de Brahman die het Zelf in alles is." (Bṛ.Up. II.4.1.).

Vecht daarom, omdat het Zelf eeuwig (nitya) en onveranderlijk (avikriya) is en neem deel aan de slag.

Het vechten zelf wordt hier niet verplicht gesteld. Arjuna had al eerder aan gevechten deelgenomen. Overweldigd door verdriet en misleiding wilde hij echter niet vechten. De Heer probeert hier alleen maar de weerstanden weg te nemen (pratibandha, dat wil zeggen: verdriet en misleiding). Daarom houden de woorden van de Heer: 'vecht daarom', geen nieuw bevel (vidhi) in en verwijst Hij alleen maar naar iets wat reeds algemeen bekend is.[37]

---

[35] Dat wil zeggen de laatste. De Śruti leren dat het Zelf de enige realiteit is en alle andere dingen illusies zijn en niet bestaan. Er is geen pramāṇa of autoriteit die de realisering van deze door de Śruti onderwezen waarheid kan doorstaan.

[36] Zoals menselijkheid en lichaam.

[37] Dat wil zeggen dat de Heer hier niet bedoelt dat vechten absoluut noodzakelijk is. Hij heeft eenvoudig aangetoond dat Arjuna geen reden had om van het gevecht af te zien waarin hij betrokken was.

Het Zelf is niet betrokken bij handelingen.

De Heer citeert nu twee Vedische strofes om te bevestigen dat de Gītā-sāstra is bedoeld om de oorzaken van saṃsāra, als verdriet en misleiding, weg te nemen en niet om handelingen op te leggen.

De Heer zegt: Het is alleen maar een verkeerd idee van U om te denken: "Bhīṣma en de anderen zullen in het gevecht door mij worden gedood en ik ben hiervoor verantwoordelijk."

Hoezo?

yaḥ enaṃ vetti hantāraṃ yaścainaṃ manyate hatam;
ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate (19).

II.19. Iedereen die Hem ziet als de doder en iedereen die denkt, dat Hij wordt gedood is onwetend. Hij doodt niet en wordt niet gedood.

Degene die het Zelf ziet als degene die doodt en hij die Hem ziet als degene die wordt gedood, hebben bij gebrek aan onderscheidingsvermogen geen van tweeën het Zelf echt begrepen. Degenen die denken: "Ik dood" of "Ik word gedood" terwijl het lichaam wordt gedood en hierbij het Zelf gelijkstellen met het object van waarneming van 'ik', het ego (aham), begrijpen de ware natuur van het Zelf niet. Omdat het Zelf onveranderlijk is (avikriya), is Het noch de oorzaak noch het object van het doden.

Het Zelf is onveranderlijk.

Wat is die onveranderlijkheid van het Zelf? Hierover gaat het volgende vers.

na jāyate mriyate vā kadācinnāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ;
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre (20).

II.20. Hij werd niet geboren, noch zal Hij ooit sterven, ook kan Hij, na geweest te zijn, nooit ophouden te bestaan of te zijn. Ongeboren, eeuwig, onveranderlijk en oerbron, wordt Hij niet gedood als het lichaam sterft.

Hij is ongeboren, het Zelf is niet onderhevig aan een verandering van staat zoals een geboorte. Hij sterft ook niet, waardoor de laatste verandering van staat, de dood, wordt ontkend. Het woord 'ooit' zou moeten worden vervangen door een ontkenning van alle verandering en moeten worden: 'Hij wordt nooit geboren en sterft nooit' enzovoorts. Als het Zelf eenmaal bestaat, houdt Het later niet op te bestaan. In het normale spraakgebruik zeggen wij dat iemand die bestaat en sterft, ophoudt te bestaan. Ook wordt het Zelf niet geboren zoals een lichaam dat tevoren niet bestond. Daarom is Hij ongeboren. Wij zeggen dat iemand die eerst niet bestond en nu wel, wordt geboren. Dit geldt niet voor het Zelf. Daarom is Hij ongeboren en omdat Hij niet sterft, is Hij eeuwig. [Hoewel door de ontkenning van zowel de eerste als de laatste verandering van staat in feite alle veranderingen worden ontkend, wordt het toch nodig gevonden om elke vorm van verandering te ontkennen door het gebruik van het woord onveranderlijk. Hierdoor wordt de

afwezigheid van elke mogelijke soort van verandering, bijvoorbeeld beweging, aangegeven.] Hij is onveranderlijk en constant en niet onderworpen aan een verandering van staat zoals verval (apakṣaya). Omdat hij één geheel is en ondeelbaar kan Hij niet minder worden in Zijn eigen substantie. Aangezien Hij geen kwaliteiten bezit kan Hij niet verminderen door verlies van kwaliteit of eigenschap. Hij is de oerbron, die niet onderworpen is aan groei (vṛddhi) en aan achteruitgang. Alles wat in omvang toeneemt door toeneming van het aantal delen, groeit en moet worden vernieuwd. Omdat Hij één geheel is en ondeelbaar, was het Zelf in het verleden even ongerept als Het nu is en in de toekomst zal zijn: Hij is altijd gelijk en verandert nooit. Hij sterft niet als het lichaam wordt gedood en Hij verandert niet als het lichaam verandert. Om herhaling te vermijden wordt doden hier opgevat als verandering: het Zelf is niet onderhevig aan verandering.

Dit vers onderwijst dat de zes *bhāva-vikāra's*[38] niet aanwezig zijn in het Zelf, de zes *vikāra's* of veranderingen van staat waaraan alle *bhāva's* of schepselen zijn onderworpen. Alles bij elkaar betekent deze passage dat het Zelf geen enkele vorm van verandering kent. Vandaar de woorden in het vorige vers: "Zij zijn beiden onwetend."

De verlichte mens moet afstand doen van handelen.

Nadat de Heer in vers II.19 de stelling heeft verkondigd dat het Zelf niet doodt noch wordt gedood, waarna in het volgende vers de onveranderlijkheid van het Zelf als verklaring wordt gegeven, besluit de Heer als volgt:

vedāvināśinaṃ nityaṃ ya etamajamavyayam;
kathaṃ sa puruṣaḥ pārtha kaṃ ghātayati hanti kam (21).

II.21. O Zoon van Pṛthā, hoe kan hij, die Hem kent als onverwoestbaar, eeuwig, ongeboren en onuitputtelijk, een ander laten doden of zelf doden?

Hij, die het Zelf kent als onverwoestbaar, dat wil zeggen: niet onderhevig aan de uiteindelijke verandering die wij dood noemen, als eeuwig, dat wil zeggen: niet onderhevig aan verandering van vorm, als ongeboren en onuitputtelijk, dat wil zeggen: niet onderhevig aan geboorte en verval, hoe kan een verlicht mens die dit weet, doden of laten doden? Hij doodt zelf niemand noch laat hij iemand doden. In beide situaties wordt een ontkenning bedoeld omdat er geen vraag wordt gesteld.[39] De verklaring voor dit ontkennen van het doden, namelijk de onveranderlijkheid van het Zelf, heeft betrekking op alle handelingen en de Heer bedoelt hier te zeggen dat via de ontkenning van het doden alle mogelijke handelingen van de verlichte mens worden ontkend; het wordt hier alleen maar als voorbeeld genoemd.

Tegenwerping: Waarom gebruikt de Heer in het geval van de verlichte mens de woorden: "Hoe kan zo'n mens doden?" als ontkenning van het handelen?

[38] Zoals geboorte, bestaan, groei, verandering, verval en dood.
[39] Omdat er geen antwoord volgt.

Antwoord: De onveranderlijkheid van het Zelf is al als reden genoemd voor het afwezig zijn van handelen.

Tegenwerping: Het klopt dat dat al genoemd is. Dat is echter niet afdoende, omdat de verlichte mens verschilt van het Zelf. We kunnen nu eenmaal niet zeggen dat een mens die een onbeweeglijke pilaar heeft leren kennen, geen handelingen meer te doen heeft.

Antwoord: Dit bezwaar klopt niet, omdat de verlichte mens identiek is aan het Zelf. Verlichting (vidvattā) heeft geen betrekking op het lichaam. Het kan daarom niet anders dan dat de verlichte mens identiek is aan het Zelf, dat geen onderdeel is van het lichaam en niet verandert. Omdat in het geval van de verlichte mens geen handelingen mogelijk zijn, is het terecht om alle handelingen te ontkennen met de woorden: "Hoe kan zo'n mens doden?" Ook wordt het Zelf, bijvoorbeeld omdat Hij door onwetendheid niet wordt onderscheiden van staten in de geest (buddhi-vṛtti's), gezien als de waarnemer van geluid en dergelijke objecten die onder meer door de geest worden waargenomen. Op dezelfde wijze denkt men dat het Zelf verlicht zal worden, alleen omdat Hij door onwetendheid (avidyā) wordt geassocieerd met een vorm van geestelijke waarneming waarbij onderscheid wordt gemaakt tussen het Zelf en het niet-Zelf, terwijl het Zelf in werkelijkheid geen verandering heeft ondergaan. Vanuit de verklaring dat in het geval van een verlicht mens handelen onmogelijk is, is de conclusie van de Heer evident, dat handelingen die door de Geschriften worden opgelegd, bedoeld zijn voor degenen die niet verlicht zijn.

Handelingen zijn bedoeld voor hen die niet verlicht zijn.

Tegenwerping: Ook kennis is alleen bedoeld voor hen die niet verlicht zijn omdat het nutteloos is, net zoals het steeds maar weer malen van bloem, om kennis over te brengen aan hen die deze reeds bezitten. Daarom is het moeilijk uit te leggen dat handelingen zijn bedoeld voor degenen die niet verlicht zijn en niet voor hen die verlicht zijn.

Antwoord: Dit bezwaar is ongegrond, omdat dit verschil kan worden verklaard door het bestaan of niet-bestaan van iets dat in beide gevallen wordt uitgevoerd. Ter toelichting: Voor degene die niet verlicht is blijft er iets te doen als men zich de betekenis van de verplichting van het Agnihotra-ritueel realiseert. Hij denkt dan dat Agnihotra en andere rituelen moeten worden uitgevoerd en dat de vele noodzakelijke ingrediënten moeten worden aangeschaft. Ook denkt hij: "Ik voer het uit en dit is mijn plicht." Als daarentegen de waarheid van de leerstelling in II.20 over de ware natuur van het Zelf wordt gerealiseerd, hoeft er niets meer te worden gedaan. Er is dan geen enkele andere gedachte meer aanwezig dan dat het Zelf één is en niet handelt. Zo wordt het verschil, waaraan hier wordt gerefereerd, verklaard.

Bij degene die denkt dat het Zelf de handelingen verricht, zal onvermijdelijk het idee opkomen dat hij iets moet doen. Iemand die zo denkt, is geschikt om te handelen en daarom worden hem handelingen opgelegd. Deze mens is niet verlicht,

zoals wordt gezegd in vers II.19. In vers II.21 wordt de verlichte mens nader omschreven en wijzend op hem worden handelingen ontkend met de woorden: "Hoe kan een dergelijk mens doden?" Daarom hoeven een verlicht mens die het onveranderlijke Zelf heeft gezien en iemand die naar bevrijding snakt, alleen maar afstand te doen van handelingen.[40] Daarom maakt Heer Narāyaṇa onderscheid tussen de verlichte Sāṃkhya's en degenen die de weg van handeling volgen en niet verlicht zijn, en leert hen de twee verschillende wegen (III.3). Op dezelfde manier zei Vyāsa tegen zijn zoon: "Er zijn twee wegen." (Mokṣadharma XXIV.6). Ook zei Vyāsa dat de weg van handeling eerst komt en daarna het afstand doen. Onze Heer komt er in de Bhagavad Gītā steeds weer op terug (zie III.27, 28 en V.13).

Kennis van het Onveranderlijke Zelf is mogelijk.

Tegenwerping: Sommige eigenwijze figuren zeggen dat geen enkel mens overtuigd kan raken van de volgende uitspraak: "Ik ben het onveranderlijke Zelf, de Ene, die niet handelt en die niet onderhevig is aan de zes mogelijke veranderingen als bijvoorbeeld geboorte, waaraan alle dingen in de wereld zijn onderworpen." Want als dit wordt gezegd, is men verplicht om afstand te doen van alle handelingen.

Antwoord: Dit bezwaar is niet reëel, want dan zouden leerstellingen uit de Geschriften als 'het Zelf is ongeboren' (II.20) nutteloos zijn. Men zou de opponenten kunnen vragen waarom kennis over de onveranderlijkheid, het niet-handelen, eenheid, enzovoorts van het Zelf niet op dezelfde manier in de Geschriften kan worden gegeven als de kennis over *dharma* en *adharma* en over degene die handelt en steeds opnieuw wordt geboren.

Tegenwerping: Omdat het Zelf niet door de zintuigen kan worden waargenomen.

Antwoord: Dit is niet juist, want de Geschriften zeggen: "Het kan alleen door de geest worden waargenomen." (Bṛ.Up. IV.19). De geest, die gezuiverd is door *Sama* en *Dama*, dat wil zeggen: door het onder controle brengen van het lichaam, de geest en de zintuigen, brengt het zintuig voort waarmee het Zelf kan worden gezien. Het is daarom uiterst riskant om te stellen dat een dergelijke kennis niet kan oprijzen als de Geschriften en hun toelichting[41] (anumāna) de onveranderlijkheid van het Zelf leren.

De verlichte mens moet zijn toevlucht nemen tot Jñāna-Yoga.

Het is duidelijk dat als deze kennis oprijst, onvermijdelijk zijn tegenpool, onwetendheid, wordt verdreven. Deze onwetendheid is al genoemd in II.19. Daarin wordt geleerd dat het idee dat het Zelf doodt of wordt gedood, het gevolg is van onwetendheid. Omdat het Zelf onveranderlijk is, is het idee van de betrokkenheid

[40] Hij die verlangt naar Mokṣa maar nog geen kennis van het Zelf heeft voert de hem opgelegde handelingen vastberaden uit, omdat deze handelingen geen afbreuk doen aan zijn toewijding aan kennis.

[41] De toelichting luidt: veranderingen als geboorte, dood, handelen en dergelijke zijn evenmin inherent aan het Zelf als kindertijd, jeugd en ouderdom.

van het Zelf bij willekeurig welke handeling altijd het gevolg van onwetendheid. Alleen degene die handelt, onder invloed van wisselende omstandigheden, zet iemand anders, die er gevoelig voor is, aan tot handelen. Het is met name deze invloed, de directe oorzaak van alle handelingen, die de Heer Vasudeva ontkent in strofe II.21, omdat Hij wil aantonen dat de verlichte mens niets te maken heeft met enige handeling.

Vraag: Wat moet hij dan doen?

Antwoord: Er is al gezegd in III.3 dat Sāṃkhya's hun toevlucht moeten nemen tot Jñāna-Yoga, toewijding aan kennis. Ook onderwijst de Heer het afstand doen van alle handelingen met de woorden: "Omdat hij afziet van de gedachte aan handelingen, verblijft de mens die zichzelf beheerst vol geluk in het lichaam, de stad met negen poorten, terwijl hij niet handelt en geen aanleiding geeft tot handelen" (V.13).

Tegenwerping: Het woord 'gedachte' betekent hier dat geen afstand wordt gedaan van spraak en fysieke handelingen.

Antwoord: Nee, want er staat 'alle handelingen'.

Tegenwerping: Hier wordt alleen bedoeld het afstand doen van *mentale* handelingen.

Antwoord: Nee, omdat alle spraak en fysieke handelingen voorafgegaan worden door mentale activiteit, kunnen deze niet bestaan als de geest inactief is.

Tegenwerping: Laat hem dan afstand doen van alle handelingen behalve spraak en fysieke handelingen die verplicht zijn gesteld door de Geschriften.

Antwoord: Nee, want er staat: "geen handeling of aanleiding tot handelen."

Tegenwerping: Dan betekent het dat het afstand doen van alle handelingen, dat hier door de Heer wordt onderwezen, alleen bedoeld is voor iemand die sterft en niet voor iemand die normaal leeft.

Antwoord: Nee, want dan zou de stelling: "Hij verblijft in het lichaam, de stad met negen poorten" geen betekenis hebben. Van iemand die sterft kan niet worden gezegd dat hij door alle handelingen op te geven kan verblijven in het lichaam.

Tegenwerping: Laten we het dan zo zeggen: "Zonder te handelen en zonder anderen tot handelingen aan te zetten, plaatst (saṃ + nyas) de van het lichaam gescheiden ziel van de verlichte mens alle handelingen in het lichaam en verblijft in geluk." Dat wil zeggen hij weet dat alle handelingen tot het lichaam behoren en niet tot het Zelf. Laten we dan niet zeggen: "Hij verblijft in het lichaam," zoals U heeft gedaan.

Antwoord: Nee. Er wordt overal in de śruti en smṛti uitdrukkelijk gesteld dat het Zelf onveranderlijk is (en daarom kan het Zelf niet de oorzaak van enige handeling zijn). Bovendien betekent 'verblijven in', dat er een plaats is om te verblijven,

terwijl dat voor het afstand doen niet nodig is. Het Sanskrit woord saṃ + nyas betekent 'afstand doen' en niet 'plaatsen in.'

De Gītā-Śāstra leert daarom dat hij die kennis van het Zelf heeft verkregen alleen zijn toevlucht moet nemen tot afstand doen en niet tot handelingen. In de volgende paragrafen waar het over het Zelf gaat, zal dit voortdurend worden aangetoond.

Wat is de onveranderlijkheid van het Zelf?

Terug naar het onderwerp. Er is gesteld dat het Zelf onverwoestbaar is. Wat betekent deze onverwoestbaarheid? Dit is het antwoord:

vāsāṃsi jīrṇāni yathā vihāya navāni gṛhṇāti naro 'parāṇi;
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇānyanyāni saṃyāti navāni dehī (22).

II.22. Zoals een mens afgedragen kleren wegdoet en nieuwe aantrekt, zo doet het belichaamde Zelf versleten lichamen weg en gaat binnen in een nieuw lichaam.

Op dezelfde manier als iemand in deze wereld afgedragen kleren wegdoet en nieuwe aantrekt, verlaat het belichaamde Zelf een oud lichaam en gaat een nieuw lichaam binnen zonder te veranderen.

Waarom verandert het Zelf absoluut niet? De Heer zegt:

nainaṃ chindanti śastrāṇi nainaṃ dahati pāvakaḥ;
na cainaṃ kledayantyāpo na śoṣayati mārutaḥ (23).

II.23. Wapens deren Hem niet en vuur verbrandt Hem niet. Water maakt Hem niet nat en de wind droogt Hem niet.

Hij, oftewel het belichaamde Zelf waarover wij spreken, wordt niet door wapens zoals een zwaard in stukken gesneden. Omdat Hij ondeelbaar is, kan Hij niet hierdoor worden gedeeld. Evenmin wordt Hij verbrand en door vuur tot as gereduceerd. Ook kan water Hem niet nat maken. Water heeft de macht om iets dat is samengevoegd weer te ontleden in afzonderlijke delen door het te doordringen, en dit is niet mogelijk in het ondeelbare Zelf. Op een vergelijkbare manier vernietigt de wind een object dat vocht bevat door het te drogen, maar zelfs de wind kan het Zelf niet doen opdrogen.

Daarom:

acchedyo 'yamadāhyo 'yamakledyo 'śoṣya eva ca;
nityaḥ sarvagataḥ sthāṇuracalo 'yaṃ sanātanaḥ (24).

II.24. Hij kan niet in stukken worden gesneden of worden verbrand en niet worden doordrenkt met water of door de wind verdroogd. Hij is eeuwig, alles doordringend, onveranderlijk, onbeweeglijk en zonder begin.

Omdat het Zelf niet kan worden vernietigd door iets wat vernietigt als een zwaard, is Hij eeuwigdurend. Vanwege deze eeuwigdurendheid is Hij allesdoordringend. Omdat Hij allesdoordringend is, is Hij standvastig als een pilaar. Door

standvastigheid is het Zelf onwankelbaar en daarom is Hij eeuwig en niet het resultaat van enige oorzaak en niet nieuw.

Men kan niet stellen dat in de verzen 21 tot 24 onnodige uitspraken worden gedaan en dat deze alleen herhalingen bevatten van hetgeen in vers 20 is gezegd over de eeuwigdurendheid en onveranderlijkheid van het Zelf en dat hetgeen in 21-24 is gezegd over het Zelf hieraan niets zou toevoegen. Sommige dingen zijn letterlijk herhaald en van andere alleen de strekking. Omdat het Zelf iets is dat uitermate moeilijk valt te begrijpen komt de Heer Vasudeva er steeds weer op terug. Hij gebruikt hierbij elke keer andere woorden, opdat op een of andere manier de waarheid kan doordringen tot het verstand van de sterfelijke wezens (saṃsārin's) waardoor hun saṃsāra kan worden beëindigd.

Er is geen reden voor verdriet.

Verder:

avyakto 'yamacintyo 'yamavikāryo 'yamucyate;
tasmādevaṃ viditvainaṃ nānuśocitumarhasi (25).

II.25. Hij wordt het ongemanifesteerde, het ondenkbare en onveranderlijke genoemd. Omdat ge weet dat Hij zo is, moet ge niet treuren.

Omdat de zintuigen niet tot het Zelf kunnen doordringen, is Hij ongemanifesteerd en daarom ondenkbaar. Alleen datgene wat door de zintuigen kan worden waargenomen kan worden overdacht. Het Zelf is waarlijk ondenkbaar omdat de zintuigen geen toegang hebben tot Hem. Hij is onveranderlijk en bijvoorbeeld niet te vergelijken met melk dat van vorm verandert als het met karnemelk wordt vermengd. Hij is ook onveranderlijk omdat Hij geen delen heeft en datgene wat geen delen heeft, kan nooit enige verandering ondergaan. Omdat het Zelf onveranderlijk is, kan Hij niet worden veranderd. Als ge op deze manier het Zelf begrijpt, is er geen reden om te treuren en moet ge niet denken dat gij degene bent die doodt, en dat de anderen door U worden gedood.

Voor het moment aannemende dat het Zelf niet eeuwig is, zegt de Heer:

atha cainaṃ nityajātaṃ nityaṃ vā manyase mṛtam;
tathāpi tvaṃ mahābāho nainaṃ śocitumarhasi (26).

II.**26. Maar, O Machtige in de wapenen, zelfs als ge van Hem denkt dat Hij altijd wordt geboren of altijd sterfelijk is, is er geen reden om op zo'n manier te treuren.**

Als we de algemene zienswijze volgen en aannemen dat het Zelf waarover we spreken, steeds opnieuw wordt geboren als een lichaam tot ontstaan komt en steeds sterft als het lichaam sterft, zelfs dan, O Machtige in de wapenen, hoeft ge niet op zo'n manier te treuren. De dood is immers onvermijdelijk voor alles wat geboren wordt, en alles wat dood is, wordt onvermijdelijk geboren.

Bijgevolg:

jātasya hi dhruvo mṛtyurdhruvaṃ janma mṛtasya ca;
tasmādaparihārye 'rthe na tvaṃ śocitumarhasi (27).

II.27. Alles wat geboren wordt, zal zeker sterven en alles wat dood is gegaan, wordt zeker weer opnieuw geboren. Treur daarom niet over wat onvermijdelijk is.

De dood is onvermijdelijk voor datgene wat is geboren, terwijl de geboorte zeker is voor alles wat dood is. Omdat geboorte en dood onvermijdelijk zijn, moet ge niet treuren over iets wat onvermijdelijk is. Als dood natuurlijk is voor datgene dat geboren is en geboorte natuurlijk is voor datgene dat dood heeft gekend, is alles onvermijdelijk. Over iets wat onvermijdelijk is moet ge niet treuren. Het is bovendien niet juist om te treuren over schepselen die niets anders zijn dan samenvoegingen van materiële oorzaken en gevolgen, want:

avyaktādīni bhutāni vyaktamadhyāni bhārata;
avyaktanidhanānyeva tatra kā paridevanā (28).

II.28. O Bhārata, schepselen beginnen in het ongemanifesteerde, worden daarna waargenomen en verdwijnen dan weer in het ongemanifesteerde. Waarom zou men dan over hen treuren?

De oorsprong van schepselen als zonen en vrienden, die voorafgaat aan de manifestatie, is het ongemanifesteerde (avyakta) dat niet wordt waargenomen. Zij zijn niets anders dan materiële elementen die door oorzaken en gevolgen worden samengevoegd. Nadat zij tot bestaan zijn gekomen, kan hun middelste staat, die aan de dood voorafgaat, worden waargenomen. Aan het eind is er geen waarneming meer, na de dood is er weer niet-waarneming.

Het wordt als volgt gezegd:

"Hij is gekomen uit het niet-waargenomene (het ongeziene) en is teruggegaan naar niet-waarneming (het ongeziene). Hij is niet de Uwe, noch bent U van hem. Waarom toch deze ijdele jammerklacht?" (Mahābh. Strīparva, 2-13).

Welke reden is er eigenlijk voor gejammer als er alleen maar illusies zijn, die eerst niet worden waargenomen, dan wel en dan weer niet?

Het Zelf waarover wordt gesproken is heel moeilijk te realiseren. Waarom zou ik het alleen U verwijten als de oorzaak, dat wil zeggen: illusie, voor iedereen hetzelfde is? De vraag is: Hoe komt het dat het Zelf zo moeilijk is te realiseren? De Heer spreekt:

āścaryavatpaśyati kaścidenamāścaryavadvadati tathaiva cānyaḥ;
āścaryavaccainamanyaḥ śṛṇoti śrutvā 'pyenaṃ veda na caiva kaścit (29).

II.29. Men ziet Hem als een wonder, men spreekt over Hem als een wonder en men hoort over Hem spreken als een wonder. Hoewel men ernaar luistert, begrijpt niemand iets van Hem.

Men beschouwt het Zelf als een mirakel, als iets vreemds dat niet kan worden gezien en ineens wel kan worden gezien. En daarom spreekt de een over Hem als een wonder, terwijl een ander over Hem hoort spreken als een wonder. Hoewel men Hem ziet, over Hem hoort en over Hem spreekt, wordt Hij door niemand gerealiseerd.

Men kan het ook als volgt uitdrukken: Hij die het Zelf ziet, is zelf al een wonder. Hij die over Hem spreekt en hoort, is maar één uit vele duizenden. Het Zelf is dus moeilijk te begrijpen.

Met het volgende vers besluit de Heer dit onderwerp:

dehī nityamavadhyo 'yaṃ dehe sarvasya bhārata;
tasmātsarvāṇi bhūtāni na tvaṃ śocitumarhasi (30).

II.30. O Afstammeling van Bharata, het Zelf dat in alle lichamen woont, kan nooit worden gedood. Daarom hoeft ge over geen enkel schepsel te treuren.

Hoewel het lichaam van elk willekeurig schepsel doodgaat, kan het Zelf niet worden gedood. Daarom hoeft ge over niemand te treuren, ook niet over Bhīṣma.

Een krijger moet strijden.

In vers 30 wordt aangetoond dat er vanuit het standpunt van de absolute waarheid geen enkele reden is voor smart en gehechtheid. Naast dit standpunt van absolute waarheid is er nog iets anders:

svadharmamapi cāvekṣya na vikampitumarhasi;
dharmyāddhi yuddhācchreyo 'nyatkṣatriyasya na vidyate (31).

II.31. Ook vanwege Uw eigen plicht moogt ge niet verzaken. Want voor een krijger is er niets zo heilzaam als een gerechtvaardigde veldslag.

Uitgaande van het feit dat strijden een plicht is voor een Kṣatriya moogt ge er nu niet ineens van afzien. Het is een natuurlijke plicht voor een Kṣatriya en daarom ook vanzelfsprekend voor U omdat ge deel uitmaakt van deze kaste. Het gevecht is een heilige plicht en niet in strijd met de Wet, want juist een goede toepassing van de Wet en het algemeen belang vereisen dat gebied wordt veroverd. Voor een Kṣatriya is er niets meer heilzaam dan een dergelijke gerechtvaardigde strijd.

En welke andere aanleidingen zijn er voor de slag? De Heer spreekt:

yadṛcchayā copapannaṃ svargadvāramapāvṛtam;
sukhinaḥ kṣatriyāḥ pārtha labhante yuddhamīdṛśam (32).

II.32. O Zoon van Pṛthā, gelukkig zijn de Kṣatriya's die zo maar in een dergelijke slag terecht komen waarbij de poorten van de hemel openstaan.

Zijn de Kṣatriyas niet gelukkig die toevallig in een dergelijke slag terecht komen die als een open deur is naar de hemel?

En omdat het Uw plicht is:

atha cettvamimaṃ dharmyaṃ saṅgrāmaṃ na kariṣyasi;
tataḥ svadharmaṃ kīrtiṃ ca hitvā pāpamavāpsyasi (33).

II.33. Als ge niet zult strijden in deze gerechtvaardigde slag, zondigt ge omdat ge Uw plicht verzaakt en Uw eer te schande maakt.

Als ge daarentegen niet vecht in deze slag, die Uw plicht is en die niet tegen de Wet ingaat, dan zult ge door af te zien van het gevecht, Uw plicht verzaken en de eer verliezen die U heeft verworven in gevechten met bijvoorbeeld Mahādeva.[42] Zo begaat ge alleen maar zonde.

Niet alleen hebt U Uw plicht en eer verzaakt, doch ook:

akīrtiṃ cāpi bhūtāni kathayiṣyanti te 'vyayām;
sambhāvitasya cākīrtirmaraṇādatiricyate (34).

II.34. De mensen zullen voor eeuwig schande van U spreken en voor een held is schande erger dan de dood.

Lang na Uw dood zullen de mensen zich Uw schande herinneren. Voor iemand die als een held en rechtvaardig man is geëerd en in het bezit is van vele kwaliteiten is de dood te verkiezen boven schande.

Verder:

bhayādraṇāduparataṃ maṃsyante tvāṃ mahārathāḥ;
yeṣāṃ ca tvaṃ bahumato bhūtvā yāsyasi lāghavam (35).

II.35. De grote krijgers in strijdwagens zullen denken dat U zich uit angst hebt teruggetrokken uit de slag en omdat U zo hooggeëerd bent, zult U door hen worden veracht.

Duryodhana en andere grote krijgers die vechten met strijdwagens zullen denken dat U zich heeft teruggetrokken uit de slag uit vrees voor Karṇa en anderen, en niet uit medelijden. Wie zullen dit denken? Het zijn dezelfde personen, zoals Duryodhana en anderen, die U hebben geëerd om Uw vele edele kwaliteiten. Omdat ge hoog geëerd bent zult ge in hun ogen diep vallen.

Verder:

avācyavādāṃśca bahūnvadiṣyanti tavāhitāḥ;
nindantastava sāmarthyaṃ tato duḥkhataraṃ tu kim (36).

II.36. Ook zullen Uw vijanden Uw macht bespotten en U verachten. Is er iets erger dan dit?

---

[42] Toen Yudhiṣṭhira zijn koninkrijk had verspeeld, ondernam Arjuna een pelgrimstocht naar de Himālayas om de goden gunstig te stemmen en van hen hemelse wapens te verkrijgen. Daar had hij een gevecht met Śiva die de gedaante had aangenomen van een bergbewoner (Kirāṭa). Nadat hij de ware identiteit had ontdekt van zijn tegenstander bewees hij Hem eer, en kreeg de Paśupati-pijl, een projectiel van de hemel.

Er is geen groter pijn dan een dergelijke verachting. Als ge nu strijd levert met Karṇa en anderen:

hato vā prāpsyasi svargaṃ jitvā vā bhokṣyase mahīm;
tasmāduttiṣṭha kaunteya yuddhāya kṛtaniścayaḥ (37).

II.37. Als ge wordt gedood zult ge in de hemel komen; als ge zegeviert zult ge de aarde genieten. Sta daarom op, O Zoon van Kuntī, en wees vastbesloten om te vechten!

Als ge zegeviert betekent: als Karṇa en de andere helden verslagen zijn. Beide situaties zijn voor U gunstig. Sta daarom op met het vaste voornemen: "Ik zal de vijand overwinnen of sterven."

Luister nu naar de raad die ik U geef, terwijl U de komende strijd als Uw plicht beschouwt:

sukhaduḥkhe same kṛtvā lābhālābhau jayājayau;
tato yuddhāya yujyasva naivaṃ pāpamavāpsyasi (38).

II.38. Beschouw plezier en pijn, winst en verlies, overwinning en nederlaag als hetzelfde, maak U klaar voor de strijd en zo zult ge geen zonde begaan!

Beschouw plezier en pijn als hetzelfde betekent: zonder van het ene te houden en het andere te haten. Als ge zo strijdt, zult ge geen zonde begaan. [Dit voorschrift over vechten wordt slechts één keer vermeld].

Yoga.

Om verdriet en gehechtheid te verdrijven zijn wereldse argumenten gebruikt (II.31-38); deze vormen echter niet het hoofdbestanddeel van wat is gezegd. Het realiseren van de Opperste Werkelijkheid is het belangrijkste onderwerp van dit gedeelte van het hoofdstuk (II.12 e.v.), zoals al eerder in vers II.20 en de volgende verzen is behandeld. Dit wordt afgesloten met vers II.39 om de onderwerpen in de śāstra duidelijk van elkaar te onderscheiden. Zoals hier wordt aangetoond, wordt dit onderscheid in de śāstra gemaakt om later (III.3) de gedeelten die de twee wegen behandelen vlotter te kunnen aangeven.

Tevens zullen de toehoorders het door deze aanpak gemakkelijker begrijpen. Daarom zegt de Heer:

eṣā te 'bhihitā sāṅkhye buddhiryoge tvimāṃ śṛṇu;
budhyā yukto yayā pārtha karmabandhaṃ prahāsyasi (39).

II.39. Datgene dat is gezegd, is kennis die betrekking heeft op Sāṃkhya. Luister nu naar kennis over Yoga die U, nadat U deze heeft verkregen, in staat zal stellen om de boeien van handeling te verbreken!

Datgene wat U is verteld, gaat over kennis (buddhi) met betrekking tot Sāṃkhya, de ware natuur van de Absolute Werkelijkheid. Dit is kennis waardoor het kwaad

dat de oorzaak is van saṃsāra[43] (verdriet, gehechtheid en dergelijke) kan worden gestopt. Luister nu naar de hiernavolgende lessen over Yoga, dat het middel is om kennis te verwerven over Sāṃkhya. Deze Yoga gaat uit van de aanbidding van Īśvara door het beoefenen van samādhi of het verrichten van handelingen zonder gehechtheid nadat alle paren van tegenstellingen (zoals warmte en kou) zijn geëlimineerd.

Hij prijst de kennis van Yoga om er belangstelling voor op te wekken. O Zoon van Pṛthā, wanneer ge kennis over Yoga bezit zult ge de boeien van handelingen (karma) afwerpen en die van *dharma* en *adharma*, van deugd en zonde, en van eer en schande. Het verbreken van de boeien is alleen mogelijk door verkrijging van kennis over het Zelf door middel van Goddelijke Genade (Īśvara-prasāda).

Yoga, een veilige weg.

Verder:

nehābhikramanāśo 'sti pratyavāyo na vidyate;
svalpamapyasya dharmasya trāyate mahato bhayāt (40).

II.40. Geen enkele inspanning is tevergeefs en het kan niet schaden. Zelfs het kleinste beetje van deze kennis beschermt tegen de grote angst.

In tegenstelling tot bijvoorbeeld in de landbouw gaat geen enkele inspanning geheel verloren op de weg naar Mokṣa, deze weg van toewijding door middel van handelingen. Dit betekent dat er geen twijfel is over het resultaat van inspanningen op de weg van Yoga. Bovendien is het niet mogelijk dat er enige schade ontstaat zoals soms het geval is bij medische behandelingen.

Wat is het resultaat? Elke inspanning op de weg van Yoga, hoe klein ook, bewaart iemand voor de grote angst, tegen de angst van saṃsāra, van geboorte en dood.

Kennis is één.

De kennis over Sāṃkhya en Yoga die tot nu toe is behandeld, gaat uit van het volgende principe:

vyavasāyātmikā buddhirekeha kurunandana;
bahuśākhā hyanantāśca buddhayo 'vyavasāyinām (41).

II.41. O Zoon van Kuru, dit is een absoluut en éénpuntig inzicht. Onstandvastige personen hebben eindeloze en veelvertakte meningen.

O Zoon van Kuru, op deze weg naar gelukzaligheid is er maar één absoluut inzicht en dat staat haaks op alle andere zeer wisselende ideeën. Dit inzicht komt voort uit de ware bron van kennis. De andere tegengestelde ideeën zijn zeer verschillend. Door te handelen op basis van deze veelvertakte ideeën wordt saṃsāra eindeloos en gaat steeds verder. Wanneer echter deze eindeloos gevarieerde ideeën stoppen, door onderscheid via de ware bron van kennis, stopt ook saṃsāra. Door de grote

[43] Het negeren van de ware natuur van het Zelf.

mate van variatie in de ideeën zijn de gedachten van deze besluiteloze mensen eindeloos, omdat zij geen op ware kennis gebaseerd onderscheidingsvermogen bezitten.

Er is geen wijsheid mogelijk voor hen die alleen met de wereld bezig zijn.

Wat betreft degenen die geen vast besluit kunnen nemen:

yāmimāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadantyavipaścitaḥ;
vedavādaratāḥ pārtha nānyadastīti vādinaḥ (42).

II.42 zie vers 44.

kāmātmānaḥ svargaparā janmakarmaphalapradām;
kriyāviśeṣabahulāṃ bhogaiśvaryagatiṃ prati (43).

II.43 zie vers 44.

bhogaiśvaryaprasaktānāṃ tayā 'pahṛtacetasām;
vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhīyate (44).

II.42-44. Een vast besluit kan niet worden gevormd in de geest van hen die gehecht zijn aan plezier en macht (44) en waarvan de geest in beslag genomen is door het bloemrijk taalgebruik van de onwetenden en die verrukt zijn van de Vedische rituelen, zeggend: "Er is niets anders," O Zoon van Pṛtha (42). Zij zijn vol wensen en hun hoogste doel is het bereiken van de hemel. Dit is gericht op handelingen om genot en macht te verkrijgen en het resulteert slechts in nieuwe geboorten (43).

Zij zijn onwetend en hebben geen onderscheidingsvermogen. Zij verlustigen zich in Vedische uitspraken waarin de goden voor vele doeleinden worden vereerd. Zij zeggen dat de hemel (svarga) of vee en andere wensen alleen door woorden kunnen worden verkregen. Zij zijn vol wensen die zij steeds najagen. Hun uiteindelijke doel is de hemel (svarga). Zij spreken een bloemrijke taal die zeer aangenaam is om te horen. Zij zeggen dat geboorte de beloning is van handelingen en dat er specifieke handelingen zijn waarmee men de hemel (svarga), vee of nageslacht en dergelijke kan verkrijgen of genot en macht. Door dit gepraat dwalen deze dwaze mensen rond in saṃsāra. Zij vinden plezier en macht noodzakelijk, zij zijn er verliefd op, en hebben zich er mee geïdentificeerd. Hun intelligentie en wijsheid zijn als het ware verblind door deze manier van spreken en zij verrichten uitsluitend allerlei handelingen, die hierop gericht zijn. In hun geest, *samādhi*, *buddhi* en *antaḥkaraṇa*, zijn alle aspecten van genot verzameld voor de *Puruṣa* of individuele ziel en daardoor kan er geen vast besluit of wijsheid over Sāṃkhya of Yoga opkomen.

Advies voor de Yogi.

De Heer spreekt nu over de gevolgen voor deze wellustige mensen die geen onderscheidingsvermogen hebben:

traiguṇyaviṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna;
nirdvandvo nityasattvastho niryogakṣema ātmavān (45).

II.45. De Veda's gaan over de drie guṇas. O Arjuna, bevrijd U van de drie guṇa's en word vrij van de dualiteit en van bezit terwijl ge steeds in het Zelf (Sattva of Goedheid) gevestigd blijft en daarmee altijd in evenwicht!

De Veda's[44] gaan over de drie guṇa's met saṃsāra[45] als onderwerp. Gij, daarentegen, kunt er maar beter vrij van zijn, dat wil zeggen: zonder wensen. Wees vrij van dualiteit (dvandva) en van alle tegenstellingen die de oorzaken zijn van plezier en pijn! Blijf altijd in Sattva en oefen U in zuiverheid! Voor iemand die erop uit is om steeds meer te verwerven en dat angstvallig te bewaken is deugd onmogelijk. Houd U daarom niet bezig met het verwerven of het bewaren van bezit, maar beheers Uzelf en wees op Uw hoede![46] Dit advies zult ge moeten opvolgen bij de beoefening van Uw plicht.

Karma Yoga.

Vraag: Als men niet moet streven naar al die schitterende voordelen die volgens zeggen het resultaat zijn van Vedische rituelen, waarom worden ze dan uitgevoerd en opgedragen aan de Īśvara?

Antwoord: Luister naar het volgende:

yāvānartha udapāne sarvataḥ samplutodake;
tāvānsarveṣu deveṣu brāhmaṇasya vijānataḥ (46).

II.46. Voor een verlichte Brahmaan hebben de Veda's net zoveel nut als een waterreservoir in relatie tot de zondvloed.

De functies van een bron, een reservoir of andere kleinere watervoorraad, als baden, drinken en dergelijke zijn dezelfde als die van een alles omvattende zondvloed en maken er onderdeel van uit. Evenzeer is alle praktische toepassing van Vedische rituelen onderdeel van de ware kennis die een Brahmaan bezit die afstand heeft gedaan van de wereld, en de waarheid over de Absolute Werkelijkheid geheel heeft gerealiseerd. Zondvloed staat hier voor Ware Kennis.[47] De śruti zegt: "Alle goede daden die worden verricht horen Hem toe die weet wat

---

[44] Dat wil zeggen de Karmakāṇḍa, het rituele gedeelte van de Veda's.

[45] Dat bestaat uit goede, slechte en neutrale handelingen en hun gevolgen die voortkomen uit de guṇa's.

[46] Geef niet toe aan zintuiglijke objecten!

[47] Dit houdt in dat alle vreugde die voortkomt uit handelingen die door de Veda's worden voorgeschreven, onderdeel is van de gelukzaligheid die de gerealiseerde mens ervaart als de essentie van zijn eigen Zelf. Iedereen zal moeten toegeven dat alle beperkte vormen van gelukzaligheid opgenomen zijn in de Onbeperkte Gelukzaligheid. Daarom kan de Weg van Karma-Yoga, die uiteindelijk leidt tot de verwerving van de oneindige gelukzaligheid van het Zelf, niet nutteloos zijn zoals de vragensteller veronderstelt.

hij (Raikva) wist." (Ch.Up. 4.1.4). Hetzelfde wordt ook hierna gezegd (Bh.G. IV.33).

Daarom[48] geldt dat het noodzakelijk is voor degene, die in staat is om handelingen te verrichten, om dit ook te doen, voor hij geschikt is om de weg van kennis te volgen. En wat Uzelf betreft:

karmaṇyevādhikāraste mā phaleṣu kadācana;
mā karmaphalaheturbhūrmā te saṅgo 'stvakarmaṇi (47).

II.47. Houd U alleen bezig met de handeling zelf en nooit met het resultaat! Laat het resultaat nooit Uw beweegreden zijn en laat U niet verleiden tot inertie!

Ge zijt slechts bevoegd om te handelen en niet voor de weg van kennis. Laat onder geen enkele omstandigheid de wens tot resultaat de drijfveer zijn om te handelen! Als ge verlangt naar de resultaten van de handelingen zult ge ook de vruchten moeten oogsten. Verricht daarom geen handelingen om resultaat te verwerven! Als iemand handelingen verricht met het oog op het resultaat zal hij als gevolg hiervan opnieuw worden geboren. Laat U evenmin verleiden tot inertie omdat U denkt: "Welk nut hebben deze vermoeiende handelingen als het resultaat niet mag worden opgeëist?"

Hoe moet men handelingen verrichten als men deze niet wil verrichten om het resultaat? Dit is het antwoord:

yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā dhanañjaya;
siddhyasiddyoḥ samo bhūtvā samatvaṃ yoga ucyate (48).

II.48. O Dhanañjaya, verricht Uw handelingen in voortdurende toewijding en wees niet gehecht aan succes of mislukking! Yoga is gelijk aan gelijkmoedigheid.

Wees standvastig in Uw toewijding (Yoga) en handel uitsluitend in de naam van God, waarbij zelfs gedachten als "Moge het God behagen" worden losgelaten en succes of mislukking U niet uit evenwicht brengen! Succes (siddhi) bestaat uit het verwerven van kennis (jñāna) in de geest (Sattva) waarbij zuiverheid wordt verkregen wanneer handelingen door iemand worden verricht zonder het resultaat op te eisen. Mislukkingen zijn het gevolg van het omgekeerde.

Wat is die toewijding (Yoga) bij het verrichten van handelingen waartoe Arjuna wordt aangespoord? Dit is het antwoord: "Gelijkmoedigheid in de geest bij succes en mislukking wordt toewijding genoemd." (Yoga). Ter vergelijking met de op deze wijze uitgevoerde handelingen in dienst van Īśvara en met gelijkmoedige geest, wordt gezegd:

[48] Omdat de Weg van Karma Yoga niet nutteloos is.

dūreṇa hyavaraṃ karma buddhiyogāddhanañjaya;
buddhau śaraṇamanviccha kṛpaṇāḥ phalahetavaḥ (49).

II.49. Voorwaar, handeling is verre inferieur aan toewijding in wijsheid (buddhi-yoga). Neem Uw toevlucht tot wijsheid (buddhi)! Degenen die alleen voor resultaat werken zijn er ellendig aan toe.

Handelingen die door iemand verricht worden om het resultaat zijn verre inferieur aan toewijding in wijsheid, dat wil zeggen aan handelen met een gelijkmoedige geest. De eerste methode is de oorzaak van geboorte en dood, O Dhanañjaya. Neem daarom Uw toevlucht tot de wijsheid van Yoga, liever nog tot de wijsheid van Sāmkhya die verschijnt als Yoga zich heeft ontwikkeld. Zoek dus toevlucht tot de kennis van de Opperste Werkelijkheid! Zij die inferieure handelingen verrichten door verlangen naar het resultaat van de handelingen zijn er ellendig aan toe. De śruti zegt:

"O Gārgī, hij die deze wereld verlaat zonder de Akṣara, de Onvergankelijke, te kennen, is er ellendig aan toe." (Bṛ.Up. 3.8.10).

De waarde van Wijsheid.

Luister nu naar de resultaten welke worden verkregen als iemand z'n plicht doet met een gelijkmoedige geest:

buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛtaduṣkṛte;
tasmādyogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam (50).

II.50. Hij, die begiftigd is met wijsheid, bevrijdt zichzelf zowel van goede als slechte daden. Wees daarom toegewijd! Toewijding geeft grote kracht bij het handelen.

Iemand die gelijkmoedig is van geest ontdoet zich in deze wereld van verdiensten en zonden (sukṛta en duṣkṛta, puṇya en pāpa), omdat hij een zuivere geest en kennis heeft verkregen. Oefen U daarom in toewijding en gelijkmoedigheid! Toewijding geeft kracht, omdat de geest voortdurend op de Īśvara gericht blijft. Toewijding is gelijkmoedigheid van geest ongeacht succes of mislukking bij het verrichten van handelingen en het doen van zijn plicht Het is zeker een kracht omdat handelingen die normaal leiden tot gehechtheid aan resultaat, deze eigenschap verliezen als ze worden uitgevoerd met een evenwichtige geest. Wees daarom gelijkmoedig!

Resultaten van Karma Yoga

karmajaṃ buddhiyuktā hi phalaṃ tyaktvā manīṣiṇaḥ;
janmabandhavinirmuktāḥ padaṃ gacchantyanāmayam (51).

II.51. Wijze mensen doen afstand van de resultaten van handelingen. Omdat zij kennis bezitten en bevrijd zijn van de ketenen van geboorte worden zij boven het kwaad verheven.

Wijze mensen die een evenwichtige geest bezitten geven de resultaten van handelingen op, dat wil zeggen: zij worden bevrijd van goede en slechte geboorten. Dan verwerven zij kennis. Nog tijdens hun leven wordt de verbinding met geboorte losgelaten en bereiken zij de hoogste verblijfplaats van Viṣṇu, ofwel mokṣa of bevrijding en zijn vrij van alle beroering.

De wijsheid (buddhi) die in de drie verzen 49 t/m 51 wordt bedoeld, is de Sāṃkhya (en niet de Yoga) wijsheid, die kennis inhoudt van de Absolute Werkelijkheid (te vergelijken met de zondvloed) die opkomt als de geest is gezuiverd door Karma Yoga. Er wordt namelijk gezegd in II.50 dat bevrijding van goede en slechte daden het directe resultaat is van wijsheid.

Wanneer wordt die standvastigheid bereikt, waarvan wordt gezegd dat deze oprijst als de geest is gezuiverd door Karma-Yoga of door toewijding door handelingen? Dit is het antwoord:

yadā te mohakalilaṃ buddhirvyatitariṣyati;
tadā gantāsi nirvedaṃ śrotavyasya śrutasya ca (52).

II.52. Wanneer Uw geest het moeras van illusie oversteekt, zult ge alles wat ge nog zult horen of al gehoord hebt, verafschuwen.

Als Uw intuïtie (buddhi) het moeras van illusies oversteekt, die de oorzaak is van het verwarren van het Zelf met het niet-Zelf waardoor de geest (antaḥkaraṇa) zich richt op zintuiglijke objecten, dat wil zeggen: als Uw rede gezuiverd is, dan zult U zich in afschuw afwenden van alles wat U nog zult horen of al gehoord hebt[49]; het zal U geheel nutteloos voorkomen.

Men kan zich de vraag stellen: "Wanneer zal ik de ware Yoga of vaste overtuiging van de Opperste Waarheid verkrijgen en het moeras van illusies oversteken en wijsheid verwerven door het Zelf te kennen?"

Luister:

śrutivipratipannā te yadā sthāsyati niścalā;
samādhāvacalā buddhistadā yogamavāpsyasi (53).

II.53. Gij zult Yoga bereiken wanneer Uw geest, verbijsterd door wat ge hebt gehoord, standvastig en onbeweeglijk in het Zelf is gevestigd.

Uw geest is verbijsterd door alles wat ge hebt gehoord over complexiteit van doelen en middelen en hun onderlinge relaties in het leven van activiteiten en dat van afzondering. Als Uw geest (buddhi = antaḥkaraṇa) vast gevestigd is in het Zelf (samādhi: het objectieve punt in Uw meditatie) zonder afleiding (vikṣepa = viparyaya) of twijfel (vikalpa = saṃsaya) zult ge Yoga verkrijgen en samādhi, dat wil zeggen: kennis die oprijst uit onderscheidingsvermogen.

[49] Behalve uiteraard de leer van de geschriften over de Ātman, het Zelf.

De specifieke Kenmerken van een volmaakte Wijze.

Nu hij kans ziet om vragen te stellen, vraagt Arjuna nieuwsgierig naar de specifieke kenmerken van iemand die wijsheid heeft verkregen door voortdurende overweging (samādhiprajñā):

arjuna uvāca:
sthitaprajñasya kā bhāṣā samādhisthasya keśava;
sthitadhīḥ kiṃ prabhāṣeta kimāsīta vrajeta kim (54).

Arjuna sprak:
II.54. O Keśava, hoe kan men iemand omschrijven die standvastig is in kennis en voortdurend verblijft in contemplatie? Hoe spreekt hij, zit hij en beweegt hij?

Wat zijn de kenmerken van een mens die er vast van overtuigd is dat hij de Opperste Brahman is en die gericht is op contemplatie (samādhi)? Wat zeggen anderen van hem? Hoe spreekt hij zelf en hoe zit hij? En hoe loopt hij? Arjuna vraagt dit in dit vers om de specifieke eigenschappen te weten te komen van iemand die standvastig is in kennis (sthitaprajña).

Te beginnen bij II.55 tot aan het einde van de dialoog (adhyāya) worden de karakteristieke eigenschappen onderwezen van iemand die standvastige kennis heeft verworven, samen met de methoden om deze kennis te verkrijgen. Dit is zowel bestemd voor iemand die direct afstand heeft gedaan van alle handelingen en begonnen is aan de weg van Toewijding aan kennis (jñāna-yoga-niṣṭha) als iemand die dit stadium heeft bereikt door Toewijding aan handelingen (karma-yoga). Overal waar spirituele kennis wordt onderwezen (adhyātma-śāstra), worden de karakteristieke kenmerken van de geslaagde Yogi onderwezen als middel (om deze staat te bereiken) omdat zij slechts door inspanning zijn te verkrijgen. De Heer geeft nu aan wat deze kenmerken zijn en die, omdat ze door inspanning worden verkregen, tegelijkertijd het middel daartoe zijn.

(1) Bevrediging in het Zelf:

śrībhagavānuvāca:
prajahāti yadā kāmānsarvānpārtha manogatān;
ātmanyevātmanā tuṣṭaḥ sthitaprajñastadocyate (55).

De Gezegende Heer sprak:
II.55. Als een mens alle wensen van de geest volledig opgeeft en in zichzelf alleen bevrediging vindt in het Zelf, dan wordt hij iemand met ware en standvastige kennis genoemd.

Als een mens alle wensen, die in het hart opkomen, volledig opgeeft en verzadigd is met het Ware Binnenste Zelf (Pratyagātman) in zichzelf zonder verlangen naar aardse bezittingen, en zich afwendt van al het andere omdat hij de eeuwige nectar heeft verworven, dan wordt hij een wijs mens (vidvān) genoemd. Zijn kennis over het Zelf en het niet-Zelf die voortkomt uit onderscheidingsvermogen is permanent

geworden. [De conclusie kan worden getrokken dat hij een gek of maniak zou zijn als hij, nadat hij alle wensen heeft opgegeven, geen enkele bevrediging zou ondervinden tijdens dit leven. Daarom worden de woorden 'bevrediging in het Zelf' gebruikt]. Het betekent dat iemand die alle wensen over kinderen, bezit of de wereld heeft opgegeven, afstand heeft gedaan van alle handelingen en geniet van en speelt met het Zelf, iemand is met ware en standvastige kennis.

(2) Gelijkmoedigheid bij plezier en pijn.

Bovendien**:**

duḥkheṣvanudvignamanāḥ sukheṣu vigataspṛhaḥ;
vītarāgabhayakrodhaḥ sthitadhīrmunirucyate (56).

II.56. Iemand wiens hart niet verstoord wordt door tegenslag en alle verlangen naar genot achter zich heeft gelaten en die geen gehechtheid, vrees of woede meer kent, wordt een wijze genoemd en een mens met ware en standvastige kennis.

Zijn hart wordt niet verstoord door tegenslag als ziekte[50] (adhyātmika) en dergelijke. Zijn verlangen naar genot neemt niet toe naarmate meer genot wordt verkregen, in tegenstelling tot vuur dat aanwakkert naarmate meer brandstof wordt toegevoegd. Hij wordt iemand met ware en standvastige kennis genoemd en een wijze, een saṃnyāsin en iemand die afstand heeft gedaan van handelingen.

(3) Afwezigheid van gehechtheid, genot en tegenzin.

Verder:

yaḥ sarvatrānabhisnehastattatprāpya śubhāśubham;
nābhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā (57).

II.57. Hij die aan niets is gehecht, noch aan het goede noch aan het kwade en zich niet erover verheugt of erover treurt, verkrijgt standvastige kennis.

(4) Volledig terugtrekken van de zintuigen van hun objecten.

yadā saṃharate cāyaṃ kūrmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ;
indriyāṇīndriyārthebhyastasya prajñā pratiṣṭhitā (58).

II.58. Als hij de zintuigen volledig terugtrekt van de zintuiglijke objecten, zoals een schildpad zijn ledematen intrekt, dan is zijn kennis standvastig geworden.

---

[50] Er zijn drie categorieën van tegenslagen:
Adhyātmika, als gevolg van lichamelijke klachten; Adhibhautika, als gevolg van externe objecten zoals een tijger; Adhidaivika, het gevolg van de werking van grote, intelligente kosmische krachten die regen of storm veroorzaken, wezens als Yakṣa's, Rakṣasa's en Piśāca's. Dezelfde drie categorieën bestaan ook bij genot.

Hij die toegewijd is en zich inspant op de weg van kennis (jñāna-niṣṭha) trekt zijn zinnen terug van alle objecten zoals een schildpad uit angst zijn ledematen volledig intrekt.

Vraag: De zintuigen van een ziek mens die nergens meer aan deel kan nemen, trekken zich terug van zintuiglijke objecten, maar de wens ernaar blijft. Hoe kan dat stoppen?

Antwoord: Luister:

viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ;
rasavarjaṃ raso 'pyasya paraṃ dṛṣṭvā nivartate (59).

II.59. Men kan zich onthouden van de dingen doch deze verliezen niet hun aantrekkingskracht. Als men echter de Allerhoogste heeft gezien houdt dit verlangen ook op.

Viṣayāḥ betekent letterlijk zintuiglijke objecten, doch wordt gebruikt in de betekenis van *zintuigen*. De zintuigen kunnen zich werkelijk terugtrekken van de dingen en dit geldt zelfs voor iemand die onwetend is en afstand doet van alle genietingen door de uiterste versterving; echter de aantrekkingskracht (rasa) of smaak voor deze objecten blijft aanwezig. (Rasa wordt hier gebruikt in de betekenis van aantrekkingskracht of smaak in uitdrukkingen als 'svarasena pravṛttaḥ', 'rasikaḥ' en 'rasajñaḥ'). Bij de toegewijde die de Opperste Werkelijkheid, Brahman, heeft gezien en denkt: "Ik ben zelf Dat" verdwijnt zelfs deze subtiele aantrekkingskracht. Deze gewaarwording van zintuiglijke objecten wordt als het ware onvruchtbaar (nir-bīja) en verliest elk spoortje kwaad. Het betekent dat als er geen juiste kennis aanwezig is, de aantrekkingskracht voor zintuiglijke objecten niet kan worden uitgeroeid.[51] Daarom moet standvastigheid van juiste kennis (prajñā) worden verkregen.

Onmatig gebruik van de zintuigen veroorzaakt onheil.

Hij die standvastig wil zijn in juiste kennis (prajñā) moet eerst de zintuigen onder controle brengen. In het omgekeerde geval zullen zij kwaad stichten. Dus zegt de Heer:

yatato hyapi kaunteya puruṣasya vipaścitaḥ;
indriyāṇi pramāthīni haranti prasabhaṃ manaḥ (60).

II.60. O Zoon van Kuntī, zelfs als hij alle moeite doet om ze te beheersen nemen de gevaarlijke zintuigen met geweld de geest van een wijs mens met zich mee.

[51] Het is niet toevallig (anyonyāśraya) dat kennis opkomt als wensen worden uitgeroeid en dat wensen verdwijnen als kennis opkomt. Wensen in de meest elementaire betekenis verdwijnen al bij een glimpje kennis en als deze kennis standvastiger wordt en meer ontwikkeld, worden zelfs de meest subtiele wensen uitgeroeid.

De zintuigen zijn gevaarlijk. Zij werken opwindend op de geest van iemand die een voorkeur heeft voor zintuiglijke objecten. Na opwinding veroorzaakt te hebben, nemen zij de geest met geweld met zich mee ondanks het feit dat de mens klaarwakker is (terwijl hij steeds denkt aan de kwalijke kant van zintuiglijke objecten) en de geest begiftigd is met onderscheidingsvermogen.

(5) Toewijding aan de Heer.

Daarom:

tāni sarvāṇi saṃyamya yukta āsīta matparaḥ;
vaśe hi yasyendriyāṇi tasya prajñā pratitiṣṭhitā (61).

II.61. Terwijl hij alle zintuigen beheerst moet een mens standvastig zijn en gericht op Mij. Hij heeft standvastige kennis als zijn zintuigen onder controle zijn gebracht.

Hij moet de zintuigen beheersen, zich niet bewegen en de geest op Mij, Vasudeva, het Innerlijke Zelf van alles, richten; hij moet denken: "Ik ben geen ander dan Hem." De kennis van deze toegewijde is standvastig als door oefening de zintuigen onder controle zijn gebracht.

Gedachten aan zintuiglijke objecten zijn de bron van alle kwaad.

De Heer vervolgt en geeft aan wat de oorzaak is als men geen succes heeft:

dhyāyato viṣayānpuṃsaḥ saṅgasteṣūpajāyate;
saṅgātsañjāyate kāmaḥ kāmātkrodho 'bhijāyate (62).

II.62. Als een mens aan iets denkt ontstaat er aantrekkingskracht voor. Uit aantrekkingskracht ontstaat verlangen en uit verlangen ontstaat toorn.

Aantrekkingskracht voor objecten ontstaat als men er op een bepaalde manier aan denkt.[52] Toorn ontstaat als het verlangen op een of andere manier wordt gefrustreerd.

krodhādbhavati sammohaḥ sammohātsmṛtivibhramaḥ;
smṛtibhraṃśādbuddhināśo buddhināśātpraṇaśyati (63).

II.63. Uit toorn ontstaat misleiding, uit misleiding ontstaat geheugenverlies, uit geheugenverlies ontstaat verlies van onderscheidingsvermogen. Dan is de mens volkomen verloren.

Uit toorn ontstaat misleiding, dat wil zeggen: het verlies van het vermogen om tussen goed en kwaad te onderscheiden. Het is zelfs mogelijk dat een mens zijn Guru beledigt als hij verblind is door woede. Hieruit volgt verlies van geheugen. Ondanks de gunstige omstandigheden komen de herinneringen aan hetgeen hij geleerd heeft (śāstra) en aan de leermeester (ācārya) niet op. Uit dit geheugenverlies ontstaat het verlies van onderscheidingsvermogen (buddhi), het

[52] Bijvoorbeeld aan de schoonheid ervan.

vermogen van het innerlijk orgaan van de geest (antaḥkaraṇa) om onderscheid te maken tussen goed en kwaad (kārya en akārya). Door verlies van onderscheidingsvermogen wordt hij volkomen in het verderf gestort. Een mens is alleen maar mens zolang zijn antaḥkaraṇa in staat is om onderscheid te maken tussen goed en kwaad. Als het dit niet meer kan, is de mens volkomen in het verderf gestort. Door verlies van onderscheidingsvermogen (antaḥkaraṇa, buddhi) is hij verloren en is hij uitgesloten van menselijke ontwikkeling.

Beheersing van de zintuigen geeft vrede en geluk.

Het denken aan zintuiglijke objecten is de oorzaak van alle kwaad. Nu wordt aangegeven hoe men zich ervan kan bevrijden (mokṣa):

rāgadveṣaviyuktaistu viṣayānindriyaiścaran;
ātmavaśyairvidheyātmā prasādamadhigacchati (64).

II.64. Hij die zichzelf beheerst en de dingen benadert terwijl hij zijn zintuigen beheerst en vrij is van voorkeur en afkeer, bereikt vrede.

De natuurlijke activiteit van de zintuigen gaat steeds gepaard met liefde en haat. Hij die naar bevrijding verlangt, gebruikt de zintuigen, zoals het gehoor enz. alleen als het niet te vermijden is, zonder voorkeur of afkeer en volledig onder controle gebracht, waarbij het innerlijk orgaan van de geest (ātman, antaḥkaraṇa) gehoorzaamt aan wat hij wil. Zo iemand verkrijgt vrede, kalmte en zelfbeheersing.

Vraag: Wat gebeurt er als vrede is bereikt?

Antwoord: Luister:

prasāde sarvaduḥkhānāṃ hānirasyopajāyate;
prasannacetaso hyāśu buddhiḥ paryavatiṣṭhate (65).

II.65. In vrede houdt zijn lijden op omdat de rede van iemand met een stille geest spoedig standvastig wordt.

Bij het bereiken van vrede komt er een einde aan het geestelijk en lichamelijk lijden van de toegewijde. De rede van iemand met een zuivere geest wordt spoedig standvastig en dringt evenals ākāśa overal in door, dat wil zeggen: zij blijft constant als het Zelf.

De betekenis van deze tekst is: Iemand met een zuiver hart en een standvastige geest heeft zijn doel bereikt. Een vroom mens moet daarom alleen die zintuiglijke objecten gebruiken die niet te vermijden zijn en door de śāstra's zijn toegestaan, zonder voorkeur of afkeer te voelen.

De stille geest wordt hierna geprezen:

nāsti buddhirayuktasya na cāyuktasya bhāvanā;
na cābhāvayataḥ śāntiraśāntasya kutaḥ sukham (66).

II.66. In een onstandvastige geest is geen wijsheid en is meditatie niet mogelijk, en dan kent men geen vrede. En hoe kan men gelukkig zijn als men de vrede niet kent?

Voor degenen die niet standvastig van geest zijn en die niet in staat zijn tot contemplatie, kan er geen wijsheid (buddhi) zijn en geen kennis van de ware natuur van het Zelf. Meditatie en waarachtige toewijding aan Zelfkennis zijn niet mogelijk voor deze onstandvastigen van geest. Er is geen vrede en stille geest voor degene die niet is toegewijd aan Zelfkennis en hoe kan er geluk zijn voor iemand die de vrede niet kent? Voorwaar, geluk is gelegen in de afwezigheid van zintuiglijk genot en niet in het verlangen naar dingen. Dit laatste is werkelijke ellende. Als er verlangen is kan er geen spoortje geluk zijn en zelfs geen enkele indicatie van geluk.

Beheersing van de zintuigen leidt tot standvastige kennis.

Vraag: Waarom bezitten de onstandvastigen van geest geen kennis?

Antwoord: Luister:

indriyāṇāṃ hi caratāṃ yanmano 'nuvidhīyate;
tadasya harati prajñāṃ vāyurnāvamivāmbhasi (67).

II.67. Als de geest zich overgeeft aan de dwalende zintuigen, wordt zijn kennis meegevoerd, zoals een schip op het water wordt weggevoerd door de wind.

De geest die alleen maar bezig is met zintuiglijke objecten, dus de geest die volledig geïdentificeerd is met gedachten aan verschillende zintuiglijke objecten, vernietigt het onderscheidingsvermogen van de toegewijde en de kennis over het Zelf en het niet-Zelf. Hoe gaat dat? Net zoals de wind het schip wegvoert van de uitgezette koers van de schipper en het op de klippen jaagt, zo haalt de geest het bewustzijn van de toegewijde af van het Zelf en richt het op zintuiglijke objecten.

Nadat de Heer reeds op verschillende manieren de tekst van verzen 60 en 61 heeft uitgelegd, volgt nog een laatste uitspraak op dit punt:

tasmādyasya mahābāho nigṛhītāni sarvaśaḥ;
indriyāṇīndriyārthebhyastasya prajñā pratiṣṭhitā (68).

II.68. O Machtige in de wapenen, daarom is de kennis van iemand wiens zintuigen geheel zijn teruggetrokken van zintuiglijke objecten, standvastig.

Er is aangetoond dat kwaad ontstaat als de zintuigen zintuiglijke objecten najagen. Dus een toegewijde heeft alleen standvastige kennis als zijn zintuigen zich op geen enkele manier met zintuiglijke objecten, als bijvoorbeeld geluid, bezig houden.

(6) Het universum is slechts een droom voor de Wijze.

Als een mens onderscheidingsvermogen heeft en standvastige kennis bezit, houdt zijn beleving van alle materiële en geestelijke dingen (laukika en vaidika, zinnelijk en bovenzinnelijk) op door het verdwijnen van onwetendheid (avidyā). Deze zijn

het gevolg van onwetendheid, en onwetendheid verdwijnt omdat het tegengesteld is aan kennis. Om dit te verduidelijken zegt de Heer:

yā niśā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī;
yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneḥ (69).

II.69. Iemand die zichzelf beheerst, waakt als alle wezens nacht ervaren. Het is nacht voor de wijze die ziet, als alle wezens wakker zijn.

De Opperste Werkelijkheid is als de nacht voor alle wezens. Van nature is de nacht tamasisch en veroorzaakt hierdoor verwarring. De Werkelijkheid is alleen bereikbaar voor iemand met standvastige kennis. Wat dag is voor de één is nacht voor nachtbrakers; dus voor alle onwetenden die als nachtbrakers zijn, is het Zelf duister als de nacht omdat Hij niet toegankelijk is voor degene wiens geest niet in Hem verblijft. De Yogi die zichzelf beheerst en de zintuigen onder controle heeft gebracht en die de slaap van avidyā (onwetendheid) van zich af heeft geschud, is klaarwakker en gericht op de Opperste Werkelijkheid. In de ogen van de wijze mens die de opperste Werkelijkheid kent, is de zogenaamde staat van wakker zijn van de mensen nacht en de onwetendheid zelf. De mensen slapen in werkelijkheid de slaap der onwetendheid waarin zowel de waarnemer als het waargenomene in een droomwereld bewegen.

Handelingen zijn niet bedoeld voor de Wijze.

Handelingen zijn derhalve bedoeld voor de onwetenden en niet voor wijze mensen. Als kennis (vidyā) oprijst verdwijnt onwetendheid (avidyā) net zoals de duisternis verdwijnt bij zonsopgang. Voorafgaande aan de dageraad van kennis toont onwetendheid zich op verschillende manieren, bijvoorbeeld als handeling, doel en resultaat. De onwetendheid wordt gezien als maatstaf gevend en wordt het uitgangspunt van alle handelingen. Indien onwetendheid niet als maatstaf gevend wordt gezien, kan er geen handeling uit voortkomen. Men verricht handelingen als een plicht, ervan uitgaande dat de handeling wordt opgelegd door een autoriteit als de Veda zonder dat men inziet dat deze dualiteit slechts een illusie is, als de nacht. Als men heeft ingezien dat deze dualiteit alleen maar illusie is, als de nacht, als men het Zelf heeft gerealiseerd, bestaat plicht niet meer uit het verrichten van handelingen maar uit het afzien van alle handelingen. Daarom zal de Heer laten zien (V.17 e.v.) dat de plicht van deze mens bestaat uit toewijding aan kennis, aan jñāna-niṣṭhā.

Tegenwerping: Als er geen directe opdracht is (pravartaka pramāṇa = vidhi) kan men er ook niet van uit gaan.

Antwoord: Dit bezwaar is niet van toepassing omdat kennis van de Ātman kennis van het eigen Zelf betekent. Daarom is er geen directe opdracht nodig om iemand te bewegen om zich te wijden aan zijn eigen Ātman, omdat deze Ātman zijn eigen Zelf is. Alle organen om kennis te verwerven (pramāṇa's) worden zo genoemd omdat zij uiteindelijk tot kennis van het Zelf leiden. Als de kennis over de ware natuur van het Zelf is verkregen, worden zowel de organen van kennis als de ken-

nisobjecten niet meer voorgelegd aan het bewustzijn. De ultieme autoriteit (de Veda) leert namelijk dat het Zelf in werkelijkheid geen objecten waarneemt. Door deze negatie (dat wil zeggen als gevolg van deze leer) houdt de Veda op om de ultieme autoriteit te zijn, net zoals de 'autoriteit' van de droom oplost in de wakende staat. Ook in het normale leven gaan we op geen enkele manier door met waarnemen als het object van waarneming is waargenomen

(7) Onderwerping van wensen en het persoonlijke zelf.

De Heer vervolgt zijn onderricht met een voorbeeld, waaruit blijkt dat alleen die toegewijde, die wijs is, die zijn wensen heeft opgegeven en wiens wijsheid standvastig is, bevrijding kan bereiken, en niet degene die niets opgeeft en genot nastreeft.

āpūryamāṇamacalapratiṣṭhaṃ samudramāpaḥ praviśanti yadvat;
tadvatkāmā yaṃ praviśanti sarve sa śāntimāpnoti na kāmakāmī (70).

II.70. Hij alleen bereikt vrede in wie alle wensen binnenkomen, net zo als water dat in de oceaan stroomt zonder dat deze veranderingen ondergaat, en niet hij die de dingen begeert.

De oceaan wordt van alle kanten gevuld met water. Hoewel het water er van alle kanten instroomt, verandert de staat van de oceaan niet en blijft zij altijd onveranderd binnen haar grenzen. Die wijze bereikt vrede (mokṣa) waarin op dezelfde manier alle soorten wensen direct of indirect van alle kanten binnenstromen zonder hem te beroeren, zoals de wateren de oceaan binnenkomen. In zijn Zelf worden zij opgenomen en hij wordt er niet door aangeraakt. Dit is niet bereikbaar voor degene die verlangt naar externe objecten.

Daarom:

vihāya kāmānyaḥ sarvānpumāṃścarati niḥspṛhaḥ;
nirmamo nirahaṅkāraḥ sa śāntimadhigacchati (71).

II.71. De mens die alle verlangens opgeeft en geen gehechtheid, egoïsme en ijdelheid heeft, verkrijgt vrede.

Deze mens doet afstand, geeft alle wensen volledig op en gaat door het leven terwijl hij tevreden is met een minimum bestaan en zelfs daar niet aan gehecht is. Ook het allernoodzakelijkste beschouwt hij niet als het zijne, zelfs als het cruciaal is voor het voortbestaan van het fysieke lichaam, en hij is niet trots op zijn kennis. Deze mens heeft standvastige kennis, kent Brahman en bereikt vrede (nirvāṇa) en komt aan het eind van de ellende van saṃsāra (werelds bestaan). Kortom hij wordt zelf Brahman.

Kennis leidt tot Goddelijke Gelukzaligheid.

Deze toewijding wordt als volgt geprezen:

eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṃ prāpya vimuhyati;
sthitvā 'syāmantakāle 'pi brahmanirvāṇamṛcchati (72).

II.72. O Zoon van Pṛthā, dit is de staat van Brahman. Als men deze staat bereikt, wordt men niet misleid. Als men tot het eind van het leven in deze staat verkeert, bereikt men de gelukzaligheid van Brahman.

De hier beschreven staat, waarin alles wordt opgegeven en men verblijft in Brahman, is de Goddelijke staat, de staat van Brahman. Het behoort aan Brahman en bestaat in Hem. Als men deze staat heeft bereikt, wordt men niet langer meer misleid. Als men ook in de laatste periode van het leven in deze staat verkeert, verkrijgt men mokṣa en de Gelukzaligheid van Brahman. Het spreekt vanzelf dat degene die in een vroeg stadium afstand doet en gedurende het leven in Brahman verblijft, de Gelukzaligheid van Brahman verkrijgt, het Brahma-Nirvāṇa.

iti sāṅkhyayogo nāma dvitīyo 'dhyāyaḥ

Dit is het einde van het tweede hoofdstuk getiteld:

SĀṂKHYA-YOGA

HOOFDSTUK III.

KARMA-YOGA.

De verwarring van Arjuna.

De twee aspecten van wijsheid die betrekking hebben op Pravṛtti en Nivṛtti, dat wil zeggen: op de Weg van Handeling en de Weg van Afstanddoen die in de Gītā-śāstra worden behandeld, zijn in hoofdstuk twee door de Heer aangegeven. Hij heeft aan degenen die zich houden aan Sāṃkhya Yoga aangeraden om afstand te doen van handelingen en voegde daar in vers II.72 aan toe dat zij hun doel alleen hiermee kunnen bereiken. Tegen Arjuna heeft Hij echter verklaard in vers II.47, dat hij zijn toevlucht alleen zou moeten nemen tot handelen (karma) hetgeen gebaseerd is op Yoga-buddhi (het Yoga-aspect van wijsheid). Hierbij werd niet gezegd dat het Hoogste Goed alleen hierdoor bereikt zou kunnen worden (zie vers II.49). Omdat hij dit inziet, raakt Arjuna in verwarring en stelt de Heer daarom een vraag (III.1,2).

De verwarring van Arjuna is volstrekt logisch. Hij denkt namelijk: "Hoe kan de Heer aan mij, die toch toegewijd op zoek is naar Gelukzaligheid als directe methode het Sāṃkhya-aspect van wijsheid beschrijven en mij dan opdragen om allerlei kwade handelingen te verrichten die slechts een indirecte en onzekere methode zijn om Gelukzaligheid te verkrijgen?" De vraag van Arjuna komt hieruit voort. Het antwoord van de Heer kan alleen verklaard worden als de śāstra het onderscheid maakt tussen Sāṃkhya en Yoga zoals hiervoor beschreven.

Kennis en handelingen gaan niet samen.

Een bepaalde commentator (Vṛttikāra) interpreteert de vraag van Arjuna op een andere manier en geeft aan dat het antwoord van de Heer opgevat moet worden als een weerlegging van de bedoelde vraag. Bovendien vat hij de leer van de Gītā-śāstra in de inleiding van zijn commentaar op de ene manier samen, terwijl hij vraag en antwoord zoals hier aangegeven op een andere manier uitlegt. Hoe doet hij dat?

In de inleiding wordt verklaard dat een gelijktijdig samengaan van kennis en handelingen voor elk stadium van geestelijk leven is voorgeschreven in de Gītā-śāstra. Bovendien is een apart punt opgenomen met een nadrukkelijke ontkenning van het dogma dat mokṣa alleen door kennis kan worden verkregen, dat wil zeggen: zonder uitvoering van de verplichte handelingen, die door de Geschriften zijn voorgeschreven tijdens het leven. Met betrekking tot het derde hoofdstuk zegt hij echter, dat hier alleen toewijding tot één van de twee wegen wordt geleerd. Dit is hetzelfde als zeggen, dat dezelfde handelingen, die door de Geschriften gedurende het leven als verplicht worden voorgeschreven, moeten worden opgegeven. Hoe is het mogelijk dat de Heer dergelijke tegenstrijdigheden onderwijst en de discipel deze aanvaardt?

Die commentator zou wellicht de tegenstrijdigheid als volgt kunnen verklaren: "Het is alleen voor gṛhastha's (de klasse van de huisvaders) niet mogelijk om door kennis alleen, voorafgegaan door het afzien van de door śruti en smṛti verplicht gestelde handelingen, bevrijding te verkrijgen, maar niet voor de andere klassen.[53]"

Op zichzelf houdt dit ook weer een tegenspraak in. Hoe kan hij, nadat in de inleiding wordt gezegd dat een gelijktijdig samengaan van kennis en handelingen door de Gītā-śāstra bedoeld is voor *alle* religieuze klassen, dan in het derde hoofdstuk het tegengestelde beweren, namelijk dat bevrijding door kennis alleen bedoeld is voor *enkele* religieuze klassen?

De commentator zou deze tegenspraak nu als volgt kunnen verklaren: "De bewering dat bevrijding door kennis alleen niet mogelijk is voor gṛhastha's heeft betrekking op de śrauta-karma (handelingen die door de śruti worden opgelegd). De smārta-karma (handelingen die verplicht worden door de smṛti) die bedoeld is voor een gṛhastha, wordt genegeerd alsof het niet bestaat. De uitspraak dat bevrijding voor gṛhastha's door kennis alleen niet mogelijk is, moet in deze zin worden opgevat.[54]"

Dit is ook absurd. Hoe kan een intelligent mens geloven dat bevrijding door kennis alleen samen met smārta-karma niet mogelijk is voor gṛhastha's en wel voor andere klassen? Als in het geval van een saṃnyāsin, de vierde religieuze klasse, kennis en smārta-karma zouden moeten samengaan als middel tot bevrijding, volgt daaruit dat ook voor gṛhastha's kennis uitsluitend met smārta-karma zou moeten samengaan en niet met śrauta-karma.

Dan kan hij de tegenstelling ook nog als volgt proberen te verklaren: "Alleen in geval van een gṛhastha is voor bevrijding noodzakelijk, dat kennis zowel met śrauta-karma als met smārta-karma moet samengaan, omdat beide even belangrijk voor hem zijn. Saṃnyāsins kunnen mokṣa verkrijgen door het samengaan van kennis met alleen smārta-karma."

Als dat zo is dan zouden gṛhastha's door śrauta-karma en smārta-karma, die allebei uiterst pijnlijk zijn, teveel inspanning moeten leveren.

---

[53] In het derde hoofdstuk wordt bevrijding door kennis alleen, ook mogelijk geacht voor andere klassen. Dus is er geen tegenspraak zeggen zij.

[54] Nadere toelichting: saṃnyāsins hebben alleen afstand gedaan van śrauta-karma, maar ze moeten nog steeds bepaalde handelingen uitvoeren en zijn gebonden door bepaalde beperkingen zoals voorgeschreven in de smṛti. Dus is een samengaan van kennis met handelingen als middel tot bevrijding mogelijk bij saṃnyāsins. Daarentegen wordt een gṛhastha gebonden door śrauta-karma, dat wil zeggen: hij kan geen bevrijding krijgen door kennis alleen, los van śrauta-karma. De smārta-karma die hij moet uitvoeren heeft voor hem slechts secundaire betekenis. In zijn geval kan de smārta-karma worden genegeerd als er geen śrauta-karma is omdat deze śrauta-karma voor hem primair is. Dus een saṃnyāsin kan bevrijding bereiken door kennis samen met smārta-karma en een gṛhastha kan dit door kennis samen met śrauta-karma.

Afstand doen wordt voorgeschreven door de Geschriften.

Dezelfde commentator zou nu kunnen zeggen: "Door deze veelvuldige inspanningen kan bevrijding alleen bereikt worden door de gṛhastha en niet door andere religieuze klassen, die geen *nitya* of verplichte śrauta-karma hoeven uit te voeren.[55]"

Dit is eveneens onjuist. In alle Upaniṣads, de Itihāsa's, de Purāṇa en in de Yoga-śāstra wordt afstand doen van alle karma opgelegd aan de zoeker naar mokṣa als hulpmiddel[56] bij kennis. In de śruti[57] en de smṛti wordt zowel een geleidelijke ontwikkeling (door de drie klassen naar de vierde) als een plotselinge overgang voorgeschreven (vanuit elk van de drie klassen direct naar de vierde).

In dat geval zou de bewuste commentator kunnen tegenwerpen dat samengaan van kennis en handelingen voor alle klassen nodig is.[58]

Het antwoord is ontkennend want het afstand doen van alle handelingen wordt de zoeker naar mokṣa opgelegd, zoals de volgende passages uit de śruti aangeven:

"Nadat zij alle wensen naar nageslacht, rijkdom en de wereld hebben opgegeven, leiden zij het leven van een bedelmonnik." (Bṛ.Up. 3-5-1).

"Daarom zegt men, dat van deze disciplines afstand doen uitmuntend is. Alleen afstand doen overtreft alles." (Taittirīya Up. 4-78,79).

"Sommigen bereiken onsterfelijkheid door afstand te doen en niet door handelingen, het krijgen van nageslacht of rijkdom." (Ibid. 4-12).

"Ook als men nog maar leerling is kan men afstand doen van de wereld." (Jabala-Upaniṣad, 4).

Ook de volgende passages van de smṛti kunnen worden geciteerd:

---

[55] Volgens een bepaalde rituele school van de Mīmāṃsaka's is afstand doen van śrauta-karma bedoeld voor degenen die lichamelijke gebreken hebben, lammen of blinden die de ingewikkelde Vedische offers niet volgens de voorschriften kunnen uitvoeren. Volgens dit standpunt kunnen saṃnyāsins geen mokṣa verkrijgen omdat zij de śrauta-karma niet hebben uitgevoerd.

[56] Als saṃnyāsa alleen bedoeld zou zijn voor lammen en blinden zou het niet bedoeld kunnen zijn als een hulpmiddel voor kennis. Daarom is deze visie onjuist.

[57] Na het afronden van het leerlingenstadium dient men huisvader te worden. Vervolgens verlaat men het huis en dient men in het bos te gaan wonen en zich terug te trekken uit de wereld. Men kan zich ook terugtrekken uit de wereld als men nog leerling is of huisvader of in het bos woont of men zich versterft of niet en ongeacht of men zijn leerlingenopleiding heeft voltooid en of men de rituele vuren heeft geblust of niet. Kort samengevat: op hetzelfde moment dat men genoeg heeft van de wereld dient men zich hiervan terug te trekken. *Jabala-Upaniṣad* 4.

[58] Als gezegd wordt dat alle religieuze klassen zijn gesanctioneerd door de śruti betekent dit dat alle respectievelijke plichten die erbij behoren hen binden. Het samengaan van kennis en handelingen is dus in alle āśrama's of religieuze klassen nodig.

"Geef geloof en ongeloof op. Geef waarheid en onwaarheid op. Nadat ge zowel waarheid als onwaarheid hebt opgegeven, geef dan ook datgene[59] op waardoor ge dat andere hebt opgegeven."

"Nadat saṃsāra (het bestaan in de wereld) als waardeloos is ervaren en nadat men wil doordringen in de essentie, krijgen de ongehuwden genoeg van het leven en geven de wereld op." (Bṛhaspati).

De leer van Śuka gaat dan als volgt verder:

"Iemand wordt door handelingen gebonden en door wijsheid bevrijd. De wijzen die dit inzien, verrichten daarom geen handelingen." (Śāntiparva, Mokṣadharma, 241-7).

Hier in de Bhagavad Gītā staat ook: "Afstand doen van alle handelingen door gedachte (kennis)," etc. (V.12).

Mokṣa kan niet het gevolg zijn van een handeling.

Omdat Mokṣa niet het gevolg kan zijn van een handeling, zijn handelingen nutteloos voor een *mumukṣu*, een zoeker naar mokṣa.

Tegenwerping: Verplichte handelingen worden alleen uitgevoerd om geen zonde te begaan door ze niet uit te voeren.

Antwoord: Nee, want er is alleen sprake van zonde bij iemand die nog niet formeel toegetreden is tot de vierde klasse, die van de saṃnyāsins. Men kan zich zeker niet voorstellen, zoals de opponent zal moeten toegeven, dat een saṃnyāsin zonde zal begaan door het *agni-kārya*, de verering van het heilige vuur, niet uit te voeren, zoals leerlingen (*Brahmacārins*) wel doen als ze nog geen saṃnyāsins zijn, dat wil zeggen: als ze nog niet formeel afstand hebben gedaan van handelingen.[60]

Het is eveneens niet voorstelbaar dat een zonde wordt begaan, hetgeen immers een *bhava* of positief gevolg inhoudt, als men een verplichte taak niet uitvoert, hetgeen een *abhava* of ontkenning is. De śruti leert immers dat bestaan onmogelijk kan voortkomen uit niet-bestaan (*Chāndogya-Upaniṣad* 6-2). Als de Veda iets zou onderwijzen wat voor ons onbegrijpelijk is, namelijk dat kwaad zou voortkomen uit het nalaten van voorgeschreven plichten, zou dat gelijk staan met te zeggen dat de Veda niets goeds kan opleveren en daarom geen autoriteit heeft, omdat het uitvoeren en het niet-uitvoeren beide alleen maar verdriet zouden opleveren. Dit zou dan leiden tot de absurde[61] conclusie dat śāstra of openbaring scheppend is en

---

[59] Zelfs ook dat deel van de persoonlijkheid dat verbonden is met de gedachte: "Ik heb dit opgegeven."

[60] Allen geven toe dat alleen een Brahmacārin zonde begaat door *agnikārya* (brandstof op het heilige vuur werpen) niet uit te voeren en geen Vedische studie te verrichten, die beide alleen zijn opgelegd aan de eerste (āśrama). In feite begaat men geen zonde als men de plichten niet uitvoert, die niet bij die klasse horen.

[61] Want het is gelijk aan de uitspraak dat een *abhava*, die in zichzelf niets kan produceren, door de śāstra die een absolute autoriteit heeft, wel van deze kracht zou worden voorzien.

niet onthullend, hetgeen voor niemand acceptabel is. Daarom hebben saṃnyāsins geen karma en daarom is het verbinden van kennis en handeling een absurditeit.

Het samengaan slaat niet op de vraag van Arjuna.

Ook de vraag van Arjuna in het derde hoofdstuk zou onverklaarbaar zijn. Als in het tweede hoofdstuk door de Heer gezegd zou zijn dat kennis en handelingen tegelijk zouden moeten samengaan in Arjuna zelf, kan zijn vraag in III.1 niet verklaard worden. Als Arjuna zou zijn geleerd dat kennis en handeling in hem samen zouden moeten gaan, zou zeker kennis voor hem bedoeld zijn omdat deze superieur is aan handelingen. Dan zou er geen reden zijn geweest voor de vraag of het verwijt dat in Arjuna's woorden ligt opgesloten: "O Keśava, waarom dwingt Ge mij tot deze verschrikkelijke handelingen?" (III.1). Er kan op geen enkele manier zijn bedoeld dat de Heer kennis, die immers superieur is, alleen aan Arjuna verboden zou hebben. In dat geval zou de vraag van Arjuna over het onderscheid tussen beide wegen terecht zijn. Als de Heer daarentegen tevoren zou hebben onderwezen, dat kennis en handelingen zijn bedoeld voor twee verschillende soorten mensen op grond van het feit dat een gelijktijdige toewijding aan kennis en handelingen voor een mens niet mogelijk zou zijn vanwege hun tegengestelde effecten, wordt de vraag begrijpelijk. Zelfs als men veronderstelt dat de vraag voortkomt uit onwetendheid zou het antwoord van de Heer, dat toewijding aan kennis en toewijding aan handelingen voor twee verschillende soorten mensen zijn bestemd, onbegrijpelijk zijn. Het antwoord kan ook niet worden verklaard uit onwetendheid van de Heer. Uit dit antwoord van de Heer, namelijk dat toewijding aan kennis en toewijding aan handelingen bestemd zijn voor twee soorten mensen, volgt dat het samengaan van kennis en handelingen niet mogelijk is.

De conclusie van de Gītā en alle Upaniṣads is, dat mokṣa alleen verkregen kan worden door kennis zonder hulp van handelingen.

Als het voor één mens mogelijk zou zijn om deze twee te combineren dan zou de vraag van Arjuna om hem slechts één, jñāna of karma, te leren onverklaarbaar zijn. Bovendien leert de Heer nadrukkelijk aan Arjuna dat toewijding aan jñāna voor hem niet mogelijk is met de woorden: "Verricht daarom alleen handelingen." (IV.15).

Wat is beter, Kennis of Handelen?

arjuna uvāca;
jyāyasī cetkarmaṇaste matā buddhirjanārdana;
tatkiṃ karmaṇi ghore māṃ niyojayasi keśava (1).

Arjuna sprak:
III.1. O Janārdana, waarom geeft Ge mij opdracht om deze verschrikkelijke daden te verrichten, als Ge leert dat wijsheid superieur is aan handelingen, O Keśava?

Als bedoeld zou zijn dat kennis en handelingen samen moeten gaan, zou er maar één middel tot bevrijding zijn en in dat geval zou het onderscheid dat Arjuna maakte tussen kennis en handelingen door te verklaren dat kennis superieur is aan handelingen, ongegrond zijn. Als deze twee beschouwd moeten worden als één geheel en bestemd voor hetzelfde doel kan men niet tegelijkertijd aannemen dat ze verschillende resultaten opleveren.[62] Er is dan ook geen verklaring voor de vraag van Arjuna: "Waarom geeft Ge mij opdracht om deze verschrikkelijke daden te verrichten?" Het is alsof hij de Heer berispt, omdat hij van mening is dat Hij hem, op een voor Arjuna onbegrijpelijke manier aanspoorde om een verkeerde weg te volgen, zeker nadat Hij verklaard had dat kennis superieur is aan handelingen.

Als een combinatie van kennis met smārta-karma door de Heer bedoeld zou zijn voor iedereen en als zodanig door Arjuna zou zijn begrepen, hoe zouden dan de woorden van Arjuna[63] verklaard moeten worden als hij zegt: "Waarom geeft Ge mij opdracht om deze verschrikkelijke daden te verrichten?"

Bovendien:

vyāmiśreṇeva vākyena buddhiṃ mohayasīva me;
tadekaṃ vada niścitya yena śreyo 'hamāpnuyām (2).

III.2. Uw woorden verwarren mij en verbijsteren als het ware mijn verstand. Vertel mij daarom de enig juiste manier waarop ik zonder twijfel gelukzaligheid kan bereiken.

Zonder enige twijfel spreekt de Heer duidelijke taal; voor mijn beperkte verstand zijn de uitspraken van de Heer echter niet te bevatten. Daarom zegt Arjuna: "U verbijstert *als het ware* mijn verstand", waarmee hij bedoelt te zeggen: "Het is niet mogelijk dat Ge mij in verwarring brengt, omdat Ge er juist op uit bent om het mij duidelijk te maken. Daarom zeg ik: Gij verbijstert *als het ware* mijn verstand."

Hij vervolgt met: "Als Ge denkt dat kennis en handelingen die bedoeld zijn voor twee verschillende groepen van leerlingen niet door dezelfde persoon kunnen worden gevolgd, onderwijs mij dan één van de twee, kennis of handelingen. Nadat Ge hebt vastgesteld welke methode voor Arjuna het meest geschikt is en past bij zijn niveau van begrip, onderwijs mij dan alleen die methode waarmee ik gelukzaligheid kan verwerven."

Als kennis door de Heer bedoeld zou zijn om minimaal een aanvullende rol te spelen op de weg van toewijding tot handeling zou Arjuna toch beide methoden

---

[62] In de huidige situatie kan dit als volgt uitgelegd worden: Als kennis en handelingen slechts één middel tot mokṣa vormen, kan men niet tegelijkertijd aannemen dat zij verschillende resultaten zullen opleveren. Als dit wel zo zou zijn, dan zou het terecht zijn van Arjuna om ze van elkaar te onderscheiden.

[63] Want dan zou de Heer die een combinatie van kennis en handelingen had onderwezen niet aan Arjuna uitsluitend handelingen voorschrijven en dan zou er geen reden zijn voor de klacht van Arjuna.

willen kennen. De Heer heeft toch niet gezegd dat Hij hem alleen maar één van de twee, kennis of handeling, zou leren en niet allebei en als dat wel zo zou zijn, zou Arjuna er maar één gevraagd hebben omdat hij dan wist dat ze niet allebei zouden worden onderwezen.

De wegen van Kennis en Handeling.

De Gezegende Heer geeft op de vraag het volgende afdoende antwoord:

śrī bhagavānuvāca:
loke 'smindvividhā niṣṭhā purā proktā mayā anagha;
jñānayogena sāṅkhyānāṃ karmayogena yoginām (3).

De Gezegende Heer sprak:
III.3. O Zondeloze, in den beginne is er door Mij een tweevoudige weg onderwezen in deze wereld, de weg van de Sāṃkhya's of toewijding aan kennis en de weg van de Yogi's door toewijding aan handelingen.

Bij het begin van de schepping schiep Ik de mens en blies de traditie van de Vedische leerstellingen nieuw leven in door hen de middelen om materiële welvaart en Gelukzaligheid te verkrijgen te onderwijzen. Ik, de Alwetende Heer, heb in deze wereld aan de mensen van de drie kasten, die als enigen in aanmerking komen voor de leer van de śāstra (Geschriften), een tweevoudige niṣṭhā of weg van toewijding onderwezen.

Wat was deze tweevoudige weg van toewijding? De ene weg was jñāna-yoga ofwel toewijding aan kennis, die is bestemd voor de Sāṃkhya's en waarbij kennis zelf yoga is. Deze weg is bedoeld voor hen die een zuivere kennis hebben van het Zelf en het niet-Zelf en die afzien van de wereld, vanaf de Brahmācāraya (de eerste heilige klasse of āśrama) en die alle dingen zien in het licht van de wijsheid van de Vedānta. Zij behoren tot de hoogste klasse der saṃnyāsins, Parama-haṃsa's genaamd, wier gedachten immer rusten op Brahman. De andere weg was karma-yoga ofwel toewijding aan handelingen, waarbij handelingen zelf yoga of toewijding zijn en die geschikt is voor Yogi's, karmins, die geneigd zijn tot handelingen. Als de Heer in de Gītā ergens zou hebben onderwezen of als het ergens in de Veda's zou zijn gesteld, dat kennis en handelingen beiden tegelijk door dezelfde persoon moeten worden uitgevoerd als middel om hetzelfde doel te bereiken, hoe zou de Heer dan Arjuna, die een geliefde leerling van Hem was, hebben kunnen onderwijzen dat de twee wegen van kennis en handeling bedoeld zouden zijn voor twee verschillende groepen leerlingen? Als we daarentegen veronderstellen, dat de Heer bedoelde dat Arjuna, na van Hem informatie over kennis en handeling te hebben gekregen, zich op eigen initiatief zou wijden aan het gelijktijdig volgen van beide wegen, terwijl Hij aan anderen zou leren dat de twee wegen bedoeld waren voor twee verschillende groepen leerlingen, zou dat betekenen dat de Heer zelf onderworpen zou zijn aan liefde en haat en daarom geen autoriteit kan zijn op dit gebied, hetgeen absurd is. Met andere woorden: op geen enkele manier kan het samengaan van kennis en handelingen worden aangetoond.

Karma-yoga leidt tot bevrijding van handelingen.

De superioriteit van kennis boven handelingen waar Arjuna (III.1) over spreekt moet op waarheid berusten aangezien het niet wordt ontkend. Evenzeer waar is dat de weg van kennis alleen bedoeld is voor saṃnyāsins. De Heer heeft heel duidelijk gezegd dat de twee wegen bedoeld zijn voor twee verschillende groepen leerlingen. Nu Hij ziet dat Arjuna in het hart is getroffen omdat Hij hem handelingen opdraagt die hem immers zullen binden en daardoor besloten heeft om niets te doen, vervolgt de Heer met III.4.

Anders gezegd: omdat toewijding aan kennis en toewijding aan handelingen lijnrecht tegenover elkaar staan, is het voor iemand niet mogelijk om tegelijkertijd zijn toevlucht te nemen tot beide wegen. Hieruit zou kunnen worden afgeleid dat beide wegen onafhankelijk van elkaar tot hetzelfde doel leiden. De waarheid is echter dat toewijding tot handelingen niet rechtstreeks tot het doel leidt doch iemand eerst op de weg van kennis brengt, waarna deze laatste weg, die dus via de weg van handelingen is bereikt, direct naar het doel leidt zonder verdere hulp. Om dit aan te tonen zegt de Heer:

na karmaṇāmanārambhānnaiṣkarmyaṃ puruṣo 'śnute;
na ca saṃnyasanādeva siddhiṃ samadhigacchati (4).

III.4. Men kan het niet-handelen niet bereiken door af te zien van handelingen, noch kan men volmaaktheid bereiken door alleen maar afstand te doen.

Met handelingen worden hier religieuze handelingen (Yajña) bedoeld, die de zonden uit het verleden opheffen indien uitgevoerd in dit of een voorgaand leven en die leiden tot een zuivere geest (sattva, antaḥkaraṇa). Door de geest op deze manier te zuiveren komt de kennis op en wordt men naar de weg van toewijding aan kennis gebracht.

In de Mahābhārata wordt gezegd:

"Kennis rijst op in de mens als zondig karma wordt vernietigd en als men het Zelf in zichzelf ziet als in een zuivere spiegel." (Śāntiparva, 204-8).

De mens kan het niet-handelen (naiṣkarmya) en bevrijding van het handelen, dat wil zeggen: toewijding aan de weg van kennis en de staat van het Zelf dat niet handelt, niet verkrijgen door af te zien van handelingen.

Waarom wordt hij niet bevrijd van het handelen door af te zien van handelingen? Het antwoord is dat het uitvoeren van handelingen een middel is om bevrijd te worden van het handelen. Het doel kan alleen bereikt worden als men de juiste middelen gebruikt. Toewijding aan handelingen is hèt middel om bevrijding van handelingen, namelijk toewijding aan kennis, te verkrijgen; dit wordt zowel in de śruti als hier in de Gītā onderwezen. In de śruti wordt bij voorbeeld in de volgende passage gezegd dat karma-yoga een middel tot jñāna-yoga is:

"Brāhmaṇa's willen Het (het Zelf) leren kennen door studie van de Veda's, door jñāna of het verrichten van erediensten." (Bṛ.Up. 4-4-22).

In deze passage wordt karma-yoga aangewezen als een middel om het Zelf dat men zoekt te realiseren. In de Bhagavad Gītā verwijzen de volgende passages ernaar:

"O Machtigarmige, zonder Yoga is bevrijding moeilijk te verkrijgen" (V.6).

"Nadat Yogi's gehechtheid hebben opgegeven verrichten zij handelingen om het Zelf te zuiveren" (V.11).

"Wijze mensen worden gezuiverd door offeren, het doen van giften en versterving" (XVIII.5).

Men zou het volgende bezwaar kunnen maken: De volgende passage in de smṛti toont aan dat het niet-handelen kan worden bereikt door de voorgeschreven plichten op te geven:

"Nadat men heeft beloofd[64] om niets en niemand te bedreigen, moet men z'n toevlucht nemen tot het niet-handelen (naiṣkarmya)."

Onze ervaring leidt ook tot de conclusie dat bevrijding van handelen kan worden bereikt door af te zien van handelingen. Wat heeft het doen van handelingen dan voor nut voor degene die bevrijding van handelingen zoekt?

In antwoord hierop zegt de Heer: "Niemand kan volmaaktheid, dat wil zeggen: bevrijding van handelen of toewijding op de weg van kennis, bereiken door alleen afstand doen, door alleen het handelen op te geven, zonder kennis te bezitten."

Onwetenden worden heen en weer geslingerd door de Natuur.

Waarom dan toch kan men geen volmaaktheid, dus geen bevrijding van handelen, verkrijgen door alleen maar afstand te doen zonder kennis? Dit is de verklaring:

na hi kaścitkṣaṇamapi jātu tiṣṭhatyakarmakṛt;
kāryate hyavaśaḥ karma sarvaḥ prakṛtijairguṇaiḥ (5).

III.5. Niemand kan ook maar voor één ogenblik werkelijk inactief zijn, want iedereen wordt door de krachten van de Natuur tot handelen gedwongen of men wil of niet.

Er zijn drie soorten energie (guṇa's): Sattva, Rajas en Tamas. Met iedereen wordt elk onwetend wezen bedoeld (ajña) dat het Zelf niet kent, want er wordt gezegd dat een wijs man[65] "niet wordt meegesleurd door de guṇa's" (XIV.23).

---

[64] Nadat hij heeft beloofd dat hij geen dieren zou offeren en dat hij geen enkel wezen kwaad zou doen, zoals hij dat deed toen hij nog gṛhastha was, met andere woorden nadat hij alle verplichte offerhandelingen van een gṛhastha had opgegeven.

[65] Van degene die weet dat het Zelf niet wordt geraakt door de guṇa's wordt gezegd dat hij deze te boven is gekomen. Alleen de mens die het Zelf niet kent en die lichaam en zintuigen niet geheel onder controle heeft wordt door de guṇa's tot handelen gedwongen.

Omdat er onderscheid is gemaakt tussen de Sāṃkhya's en de Yogi's (III.3) is Karma-yoga, toewijding aan handelingen, echt alleen bedoeld voor onwetenden en niet voor de wijzen. Voor wijze mensen die niet worden geraakt door de guṇa's en die op geen enkele manier veranderen, speelt Karma-yoga geen enkele rol. Dit is uitgebreid uitgelegd in ons commentaar bij II.21.

Onverlichten moeten zich wijden aan Karma-Yoga.

Voor degene die het Zelf niet kent, is het niet terecht om de hem opgelegde plichten te verwaarlozen. Daarom zegt de Heer:

karmendriyāṇi saṃyamya ya āste manasā smaran;
indriyārthānvimūḍhātmā mithyācāraḥ sa ucyate (6).

III.6. Hij die zich onbeweeglijk houdt en niet handelt, doch die in zijn geest voortdurend met zintuiglijke objecten bezig is, houdt zichzelf voor de gek en wordt een huichelaar genoemd.

De organen van handeling zijn de handen, enz. Iemand die zichzelf voor de gek houdt en waarvan de antaḥkarana is misleid, wordt een huichelaar en een zondaar genoemd.

yastvindriyāṇi manasā niyamyārabhate 'rjuna;
karmendriyaiḥ karmayogamasaktaḥ sa viśiṣyate (7)

III.7. O Arjuna, geprezen wordt hij wiens geest de zinnen in bedwang heeft en die Karma-Yoga beoefent zonder gehecht te zijn aan de organen van handeling.

Als iemand die onwetend is en alleen tot handelingen is bevoegd, met de hand of de stem handelt, waarbij hij met de geest de organen van kennis beperkt en niet geeft om het resultaat, heeft zijn gedrag meer waarde dan dat van de ander die een huichelaar is.

niyataṃ kuru karma tvaṃ karma jyāyo hyakarmaṇaḥ;
śarīrayātrā 'pi ca te na prasidhyedakarmaṇaḥ (8).

III.8. Doe Uw voorgeschreven plicht want handelen is superieur aan niet-handelen! Zelfs de verzorging van Uw lichaam is niet mogelijk zonder te handelen.

Uw voorgeschreven plicht is de verplichte handeling (nitya) die men moet uitvoeren en is niet beschreven in de Geschriften als een middel om een specifiek doel te bereiken. Om resultaat te bereiken is handelen superieur aan niet-handelen. Zonder handelingen kan men in het leven geen succes bereiken. Op deze manier wordt het onderscheid tussen handelen en niet-handelen in onze eigen ervaring gezien.

Ook is het onjuist om te veronderstellen dat handelingen iemand binden en dat deze daarom niet zouden moeten worden uitgevoerd. Waarom?

yajñārthātkarmaṇo 'nyatra loko 'yaṃ karmabandhanaḥ;
tadarthaṃ karma kaunteya muktasaṅgaḥ samācara (9).

III.9. Deze wereld is vast verbonden met handelingen, tenzij een handeling als Offer wordt uitgevoerd. O Zoon van Kuntī, handel op die manier en vrij van gehechtheid!

Offer (Yajña) betekent Īśvara, de Opperste Heer. Daarom zegt de śruti: 'Yajña is waarlijk Viṣṇu'. (Taittirīya-Saṃhitā, 1-7-4). 'Deze wereld' betekent hier die mensen die, omdat ze alleen zijn toegerust om te handelen, eraan gebonden zijn en als zodanig handelen. De wereld is niet gebonden aan handelingen die in de naam van de Heer worden uitgevoerd. Handel zonder gehechtheid!

Ook om de volgende reden moet er worden gehandeld door degene die er toe is uitgerust:

sahayajñā prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ;
anena prasaviṣyadhvameṣa vo 'stviṣṭakāmadhuk (10).

III.10. Nadat hij in het begin de mensheid en offer tezamen had geschapen, zei Prajāpati tot hen: "Gij zult U hierdoor voortplanten en laat dit de hoorn des overvloeds zijn."

Mensheid omvat de drie kasten. *In het begin* betekent bij het begin van de schepping. *De melkkoe*: de koe die alle wensen vervult, de hoorn des overvloeds.

Hoe kan dit door offers worden verworven?

devānbhāvayatānena te devā bhāvayantu vaḥ;
parasparaṃ bhāvayantaḥ śreyaḥ paramavāpsyatha (11).

III.11. Door te offeren voedt ge de Goden en de Goden zullen U voeden. Door elkaar te voeden zult ge het hoogste goed bereiken.

Door een dergelijk offer voedt ge Goden als Indra en de Goden zullen U voeden door regen en dergelijke. Het hoogste goed betekent het te zijner tijd verkrijgen van de kennis over Brahman. Het hoogste goed kan ook 'svarga'[66] betekenen.

Verder:

iṣṭānbhogānhi vo devā dāsyante yajñabhāvitāḥ;
tairdattānapradāyaibhyo yo bhuṅkte stena eva saḥ (12).

III.12. Als de Goden gevoed zijn door het offer zullen zij werkelijk al Uw wensen vervullen. Hij die ervan gebruik maakt zonder te offeren wat Hen toekomt is waarlijk een dief.

---

[66] Het hoogste goed waar hier over wordt gesproken kan zowel kennis over Brahman als svarga betekenen. Het resultaat hangt af van het motief van de leerling: of hij bevrijding wenst of werelds genot. In het eerste geval zuivert het offer het hart en leidt tot een volgende geboorte en uiteindelijk tot kennis, terwijl in het laatste geval direct svarga volgt.

Omdat zij verheugd zijn door uw offeranden zullen de Goden U alle goede dingen schenken: vrouwen, vee, kinderen enzovoorts. Hij die geniet van alles wat de Goden geven, dat wil zeggen: hij die de verlangens van lichaam en zintuigen[67] bevredigt zonder zijn schuld aan de Goden te betalen is werkelijk een dief en rooft het eigendom van de Goden. Daarentegen:

yajñaśiṣṭāśinaḥ santo mucyante sarvakilbiṣaiḥ;
bhuñjate te tvaghaṃ pāpā ye pacantyātmakāraṇāt (13).

III.13. De rechtvaardigen die eten wat overblijft van het offer, worden bevrijd van zonde. De goddelozen die alleen voor zichzelf zorgen, begaan zonde.

Degenen die na het offer aan de Goden te hebben opgedragen datgene eten dat overblijft, worden bevrijd van alle zonden die begaan worden op de vijf plaatsen[68] waar dieren worden geslacht (zoals de keuken), evenals van de zonden die het gevolg zijn van ongelukken die zij hebben veroorzaakt en dergelijke. Dat wat overblijft van het offer wordt amṛta en ambrosia genoemd. De anderen echter, die egoïstisch zijn en alleen voedsel voor zichzelf bereiden, eten de zonde zelf en zijn zondaars.

Het rad van de wereld moet blijven draaien.

Er is nog een reden waarom handelingen moeten worden uitgevoerd door degenen die hiervoor zijn toegerust, want alleen door handelingen blijft het rad van de wereld draaien. Hoe gaat dat? Dit is het antwoord:

annādbhavanti bhūtāni parjanyādannasambhavaḥ;
yajñādbhavati parjanyo yajñaḥ karmasamudbhavaḥ (14).

III.14. Schepselen komen voort uit voedsel, voedsel komt voort uit regen, regen komt voort uit offeranden, offer komt voort uit handelingen; ..

karma brahmodbhavaṃ viddhi brahmākṣarasamudbhavam;
tasmātsarvagataṃ brahma nityaṃ yajñe pratiṣṭhitam (15).

III.15. weet dat handelingen uit Brahman voortkomen en dat Brahman voortkomt uit het Onvergankelijke. Daarom verblijft de allesdoordringende Brahman altijd in het offer.

---

[67] Dat wil zeggen degene die bezig is zijn eigen lichaam en zintuigen te voeden zonder de Goden, de Ṛṣi's en de Pitṛ's te voeden door te offeren, de geschriften te bestuderen en door nageslacht te krijgen.

[68] De vijf plaatsen waar het hier om gaat zijn de keuken, de waterput en de dingen waarmee wordt gesneden, gemalen en geveegd. Dit zijn de vijf plaatsen waar dagelijks iets levends wordt beschadigd. De zonden die hier worden begaan worden volgens zeggen schoongewassen door de vijf mahāyajña's of grote offers, die elke dvija zou moeten brengen en die bedoeld zijn om de Bhūta's, de Ṛṣi's, de mensheid, de Goden en de Pitṛ's te bevredigen. Zie Manu II 67-73.

Het is overduidelijk dat alle levende wezens uit voedsel worden geboren, dat, nadat het is opgegeten, wordt omgezet in bloed en zaad. Regen komt voort uit offeranden zoals geleerd wordt in de volgende tekst uit de smṛti:

"Het offer dat in het vuur wordt geworpen gaat naar de zon, uit de zon komt de regen en van regen komt voedsel. Uit dit voedsel ontstaan alle schepselen." (Manu III.76).

Yajña of offer waarover hier wordt gesproken, heeft betrekking op wat apūrva wordt genoemd.[69] Apūrva is het resultaat van de activiteiten van degene die offert en zijn priesters (ṛtvik's) die het offer brengen. Deze activiteiten zijn voorgeschreven in de Veda (Brahman) en de Veda komt van het Onvergankelijke, de Paramātman, het Hoogste Zelf. Omdat de Veda is voortgekomen uit het Hoogste Zelf, de Akṣara, het Onvergankelijke, zoals de adem uit een mens komt, berust de allesomvattende en allesopenbarende Veda altijd op het offer, dat wil zeggen: het gaat hoofdzakelijk over offeren en de manier waarop dit moet worden uitgevoerd.

evaṃ pravartitaṃ cakraṃ nānuvartayatīha yaḥ;
aghāyurindriyārāmo moghaṃ pārtha sa jīvati (16).

III.16. O Zoon van Pṛthā, hij die niet gehoorzaamt aan het draaiende wiel, die in zonde leeft en zich overgeeft aan zijn zintuigen, leeft tevergeefs.

Hij die handelingen zou moeten verrichten, maar die zichzelf verliest in zintuiglijke genietingen, gehoorzaamt niet aan het rad van de wereld dat door Īśvara in gang is gezet op basis van de Veda en het brengen van offers[70] en hij leeft voor niets.

Het voornaamste doel van dit gedeelte (III. 4-16) is om aan te geven dat de onwetende mens moet handelen zoals voor hem is bedoeld. In III.4-8 is onderwezen dat, totdat een mens zo ver ontwikkeld is dat hij Toewijding aan kennis van het Zelf heeft verkregen, hij die het Zelf niet kent en daarom bevoegd is tot handelen, zijn toevlucht dient te nemen tot Toewijding aan handelen als middel om Toewijding aan kennis te verkrijgen. Verder zijn vele bijkomende redenen genoemd (in III.9-16) waarom de mens die het Zelf niet kent en daarom bevoegd is tot handelen, zou moeten handelen. Bovendien is vermeld dat kwaad voortkomt uit het niet-verrichten van handelingen.

Karma-Yoga is niet bedoeld voor de kenner van het Zelf.

De Heer Zelf veronderstelt nu dat Arjuna de volgende vraag stelt: "Moet het rad, dat zo in gang is gezet, door allen worden gevolgd of alleen door hem die nog geen

[69] De ongeziene vorm, dat het offer, zoals wordt gezegd, aanneemt tussen het moment van uitvoering en het moment waarop de resultaten duidelijk worden. Kortom dit is de verbinding tussen oorzaak en gevolg.

[70] Dat wil zeggen: hij gehoorzaamt niet aan het rad en bestudeert de Veda's niet en voert de offers niet uit die hierin worden opgelegd, zoals Īśvara heeft bevolen.

toewijding heeft verworven voor de weg van kennis die de Sāṃkhya's, de kenners van het Zelf, gaan, en die door de onwetende kan worden verworven door middel van de toewijding aan de weg van handelingen zoals is beschreven?" Als antwoord op deze vraag en om een duidelijk beeld te schetsen van de leerstellingen van de śāstra, vervolgt de Heer met de volgende passage uit de śruti om te laten zien dat wat bedoeld wordt in de Gītā- śāstra dezelfde waarheid is als hetgeen hier gezegd wordt:

"De Brahmanen (de toegewijden aan Brahman, het Zelf) die het Zelf kennen en vrij zijn van illusies, schudden alle wensen naar nageslacht en dergelijke van zich af, wensen die uit noodzaak worden gekoesterd door hen die nog steeds in illusie verkeren. Zij leiden het leven van een bedelaar en nemen slechts de meest elementaire levensbehoeften. Zij hoeven niets anders te doen dan hun toevlucht te nemen tot toewijding aan kennis van het Zelf" (Bṛ.Up. 3-5-1).

yastvātmaratireva syādātmatṛptaśca mānavaḥ;
ātmanyeva ca santuṣṭastasya kāryaṃ na vidyate (17).

III.17. Waarlijk, die mens die zich alleen in het Zelf verheugt, die zijn bevrediging vindt in het Zelf en alleen tevreden is met het Zelf hoeft niets te doen.

Deze mens is een saṃnyāsin, een Sāṃkhya, iemand die toegewijd is aan kennis van het Zelf en wiens vreugde ligt in het Zelf en niet in zintuiglijke objecten. Hij vindt zijn bevrediging alleen in het Zelf en niet bijvoorbeeld in voedsel; hij wordt tevredengesteld in het Zelf. Alle anderen halen hun bevrediging uit het bezitten van fysieke objecten, terwijl hij dit negeert en alleen tevredengesteld wordt in het Zelf en niets wenst. Voor deze mens die het Zelf kent is er niets te doen.

Verder,

naiva tasya kṛtenārtho nākṛteneha kaścana;
na cāsya sarvabhūteṣu kaścidarthavyapāśrayaḥ (18).

III.18. Hij heeft geen belang bij datgene dat wordt gedaan of wordt nagelaten, wat het ook is. Noch heeft hij bij enig schepsel ook maar iets te zoeken.

Voor de mens die zich op deze manier verheugt in het Zelf dient handelen geen enkel doel. Wordt er door dit niet-handelen enig kwaad als een zonde (pratyavāya) veroorzaakt? In deze wereld is geen enkel kwaad het gevolg van niet-handelen, ongeacht of zonde wordt begaan of dat men het Zelf verliest. Evenzo heeft hij door te handelen van niets of niemand iets te winnen door hulp te vragen, van Brahma (Prajāpati) tot de sthāvara of vaste voorwerpen. Hij hoeft geen enkel object te verwerven waarvoor hij van een bepaald wezen afhankelijk zou zijn. Als hij een bepaald voorwerp op het oog heeft zou hij zichzelf moeten inspannen om het te verwerven.

Arjuna is geschikt voor Karma-yoga.

Ge hebt de juiste kennis niet verkregen, die vergeleken kan worden met de zondvloed (zie II.46). Daarom:

tasmādasaktaḥ satataṃ kāryaṃ karma samācara;
asakto hyācarankarma paramāpnoti pūruṣaḥ (19).

III.19. Voer daarom voortdurend de noodzakelijke handelingen uit zonder gehechtheid, want door het verrichten van handelingen zonder gehechtheid bereikt een mens het Allerhoogste!

Het verrichten van handelingen voor de Īśvara zonder enige gehechtheid leidt een mens door het verkrijgen van zuiverheid van geest (sattva-śuddhi) tot mokṣa.

De wijzen moeten een voorbeeld geven aan de massa.

Er is nog een reden waarom ge dient te handelen:

karmaṇaiva hi saṃsiddhimāsthitā janakādayaḥ;
lokasaṃgrahamevāpi sampaśyankartumarhasi (20).

III.20. Janaka en anderen probeerden alleen door middel van handelingen de volmaaktheid te bereiken. Juist met het oog op bescherming van de massa dient ge handelingen te verrichten.

De vroegere wijze kṣatriya's zoals Janaka en Aśvapati (zie Chāndogya Upaniṣad 11.4 e.v.) probeerden om alleen door handelingen mokṣa (saṃsiddhi) te bereiken. Omdat zij mensen met ware kennis waren, moeten we kunnen begrijpen dat zij mokṣa probeerden te bereiken door handelingen, dat wil zeggen: zonder handelingen op te geven,[71] omdat zij immers handelingen verrichtten met de bedoeling om een voorbeeld te stellen aan de wereld. Als we er daarentegen vanuit gaan dat mensen zoals Janaka geen ware kennis hadden, dan moeten we begrijpen dat zij mokṣa probeerden te verkrijgen door handelingen omdat dit het middel is om de geest te zuiveren. (sattva-śuddhi).

Als ge denkt dat de verplichte handelingen door voorvaderen als Janaka werden uitgevoerd omdat ze onwetend waren en dit gegeven geen afdoende verklaring is voor het feit dat handelingen verricht moeten worden door iemand met ware kennis die zijn plicht uitoefent, ook dan dient ge te handelen vanwege uw prārabdha-karma (het karma waardoor ge als krijger geboren werd) en opdat de massa niet op het verkeerde pad wordt gevoerd.

---

[71] Hoewel mensen als Janaka juiste kennis hadden verworven, hadden ze geen recht om de vierde kaste van saṃnyāsins binnen te gaan omdat zij kṣatriya's waren. In gehoorzaamheid aan hun prārabdha-karma (dat wil zeggen: het karma dat hen tot deze geboorte had gebracht en dat in deze geboorte moest worden uitgewerkt) waardoor zij als kṣatriya's geboren werden, gingen zij verder met hun spirituele werk zonder afstand te doen van handelingen uit vrees dat de massa hun voorbeeld zou volgen. Het is echter juist dat zij mokṣa zouden verkrijgen als gevolg van ware kennis.

Wie dient er te zorgen voor het welzijn van de wereld? En hoe? Dit is het antwoord:

yadyadācarati śreṣthastattadevetaro janaḥ;
sa yatpramāṇaṃ kurute lokastadanuvartate (21).

III.21. De mensen volgen alleen het voorbeeld van een groot man. Als hij de norm stelt, volgt de wereld.

Welke autoriteit de leider van de mensen ook volgt, willekeurig of het spirituele of materiële zaken betreft, zijn navolgers zullen dezelfde autoriteit accepteren. Als ge ook maar enige twijfel hebt over de noodzaak om de massa te beschermen, waarom volgt ge Mij dan niet?[72]

na me pārthāsti kartavyaṃ triṣu lokeṣu kiñcana;
nānavāptamavāptavyaṃ varta eva ca karmaṇi (22).

III.22. O Zoon van Pṛthā, Ik heb niets te bereiken in de drie werelden en er valt niets te bereiken en toch verricht Ik handelingen.

Ik heb niets te bereiken want alles is bereikt.

yadi hyahaṃ na varteyaṃ jātu karmaṇyatandritaḥ;
mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ (23).

III.23. Want als Ik zou ophouden met handelen zouden alle mensen Mijn voorbeeld volgen, O Zoon van Pṛthā.

Mijn: Ik als leider van de mensen. En welk kwaad zou hieruit volgen? De Heer zegt:

utsīdeyurime lokā na kuryāṃ karma cedaham;
saṅkarasya ca kartā syāmupahanyāmimāḥ prajāḥ (24).

III.24. Deze werelden zouden vergaan als Ik niet zou handelen. Ik zou er de oorzaak van zijn dat de kastes worden verstrooid en Ik zou deze schepselen vernietigen.

Als Ik niet zou handelen dan zou het voortbestaan van het universum niet mogelijk zijn en zouden alle werelden vergaan. Bovendien zou Ik er de oorzaak van zijn dat de kastes zouden worden verstrooid en daardoor zou ik de schepselen vernietigen. Hoewel Ik dus voor het welzijn van de schepselen werk, zou Ik ze vernietigen en dit is ongepast voor Mij als hun Heer.

Handelingen van een wijs mens tegenover handelingen van onwetenden.

Laten we aannemen dat U of enig ander mens denkt dat hij zijn doel heeft bereikt en het Zelf heeft gerealiseerd. Zelfs deze mens dient handelingen te verrichten voor het welzijn van anderen, ook al hoeft hij voor zichzelf niets meer te doen.

---

[72] Dat wil zeggen: waarom volgt ge Mijn voorbeeld niet en probeert ge te vermijden dat de massa op een dwaalspoor raakt door zelf een voorbeeld te stellen?

saktāḥ karmaṇyavidvāṃso yathā kurvanti bhārata;
kuryādvidvāṃstathā 'saktaścikīrṣurlokasaṅgraham (25).

III.25. O Bhārata, zoals een onwetend mens in gehechtheid handelt, zo dient een wijs mens te handelen zonder gehechtheid met de wens om de mensheid te beschermen.

De onwetende kijkt als volgt naar het resultaat van zijn handeling: "Het resultaat van deze handeling zal mij toekomen." *Een wijs mens* is hij die het Zelf kent.

Voor Mij en voor ieder mens die het Zelf kent, is er niets te doen dan overvloedig het welzijn van de wereld te bevorderen. Aan iemand die het Zelf kent wordt het volgende advies gegeven:

na buddhibhedaṃ janayedajñānāṃ karmasaṅginām;
joṣayetsarvakarmāṇi vidvānyuktaḥ samācaran (26).

III.26. Een wijs mens veroorzaakt geen verwarring in de geest van onwetende mensen die aan handelingen gehecht zijn. Hij dient hen alle handelingen te laten verrichten terwijl hij zijn eigen handelingen in toewijding uitvoert.

Een onwetend mens, gehecht aan handelingen, gelooft: "Ik moet deze handeling uitvoeren en genieten van het resultaat." Geen enkel wijs mens gaat tegen deze vaste overtuiging in. Wat moet hij dan doen? Zelf voert hij alle handelingen die gedaan moeten worden op een toegewijde manier uit en zorgt ervoor dat zij ook deze handelingen uitvoeren.

Op welke manier is een onwetend mens aan handelingen gebonden?

prakṛteḥ kriyamāṇāni gunaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ;
ahaṅkāravimūḍhātmā kartā 'hamiti manyate (27).

III.27. Handelingen worden altijd opgelegd door de krachten van de Natuur. Hij wiens geest verstoord is door egoïsme denkt dat hij degene is die handelt.

De Natuur (Prakṛti, Pradhāna) is de evenwichtstoestand van de drie guṇa's of krachten, te weten *sattva* (gelukzaligheid), *rajas* (activiteit) en *tamas* (duisternis). Door de guṇa's of vormen van de Natuur, die zich manifesteren als lichaam en zintuigen worden al onze handelingen uitgevoerd zowel op materieel als spiritueel gebied. Iemand wiens geest (antaḥkaraṇa) steeds verward wordt door ahaṃkāra, egoïsme, waardoor lichaam en zintuigen als het Zelf worden beschouwd, ziet door onwetendheid alle handelingen in zichzelf en bij elke handeling denkt hij dat hij dat zelf doet. Hij neemt aan dat het hele lichaam en alle zintuigen van hemzelf zijn en is er volledig mee geïdentificeerd.

De wijze mens echter:

tattvavittu mahābāho guṇakarmavibhāgayoḥ;
guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā na sajjate (28).

III.28. O Machtigarmige, hij die de waarheid kent over de indeling van de krachten en hun werking, is niet gehecht en weet dat de ene kracht de andere beïnvloedt.

Hij die alles weet van de indeling van de krachten (guṇa's) en hun werking, begrijpt dat de krachten evenals zintuigen bewegen tussen de krachten als zintuiglijke objecten, en dat het Zelf niet beweegt. Omdat hij dit weet kan hij zich niet aan handelingen hechten.

Verder:

prakṛterguṇasammūḍhāḥ sajjante guṇakarmasu;
tānakṛtsnavido mandānkṛtsnavinna vicālayet (29).

III.29. Zij die op een dwaalspoor worden gebracht door de krachten van de Natuur zijn gebonden aan de werking van die krachten. Hij die het Allesomvattende kent, moet de onwetenden die het Alles niet kennen, niet in verwarring brengen.

Dwazen geloven: "Wij handelen voor het resultaat." Deze mensen, die aan handelingen zijn gebonden, kijken alleen maar naar het resultaat van hun handelingen. Iemand die het Allesomvattende Zelf kent moet deze mensen niet in verwarring brengen, dat wil zeggen: hij moet hun ideeën niet verstoren.

Hoe iemand die Mokṣa wil verwerven moet handelen.

Hoe dient een onwetend mens te handelen die mokṣa zoekt en alleen geschikt is om te handelen? Dit is het antwoord:

mayi sarvāṇi karmāṇi saṃnyasyādhyātmacetasā;
nirāśīrnirmamo bhūtvā yudhyasva vigatajvaraḥ (30).

III.30. Doe in Mij afstand van alle handelingen met Uw aandacht gericht op het Zelf, en vecht zonder drift, terwijl ge vrij bent van hoop en egoïsme!

Doe van alle handelingen afstand aan Mij, Vasudeva, het Goddelijke Wezen, de Opperste Heer, de Alwetende, het Zelf van allen met de wijze gedachte dat "Ik, de handelende persoon, dit doe ten behoeve van Īśvara als Zijn trouwe onderdaan." *Drift*: angst en verdriet.

ye me matamidaṃ nityamanutiṣṭhanti mānavāḥ;
śraddhāvanto 'nasūyanto mucyante te 'pi karmabhiḥ (31).

III.31. Mensen die in vertrouwen en zonder commentaar constant Mijn woorden toepassen, zijn ook bevrijd van handelingen.

Mensen die altijd Mijn woorden volgen zonder commentaar, dat wil zeggen: zonder een spoortje jaloezie op Mij, Vasudeva, de Opperste Meester (Parama-Guru) zijn ook bevrijd van handelingen, dat wil zeggen: van dharma en adharma en van het goede en kwade van handelingen.

ye tvetadabhyasūyanto nānutiṣṭhanti me matam;
sarvajñānavimūḍhāṃstānviddhi naṣṭānacetasaḥ (32).

III.32. Maar zij die op Mijn leer commentaar hebben en deze niet in praktijk brengen, weet dat zij dwalen en geen kennis hebben en als onzinnige mensen gedoemd zijn tot ondergang!

De invloed van de natuur van de mens op zijn gedrag.

Waarom volgen zij Uw leer niet en voeren zij plichten uit van anderen zonder hun eigen plichten na te komen? Zo stellen zij zich tegen U op. Waarom zijn zij niet bevreesd voor de zonde om tegen Uw wil in te gaan?

sadṛśaṃ ceṣṭate svasyāḥ prakṛterjñānavānapi;
prakṛtiṃ yānti bhūtāni nigrahaḥ kiṃ kariṣyati (33).

III.33. Zelfs een wijs mens handelt naar zijn eigen natuur, alle wezens volgen hun eigen natuur. Wat heeft dwang dan voor zin?

Natuur (prakṛti) is het saṃskāra (het latent aanwezige zichzelf herhalende effect van de handelingen uit het verleden van dharma en adharma) dat naar buiten komt bij het begin van de huidige geboorte. Zelfs een mens met ware kennis handelt volgens zijn eigen natuur. Alle levende wezens volgen dus hun eigen natuur. Wat zou een dwangbevel dan voor nut hebben? Het betekent dus, dat voor Mij en voor iedereen, natuur niet te weerstaan is.

Ruimte voor persoonlijke inspanning.

Tegenwerping: Als elk wezen alleen volgens zijn eigen natuur handelt, en alles en iedereen een eigen natuur heeft, dan is er waarschijnlijk geen ruimte voor persoonlijke inspanning (puruṣakāra) waardoor de Leer (śāstra) volkomen nutteloos zou zijn.

Antwoord: de Heer geeft het volgende antwoord:

indriyasyendriyasyārthe rāgadveṣau vyavasthitau;
tayorna vaśamāgacchettau hyasya paripanthinau (34).

III.34. Liefde en haat zijn verbonden met de zintuiglijke objecten; laat niemand er slaaf van worden want deze zijn zijn vijanden.

Noodzakelijkerwijze komt er in ieder zintuig bij zintuiglijke objecten als bijvoorbeeld geluiden, liefde op voor een aangenaam en haat voor een onaangenaam object. Ik zal U nu vertellen waar de ruimte ligt voor persoonlijke inspanning en voor de Leer (śāstra). Hij die de Leer navolgt dient onmiddellijk afstand te nemen van de macht van voorkeur en afkeer. Datgene namelijk dat wij de natuur (prakṛti) van een mens noemen, houdt hem alleen maar in zijn macht door liefde en afkeer. Dan verwaarloost hij zijn plicht en gaat die van anderen doen. Als iemand daarentegen deze gevoelens in bedwang houdt door gebruik te

maken van hun vijand[73] dan richt zijn geest zich alleen op de Leer en is hij niet langer slaaf van zijn eigen natuur. Laat daarom niemand in de macht komen van deze twee, want zij zijn zijn vijanden en houden als struikrovers zijn voortgang op de juiste weg tegen.

De mens die onder invloed staat van liefde en afkeer kan de Leer verkeerd begrijpen en zou daardoor kunnen denken dat men de plicht (dharma) van een ander moet vervullen omdat dit ook een plicht is. Het is echter niet juist om zo te denken:

śreyānsvadharmo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitāt;
svadharme nidhanaṃ śreyaḥ paradharmo bhayāvahaḥ (35).

III.35. Het is beter om zijn eigen plicht te doen, hoe gebrekkig ook, dan om op een perfecte manier de plicht van een ander uit te voeren. Het is beter om tijdens het uitvoeren van zijn plicht te sterven; het doen van andermans plichten is vol gevaar.

Het is beter voor een mens om zonder verdienste te sterven tijdens het doen van zijn plicht dan te blijven leven en op een perfecte manier de plicht van een ander uit te voeren. Want het doen van de plicht van een ander brengt gevaar als de hel (naraka).

Wensen zijn de vijand van de mens.

Hoewel de oorzaak van het kwaad aangegeven is in II.62 en volgende verzen, en in III.34 met de bedoeling om een beknopte en duidelijke verklaring te geven van hetgeen onsamenhangend en vaag werd gesteld, vraagt Arjuna:

arjuna uvāca:
atha kena prayukto 'yaṃ pāpaṃ carati puruṣaḥ;
anicchannapi vārṣṇeya balādiva niyojitaḥ (36).

Arjuna sprak:
III.36. O Vārṣṇeya, waardoor wordt een mens voortgesleept en wordt hij als het ware gedwongen om tegen zijn zin zonde te begaan?

Voortgesleept en gedwongen: zoals een dienaar door de koning. *Vārṣṇeya*: iemand geboren in de familie van de Vṛṣṇi's.

De Heer spreekt: Luister, Ik zal U vertellen wie die vijand is waar ge naar vraagt en wie de oorzaak van alle kwaad is.

[Vasudeva wordt hier de Heer (Bhagavat) genoemd omdat in Hem de zes eigenschappen als volledige beheersing enzovoorts, altijd gezamenlijk en volmaakt aanwezig zijn en die een volledige kennis heeft van het ontstaan van het universum. De Viṣṇu-Purāṇa zegt:

[73] Deze vijand is Viveka-jñāna of Ware kennis, want deze staat haaks op mithyā-jñāna of illusie die de bron is van liefde en afkeer.

"Bhaga betekent de zes eigenschappen: volledige beheersing, macht, glorie, pracht, onpartijdigheid en verlossing" (VI.5-74).

"Hij wordt de Heer genoemd (Bhagavat) die het begin en het einde kent, het komen en gaan van alle wezens, en weet wat wijsheid en onwetendheid is" (VI.5-78).]

śrībhagavānuvāca:
kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇasamudbhavaḥ;
mahāśano mahāpāpmā viddhyenamiha vairiṇam (37).

De Gezegende Heer sprak
III.37. Het is begeerte, het is toorn, geboren uit de kracht van Rajas en is allesverslindend en vol zonde. Weet dat dit de grootste vijand is!

Begeerte is de vijand van de hele wereld en de bron van alle kwaad voor levende wezens. Als het door een of andere oorzaak wordt tegengehouden, wordt begeerte omgezet in toorn. Daarom is toorn in essentie begeerte. Het komt uit de kracht van Rajas. De begeerte zelf is ook de oorzaak van de kracht van Rajas, want wanneer begeerte opkomt, prikkelt het Rajas en stimuleert de mens tot handelen. We horen regelmatig ellendige mensen zeggen, die onder invloed van Rajas zijn: "Ik ben hiertoe gedreven door begeerte." Het is een grote zonde, want een mens kan alleen zondigen als gevolg van begeerte. Weet daarom dat in saṃsāra begeerte de vijand is van de mens!

Begeerte verbergt Wijsheid.

Hij laat nu zien hoe deze vijand is:

dhūmenāvriyate vahniryathā "darśo malena ca;
yatholbenāvṛto garbhastathā tenedamāvṛtam (38).

III.38. Zoals vuur door rook is bedekt, een spiegel door stof en het kind omsloten is door de moederschoot, zo is alles er mee bedekt.

Zoals een helder vuur wordt omgeven door donkere rook die eruit voortkomt, zo wordt 'dit' bedekt door begeerte.

Wat wordt hier bedoeld met 'dit' en wat betekent hier bedekt door begeerte (dat)? Dit is het antwoord:

āvṛtaṃ jñānametena jñānino nityavairiṇā;
kāmarūpeṇa kaunteya duṣpūreṇānalena ca (39).

III.39. O Zoon van Kuntī, de wijsheid wordt bedekt met deze eeuwige vijand van de wijze, de onverzadigbare en gulzige begeerte.

Zelfs voordat hij de gevolgen ondervindt, weet een wijs mens dat hij op het slechte pad is gebracht door begeerte en daardoor voelt hij zich steeds ellendig. Vandaar dat begeerte een voortdurende vijand is van de wijzen en niet van de onwetenden. Dezen beschouwen begeerte als een vriend wanneer zij iets wensen en alleen als hij achteraf lijdt onder de gevolgen, en niet van tevoren, kent hij de waarheid en beseft dat begeerte hem in de ellende heeft gestort. Daarom is het een constante vijand

voor de wijzen alleen ... Het is onverzadigbaar en gulzig en heeft nooit genoeg, dat wil zeggen: het vindt niets genoeg voor zichzelf en er zijn geen grenzen aan het vermogen tot begeren.

De verblijfplaats van begeerte.

Hij vertelt ons nu wat de verblijfplaats van begeerte is, waardoor wijsheid wordt bedekt en die de vijand is van de hele wereld. Als de basis van de vijand bekend is dan is hij gemakkelijk te vernietigen.

indriyāṇi mano buddhirasyādhiṣṭhānamucyate;
etairvimohayatyeṣa jñānamāvṛtya dehinam (40).

III.40. Er wordt gezegd dat de zintuigen, de geest en de rede de verblijfplaats zijn. Hierdoor wordt wijsheid omsluierd en worden de mensen op een dwaalspoor geleid.

Verblijfplaats: de verblijfplaats van begeerte. *Hierdoor*: de zintuigen, de geest (manas) en de rede (buddhi).

Hoe wordt men begeerte de baas?

Daarom:

tasmāttvamindriyāṇyādau niyamya bharatarṣabha;
pāpmānaṃ prajahi hyenaṃ jñānavijñānanāśanam (41).

III.41. O Heer van de Bharata's, begin daarom met de zintuigen te beheersen en verstoot dan dit ding vol zonde dat kennis en wijsheid vernietigt!

Jñāna is de kennis over het Zelf en andere zaken die verkregen worden uit de śāstra (Geschriften) en van een leraar (ācārya). Vijñāna is de persoonlijke ervaring van hetgeen geleerd is. Verstoot deze vernietiger van jñāna en vijñāna, die U naar het hoogste goed brengen.

Er wordt geleerd: "Beheers eerst de zintuigen en verwerp begeerte als uw vijand." Men zou zich nu kunnen afvragen hoe men zich op moet stellen om begeerte te kunnen verwerpen. Dit is het antwoord:

indriyāṇi parāṇyāhurindriyebhyaḥ paraṃ manaḥ;
manasastu parā buddhiryo buddheḥ paratastu saḥ (42).

III.42. Er wordt gezegd dat de zintuigen superieur zijn, de geest gaat ze echter te boven en boven de geest staat de rede; Hij staat zelfs boven de rede.

Er zijn vijf zintuigen, bijvoorbeeld het gehoor. Vergeleken met het fysieke lichaam dat grof, naar buiten gericht en beperkt is, zijn de zintuigen superieur omdat zij vergelijkenderwijze subtieler zijn en naar binnen gericht en een meer uitgebreide werkingssfeer hebben. Dit zeggen de wijzen.

De geest is superieur aan de zintuigen (manas, de impulsieve natuur) en wordt gevormd door gedachten en wensen, fouten en twijfels (saṃkalpa en vikalpa). Boven de geest staat de rede (buddhi) die gekarakteriseerd wordt door

onderscheidingsvermogen (niścaya). Hij, het Zelf, de getuige van de rede, staat boven de rede en omvat alle zichtbare dingen inclusief de rede. Hij woont in het lichaam waarin, zoals wordt gezegd, begeerte die in de zintuigen en andere plaatsen gezeteld is, verwarring veroorzaakt door wijsheid te bedekken.

evaṃ buddheḥ paraṃ buddhvā saṃstabhyātmānamātmanā;
jahi śatruṃ mahābāho kāmarūpaṃ durāsadam (43).

III.43. Dus, O Machtige in de wapenen, als ge Hem kent die boven de rede staat, beheers dan het zelf door het Zelf en vernietig de vijand begeerte die zo moeilijk te verslaan is!

Vernietig de begeerte, terwijl ge het Zelf op deze manier kent dat superieur is aan de rede en ge het zelf door het Zelf beheerst. Dit betekent dat ge geleidelijk het zelf ontwikkelt met behulp van het zelf, dat wil zeggen dat de herboren of gezuiverde geest (zelf, manas) het middel is om zelfbeheersing te verkrijgen (manas-samādhāna). Het is moeilijk om begeerte te verslaan, omdat deze zo ingewikkeld en onbegrijpelijk is.

iti karmayogo nāma tṛtīyo 'dhyāyaḥ

Dit is het einde van het derde hoofdstuk getiteld:

KARMA-YOGA.

HOOFDSTUK IV

JÑĀNA-YOGA.

De traditie van Jñāna-yoga.

De Yoga van Toewijding aan kennis die in de laatste twee hoofdstukken werd uiteengezet gaat samen met afstand doen en wordt verkregen door Karma-Yoga. In deze Yoga wordt de Vedische leer over handelen en niet-handelen (Pravṛtti en Nivṛtti) samengevat, en dit is het centrale thema van de Leer van de Heer in de Gītā. Omdat Hij aanneemt dat de Vedische leer nu afdoende is behandeld, prijst Hij de leer door te vertellen hoe deze is ontstaan.

śrībhagavānuvāca:
imaṃ vivasvate yogaṃ proktavānahamavyayam;
vivasvānmanave prāha manurikṣvākave 'bravīt (1).

De Gezegende Heer sprak:
IV.1. Deze eenheidsleer heb Ik onderwezen aan Vivasvat. Vivasvat onderwees haar aan Manu en Manu onderwees haar aan Ikṣvāku.

Ik heb de Yoga die in de voorgaande twee hoofdstukken is behandeld onderwezen aan de Zon (Vivasvat) bij het begin van de Schepping om de Kṣatriya's, de heersers van de wereld, kracht te geven. Alleen door de kracht van deze Yoga kunnen zij de spirituele klasse van de Brahmanen beschermen. Als de spirituele en heersende klassen goed in stand worden gehouden, is het mogelijk om de wereld in stand te houden. Deze Yoga is onvergankelijk omdat de resultaten ervan onvergankelijk zijn.

Mokṣa is de vrucht van deze Yoga van volledige toewijding aan ware kennis en gaat nimmer verloren. Vivasvat onderwees deze Yoga aan Manu, en Manu onderwees deze aan zijn zoon Ikṣvāku, de eerste heerser.

evaṃ paramparāprāptamimaṃ rājarṣayo viduḥ;
sa kāleneha mahatā yogo naṣṭaḥ parantapa (2).

IV.2. De Koninklijke Wijzen kenden deze leer en gaven haar door aan hun opvolgers. Na lange tijd is deze Yoga hier verloren gegaan, O Vernietiger van vijanden!

Deze Yoga werd in een lange traditie onderwezen aan de Kṣatriya's, de wijze koningen, die zowel koningen als wijzen waren. Deze traditie is nu al lang geleden verloren gegaan, O Arjuna, gij die Uw vijanden verschroeit als de zon door het vuur van Uw dapperheid.

Daar de Yoga verloren is gegaan omdat deze in handen is gevallen van zwakkelingen die hun zintuigen niet onder controle konden houden en daarmee niet in staat zijn geweest om het doel van het leven te bereiken.

sa evā 'yaṃ mayā te 'dya yogaḥ proktaḥ purātanaḥ;
bhakto 'si me sakhā ceti rahasyaṃ hyetaduttamam (3).

IV.3. Dezelfde oeroude Yoga heb Ik vandaag aan U onderwezen, omdat ik weet dat ge aan Mij toegewijd bent en Mijn vriend zijt. Voorwaar dit is het Hoogste Geheim.

Deze kennis, deze Yoga, is het Opperste Geheim.

Goddelijke Incarnaties.

Om te vermijden dat iemand de indruk zou kunnen krijgen dat de Heer een onjuiste opmerking zou hebben gemaakt, doet Arjuna alsof hij bezwaar maakt en vraagt:

arjuna uvāca:
aparaṃ bhavato janma paraṃ janma vivasvataḥ;
kathametadvijānīyāṃ tvamādau proktavāniti (4).

Arjuna spraak:
IV.4. Vivasvat werd eerder dan U geboren. Hoe kan het dat Gij deze Yoga in den beginne hebt onderwezen?

Gij zijt later geboren in het huis van Vasudeva en Vivasvat (Āditya) is eerder geboren bij het begin van de schepping. Hoe moet ik dan de uitspraak opvatten dat Gij deze Yoga bij het begin van de schepping (aan Vivasvat) hebt onderwezen en Gij nu, in eigen persoon, aan mij hetzelfde leert?

Om te beantwoorden aan de bedoeling van de vraag van Arjuna en de indruk weg te nemen dat Vasudeva niet Almachtig en Alwetend zou zijn zegt de Gezegende Heer:

śrībhagavānuvāca:
bahūni me vyatītāni janmāni tava cārjuna;
tānyahaṃ veda sarvāṇi na tvaṃ vettha parantapa (5).

De Gezegende Heer sprak:
IV.5. O Vernietiger van vijanden, evenals U, Arjuna, heb ik vele geboorten meegemaakt. Ik herinner ze mij allemaal, terwijl gij van niets weet.

Gij weet van niets omdat het vermogen om te zien wordt geblokkeerd door goede en slechte handelingen uit het verleden (dharma en adharma). Ik weet het daarentegen wel omdat Mijn natuur eeuwig, zuiver, wijs en ongebonden is en Mijn vermogen om te zien vrij is.

Hoe kunt Gij, de eeuwige Heer, geboren worden zonder dharma en adharma? Luister:

ajo 'pi sannavyayātmā bhūtānāmīśvaro 'pi san;
prakṛtiṃ svāmadhiṣṭhāya sambhavāmyātmamāyayā (6).

IV.6. Ik kom tot manifestatie door Mijn eigen kracht (Māyā) hoewel Ik ongeboren en onvergankelijk ben, de Heer van alle schepselen en de Heer van Mijn eigen natuur.

Ik ben ongeboren en mijn vermogen tot inzicht (jñāna-śakti) is onvergankelijk. Ik ben van nature de Heer van alle schepselen, van Brahmā tot een grasprietje. Ik heers van nature over Prakṛti, de Māyā van Viṣṇu, die bestaat uit Sattva, Rajas en Tamas, de drie krachten waaraan dit hele universum is onderworpen en waardoor deze wereld zijn eigen Zelf, Vasudeva, niet kent.

Door mijn eigen Māyā lijkt het alsof Ik geboren en belichaamd word, terwijl dit in werkelijkheid niet zo is, in tegenstelling tot anderen.

Het doel van een Goddelijke Incarnatie.

Wanneer en waarom wordt Hij op deze manier geboren? Dit is het antwoord:

yadā yadā hi dharmasya glānirbhavati bhārata;
abhyutthānamadharmasya tadā ''tmānaṃ sṛjāmyaham (7).

IV.7. O Afstammeling van Bharata, Ik manisfesteer Mij-zelf telkens als het geloof verdwijnt en ongeloof toeneemt.

Geloof: dharma zoals het is vastgelegd in het instituut van de kasten (varṇa) en religieuze ordes (āśrama), waardoor zowel materiële welvaart als verlossing kan worden verkregen. Telkens wanneer het geloof (Dharma) verdwijnt, manifesteer Ik Mijzelf door Māyā.

Met welk doel?

paritrāṇāya sādhūnāṃ vināśāya ca duṣkṛtām;
dharmasaṃsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge (8).

IV.8. Ik word in elke era opnieuw geboren om de goeden te beschermen, de slechten te vernietigen en om het geloof stevig te vestigen.

De Goeden: degenen die de rechte weg bewandelen.

janma karma ca me divyamevaṃ yo vetti tattvataḥ;
tyaktvā dehaṃ punarjanma naiti māmeti so 'rjuna (9).

IV.9. O Arjuna, degene die waarlijk Mijn goddelijke geboorte en leven kent, wordt niet opnieuw geboren als hij dit lichaam aflegt doch komt naar Mij.

Mijn geboorte is een illusie (Māyā). Deze is Goddelijk, typisch voor Īśvara en buitengewoon (aprakṛta). *Hij komt tot Mij*: Hij wordt bevrijd.

Jñāna-Yoga is het enige middel tot Mokṣa.

Deze weg tot bevrijding bestaat allang en was al in de vroegste tijden zeer gewild:

vītarāgabhayakrodhā manmayā māmupāśritāḥ;
bahavo jñānatapasā pūtā madbhāvamāgatāḥ (10).

IV.10. Bevrijd van begeerte, angst en woede, hun toevlucht zoekende tot, en geheel één met Mij en gezuiverd door het vuur (tapas) der wijsheid hebben velen Mij gevonden.

Eén met Mij: het kennen van Brahman, dat wil zeggen één zijn met Īśvara. *Hun toevlucht zoeken tot Mij*: Parameśvara, de Opperste Heer, dat wil zeggen: uitsluitend toegewijd aan wijsheid. *Jñāna-tapas* betekent religieuze toewijding (tapas) in de vorm van jñāna of kennis van het Hoogste Zelf, Paramātman. Deze combinatie geeft aan dat Toewijding aan kennis geheel los staat van andere opofferingen (vormen van Tapas). Nadat zij door dit offervuur (tapas) de hoogste zuiverheid hebben verkregen, bereiken velen mokṣa.

De goden geven materiële voordelen en bevrijding.

Ondervindt Gij dan gevoelens van voorkeur en aversie omdat Gij slechts enkelen mokṣa (Uw wezen en eenheid met Uw Zelf) schenkt en niet aan iedereen?

Dit is het antwoord:

ye yathā māṃ prapadyante tāṃstathaiva bhajāmyaham;
mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ (11).

IV.11. Ik geef aan ieder mens hetgeen hij van Mij verlangt. De mensen volgen altijd in alle dingen Mijn pad, O Zoon van Pṛthā.

Ik beloon de mensen door ze alles te geven wat zij wensen op dezelfde manier als zij Mij zoeken en naar gelang van de motivatie waarmee zij Mij zoeken. Zij wensen geen mokṣa. Men kan niet tegelijkertijd genot zoeken en mokṣa nastreven. Daarom geef Ik degene die eigen resultaat zoeken de door hun gewenste beloning. Ik beloon de mensen die niet zelfzuchtig zijn, die hun voorgeschreven plichten vervullen en bevrijding zoeken door hun kennis te geven. Mensen met kennis, die afstand hebben gedaan van de wereld en bevrijding zoeken, beloon ik door hun mokṣa te geven. Op een vergelijkbare manier verlos ik mensen van hun angsten. Ik beloon dus iedereen op eenzelfde manier als zij Mij zoeken. Nooit zal Ik echter iemand uit liefde of afkeer belonen of omdat Ik misleid zou zijn. In alles volgen de mensen Mijn weg, de weg van Īśvara die in alles[74] aanwezig is. [Onder 'mensen' moet worden verstaan: allen[75] die handelen naar hun natuur.]

Vraag: Als Gij, Īśvara, vrij zijt van liefde en andere slechte hartstochten en Gij alle schepselen op dezelfde wijze behandelt en in staat zijt om elke wens te vervullen, waarom wensen zij dan niet allemaal mokṣa en zoeken zij niet allemaal naar U in de wetenschap dat Vasudeva alles is? Luister naar het antwoord:

kāṅkṣantaḥ karmaṇāṃ siddhiṃ yajanta iha devatāḥ;
kṣipraṃ hi mānuṣe loke siddhirbhavati karmajā (12).

IV.12. In de wereld van de mensen volgt het succes direct op de handeling en daarom offeren zij die daar op uit zijn aan de Goden.

---

[74] Iedereen moet de Heer navolgen op de weg van handeling of van kennis, ongeacht of het gaat om een zelfzuchtig doel of om mokṣa te bereiken. De Opperste Heer Zelf woont als het Zelf in alle vormen.

[75] Niet alleen mensen, maar ook andere wezens.

Degenen die naar succes verlangen, geven offers aan Goden als Indra en Agni. In de śruti staat:

"Hij daarentegen die een afzonderlijke God vereert en denkt: “Hij staat los van mij en ik van Hem," weet niets. Voor de Deva's is hij niet meer dan wat het vee is voor de mensen." (Bṛ.Up. I-4-10).

Het resultaat van handelingen wordt in deze wereld heel snel geïncasseerd door degenen die uit zelfzucht offeren aan uiterlijke Goden terwijl zij de door hun kaste (varṇa) of religieuze orde (āśrama) opgelegde handelingen uitvoeren. Vedische geboden zijn voor deze wereld bedoeld. Door te zeggen dat 'succes in de wereld van de mensen snel volgt' geeft de Heer aan dat ook in andere werelden handelingen resultaat opleveren. Het enige verschil is dat alleen in de mensenwereld geboden gebaseerd zijn op kastes en religieuze orden.

De kastes zijn de Goddelijke ordening van menselijke samenleving.

Waarop is de wet gebaseerd dat de diverse plichten van kastes en religieuze orden alleen gelden in de mensenwereld en niet in andere werelden? Anders gezegd, er is gesteld dat de mensen kunnen worden ingedeeld in verschillende kastes en orden (varṇa's en āśrama's) en altijd Uw weg moeten volgen. Waarom zouden ze alleen Uw weg moeten volgen en niet een andere? Dit is het antwoord:

cāturvarṇyaṃ mayā sṛṣṭaṃ guṇakarmavibhāgaśaḥ;
tasya kartāramapi māṃ viddhyakartāramavyayam (13).

IV.13. Ik heb de vier kastes geschapen op basis van de werking van energie en handelingen. Weet dat Ik hieraan niet deelneem en onveranderlijk ben, hoewel Ik dit geschapen heb.

De vier kastes (varṇa's betekent letterlijk: kleuren) zijn door Mij, Īśvara, geschapen op basis van de verdeling van energieën (guṇa's) en handelingen. Energie bestaat uit Sattva (deugd), Rajas (beweging en slechtheid) en Tamas (duisternis). De handelingen van een brahmaan (geestelijke), waarin Sattva overheerst, zijn sereen, beheerst en sober (zie XVIII.42). In de handelingen van een kṣatriya (krijger) overheerst Rajas en deze zijn moedig en gedurfd (zie XVIII.43). De handelingen van een vaiśya (ondernemer), in wie Rajas overheerst en Tamas onderworpen is aan Rajas, zijn gericht op landbouw enzovoorts (zie XVIII. 44). In het werk van een śūdra (dienaar) overheerst Tamas waarbij Rajas onderworpen is aan Tamas, hier is alleen dienstbaarheid. De vier kastes zijn dus geschapen op basis van de verdeling van energieën en handelingen. Deze indeling bestaat niet in andere werelden. Vandaar dat in vers 12 wordt gezegd 'in de wereld van de mensen'.

Tegenwerping: O! Dan zijt Gij de schepper van deze vier kastes en daardoor zijt Gij gebonden aan het resultaat ervan en zijt Gij dus niet de eeuwige Heer, die ongebonden is.

Antwoord: Weet dat Ik hieraan in werkelijkheid niet deelneem en niet onderworpen ben aan saṃsāra, hoewel Ik vanuit het standpunt van Māyā bezien deze handeling heb geïnitieerd.

Een handeling die niet gebonden is bindt de ziel niet.

Ik ben in werkelijkheid niet degene die handelt, hoewel ge aanneemt dat Ik deze heb geïnitieerd en daarom:

na māṃ karmāṇi limpanti na me karmaphale spṛhā;
iti māṃ yo 'bhijānāti karmabhirna sa baddhyate (14).

IV.14. Ik word niet bezoedeld door handelingen en eis het resultaat ervan niet op. Degene die Mij op deze manier kent, wordt niet gebonden door handelingen.

Omdat er geen egoïsme is (ahaṃkāra) word Ik niet bezoedeld door deze handelingen en is reïncanatie niet nodig. Ook heb Ik geen enkel verlangen naar het resultaat van deze handelingen. Het is daarentegen volkomen terecht dat mensen van deze wereld, die denken dat zijzelf het initiatief nemen tot handelen en de resultaten ervan opeisen, erdoor bezoedeld raken (saṃsāra). Omdat dit opeisen en deze gebondenheid bij Mij niet aanwezig zijn, kunnen handelingen Mij niet bezoedelen. Hetzelfde geldt voor ieder mens, die Mij kent als zijn eigen Zelf en denkt: "Ik doe niets en ik verlang niet naar het resultaat van handelingen." Ook diens handeling leidt niet tot reïncarnatie. Zo iemand weet: "Ik handel niet en ik heb geen verlangen naar het resultaat", dus:

evaṃ jñātvā kṛtaṃ karma pūrvairapi mumukṣubhiḥ;
kuru karmaiva tasmāttvaṃ pūrvaiḥ pūrvataraṃ kṛtam (15).

IV.15. Omdat onze voorouders dit wisten, handelden zij uit verlangen naar bevrijding. Handel daarom op dezelfde manier als de voorouders in lang vervlogen tijden!

Handel op dezelfde manier als Uw voorvaderen en wees niet afzijdig door af te zien van handelingen. Verricht handelingen om het zelf te zuiveren als ge onwetend bent. Als ge echter verstandig bent en de waarheid kent, handelt ge om de mensen te beschermen. Dit is geen nieuwe instructie, zo werd er vroeger gehandeld door voorvaderen, zoals Janaka.

De werkelijke aard van handelen en niet-handelen.

Als er in de wereld van de mensen gehandeld moet worden dan zal ik dit doen op gezag van Uw woord. Waarom wordt erop gewezen dat dit door de voorvaderen in vroeger tijden zo werd gedaan? De Heer zegt in antwoord hierop: Luister, want het is erg moeilijk om te begrijpen wat handelen is:

kiṃ karma kimakarmeti kavayo 'pyatra mohitāḥ;
tatte karma pravakṣyāmi yajjñātvā mokṣyase 'śubhāt (16).

IV.16. Wat is handelen en wat is niet-handelen? Zelfs de wijzen weten het niet. Ik zal U leren hoe te handelen om bevrijd te worden van het kwaad.

Zelfs de wijzen weten niet wat handelen en niet-handelen betekent. Daarom zal Ik U uitleggen wat dit inhoudt, en als ge dit weet, zult ge bevrijd worden van het kwaad van saṃsāra.

Ge moet echter niet denken: "Iedereen weet dat handelen gelijk is aan beweging van het lichaam en dat niet-handelen bewegingloosheid en stilzitten betekent. Wat valt daarover te leren?"

Het antwoord volgt:

karmaṇo hyapi boddhavyaṃ boddhavyaṃ ca vikarmaṇaḥ;
akarmaṇaśca boddhavyaṃ gahanā karmaṇo gatiḥ (17).

IV.17. De ware aard van handelingen is moeilijk te begrijpen. Daarom dient ge het nodige te weten van handelen, van verboden handelingen en van het niet-handelen.

Men dient veel te weten van handelingen die door de geschriften worden opgedragen, van onwettige handelingen en van niet-handelen. De ware aard van zowel verplichte handelingen, onwettige handelingen en niet-handelen is moeilijk te begrijpen.

Wat is dan de ware aard van handelen en niet-handelen waarover zoveel te leren is en waarvan Ge beloofd hebt die aan mij uit te leggen?

Luister:

karmaṇyakarma yaḥ paśyedakarmaṇi ca karma yaḥ;
sa buddhimānmanuṣyeṣu sa yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt (18).

IV.18. Hij is een wijs mens die niet-handelen kan zien in handelen en die eveneens handelen ziet in niet-handelen. Hij is toegewijd en verricht alle handelingen.

'Handeling' betekent datgene wat gedaan wordt, een daad. Men kan niet-handelen zien in handelen en handelen zien in niet-handelen, omdat beide (nivṛtti en pravṛtti) uitgaan van de aanwezigheid van een tussenpersoon.[76] In werkelijkheid is het ervaren van zaken als handelingen en tussenpersonen alleen mogelijk in een staat van avidyā, met andere woorden: alleen als we niet de Werkelijkheid (vastu) bereikt hebben. Hij die niet-handelen kan zien in handelen en die eveneens handelen ziet

[76] Er wordt gezegd dat men handelen moet zien in niet-handelen en *vice versa* omdat men in beide gevallen uitgaat van de aanwezigheid van een tussenpersoon. Op grond van het feit, dat men alleen zijn toevlucht neemt tot nivṛtti of niet-handelen als het Ene Ware Zelf wordt gekend, kan men hier geen bezwaar tegenin brengen omdat ervan wordt uitgegaan dat het Zelf niet handelt. Men gaat alleen over tot handelen of niet-handelen, Pravṛtti of Nivṛtti, *vóórdat* men kennis over het Ware Zelf als middel heeft verkregen.

in niet-handelen is een wijs mens. Hij is toegewijd (yukta, yogi) en verricht elke handeling.

Daarom is hij geprezen die handelen in niet-handelen ziet en *vice versa*.

Tegenwerping: Wat is dit voor tegenstrijdigheid dat iemand niet-handelen in handelen en handelen in niet-handelen kan zien? Het is toch zeker zo dat een dergelijke tegenstrijdigheid nooit kan voorkomen bij handelingen?

Antwoord: Dit bezwaar is naar onze mening niet terecht. Voor iemand die onwetend is, lijkt hetgeen in werkelijkheid niet-handelen is, handelen, en lijkt handelen, niet-handelen. De Heer zegt: "Hij die niet-handelen kan zien in handelen" enzovoorts, om aan te geven wat er werkelijk aan de hand is. Er is dus geen tegenstrijdigheid. Het moet dus echt waar zijn wat de Heer stelt, omdat Hij heeft gezegd dat iemand die dit weet een *wijs* mens is. Bovendien heeft Hij dit onderwerp ter sprake gebracht met de woorden dat er veel te *leren* is over handelen en niet-handelen (IV.17). Verder is er in IV.16 gezegd dat ge "door dit te weten bevrijd zult worden van kwaad." Bevrijding van kwaad kan beslist niet worden verkregen door *verkeerde* kennis. We moeten derhalve begrijpen dat alle levende wezens een verkeerd begrip hebben van handelen en niet-handelen en dat de Heer "Hij die niet-handelen in handelen kan zien" enzovoorts leert, omdat Hij dit onjuiste beeld wil corrigeren. Bovendien kan men niet zeggen dat niet-handelen ergens *gelokaliseerd* kan worden in of onderdeel uitmaakt van het handelen zoals jujubevruchten (badara) in een ton. Ook kan handelen niet ergens worden gelokaliseerd in niet-handelen, omdat niet-handelen alleen maar het afwezig zijn van handelingen is. Daarom moet het zo zijn dat de Heer hier bedoelt te zeggen dat handelen en niet-handelen niet juist worden begrepen en worden verwisseld, zoals een luchtspiegeling wordt verward met water en parelmoer met zilver.

Tegenwerping: Handelingen zijn voor iedereen gewoon handelingen en toch nooit iets anders?

Antwoord: Dat is niet zo. Als een schip vaart, lijkt het voor iemand aan boord alsof de stilstaande bomen aan land in tegengestelde richting bewegen. Van grote afstand bezien lijkt het alsof verre objecten die bewegen, stilstaan. Op eenzelfde manier worden niet-handelen en handelen met elkaar verwisseld met betrekking tot het Zelf. Om deze onjuiste indruk weg te nemen zegt de Heer: "Hij die niet-handelen in handelen kan zien" enzovoorts.

Hoewel een dergelijk bezwaar al vaker is weerlegd, vergeten mensen die lange tijd zijn misleid steeds weer de waarheid ondanks dat deze vaak is onderwezen, en ze komen steeds weer met dezelfde bezwaren, die zijn gebaseerd op verkeerde veronderstellingen. Omdat de Heer weet hoe moeilijk het voor ons is om het Ware te kennen, weerlegt Hij steeds weer onze bezwaren.

De waarheid dat het Zelf niet beweegt, wordt helder uiteengezet in de śruti, smṛti en door de rede, en wordt eveneens toegelicht in II.20-24 en in de hierna volgende hoofdstukken. De gewoonte van de geest om het handelen te koppelen aan het niet-

bewegende Zelf heeft diepe wortels en staat haaks op Zijn ware natuur. Vandaar dat 'zelfs wijze mensen niet weten wat handelen en niet-handelen is' (V.16). Hoewel het handelen te maken heeft met het fysieke lichaam (deha) enzovoorts, verbindt de mens het handelen ten onrechte met het Zelf door te denken: "Ik handel, het is mijn handeling en daarom incasseer ik het resultaat van de handeling." Op een vergelijkbare manier denkt hij ten onrechte dat het Zelf de handeling stopt, hoewel dit in werkelijkheid door het lichaam en de zintuigen gebeurt. Dit geldt ook voor het geluk dat volgt wanneer de activiteit wordt gestopt en hij denkt: "Ik word stil en daardoor gelukkig zonder zorgen en zonder beweging, ik doe niets en ben stil en gelukkig." Om deze onjuiste indruk weg te nemen, zegt de Heer: "Hij die niet-handelen in handelen kan zien" enzovoorts.

Hoewel het handelen bij het lichaam en de zintuigen hoort en ook alle specifieke kenmerken van handelen behoudt, wordt het door iedereen ten onrechte verbonden met het Zelf, dat niet handelt en bewegingloos is. Zelfs een geleerd mens denkt daarom: "Ik handel." De passage: "Hij die niet-handelen kan zien in handelen" betekent daarom: hij die ware kennis heeft en weet dat handelen niet werkelijk tot het Zelf behoort, ondanks dat alle andere mensen dat wel denken.

Het is net zoals met de bomen aan de kant van de rivier die voor iemand aan boord van het schip in tegenovergestelde richting schijnen te bewegen. Hij weet dat het niet-handelen ook handelen is, want het niet-handelen is niets anders dan het stopzetten van lichamelijke en geestelijke activiteiten en wordt evenals het handelen ten onrechte verbonden met het Zelf. Hierdoor wordt het ego geprikkeld en zegt men: "zonder iets te doen zit ik hier stil en gelukkig." Hij die zich de ware aard van handelen en niet-handelen realiseert, zoals het hier is uitgelegd, is een wijs en toegewijd mens (Yogi) en hij verricht alle handelingen. Hij is bevrijd van alle kwaad en heeft alles bereikt.

Dit vers is door verschillende commentatoren anders uitgelegd. Hoe?

De verplichte werken (nitya-karma) die voor Īśvara moeten worden uitgevoerd, laten geen resultaat na en kunnen daarom figuurlijk gesproken als niet-handelen worden gezien, dat wil zeggen: zij staan gelijk aan niet-handelen. Het niet uitvoeren van deze plichten veroorzaakt kwaad en kan daarom weer figuurlijk gesproken als handelen worden beschouwd. Daardoor interpreteren zij het vers als volgt: "Hij die de verplichte werken (nitya-karma) als niet-handelen ziet omdat deze geen resultaat opleveren, als een koe die geen melk geeft, en die het niet-uitvoeren van deze plichten als handelen ziet omdat deze kwaad, bijvoorbeeld de hel (naraka) opleveren, is een wijs mens."

Dit is geen juiste interpretatie, omdat deze kennis geen bevrijding van het kwaad geeft en de uitspraak van de Heer: "Omdat ge dit weet zult ge bevrijd worden van het kwaad" (IV.16), hierdoor onjuist zou zijn. Zelfs al zou men voor het moment aannemen dat bevrijding van kwaad komt door het *uitvoeren* van verplichte werken (nitya-karma), dan kan het nooit zo zijn dat dit het gevolg is van het feit dat men

denkt dat ze geen resultaat zullen hebben. Het is zeker dat nergens in de śruti wordt onderwezen, dat bevrijding van kwaad voortkomt uit het besef, dat verplichte werken geen resultaten opleveren, of uit de kennis over deze verplichte werken. Men kan niet volhouden dat de Heer[77] dit hier heeft onderwezen. Hetzelfde kan ook worden ingebracht tegen hun visie over het zien van handelen in niet-handelen. Zij zeggen namelijk dat niet het nalaten van verplichte werken (nitya-karma) als handelen moet worden beschouwd, maar alleen dat verplichte werken moeten worden uitgevoerd. Verder kan er niets goeds voortkomen uit de wetenschap dat het niet-uitvoeren van verplichte werken slecht zou zijn. Ook kan het niet-uitvoeren van verplichte werken, dat in zichzelf niets is, worden opgelegd als een beeld waarop wij onze aandacht zouden moeten richten. Een mens kan niet van het kwaad worden bevrijd door onjuiste kennis die het niet-handelen als handelen beschouwt, noch kan hij wijs en toegewijd worden genoemd of als de uitvoerder van alle handelingen worden gezien. Deze kennis heeft geen waarde. Onjuiste kennis is in zichzelf het kwaad, en hoe zou het ons dan kunnen verlossen van een ander kwaad? De duisternis wordt niet verlicht door duisternis.

Tegenwerping: De wetenschap dat niet-handelen handelen is en handelen niet-handelen, is geen illusie maar een gedachtenconstructie, die te maken heeft met het al of niet veroorzaken van gevolgen.

Antwoord: Nee, want er wordt nergens geleerd dat een dergelijke gedachtenconstructie over handelen of niet-handelen enig nut heeft. Het is evenmin zinvol om het concrete onderwerp van de discussie te negeren en het over iets anders te hebben. Verder kan men veel directer aangeven dat verplichte werken geen resultaat hebben en dat de weigering om ze uit te voeren tot de hel leidt. Wat kan dan de betekenis zijn van zo'n dubbelzinnige omschrijving als: "Hij die niet-handelen kan zien in handelen" enzovoorts? Dit is hetzelfde als zeggen, dat de Heer met deze woorden anderen in verwarring wilde brengen. Het is niet nodig om de leerstelling over verplichte werken geheimzinnig voor te stellen door moeilijke woorden te gebruiken. Men kan ook niet volhouden dat deze leer gemakkelijk kan worden leerstelling wordt immers duidelijk uiteengezet in II.47 en hoeft niet te worden herhaald. Alleen wat verheven en de moeite waard is, moet worden gekend en niet hetgeen geen waarde heeft. Het is niet de moeite waard om onjuiste kennis te verwerven of het onderwerp[78] van deze kennis, dat immers niet bestaat, te kennen. Uit het niet-uitvoeren kan geen kwaad ontstaan, uit iets dat er niet is kan niets voortkomen. Er is gezegd: "Het onwerkelijke kan niet bestaan" (II.16), terwijl de śruti zegt: "Hoe zou het bestaande kunnen oprijzen uit het niet-bestaande?" (Cha.Up.6-2-2). De uitspraak, dat een bestaand object voortkomt uit het niet-bestaande staat gelijk met te zeggen dat het niet-bestaande zelf tot bestaan komt en *vice versa*. Dit

[77] Met de woorden "door dit te kennen zult ge bevrijd worden van kwaad" (V.16) benadrukt de Heer hetgeen Hij daar heeft gezegd en verwijst niet naar het specifieke aspect dat verplichte werken geen resultaat opleveren.

[78] Het object van niet bestaande kennis als handeling (karma).

kan niet worden waargemaakt omdat het in strijd is met de feiten. De Geschriften (śāstra) kunnen geen handelingen voorschrijven die geen goeds voortbrengen, want zoiets veroorzaakt lijden, en lijden is niet iets dat ooit bewust zou worden veroorzaakt. Aangezien toegegeven is dat het verzaken van deze plichten iemand in de hel brengt, zou het er eenvoudig op neerkomen dat Openbaring (śāstra) geen enkel nut zou hebben omdat zowel het uitvoeren als het verzaken van de plichten, lijden veroorzaken. Verder spreekt iemand zichzelf tegen als hij toegeeft dat verplichte werken geen resultaat hebben en tegelijkertijd beweert dat deze tot bevrijding leiden. Daarom kan men dit vers alleen letterlijk interpreteren en dit hebben wij gedaan.

Wie is een wijs mens?

Het bereiken van het niet-handelen in handelen en *vice versa* wordt als volgt geprezen:

yasya sarve samārambhāḥ kāmasaṅkalpavarjitāḥ;
jñānāgnidagdhakarmāṇaṃ tamāhuḥ paṇḍitaṃ budhāḥ (19).

IV.19. Hij wiens optreden vrij is van wensen en bedoelingen en wiens handelingen zijn verbrand in het vuur van wijsheid, wordt door de wijzen wijs genoemd.

De mens die de hiervoor beschreven waarheid heeft gerealiseerd en wiens werken geheel vrij zijn van wensen en bedoelingen (saṃkalpa) welke die wensen veroorzaken, wordt door de wijzen die Brahman kennen een echte wijze (paṇḍita) genoemd. Hij handelt zonder directe bedoeling en als hij enige wereldlijke handeling verricht, doet hij dit alleen om een voorbeeld te stellen aan de massa. Als hij het leven in de wereld heeft opgegeven, verricht hij alleen maar handelingen om zijn lichaam te verzorgen. Zijn goede en slechte handelingen worden verteerd in het vuur van wijsheid dat voortkomt uit de realisatie van niet-handelen en *vice versa*. De wijzen die Brahman kennen, noemen hem een echte wijze (paṇḍita).

Het Handelen van de Wijze in de Wereld als een Voorbeeld voor de Massa.

Hij die handelen in niet-handelen en omgekeerd kan zien, dat wil zeggen: iemand die de ware aard van het handelen en niet-handelen heeft gerealiseerd, is krachtens deze realisatie bevrijd van handelen. Hij doet afstand van de wereld, is niet meer betrokken bij handelingen en doet alleen maar wat strikt nodig is voor het onderhoud van zijn lichaam, ook al was hij voor hij zich de waarheid realiseerde, wel betrokken bij handelingen. Het kan daarentegen ook zijn dat iemand tijdens het handelen ware kennis van het Zelf heeft verkregen, daarna het handelen met alles erop en eraan opgeeft omdat hij het zinloos vindt. Iemand die echter vindt dat hij het handelen om een of andere reden niet moet opgeven, kan er mee doorgaan zonder gehecht te zijn aan de handeling en het resultaat met als doel om een voorbeeld te geven aan de hele wereld. Omdat hij geen zelfzuchtig doel heeft, doet hij in werkelijkheid niets. Zijn handelen staat gelijk met niet-handelen omdat al zijn

handelingen worden verteerd in het vuur van kennis. Om dit te onderwijzen zegt de Heer:

tyaktvā karmaphalāsaṅgaṃ nityatṛpto nirāśrayaḥ;
karmaṇyabhipravṛtto 'pi naiva kiñcitkaroti saḥ (20).

IV.20. Nadat hij gehechtheid aan de resultaten van handeling heeft opgegeven en met alles tevreden is en van niets afhankelijk, handelt hij zonder iets te doen.

Hij die niet meer geïnteresseerd is in handelingen en alle gehechtheid aan resultaat heeft opgegeven doordat hij de waarheid die hiervóór is uitgelegd, kent, is altijd tevreden en wil geen zintuiglijke objecten. Hij streeft geen enkel doel voor zichzelf na, dat wil zeggen: hij jaagt geen genoegens na in dit of in een volgend leven. Degene die het handelen uit eigenbelang opgeeft, maar die het ondoenlijk vindt om de handelingen te stoppen, gaat er mee door om een voorbeeld te geven aan de wereld of geen ergernis te veroorzaken bij mensen die recht zijn in de leer. Iemand die zich zo opstelt doet, hoewel hij bezig is met handelen, in werkelijkheid helemaal niets, omdat hij weet dat het Zelf niet beweegt.

Hoe een Wijze zijn lichaam onderhoudt.

Hij die, in tegenstelling tot degene waarover zojuist gesproken is, voordat hij handelt zijn eenheid met Brahman (het Absolute) heeft gerealiseerd als datgene dat als het innnerlijkste en onbeweeglijke Zelf (Pratyagātman) in alles verblijft, is bevrijd. Hij is vrij van verlangen naar zichtbare of onzichtbare zintuiglijke objecten en ziet daarom het nut niet van handelingen die gericht zijn op het verkrijgen van dergelijke objecten. Hij doet afstand van alle handelingen en alles wat daarbij hoort met uitzondering van datgene dat strikt noodzakelijk is voor het onderhoud van het lichaam. Hij is standvastig in zijn toewijding aan kennis en is bevrijd. Om dit te onderwijzen zegt de Heer:

nirāśīryatacittātmā tyaktasarvaparigrahaḥ;
śārīraṃ kevalaṃ karma kurvannāpnoti kilbiṣam (21).

IV.21. Vrij van verlangens, met volledige controle van geest en eigen zelf, na alle bezit te hebben opgegeven, beweegt alleen het lichaam en begaat hij geen enkele zonde.

Iemand die geen wensen meer heeft en geest en lichaam (het zelf, de optelsom van oorzaken en gevolgen) onder controle heeft, geen bezit meer heeft, en alleen het strikt noodzakelijke doet om het lichaam te onderhouden en zelfs daar niet aan gehecht is, begaat geen zonde met kwade gevolgen. Voor iemand die bevrijding zoekt, veroorzaakt zelfs dharma zonde, omdat men er door gebonden wordt. Hij wordt van zowel dharma als adharma bevrijd, dat wil zeggen: hij wordt verlost van saṃsāra.

Wat betekent de zin 'alleen lichamelijke activiteit' (śārīra-karma)? Betekent het activiteiten die alleen met behulp van het lichaam kunnen worden uitgevoerd of gaat het om handelingen die nodig zijn om het lichaam in stand te houden?

Men kan zich afvragen of het zin heeft om dit te onderzoeken. Wat maakt het uit of lichamelijke activiteit betekent: activiteiten die alleen met behulp van het lichaam kunnen worden uitgevoerd of handelingen die nodig zijn om het lichaam in stand te houden? Het antwoord is als volgt:

Ten eerste: als lichamelijke activiteit zou betekenen: activiteiten die alleen met behulp van het lichaam kunnen worden uitgevoerd, zouden de woorden inhouden dat zelfs degene die met zijn lichaam verboden handelingen verricht met zichtbare of onzichtbare gevolgen, geen zonde begaat. Hiermee is deze leer in strijd met de śāstra. De uitspraak, dat iemand die met zijn lichaam een geoorloofde handeling verricht met zichtbare of onzichtbare gevolgen geen zonde begaat, is iets dat zelfs de opponent nooit zou durven zeggen. Bovendien is het zo dat de omschrijving 'het verrichten van lichamelijke activiteit' en 'slechts' betekent dat iemand die een zonde begaat in woord of geest een handeling uitvoert die door de śāstra òf wordt opgedragen òf verboden is, te weten dharma en adharma. Als men dan zegt dat iemand die een toegestane handeling verricht in woord of geest een zonde begaat, zou dat tegen de Geschriften ingaan. De opmerking dat degene die een verboden handeling begaat in woord of gedachte een zonde begaat, is dan een onnodige herhaling van wat bekend is.

Ten tweede: Als 'lichamelijke activiteit' daarentegen inhoudt 'handelingen die nodig zijn om het lichaam in stand te houden' dan betekent deze leerstelling: Hij begaat geen zonde, die in handeling, woord en geest voor het oog van de wereld geen andere toegestane of verboden handelingen verricht dan die nodig zijn voor de instandhouding van het lichaam zonder enige gehechtheid en zonder ook maar te denken: "Ik doe dit." Van een dergelijk mens kan men zich zelfs niet voorstellen dat hij ook iets zou doen dat op een zonde lijkt, hij wordt niet opnieuw geboren en is volledig bevrijd zonder enige beperking, omdat al zijn handelingen zijn verteerd in het vuur van kennis. Er is hier dus sprake van een herhaling van de gevolgen van ware kennis zoals deze eerder zijn beschreven in IV.18. Als de zinsnede 'slechts lichamelijke activiteit' op deze manier wordt opgevat, kan deze op geen enkele manier worden weerlegd.

Omdat een asceet, die van alles afstand gedaan heeft, zelfs de meest noodzakelijke dingen voor de instandhouding van zijn lichaam niet bezit, volgt daaruit dat in de behoeften van het lichaam voorzien dient te worden door bedelen of vergelijkbare manieren. De Heer wijst er nu op dat dergelijke methoden om in de noodzakelijke levensbehoeften te voorzien onder meer door de volgende tekst worden toegestaan:

"Waar niet om is gevraagd en wat niet van tevoren is geregeld, hetgeen hem wordt gebracht zonder enige inspanning zijnerzijds ..." (Baudhāyana Dharmasūtra 2-8-12).

yadṛcchālābhasantuṣṭo dvandvātīto vimatsaraḥ;
samaḥ siddhāvasiddhau ca kṛtvā 'pi na nibaddhyate (22).

IV.22. Tevreden met wat hem toevalt en uitstijgend boven de paren van tegenstelling, is hij vrij van afgunst, en onverschillig voor succes of tegenspoed wordt hij niet gebonden, ook al handelt hij.

Hij is tevreden met alles dat hem toevalt zonder zich ervoor in te spannen, en wordt in de geest niet geraakt door het geweld van de paren van tegenstelling (dvandva) als hitte en koude. Begeerte en afgunst zijn hem vreemd en hij bewaart zijn kalmte ongeacht of hij de dingen zonder inspanning verkrijgt of niet. Hij is toegewijd en voelt geen vreugde of verdriet als hij de noodzakelijke levensbehoeften wel of niet verkrijgt, hij ziet handelen in het niet-handelen en omgekeerd en is altijd standvastig in het kennen van de ware natuur van het Zelf. Hij ontkent elke vorm van doen bij elke activiteit van het lichaam, of het nu bedelen is of iets anders om het lichaam in stand te houden en zegt: "Ik doe helemaal niets, het zijn krachten die op elkaar inwerken." Op deze manier realiseert hij het niet-handelen van het Zelf, hij doet werkelijk helemaal niets en bedelt zelfs niet. Omdat hij echter lijkt te handelen als ieder ander, denken de mensen dat hij handelt en op deze manier bezien is hij degene die bedelt en dergelijke. Vanuit zijn eigen gezichtspunt echter, dat gebaseerd is op de Geschriften en de bron van ware kennis, doet hij helemaal niets. Hoewel hij dus bedelt om te voorzien in de elementaire levensbehoeften en hoewel anderen hierdoor denken dat hij handelt, wordt hij er niet door gebonden, omdat zowel de handeling zelf als de aanleiding daartoe, die de oorzaak zijn van gebondenheid, zijn verbrand in het vuur van wijsheid. Dit is eerder gezegd in IV.19, 21.

Een wijs mens wordt niet gebonden door het handelen in deze wereld.

In IV.20 is erop gewezen dat een mens die eerst handelde en zich later heeft gerealiseerd dat het onbeweeglijke Zelf één is met Brahman en heeft ingezien dat de handeling, degene die handelt en het resultaat ervan niet bestaan, niets doet. Hij blijft evenwel doorgaan met handelen ook al zou hij er volledig van kunnen afzien, omdat er iets is waardoor hij ermee door moet gaan. Van deze mens die niet handelt, zoals hier is aangetoond, zegt de Heer:

gatasaṅgasya muktasya jñānāvasthitacetasaḥ;
yajñāyācarataḥ karma samagraṃ pravilīyate (23).

IV.23. Alle doen verdwijnt en lost op bij iemand die zonder gehechtheid is en vrij is en wiens geest gevestigd is in kennis; zijn handelen is als een offer.

Handeling en resultaat verdwijnen en worden tot niets gereduceerd bij de mens die niet meer gehecht is en waarvan dharma en adharma, de aanleidingen tot gebondenheid, zijn opgelost. Zijn geest is altijd gevestigd in wijsheid en zijn handelen is als een offer.

Het offer van Wijsheid.

Waarom worden al zijn handelingen volledig opgelost zonder enig natuurlijk gevolg? Luister:

brahmārpaṇaṃ brahmahavirbrahmāgnau brahmaṇā hutam;
brahmaiva tena gantavyaṃ brahmakarmasamādhinā (24).

IV.24. Brahman is het offeren zelf, Brahman is de offergave, Brahman giet de offerande in het vuur van Brahman. Hij die altijd Brahman ziet in alle handelingen zal waarlijk Brahman bereiken.

De mens die Brahman heeft gerealiseerd, ziet dat het instrument waarmee de offergave in het vuur wordt gegoten niets anders is dan Brahman en dat het niet apart van het Zelf kan bestaan, evenals zilver niet apart kan bestaan van parelmoer, dat voor zilver wordt gehouden. Wat in het voorbeeld zilver lijkt te zijn, is niets anders dan parelmoer. Wat de mensen zien als een instrument waarmee wordt geofferd, is voor iemand die Brahman heeft gerealiseerd niets anders dan Brahman. Brahman is de offergave, dat wil zeggen: dat wat als offergave wordt gezien is voor hem niets anders dan Brahman. Brahman verricht het offer en is datgene dat handelt. De offerdaad is Brahman, en het resultaat is niets anders dan Brahman voor iemand die altijd Brahman in alle handelingen ziet.

Het handelen van iemand, die een voorbeeld aan de wereld wil geven, is in werkelijkheid geen handelen omdat dat handelen is opgelost door realisatie van Brahman in het handelen. Het is volkomen terecht de ware kennis als een offer (Yajña) voor te stellen van iemand, die alle rituelen en alle handelingen heeft opgegeven, en het offer doet daarmee dienst om ware kennis te prijzen. Voor iemand die de Opperste Werkelijkheid heeft gerealiseerd, zijn de instrumenten die bij het offer worden gebruikt niets anders dan Brahman, en hij is één met zijn eigen Zelf. Het zou anders zinloos zijn om apart de offerinstrumenten te benoemen als Brahman wanneer alles Brahman is. Voor iemand die zich realiseert dat alles Brahman is, is er geen handeling. Sterker nog, elke gedachte aan enig bestanddeel van de handeling is afwezig en men kan geen offer brengen als men er niet aan denkt. Elk ceremonieel offer als Agnihotra is verbonden met een voorstelling (op basis van de openbaringen) van de bestanddelen van de handeling zoals een bepaalde Godheid of bepaalde Goden aan wie de gave moet worden aangeboden. Verder is er het eigenbelang van degene die offert en zijn gehechtheid aan het resultaat. Bij elk ceremonieel gebruik is er een beeld van de bestanddelen van de handeling en de resultaten, en is er altijd een relatie met eigenbelang en het opeisen van het resultaat. Het offer van wijsheid is echter een handeling, waarin het beeld van het instrumentarium en de overige bestanddelen van de handeling en dat van de handeling zelf en het resultaat ervan vervangen is door dat ene beeld van Brahman. Daarom is er helemaal geen handeling. De verzen IV.18-20, III.28 en V.8 gaan hierover. Onze Heer probeert op deze manier elk idee van dualiteit te verdrijven, dat wil zeggen: elk idee van handelen, het resultaat en de bestanddelen. Er wordt aangegeven dat bij Kāmya-

Agnihotra, het offer van Agnihotra dat uit eigenbelang wordt uitgevoerd, geen Kāmya-Agnihotra meer is als het eigenbelang verdwijnt. Ook wordt ons er op gewezen dat handelingen verschillende resultaten opleveren, afhankelijk van het feit of zij vrijwillig worden uitgevoerd of niet. Op dezelfde manier houdt in het geval van een wijs mens een handeling op een handeling te zijn ook al lijkt het aan de buitenkant wel zo. Het beeld van Brahman heeft hier de plaats ingenomen van alle dualiteit als het instrumentarium van de offerdaad, de handeling zelf en het resultaat. Daarom wordt er gezegd: "De hele handeling smelt weg" (IV.23).

Sommigen interpreteren deze passage als volgt: Hetgeen wij Brahman noemen is het instrument dat de handeling uitvoert enzovoorts. En het is in werkelijkheid Brahman die Zichzelf manifesteert in de vijf vormen, zoals handeling en bestanddelen, en degene die handelt. Zo bezien blijft het beeld van instrumentarium en bestanddelen bestaan. Aan de andere kant wordt onderwezen dat het beeld van Brahman op dezelfde manier moet worden verbonden met een handeling en zijn bestanddelen als het beeld van Viṣṇu verbonden is met een afgod of het beeld van Brahman met het begrip naam (zie Ch.Up. 7-1-5).

Deze zienswijze zou inderdaad mogelijk zijn als dit gedeelte van het hoofdstuk niet zou gaan over het belang van het offer van Wijsheid (jñāna-yajña). Onze Heer zal hier echter spreken over de verschillende vormen van erediensten die yajña's (offers) worden genoemd en prijst wijsheid, de ware kennis, met de volgende woorden: "Het offer van wijsheid staat boven het offeren van objecten" (IV.33). Er is aangetoond dat dit vers bedoeld is om wijsheid als offer te zien. Echter, voor degenen die beweren dat het beeld van Brahman verbonden moet worden met het offerritueel en de daarvoor noodzakelijke bestanddelen, net als het beeld van Viṣṇu met een afgod en Brahman met 'naam', kan de Brahma-vidyā (kennis van Brahman) waarover wordt gesproken niet het onderwerp van deze leer zijn. Volgens hun interpretatie zou dit vers hoofdzakelijk gaan over het noodzakelijke instrumentarium voor een ritueel offer. Bovendien kan mokṣa niet worden verkregen door kennis die bestaat uit het verbinden van het beeld van Brahman met een symbool, zoals een ritueel offer. Er is hier gezegd dat Brahman het doel is dat bereikt moet worden. Het is onwaar om te beweren dat mokṣa bereikt kan worden zonder kennis.

Deze interpretatie is ook in strijd met de context. Ware kennis is het onderwerp van dit hoofdstuk (zie IV.18) en dit geldt eveneens voor de laatste verzen, terwijl het hoofdstuk wordt afgesloten met de ware kennis te prijzen (IV.33, 39). Het is dus niet juist om te beweren dat ineens en zonder enige relatie met het onderwerp wordt geleerd, dat het beeld van Brahman verbonden moet worden met een afgod. Daarom is onze interpretatie de juiste.

Offeren door te handelen.

Nadat de Heer heeft laten zien dat ware kennis gelijk is aan offeren noemt de Heer andere soorten offers om daardoor ware kennis te prijzen:

daivamevāpare yajñaṃ yoginaḥ paryupāsate;
brahmāgnāvapare yajñaṃ yajñenaivopajuhvati (25).

IV.25. Sommige Yogi's offeren aan de Goden. Anderen offeren het Zelf door het Zelf in het vuur van Brahman.

Sommige Yogi's, die toegewijd zijn aan handelingen, offeren uitsluitend in devotie aan de Goden, terwijl anderen die Brahman, het Absolute, kennen, hun eigen Zelf offeren door het Zelf in het vuur van Brahman. In dit laatste offer is de offergave (āhuti) yajña, het Zelf, want yajña is synoniem met 'ātman' dat in werkelijkheid één is met Brahman, doch door de upādhi's, zoals buddhi, en hun consequenties wordt bedekt en bepaald. Dit offer van het Zelf wordt door het Zelf in Brahman gegoten, dat hier vuur wordt genoemd in de volgende verzen:

"Brahman is het Werkelijke, Bewustzijn, het Oneindige"

(Tait.Up. 2-1).

"Brahman die Bewustzijn en Gelukzaligheid is"

(Bṛ.Up. 5-9-28).

"Brahman die onmiddellijk door allen gekend wordt en die

het innerlijkste Zelf van allen is" (Bṛ.Up. 3-2-1).

Brahman is zonder de kenmerken van een aards bestaan (saṃsāra) als honger en dorst en kan op geen enkele manier worden beschreven, zoals de Geschriften leren met de woorden: "Niet dit, niet dit" (Bṛ.Up. 4-4-27).

Wanneer men het beperkte Zelf kent als de onbeperkte Brahman, offert men het Zelf in Brahman. Dit is het offer dat door diegenen wordt gebracht die alle handelingen hebben opgegeven en altijd standvastig zijn in de kennis dat het Zelf en Brahman identiek zijn. Dit offer van Wijsheid (zie IV.24) wordt hier vermeld samen met onder andere het offer der Goden (Daiva-yajña) om het te prijzen.

śrotrādīnīndriyāṇyanye saṃyamāgniṣu juhvati;
śabdādīnviṣayānanya indriyāgniṣu juhvati (26).

IV.26. Sommigen offeren het gehoor en andere zintuigen in de vuren van zelfbeheersing, terwijl anderen geluid en uiterlijke objecten offeren in de vuren van de zintuigen.

Sommige Yogi's offeren het gehoor en andere zintuigen in de vuren van zelfbeheersing (saṃyama). De meervoudsvorm 'vuren' wordt gebruikt omdat de beheersing varieert per zintuig. Zij zijn altijd bezig met het beheersen van de zintuigen. Anderen offeren de zintuiglijke objecten in de vuren van de verschillende zintuigen en zij beschouwen het als een offer om hun zintuigen alleen te richten op zintuiglijke objecten die zijn toegestaan.

sarvāṇīndriyakarmāṇi prāṇakarmāṇi cāpare;
ātmasaṃyamayogāgnau juhvati jñānadīpite (27).

IV.27. Weer anderen offeren alle zintuiglijke functies en alle werking van de levenskracht in het vuur van de Yoga van Zelfbeheersing dat door wijsheid is ontstoken.

Ontstoken door wijsheid: ontstoken door onderscheid makende wijsheid, zoals een lamp wordt gevoed door olie. De functies van de levensadem, prāṇa, in het individuele lichaam zijn inademing, uitademing enzovoorts. Het functioneren van de zintuigen en levensadem wordt volledig opgelost terwijl de Yogi de geest concentreert op het Zelf.

dravyayajñāstapoyajñā yogayajñāstathā 'pare;
svādhyāyajñānayajñāśca yatayaḥ saṃśîtavratāḥ (28).

IV.28. Anderen offeren hun bezittingen of onthouden zich van alles, of offeren Yoga en kennis en geleerdheid. Het zijn asceten die strenge geloften hebben afgelegd.

Anderen offeren hun bezittingen door ze weg te geven aan behoeftige mensen. Weer anderen onthouden zich van alles of doen Yoga door Prāṇāyāma (beheersing van de levensadem) en Pratyāhāra (terugtrekken van de geest van de uiterlijke objecten). Anderen doen dit door het op de voorgeschreven manier herhalen van Vedische teksten als de Ṛg-Veda. Weer anderen bestuderen de Geschriften (śāstra).

apāne juhvati prāṇaṃ prāṇe 'pānaṃ tathā 'pare;
prāṇāpānagatī rudhvā prāṇāyāmaparāyaṇāḥ (29).

IV.29. Sommigen offeren de prāṇa of uitgaande adem in de apāna of ingaande adem en de apāna in de prāṇa en beheersen de ademhaling volledig door prāna en apāna te beperken met prāṇāyāma.

De één beoefent een vorm van prāṇāyāma die Pūraka (inademing) wordt genoemd. Een ander houdt zich bezig met een vorm van prāṇāyāma die Recaka (uitademing) heet. Anderen oefenen een vorm van prāṇāyāma die Kumbhaka wordt genoemd en waarbij de uitgaande en ingaande luchtstromen via neusgaten en mond worden gestopt. Bovendien:

apare niyatāhārāḥ prāṇānprāṇeṣu juhvati;
sarve 'pyete yajñavido yajñakṣapitakalmaṣāḥ (30).

IV.30. Weer anderen eten volgens de regels en offeren door de levensadem aan de levensadem. Zij allen weten hoe te offeren en door te offeren worden hun zonden vergeven.

Volgens de regels: beperkt. Welke vorm van levensadem zij ook beheersen, alle andere vormen worden hierin geofferd. Deze laatste worden hier als het ware in opgenomen.

yajñaśîṣṭāmṛtabhujo yānti brahma sanātanam;
nāyaṃ loko 'styayajñasya kuto 'nyaḥ kurusattama (31).

IV.31. Terwijl zij eten van ambrozijn, het overblijfsel van het offer, gaan zij naar de Eeuwige Brahman. Déze wereld is niet bestemd voor iemand die geen offers brengt en zeker niet de andere, O Beste van de Kuru's.

Zij voeren de hiervoor beschreven offers uit en eten regelmatig het voorgeschreven voedsel op de voorgeschreven manier. Het voedsel dat op een dergelijke manier wordt gegeten heet ambrozijn, amṛta (onsterfelijk). Als zij mokṣa willen bereiken, gaan zij op termijn naar Brahman en niet onmiddellijk zoals wij ongetwijfeld kunnen begrijpen. Zelfs deze wereld van alle schepselen is niet bestemd voor iemand die geen van de hiervoor vermelde offers brengt. Hoe kan er ooit een andere wereld voor hem bestaan die slechts door hogere inspanningen verkregen kan worden?

evaṃ bahuvidhā yajñā vitatā brahmaṇo mukhe;
karmajānviddhi tānsarvānevaṃ jñātvā vimokṣyase (32).

IV.32. Op deze wijze zijn er vele offers beschreven in de Veda's, de mond van Brahman. Weet dat alle geboren zijn uit handelingen! Als ge dit weet wordt ge bevrijd.

Op deze wijze zijn vele offers, zoals die hiervoor zijn beschreven, te vinden in de mond van Brahman, dat wil zeggen: zijn uit de Veda's bekend door teksten als: "Wij offeren prāṇa door te spreken." Weet dat deze teksten allemaal voortkomen uit het niet-Zelf, namelijk door handelingen, spraak en gedachten, want het Zelf handelt niet. Als U zich realiseert: "Dit zijn niet mijn handelingen, ik beweeg niet en word niet geraakt," zult ge door deze ware kennis van kwaad en de gebondenheid van saṃsāra worden bevrijd.

Het offer van wijsheid staat boven andere offers.

In IV.24 werd ware kennis voorgesteld als een offer, waarna verschillende offers zijn onderwezen. Nu wordt kennis geprezen, vergeleken met de andere soorten offers, die allemaal bedoeld zijn om de diverse menselijke doelen te bereiken.

śreyāndravyamayādyajñājjñānayajñaḥ parantapa;
sarvaṃ karmākhilaṃ pārtha jñāne parisamāpyate (33).

IV.33. O Vernietiger van vijanden, het offer van wijsheid is superieur aan het offeren van materiële voorwerpen, O Zoon van Pṛthā; zonder uitzondering worden alle handelingen door wijsheid gedragen.

Het offeren van materiële voorwerpen geeft gevolgen op materieel gebied; dit geldt niet voor het offer van wijsheid. Daarom is het offer van wijsheid superieur aan het offeren van materiële voorwerpen. Wijsheid als middel tot mokṣa omvat alle handelingen. De śruti zegt:

"Net zoals in een spel met vier dobbelstenen de drie stenen zijn opgenomen in de vierde, kṛta, zo bereikt Hem alles wat goede mensen doen. Ieder ander die weet wat hij wist, bereikt hetzelfde resultaat." (Ch.Up. 4-1-4)

Hoe en waar men wijsheid moet zoeken.

Hoe kan deze grote wijsheid worden verkregen?

tadviddhi praṇipātena paripraśnena sevayā;
upadekṣyanti te jñānaṃ jñāninastattvadarśinaḥ (34).

IV.34. Weet dat door langdurige onderwerping, door te onderzoeken en door te dienen gij wijsheid zult leren van de wijzen die de Waarheid hebben gerealiseerd!

Luister op welke manier het kan worden verkregen. Ga naar de leraren (Ācārya's) en werp U nederig aan hun voeten. Vraag hen wat de oorzaak is van gebondenheid (bandha) en hoe men zich kan bevrijden, wat wijsheid is (vidyā) en onwetendheid (avidyā). Dien de Guru. Door deze en andere tekenen van respect zullen de leraren, die de Waarheid kennen en zelf hebben gerealiseerd, U hun wijsheid bijbrengen. Dit is de wijsheid die hiervóór is beschreven. Sommigen van hen kennen niet alleen de Waarheid doch hebben deze gerealiseerd. De Heer wil hiermee zeggen dat alleen deze kennis, die door degenen die de Waarheid hebben gerealiseerd, wordt onderwezen, resultaat kan opleveren en niet enige andere kennis.

Alleen dan is het volgende vers toepasbaar:

yajjñātvā na punarmohamevaṃ yāsyasi pāṇḍava;
yena bhūtānyaśeṣeṇa drakṣyasyātmanyatho mayi (35).

IV.35. O Pāṇḍava, als ge dit weet zult ge niet meer in verwarring raken en hierdoor zult ge alle schepselen in Uw Zelf en in Mij zien.

Als ge van hen de wijsheid hebt gekregen, zult ge niet meer in verwarring worden gebracht zoals nu het geval is. Door deze wijsheid zult ge ook direct alle schepselen, van Brahmā de Schepper tot een grasprietje, ervaren in Uw eigen Zelf. U zult zich dan realiseren: "Al deze schepselen bestaan in Mij." Ook zult ge ze allen zien in Mij, Vasudeva, te weten: "En al deze schepselen hebben hun bestaan in de Opperste Heer." Dit betekent dat ge de eenheid van de individuele Ziel (Kṣetrajña) met de Īśvara zult realiseren, waarover in de Upaniṣad's zo helder wordt gesproken.

Wijsheid lost alle zonden en handelingen op.

Merk verder op hoe uitmuntend kennis is:

api cedasi pāpebhyaḥ sarvebhyaḥ pāpakṛttamaḥ;
sarvaṃ jñānaplavenaiva vṛjinaṃ santariṣyasi (36).

IV.36. Zelfs al zoudt ge de grootste van alle zondaren zijn, dan nog zult ge door het schip van wijsheid waarlijk alle zonde overstijgen.

Met het schip van kennis kunt ge werkelijk deze oceaan van zonde oversteken. Voor iemand die bevrijding zoekt, blijkt zelfs dharma zonde te zijn.

Hoe wordt zonde door wijsheid vernietigd? Hier is een voorbeeld:

yathaidhāṃsi samiddho 'gnirbhasmasātkurute 'rjuna;
jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasātkurute tathā (37).

IV.37. O Arjuna, zoals een laaiend vuur de brandstof tot as verbrandt, zo verteert het vuur der wijsheid alle handelingen.

Zoals een laaiend vuur alle brandstof tot as reduceert, zo verteert het vuur van de wijsheid alle handelingen, dat wil zeggen: het maakt ze onbelangrijk. Het vuur van wijsheid kan natuurlijk niet handelingen letterlijk tot as reduceren zoals dat bij echt vuur wel het geval is. Zo moeten we begrijpen dat ware kennis alle handelingen ontkracht. De handelingen waardoor dit lichaam is ontstaan zullen echter pas eindigen als alle gevolgen volledig zijn uitgewerkt, omdat het proces al in gang is gezet. Met andere woorden wijsheid kan alleen die handelingen vernietigen die nog geen gevolgen hebben. Dit geldt zowel voor handelingen, die zijn begonnen tijdens deze geboorte voordat kennis opkwam, en gepaard gaan met kennis, als voor handelingen die in de vele vroegere geboorten zijn begaan.

Daarom:

na hi jñānena sadṛśaṃ pavitramiha vidyate;
tatsvayaṃ yogasaṃsiddhaḥ kālenātmani vindati (38).

IV.38. Er is waarlijk niets dat zo zuiverend is als wijsheid. Hij die volmaaktheid bereikt door Yoga vindt dit uiteindelijk in zichzelf.

Hij die bevrijding zoekt en die zichzelf door Karma-Yoga en Samādhi-Yoga heeft gezuiverd en tot een nieuw leven is gekomen, zal na een lange oefening spirituele wijsheid in zichzelf vinden.

De meest zekere weg tot wijsheid.

De meest zekere weg tot wijsheid wordt als volgt onderwezen:

śraddhāvāṅllabhate jñānaṃ tatparaḥ saṃyatendriyaḥ;
jñānaṃ labdhvā parāṃ śāntimacireṇādhigacchati (39).

IV.39. Hij die vol vertrouwen en toegewijd is en de zintuigen beheerst, bereikt wijsheid. Nadat hij deze wijsheid heeft bereikt, wordt hij direct opgenomen in de Opperste Vrede.

Een mens die vol vertrouwen is, verkrijgt wijsheid. Dit kan echter lang duren en daarom wordt voorgeschreven dat hij altijd volledig toegewijd moet zijn aan alle methoden om wijsheid te verkrijgen, zoals voortdurende zorg en aandacht voor de leraren (Guru's). Iemand met vertrouwen en toewijding heeft wellicht geen beheersing over zijn zintuigen. Daarom wordt voorgeschreven dat hij zijn zintuigen moet losmaken van de aantrekkingskracht van de dingen. Iemand met vertrouwen, toewijding en zelfbeheersing zal zeker wijsheid verkrijgen. Uitsluitend fysieke handelingen (IV.35) zoals langdurige onderwerping aan de voeten van de Guru hebben waarschijnlijk geen resultaat omdat er mogelijk sprake is van hypocrisie. Wanneer

iemand vol vertrouwen is, kan er echter geen sprake zijn van hypocrisie en dergelijke. Daarom is dit de zekere weg tot wijsheid.

Wat is hiervan het gevolg? Dit is het antwoord: Nadat men wijsheid heeft verkregen, bereikt men snel de Opperste Vrede, Mokṣa genoemd. Het is een vaststaand feit dat ware kennis tot mokṣa leidt, dit volgt zowel uit de śāstra's als uit de rede.

Wijsheid doodt alle twijfel.

Gij zult hieraan niet twijfelen, want twijfel is vol van zonde. Waarom? Luister:

ajñaścāśraddadhānaśca saṃśayātmā vinaśyati;
nāyaṃ loko 'sti na paro na sukhaṃ saṃśayātmanaḥ (40).

IV.40. De onwetende, die zonder vertrouwen is en twijfelt, is verloren. Voor iemand die twijfelt is er noch in deze noch in de andere wereld enig geluk weggelegd.

De mens die het Zelf niet kent is verloren, evenals de mens die geen vertrouwen heeft in de leer en de woorden van de Guru, en die alleen maar twijfelt. De onwetenden en de trouwelozen zijn verloren, echter in mindere mate dan degene die twijfelt. Hij heeft meer zonde begaan dan wie dan ook. Waarom?

Zelfs deze wereld, die voor alle mensen eigen is, kan niet verworven worden door iemand die twijfelt en dit geldt ook voor de andere wereld. Hij zal ook niet gelukkig worden want al deze dingen worden door twijfel verwoest. Twijfel daarom niet. Waarom niet?

yogasaṃnyastakarmāṇaṃ jñānasañchinnasaṃśayam;
ātmavantaṃ na karmāṇi nibadhnanti dhanaṃjaya (41).

IV.41. O Dhanaṃjaya, hij die door Yoga afstand gedaan heeft van handelingen, wiens twijfel door het zwaard van wijsheid in stukken is gehakt en die in zichzelf gevestigd is, wordt niet gebonden door handelingen.

Hij die het Opperste Wezen ziet, geeft alle handelingen op, zowel dharma als adharma, door Yoga of kennis van de Allerhoogste Heer. Hij bereikt deze staat als zijn twijfel in stukken is gehakt door realisatie van de eenheid van het Zelf met de Īśvara. Omdat hij alle handelingen terugbrengt naar de werking van de krachten (guṇa's) wordt hij niet gebonden door handelingen. Deze hebben geen goede of kwade gevolgen voor iemand die door Yoga alle handelingen heeft opgegeven en altijd zichzelf onder observatie heeft.

Deze mens wordt niet gebonden door handelingen, omdat door toepassing van Karma-Yoga alle twijfel is vernietigd door kennis die opkomt als alle onzuiverheden zijn weggespoeld en zijn verteerd in het vuur van wijsheid. Een mens is verloren als men twijfelt aan de werking van karma en kennis.

tasmādajñānasambhūtaṃ hṛtsthaṃ jñānāsinā ''tmanaḥ;
chittvainaṃ saṃśayaṃ yogamātiṣṭhottiṣṭha bhārata (42).

IV.42. Hak daarom met het zwaard van wijsheid de twijfel, die geboren is uit onwetendheid over het Zelf in Uw hart aan stukken, en neem Uw toevlucht tot Yoga! Sta op, O Afstammeling van Bharata!

Twijfel is vol van zonde. Het wordt geboren uit onwetendheid en is verborgen in de buddhi. Doodt het door wijsheid, door ware kennis van het Zelf. Het woord 'ātmanaḥ' betekent 'van het Zelf' en heeft betrekking op dit Zelf, doch betekent niet 'gekoesterd door U-zelf'. Arjuna twijfelt over het Zelf. Als Arjuna ooit zou kunnen denken dat de ene twijfel de andere zou kunnen wegnemen, zou de Heer kunnen zeggen: "Dood *Uw eigen* twijfel" in plaats van de twijfel *van een ander*. Ook al wordt Arjuna gevraagd om de twijfel over het Zelf te vernietigen, dan nog houdt dit in dat het wel degelijk een twijfel is die door hem wordt gekoesterd.

Kennis vernietigt alle kwaad als verdriet, dwaasheid en dergelijke. Als ge de twijfel en oorzaak van Uw verwarring hebt vernietigd, leg U dan toe op Karma-Yoga, het middel tot het verkrijgen van ware kennis! Sta nu op en vecht, O Afstammeling van Bharata!

iti jñānayogo nāma caturtho 'dhyāyaḥ

Dit is het einde van het vierde hoofdstuk getiteld:

JÑĀNA-YOGA.

HOOFDSTUK V

SAṂNYĀSA-YOGA.

Wat is beter voor de onwetende, Karma-Yoga of Saṃnyāsa?

In de verzen 18, 19, 21, 22, 24, 32, 33, 37 en 41 van hoofdstuk IV spreekt de Heer over het afstand doen van alle handelingen, terwijl Hij in IV.42 Arjuna aanspoort om Yoga te gebruiken tijdens het handelen. Aangezien handelen en afzien van handelen aan elkaar tegengesteld zijn, net zoals beweging en rust, kan men beide methoden niet tegelijk toepassen. Er is ook geen bepaald moment aangegeven waarop ze gecombineerd kunnen worden. De conclusie is dus dat slechts één van de twee Arjuna's plicht kan zijn. Arjuna denkt dat hij van de twee de beste methode moet kiezen, handelen of afzien van handelen, en daarom vraagt hij aan de Heer wat hij het beste kan doen.

Tegenwerping: De Heer heeft in de hiervoor genoemde teksten gezegd dat, iemand die het Zelf heeft gerealiseerd in volledige toewijding aan Jñāna-Yoga, afstand moet doen van handelingen, doch dit geldt niet voor iemand die het Zelf niet heeft gerealiseerd. Omdat respectievelijk het uitvoeren of afzien van handelingen betrekking hebben op twee verschillende groepen mensen is de vraag van Arjuna wat de beste methode is, niet relevant.

Antwoord: Dat klopt, van uw standpunt bezien is de vraag niet relevant. Wij stellen echter dat vanuit het standpunt van degene die de vraag stelt (Arjuna) dit zeer relevant is. Waarom?

In de hiervoor aangegeven teksten verplicht de Heer tot het afstand doen van handelingen met de woorden: "Laat een wijs mens afstand doen." Afstand doen kan niet als een plicht worden opgelegd tenzij dit "afstand doen" belangrijker is dan de persoon zelf die handelt ("een wijs mens"). Daarom dient het voorschrift om afstand te doen ook te gelden voor degene die het Zelf nog niet heeft gerealiseerd, mede omdat dit ook op andere plaatsen voor die persoon is voorgeschreven.[79] Het kan niet zo zijn dat het afstand doen van handelen alleen van toepassing is op iemand die het Zelf heeft gerealiseerd.[80] Al redenerend denkt Arjuna dat een onwetend mens kan kiezen tussen handelen of afstand doen. Vanwege de hiervoor genoemde onderlinge tegenstrijdigheid kan er op bepaalde momenten slechts één tegelijk de plicht zijn van een mens. Aangezien de beste methode moet worden gevolgd met uitsluiting van de andere, is de vraag welke methode het beste is wèl relevant.

Voor een verlicht mens is de vraag niet relevant.

[79] als hij vervuld is van vairāgya en niets meer geeft om wereldlijke genoegens. (Ānanda-giri).

[80] In de Mīmāṃsaka's staat dat in één uitspraak maar één opdracht tegelijk kan worden gegeven. Daardoor kan de uitspraak, dat een wijs mens afstand moet doen, alleen maar betekenen dat afstand gedaan moet worden en niet tegelijkertijd dat alleen een wijs mens afstand moet doen. Anders zou het betekenen dat ten onrechte twee opdrachten in één uitspraak zijn samengevat.

Dit is de betekenis van Arjuna's vraag en dit blijkt ook duidelijk uit het antwoord van de Heer. Hij zegt namelijk: "Zowel Saṃnyāsa als Karma-Yoga leiden tot de hoogste gelukzaligheid, maar Karma-Yoga is de beste van de twee" (V.2). Het is nu belangrijk om vast te stellen of de opmerking dat Karma-Yoga op een of andere manier te prefereren is, slaat op iemand die het Zelf heeft gerealiseerd door Karma-Yoga en Karma-Saṃnyāsa toe te passen, en daardoor de hoogste gelukzaligheid heeft bereikt, of dat deze uitspraak betrekking heeft op iemand die het Zelf nog niet heeft gerealiseerd. Wat is het?[81]

Luister: Aangezien een mens, die het Zelf heeft gerealiseerd, noch Karma-Yoga noch Saṃnyāsa toepast, is het niet terecht om over deze twee methoden te spreken alsof deze beide tot de hoogste gelukzaligheid leiden of over de superioriteit van zijn Karma-Yoga boven zijn Karma-Saṃnyāsa. Alleen als het voor een mens, die het Zelf heeft gerealiseerd, Karma-Saṃnyāsa en zijn tegenpool Karma-Yoga, ofwel handelingen, mogelijk zouden zijn, zou het correct zijn om te zeggen dat beide in gelijke mate tot de hoogste gelukzaligheid leiden of dat zijn Karma-Yoga superieur is aan zijn Karma-Saṃnyāsa. Echter omdat Karma-Saṃnyāsa noch Karma-Yoga mogelijk zijn voor iemand die het Zelf heeft gerealiseerd, is het niet juist om te zeggen dat zij op dezelfde manier tot de hoogste gelukzaligheid leiden of dat de één beter is dan de ander.

Karma-Yoga en Saṃnyāsa zijn niet van toepassing op verlichte mensen.

Vraag: Zijn zowel Karma-Yoga als Karma-Saṃnyāsa gezamenlijk of apart onmogelijk voor een mens die het Zelf heeft gerealiseerd? Als het slechts voor één van beiden geldt, voor welke van de twee dan, en wat is de reden waarom het niet mogelijk is?

Antwoord: Omdat een mens die het Zelf heeft gerealiseerd vrij is van illusies, moet Karma-Yoga niet mogelijk zijn voor hem, omdat het immers op illusie is gebaseerd. In de Gītā-śāstra wordt in de hoofdstukken waarin de ware natuur van het Zelf wordt behandeld, gezegd dat iemand die het Zelf kent en weet dat hijzelf het Zelf is, zonder beweging en vrij van veranderingen als geboorte, alle handelen moet opgeven. Zijn illusies zijn verdwenen en hiervoor in de plaats is ware kennis gekomen, en hij verblijft altijd in het ware onbeweeglijke Zelf. Er wordt ook gezegd dat hij door de tegenstelling tussen ware kennis en ilusie en hun respectievelijke gevolgen niets te maken heeft met Karma-Yoga, het omgekeerde van Karma-Saṃnyāsa. Karma-Yoga veronderstelt een Zelf dat handelt en deze betrokkenheid bij handelen is het gevolg van illusie. Het is daarom juist om te zeggen dat, voor iemand die het Zelf heeft gerealiseerd en vrij is van illusies, Karma-Yoga onmogelijk is omdat dit gebaseerd is op illusie.

[81] Hoe kan er bezwaar worden gemaakt tegen de eerste uitspraak en hoe kan de laatste juist zijn? (Ānandagiri). De twee uitspraken worden herhaald in de Bhāṣya, maar zijn in de vertaling weggelaten.

Vraag: In welke hoofdstukken wordt de ware natuur van het Zelf behandeld waarin wordt gezegd dat de mens die het Zelf kent niet hoeft te handelen?

Antwoord: Dit staat in hoofdstuk II de verzen 17, 19 en 21 en op enkele andere plaatsen.

Tegenwerping: In de hoofdstukken waar over de ware natuur van het Zelf wordt gesproken, wordt ook Karma-Yoga onderwezen, bijvoorbeeld in het tweede hoofdstuk verzen 18, 31, 47 enzovoorts. Hoe kan men dan zeggen dat Karma-Yoga onmogelijk is voor iemand die het Zelf heeft gerealiseerd?

Antwoord: Dat klopt, ware kennis en illusie en hun respectievelijke gevolgen staan namelijk lijnrecht tegenover elkaar. In III.3 wordt gezegd dat Sāṃkhya's, die de ware natuur van het Zelf hebben gerealiseerd, volledig toegewijd zijn aan de weg van kennis en steeds verblijven in het Zelf dat niets doet. Dit is anders dan toewijding tot de weg van handeling, die bedoeld is voor degenen die het Zelf niet gerealiseerd hebben. De mens die het Zelf heeft gerealiseerd, heeft niets te winnen want hij heeft alles al bereikt. In III.17 wordt gezegd dat hij geen plichten meer hoeft te vervullen. In verzen als III.4 en V.6 wordt Karma-Yoga voorgeschreven als noodzakelijk voor het verkrijgen van kennis van het Zelf, terwijl in VI.3 wordt gezegd dat de mens met ware kennis Karma-Yoga niet meer hoeft te gebruiken. In IV.21 wordt hem verder elke handeling ontraden behalve wat nodig is voor onderhoud van het lichaam. Zelfs met betrekking tot het horen en zien, dat toch nodig is om het lichaam in stand te houden, wordt de mens die de ware natuur van het Zelf kent, voorgehouden in V.8 om altijd te mediteren met de geest gericht op de gedachte 'het is niet ik die dit doet.' Zelfs in een droom kan men zich niet voorstellen dat de mens die het Zelf kent ook maar iets te maken heeft met Karma-Yoga, dat haaks staat op ware kennis en volledig gebaseerd is op illusie. Daarom wordt hier van de Saṃnyāsa en Karma-Yoga van iemand die het Zelf niet heeft gerealiseerd gezegd, dat zij beiden naar mokṣa leiden. Deze vorm van Saṃnyāsa, bestaande uit het opgeven van slechts enkele handelingen waarbij men denkt dat men zelf iets doet[82], is anders dan de vorm waarover eerder is gesproken, waarbij alle handelingen worden opgegeven door de mens die het Zelf heeft gerealiseerd. De eerste vorm is heel moeilijk uit te voeren omdat deze meer verbonden is met de diverse vormen van zelfbeheersing: 'yama', 'niyama' en dergelijke. Karma-Yoga is naar verhouding gemakkelijker uit te voeren en wordt daarom aangegeven als de beste van de twee. Een nadere analyse van het antwoord leidt dus tot dezelfde conclusie als eerst over de betekenis van de vraag van Arjuna.

Bij het begin van het derde hoofdstuk vraagt Arjuna aan de Heer "vertel mij welke van de twee het beste is", omdat hij inziet dat kennis en handelingen in dezelfde

[82] In dit geval denkt men dat men nog moet leren wat er in de Vedānta's en de Upaniṣad's wordt onderwezen en erover na te denken en te mediteren. Men heeft alleen maar die handelingen opgegeven die specifiek zijn opgelegd aan gṛhastha's en de tweede religieuze orde (āśrama). Men doet dus gedeeltelijk afstand en het is bedoeld om de leerling wat meer speelruimte te geven om zich werkelijk te wijden aan het verkrijgen van spirituele wijsheid.

mens niet samen kunnen gaan. Als antwoord zegt de Heer heel beslist dat toewijding op de weg van kennis bedoeld was voor Sāṃkhya's, zij die afstand doen, de Saṃnyāsins; en dat toewijding op de weg van handeling bestemd was voor de Yogi's. Verder is duidelijk uit de uitspraak "noch bereikt hij volmaaktheid door alleen afstand te doen" (III.4), dat volgens de Heer afstand doen in combinatie met kennis een manier is om volmaaktheid te bereiken. Ook Karma-Yoga, mits voorgeschreven, moet tot volmaaktheid leiden (IV.42). Arjuna vraagt nu welke van de twee, Karma-Yoga of Saṃnyāsa, het beste is voor iemand die geen kennis heeft.

arjuna uvāca:
saṃnyāsaṃ karmaṇāṃ kṛṣṇa punaryogaṃ ca śaṃsasi;
yacchreya etayorekaṃ tanme brūhi suniścitam (1).

Arjuna sprak:
V.1. O Kṛṣṇa, Gij prijst zowel afstand doen van handelingen als Yoga. Laat mij absoluut geen twijfel over wat de beste methode is.

Gij leert mij om afstand te doen van de in de śāstra's voorgeschreven handelingen en Gij leert mij ook dat het uitvoeren van dezelfde handelingen noodzakelijk is. Daarom twijfel ik erover wat het beste is, uitvoeren van handelingen of afstand doen van handelingen. Men moet de beste koers volgen. Geef mij daarom volstrekte zekerheid over wat voor mij de beste methode is om volmaaktheid te bereiken, omdat het niet mogelijk is beide wegen tegelijk te volgen.

Voor een onwetende is Karma-Yoga meer geschikt dan Saṃnyāsa.

Om de twijfel uit de weg te ruimen zegt de Heer:

śrībhagavānuvāca:
saṃnyāsaḥ karmayogaśca niḥśreyasakarāvubhau;
tayostu karmasaṃnyāsātkarmayogo viśiṣyate (2).

De gezegende Heer sprak:
V.2. Afstand doen van handelen en het uitvoeren van handelingen leiden allebei tot de opperste gelukzaligheid. Van deze twee is het uitvoeren van handelingen te verkiezen boven het afstand doen van handelingen.

Saṃnyāsa en Karma-Yoga, afstand doen of het uitvoeren van handelingen, leiden allebei tot mokṣa omdat spirituele kennis wordt opgewekt. Hoewel beide wegen tot mokṣa leiden, is Karma-Yoga te verkiezen boven Karma-Saṃnyāsa zonder kennis. Daarom heeft de Heer Karma-Yoga[83] aangeprezen.

Waarom? Dit is het antwoord:

[83] De Heer bedoelt uiteraard niet dat Karma-Yoga superieur is aan Karma-Saṃnyāsa. Echte Karma-Saṃnyāsa gaat gepaard met kennis en is als weg ver verheven boven de weg van Karma-Yoga. Deze laatste weg is echter gemakkelijker en daarom te prefereren boven Karma-Saṃnyāsa zonder kennis.

jñeyaḥ sa nityasaṃnyāsī yo na dveṣṭi na kāṅkṣati;
nirdvandvo hi mahābāho sukhaṃ bandhātpramucyate (3).

V.3. O Machtigarmige, hij die niet haat en begeert, doet voortdurend afstand, en omdat hij vrij is van dualiteit, wordt hij gemakkelijk bevrijd van gebondenheid.

De Karma-Yogi die geen afkeer heeft van pijn en datgene dat pijn veroorzaakt, en eveneens niet verlangt naar plezier en dingen die plezier geven niet begeert doet altijd afstand (Saṃnyāsin), hoewel hij handelt.

Sāṃkhya en Yoga leiden tot het zelfde doel.

Tegenwerping: Saṃnyāsa en Karma-Yoga zijn bedoeld voor twee verschillende groepen mensen en staan haaks op elkaar. Normaal gesproken zouden ze ook tegengestelde resultaten moeten opleveren en dus niet allebei tot mokṣa kunnen leiden.

Antwoord: de Heer zegt:

sāṅkhyayogau pṛthagbālāḥ pravadanti na paṇḍitāḥ;
ekamapyāsthitaḥ samyagubhayorvindate phalam (4).

V.4. Slechts kinderen en zeker niet de wijzen zien Sāṃkhya en Yoga als verschillend. Hij die werkelijk gevestigd is in één van beide, verkrijgt de resultaten van allebei.

Alleen kinderen zeggen dat Sāṃkhya en Yoga verschillende en tegengestelde resultaten geven. De wijzen echter, die gezegend zijn met kennis, geloven dat zij slechts één en hetzelfde resultaat opleveren. Iemand die één van de twee op de juiste wijze toepast verkrijgt het resultaat van allebei. Beide wegen geven hetzelfde resultaat en leiden naar mokṣa, en daarom is er geen verschil.

Tegenwerping: Waarom zegt de Heer over Sāṃkhya en Yoga die nu niet aan de orde zijn, dat deze hetzelfde resultaat geven als Hij eerst spreekt over Saṃnyāsa en Karma-Yoga?

Antwoord: Dit is geen vergissing. Arjuna vroeg inderdaad alleen naar Saṃnyāsa en Karma-Yoga. Zonder hieraan tekort te doen, voegt de Heer enkele begrippen toe en beantwoordt de vraag waarbij Hij ze anders benoemt, namelijk Sāṃkhya en Yoga. Als kennis over het Zelf (jñāna) en gelijkmoedigheid (samabuddhitva) er bijkomen, worden Saṃnyāsa en Karma-Yoga volgens de Heer respectievelijk Sāṃkhya en Yoga genoemd. Dus dit is wel degelijk een juiste opmerking.

Hoe kan men de resultaten van beide wegen verkrijgen door er slechts één te volgen?

Het antwoord volgt:

yatsāṅkhyaiḥ prāpyate sthānaṃ tadyogairapi gamyate;
ekaṃ sāṅkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paśyati sa paśyati (5).

V.5. De staat die Sāṃkhya's bereiken, wordt ook door Yogi's gehaald. Hij die Sāṃkhya en Yoga als één ziet, kent de werkelijkheid.

Sāṃkhya's zijn toegewijd aan kennis en hebben de wereld opgegeven. Zij bereiken de staat die mokṣa heet. Ook Yogi's bereiken deze staat, zij het op een indirecte manier, via het verkrijgen van ware kennis en door afstand te doen. Zij vervullen hun plichten als middel om kennis te verkrijgen en dragen deze op aan de Īśvara zonder enig eigenbelang. Hij die inziet dat Sāṃkhya en Yoga één zijn en naar hetzelfde resultaat leiden, ziet het juist.

Vraag: Als dit zo is, dan is Saṃnyāsa superieur aan Yoga. Hoe kan het dan dat wordt gezegd dat Karma-Yoga beter is dan Karma-Saṃnyāsa?

Antwoord: Luister naar de reden waarom dit zo is. Ge hebt mij gevraagd welke van de twee de beste is, pure Karma-Saṃnyāsa of pure Karma-Yoga. Hierop heb Ik geantwoord, dat als kennis buiten beschouwing wordt gelaten, Karma-Yoga superieur is aan Karma-Saṃnyāsa. Saṃnyāsa, gebaseerd op kennis, wordt door Mij echter als Sāṃkhya gezien en Sāṃkhya is de ware (paramārtha) Yoga. Yoga door Vedische rituelen wordt slechts symbolisch Yoga of Saṃnyāsa genoemd voorzover het leidt tot ware Yoga of Saṃnyāsa.

Karma-Yoga is een middel tot Saṃnyāsa.

Waarom is het doel van Karma-Yoga ware Yoga of Saṃnyāsa?

Luister:

saṃnyāsastu mahābāho duḥkhamāptumayogataḥ;
yogayukto munirbrahma na cireṇādhigacchati (6).

V.6. O Machtigarmige, afstand doen is moeilijk te bereiken zonder te handelen in Yoga. Een wijs mens die Yoga beoefent, zal Brahman snel bereiken.

Het afstand doen (Saṃnyāsa) waarover hier wordt gesproken, is de ware (paramārthika) Saṃnyāsa. Onder Yoga wordt hier verstaan de Vedische Karma-Yoga (het uitvoeren van Vedische rituelen), opgedragen aan de Īśvara en geheel vrij van eigenbelang. Iemand wordt wijs genoemd (muni) als hij mediteert (manana) op de Īśvara. Brahman betekent hier afstand doen (in de kwaliteit van saṃnyāsa), omdat afstand doen hetzelfde is als kennis van het Hoogste Zelf (Paramātman). De śruti zegt:

"Wat Nyāsa wordt genoemd is Brahman en Brahman is waarlijk de Grootste" (Tait.Up. 4.78).

Een wijze die Yoga beheerst, bereikt spoedig Brahman, het ware afstand doen, dat hetzelfde is als voortdurende toewijding aan ware kennis. Daarom heb Ik gezegd dat Karma-Yoga het beste is.

Een wijs mens wordt niet beïnvloed door handelingen.

Als een toegewijd mens zijn toevlucht tot Yoga neemt als middel tot het verkrijgen van ware kennis, dan geldt:

yogayukto viśuddhātmā vijitātmā jitendriyaḥ;
sarvabhūtātmabhūtātmā kurvannapi na lipyate (7).

V.7. Hij die toegerust is met Yoga, wiens geest geheel zuiver is, die zichzelf heeft overwonnen en de zintuigen onder bedwang heeft, wiens eigen Zelf het Zelf van alle schepselen is geworden, wordt niet besmet door handelingen.

Hij die toegerust is met Yoga, wiens geest (ātman, sattva) gezuiverd is, en lichaam en zintuigen heeft overwonnen (ātman, het zelf), hij die het juiste inzicht heeft en wiens Innerlijk Bewustzijn, het Zelf, het Zelf van alle schepselen is geworden, van Brahman tot een graspolletje, wordt niet besmet. Hij wordt niet gebonden door handelingen ook al blijft hij hiermee doorgaan om de mensheid te beschermen, dat wil zeggen: met de bedoeling om aan de mensen het goede voorbeeld te geven.

Het handelen van een wijs mens is niet werkelijk handelen.

Evenmin doet hij echt iets. Daarom:

naiva kiñcitkaromīti yukto manyeta tattvavit;
paśyanśṛṇvanspṛśañjighrannaśnangacchansvapnañśvasan (8).

V.8. De kenner van de Waarheid denkt altijd: "Ik doe helemaal niets", hoewel hij ziet, hoort, voelt, ruikt, eet, zich voortbeweegt, ademt, slaapt, ...

pralapanvisṛjangṛhṇannunmiṣannimiṣannapi;
indriyāṇīndriyārtheṣu vartanta iti dhārayan (9).

V.9. ... spreekt, loslaat of aanpakt, de ogen opent of sluit. Hij is er zich altijd van bewust dat de zintuigen bewegen tussen de zintuiglijke objecten.

Hij die de waarheid kent, kent de ware natuur van het Zelf en ziet de Opperste Werkelijkheid. Wanneer en hoe denkt hij als hij altijd gericht is op de waarheid? Het antwoord is: "Hoewel hij ziet, enzovoorts."

De taak van iemand die de waarheid op deze manier kent en op de juiste wijze denkt en die het niet-handelen in handelingen van lichaam en zintuigen ziet, bestaat uit het afstand doen van alle handelingen want hij ziet dat handelingen niet echt bestaan. Iemand die bijvoorbeeld geprobeerd heeft om zijn dorst te lessen bij een fata morgana, omdat hij dacht dat het water was, zal dat niet nog een keer proberen nu hij weet dat er geen water is.

De Karma-Yogi wordt niet besmet door de resultaten van zijn handelingen.

Voor de mens die de waarheid niet kent en die handelt, geldt:

brahmaṇyādhāya karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ;
lipyate na sa pāpena padmapatramivāmbhasā (10).

V.10. Hij die handelt zonder gehechtheid en het opdraagt aan Brahman wordt niet besmet door zonde, zoals een lotusblad niet wordt aangeraakt door water.

Hij offert alle handelingen aan de Īśvara in de overtuiging, dat hij 'terwille van Hem handelt' zoals een dienaar zijn meester dient. Hij hecht niet aan het resultaat, zelfs niet aan mokṣa. Als handelingen zó worden uitgevoerd, wordt alleen de geest gezuiverd en gebeurt er niets anders.

Immers:

kāyena manasā buddhyā kevalairindriyairapi;
yoginaḥ karma kurvanti saṅgaṃ tyaktvā ''tmaśuddhaye (11).

V.11. Yogi's handelen zonder enige gehechtheid alleen met lichaam, geest en intellect, en met hun zintuigen om het zelf te zuiveren.

Alleen houdt in: vrij van eigenbelang en vastbesloten om 'alleen te handelen in dienst van de Heer en niet uit eigenbelang.' 'Alleen' slaat zowel op het lichaam als op alle andere manieren van handelen. Yogi's zijn degenen die toegewijd zijn aan handelingen zonder aan het resultaat ervan gehecht te zijn. Zij handelen alleen om de geest te zuiveren (sattva). Omdat alleen dit Uw plicht is, dient ge alleen daarom te handelen.

Eveneens is dit zo omdat:

yuktaḥ karmaphalaṃ tyaktvā śāntimāpnoti naiṣṭhikīm;
ayuktaḥ kāmakāreṇa phale sakto nibadhyate (12).

V.12. Iemand die standvastig is in het opgeven van het resultaat van handelingen, verkrijgt de vrede die het gevolg is van toewijding. Iemand die hierin niet standvastig is en uit begeerte gehecht is aan het resultaat, is hieraan vastgebonden.

Iemand die standvastig is en besloten heeft om 'alleen te handelen in dienst van de Heer en niet uit eigenbelang', geeft alle resultaten op en verkrijgt de vrede, mokṣa, als het resultaat van zijn toewijding. Hierbij doorloopt hij de volgende stadia: eerst zuiverheid van geest, daarna verwerven van kennis, gevolgd door het afstand doen van alle handelingen en als laatste toewijding aan kennis. Iemand die niet standvastig is, volgt zijn begeerte, wordt gehecht aan het resultaat en denkt 'ik doe dit uit eigenbelang'. Hij wordt er vast aan gebonden. Wees daarom standvastig.

Het gelukzalige leven van een wijs mens.

Voor de mens die het Opperste Wezen ziet, geldt:

sarvakarmāṇi manasā saṃnyasyāste sukhaṃ vaśī;
navadvāre pure dehī naiva kurvanna kārayan (13).

V.13. Hij die Zichzelf beheerst en de gedachte aan handelingen heeft opgegeven, verblijft gelukzalig in zijn lichaam, de stad met negen poorten, en doet totaal niets noch laat hij iets doen.

Er zijn de volgende soorten handelingen:
- verplichte handelingen (nitya-karmāṇi)

- handelingen die worden uitgevoerd ter gelegenheid van bepaalde gebeurtenissen (naimittika-karmāṇi)

- handelingen bedoeld om bepaalde niet verplichte doeleinden te realiseren (kāmya-karmāṇi)

- verboden handelingen (pratiṣiddha-karmāṇi).

Iemand die zijn zintuigen beheerst, geeft door zijn onderscheidingsvermogen alle handelingen in spraak, gedachte en daad op, ziet het niet-handelen in het handelen, en is gelukkig. Hij is gelukkig omdat hij alle handelingen in spraak, gedachte en daad heeft opgegeven, omdat hij geen zorgen heeft, en zijn geest rustig is. Alle belangstelling voor dingen die niets met het Zelf te maken hebben, is uit zijn geest verdwenen. Waar en hoe rust hij? Hij rust in het lichaam dat negen openingen heeft. Hiervan zijn er zeven in het hoofd, de organen van waarneming, en twee in het onderlichaam waarmee vloeibare en vaste afvalstoffen worden afgevoerd. Vanwege deze negen openingen wordt het lichaam een stad met negen poorten genoemd. Het is als een stad met het Zelf als Heer en met zintuigen, geest, intellect en objecten van waarneming als burgers, die allemaal samenwerken om uitsluitend hun Heer te dienen om de objecten te kunnen waarnemen. Hij, die een lichaam heeft aangenomen, rust in een dergelijke stad met negen poorten, nadat hij afstand gedaan heeft van alle handelingen.

Tegenwerping: Wat is de zin van de omschrijving: 'hij rust in het lichaam'? Ieder mens rust alleen in het lichaam, of hij saṃnyāsin is of niet. Deze omschrijving heeft dus geen betekenis.

Antwoord: Een onwetende identificeert zichzelf uitsluitend met het geheel van lichaam en zintuigen, en denkt: "Ik zit op een stoel in een huis, of op de grond." Deze mens die alleen het lichaam als zichzelf ziet, kan geen waardering opbrengen voor het idee dat hij in het lichaam rust als in een huis. Voor iemand die het Zelf als anders ziet dan dit geheel van lichaam enzovoorts, is het echter een volstrekt logisch idee. Daarom is het juist dat hij met behulp van het denken, met kennis en door onderscheidingsvermogen alle handelingen die door onwetendheid aan het Zelf worden toegeschreven, opgeeft, omdat deze in werkelijkheid bij het niet-Zelf thuishoren. Hoewel een mens onderscheidingsvermogen heeft verworven, dat wil zeggen: zijn ware Zelf heeft gerealiseerd los van het niet-Zelf, en elke relatie met handelingen heeft opgegeven, kan men nog steeds zeggen dat hij in het lichaam, de stad met negen poorten, rust als in een huis. Dit blijft zolang zijn bewustzijn als persoon nog dit rusten in het lichaam als zodanig ervaart als gevolg van het nog aanwezige deel van het prārabdha-karma, dat het huidige lichaam heeft voortgebracht. De omschrijving: 'hij rust in het lichaam' heeft dus wel een betekenis, omdat het verschil in visie van een wijs mens en een onwetende hierdoor wordt duidelijk gemaakt.

Tegenwerping: Het is juist dat hij afstand doet van de handelingen van lichaam en zintuigen die door onwetendheid ten onrechte aan het Zelf worden toegeschreven. Echter, het vermogen om te handelen en datgene wat tot handelen aanzet, kan inherent zijn aan het Zelf en zou in degene die afstand heeft gedaan kunnen achterblijven.

Antwoord: De Heer zegt: "Hij handelt niet en zet ook het lichaam en de zintuigen niet aan tot handelen."

Vraag: Bedoelt U daarmee dat het vermogen tot handelen en aanzetten tot handelen inherent is aan het Zelf en ophoudt door afstand doen zoals de beweging van een bewegende persoon; of is dit vermogen niet verbonden met het Zelf?

Antwoord: Het vermogen tot handelen en het aanzetten hiertoe is niet inherent aan het Zelf. De Heer heeft namelijk geleerd dat het Zelf onveranderlijk is (II.25) en "hoewel Hij in het lichaam verblijft, handelt Hij niet en wordt er niet door besmet" (XIII.31). In de śruti staat: "Het denkt en beweegt als het ware." (Bṛ.Up. 4.3.7).

De Natuur is de bron van alle handelingen.

Bovendien:

na kartṛtvaṃ na karmāṇi lokasya sṛjati prabhuḥ;
na karmaphalasaṃyogaṃ svabhāvastu pravartate (14).

V.14. De Heer heeft noch degene die handelt, noch de objecten, noch het resultaat van de handeling geschapen voor deze wereld. Alleen de natuur handelt.

Het Zelf, de Heer van het lichaam, geeft geen aanleiding tot handelen, dat wil zeggen: zet niemand uit Zichzelf aan tot handelen om iets te doen. Het Zelf maakt geen voertuigen, potten, huizen en andere begerenswaardige objecten. Ook legt het Zelf niet de relatie tussen iemand die een voertuig fabriceert en het resultaat van deze handeling.

Vraag: Als het Zelf niet zelf handelt in het lichaam en ook anderen er niet toe aanzet, wat handelt dan en wat zet anderen aan tot handelen?

Antwoord: Luister. Het is de Natuur, Svabhāva, Prakṛti, Māyā, de Goddelijke Māyā die is samengesteld uit de guṇa's[84] (VII.14).

Wijsheid en Onwijsheid.

In werkelijkheid:

nādatte kasyacitpāpaṃ na caiva sukṛtaṃ vibhuḥ;
ajñānenāvṛtaṃ jñānaṃ tena muhyanti jantavaḥ (15).

[84] Dit betekent: door middel van onwetendheid vormt *Ātman* datgene wat schept dat handelt en geniet, evenals de Heer van de Schepping.

V.15. De Heer neemt van niemand de slechte of zelfs de goede daden aan. Wijsheid wordt omhuld door onwetendheid en daarom zijn de stervelingen misleid.

Van niemand betekent: zelfs niet van mensen die Hem zijn toegewijd.

Vraag: Waarom worden dan door toegewijden verdienstelijke handelingen verricht zoals erediensten, offers, liefdadigheid en plengoffers in het vuur?

Antwoord: Als antwoord hierop zegt de Heer: de kennis om onderscheid te maken is omhuld door onwetendheid. Stervelingen die in saṃsāra leven, zijn misleid en denken: "Ik handel en ik laat handelen, ik zal genieten en zal anderen laten genieten" enzovoorts.

jñānena tu tadajñānaṃ yeṣāṃ nāśitamātmanaḥ;
teṣāmādityavajjñānaṃ prakāśayati tatparam (16).

V.16. Echter voor diegenen wier onwetendheid is vernietigd door kennis van het Zelf, openbaart wijsheid het Allerhoogste zoals de zon.

Als de onwetendheid, die de stervelingen omhult en misleidt, door wijsheid of ware kennis van het Zelf wordt vernietigd, verlicht wijsheid al het kenbare, de Opperste Werkelijkheid, zoals de zon alle objecten verlicht.

De wijze wordt niet opnieuw geboren.

Nadat de Opperste Werkelijkheid verlicht is door wijsheid, geldt:

tadbuddhayastadātmānastanniṣṭhāstatparāyaṇāḥ;
gacchantyapunarāvṛttiṃ jñānanirdhūtakalmaṣāḥ (17).

V.17. Met hun onderscheidingsvermogen in Dat, als hun Zelf Dat is geworden, standvastig gericht op Dat en met Dat als hun opperste doel, gaan zij daar naar toe zonder ooit terug te keren, en hun zonden zijn door wijsheid vernietigd.

Nadat zij hun wezen in Brahman hebben gevestigd en gerealiseerd hebben dat de Opperste Brahman Zelf hun eigen Zelf is, geven zij alle handelingen op en verblijven alleen in Brahman, de Opperste Brahman die hun hoogste doel is, en zij vinden alleen vreugde in het onbegrensde Zelf. Bij deze mensen worden alle zonden en andere elementen van het aardse bestaan (saṃsāra) vernietigd door de hiervoor beschreven wijsheid en zij verlaten dit bestaan om nooit meer wedergeboren te worden.

Een wijs mens ziet de Eén in alle wezens.

Hoe ziet de waarheid eruit voor deze wijze mensen waarbij de onwetendheid over het Zelf door kennis is opgeheven?

Luister:

vidyāvinayasampanne brāhmaṇe gavi hastini;
śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ samadarśinaḥ (18).

V.18. Wijze mensen bezien alles met een gelijk oog of het nu een wijze Brahmaan is, een koe, een olifant, een hond of een kasteloze.[85]

Nederigheid is kalmte, de staat van iemand die zichzelf volledig beheerst. Van alle schepselen staat de Brahmaan het hoogste omdat hij spiritueel herboren en zeer Sattvisch is (iemand in wie de energie van Sattva overheerst). Dan komt de koe die niet spiritueel herboren is en Rajasisch is (waarin de energie van Rajas overheerst). Als laatste komt de olifant die puur Tamasisch is (waarin de energie van Tamas overheerst). De wijzen zien hetzelfde in alles, de Eén die in Zichzelf onveranderlijk is en door Sattva, Rajas en Tamas, en hun gevolgen, absoluut niet wordt geraakt.

Een wijs mens wordt nog op aarde bevrijd.

Tegenwerping: Deze wijzen waar net over gesproken is, zijn zondaren van wie het voedsel niet door anderen gegeten zou moeten worden. De Wet zegt immers:

"Daar waar Uw gelijken op een verschillende manier worden geëerd en waar mensen van een andere kaste op eenzelfde manier worden geëerd als Uzelf, moet niet worden gegeten." (Gautama's Voorschriften, XVII.20).

Antwoord: Zij begaan geen zonde, want:

ihaiva tairjitaḥ sargo yeṣāṃ sāmye sthitaṃ manaḥ;
nirdoṣaṃ hi samaṃ brahma tasmādbrahmaṇi te sthitāḥ (19).

V.19. Degenen wier geest in gelijkmoedigheid is gevestigd, worden hier zelfs op deze wereld niet opnieuw geboren. Brahman is waarlijk zonder smet en onveranderlijk, en daarom rusten zij in Brahman.

Zelfs tijdens dit leven op aarde hebben de wijzen die de Eén zien, de geboorte overwonnen. Hun geest (antaḥkaraṇa) rust onafgebroken op het gelijke, dat wil zeggen: het éénvormige van Brahman dat in alle schepselen aanwezig is. Voor iemand die onwetend is, lijkt het alsof Brahman in een onzuiver lichaam, bijvoorbeeld van een kasteloze (hondeneter), besmet wordt door dit onzuivere, Hij wordt er echter niet door geraakt en is zonder smet. Bovendien is Hij éénvormig en bevat Hij geen verschillende vormen, omdat bewustzijn (caitanya) geen kenmerken heeft. De Heer benoemt wensen en dergelijke als kenmerken van de Kṣetra, het lichaam en het niet-Zelf (XIII.6), en zegt ook van het Zelf dat het zonder begin is en geen eigenschappen heeft (XIII. 31). Er zijn ook geen archetypen (antyaviśeṣa's) in het Zelf aanwezig die de basis zijn voor individuele verschillen omdat er geen bewijzen gevonden kunnen worden dat deze bestaan in de verschillende lichamen.[86] Daarom is Brahman éénvormig en één en rusten de wijzen alleen in

[85] een cāṇḍāla, een paria.

[86] Volgens het filosofische systeem van Vaiśeṣika is 'antya-viśeṣa' een ondefinieerbare eigenschap die inherent is aan een eeuwige substantie en die deze onderscheidt van een andere eeuwige substantie. Het is datgene in een eeuwige substantie dat deze een individuele identiteit geeft. De aanwezigheid van een dergelijke eigenschap wordt alleen uitgelegd om verschillen te verklaren die langs een andere weg worden waargenomen. Er zijn de volgende eeuwige substanties: de atomen van Aarde, Water, Licht, Lucht, Ākāśa (ether), Tijd, Ruimte, Ātman (ziel) en Manas

Brahman. Zij worden absoluut niet beïnvloed door lichamelijke problemen, omdat zij geen ego meer hebben en zichzelf niet identificeren met het lichaam en alles wat daarbij hoort. Bovengenoemde voorschriften gaan alleen op voor hen die een ego hebben en die het Zelf met het lichaam en de rest identificeren want het betreft wel mannen van eer. Specifieke elementen worden gebruikt bij eerbetoon en het schenken van giften, zoals kennis van Brahman, kennis van de zes ondersteunende wetenschappen (aṅga's), kennis van de vier Veda's, enzovoorts. Brahman is echter volledig vrij van goede en slechte eigenschappen. Daarom wordt er gezegd: "Zij rusten in Brahman." Bovendien komt de uitspraak over dit gegeven uit een hoofdstuk dat gaat over handelingen (Karma), terwijl dit gedeelte van de Gītā (van V.13 tot het einde van het hoofdstuk) gaat over afstand doen van alle handelingen.

Een wijs mens ondervindt geen verdriet of vreugde.

Brahman is zonder smet en éénvormig, dus:

na prahṛṣyetpriyaṃ prāpya nodvijetprāpya cāpriyam;
sthirabuddhirasammūḍho brahmavidbrahmaṇi sthitaḥ (20).

V.20. Hij die Brahman kent, verheugt zich niet over plezierige dingen en vreest het onaangename niet. Hij verblijft standvastig in Brahman en wordt niet misleid.

Aangename en onaangename dingen geven vreugde en verdriet aan mensen die het lichaam als het Zelf beschouwen. Dit geldt niet voor iemand die het Pure Zelf ziet, omdat hij nooit aangename en onaangename dingen tegenkomt. Hij weet met absolute zekerheid dat het Zelf vrij is van misleiding. Zoals hiervoor is beschreven, verblijft hij in Brahman, en dat betekent dat hij niet handelt en alle handelingen heeft opgegeven.

De oneindige vreugde van een wijs mens.

Bovendien geldt, terwijl hij verblijft in Brahman:

bāhyasparśeṣvasaktātmā vindatyātmani yatsukham;
sa brahmayogayuktātmā sukhamakṣayamaśnute (21).

V.21. Zelf niet geraakt door uiterlijke contacten, vindt hij het geluk dat in het Zelf is. Hij ervaart oneindige vreugde doordat zijn eigen Zelf alleen maar gericht is op Brahman.

Met de geest (antaḥkaraṇa) onbesmet door gehechtheid aan de objecten die door de zintuigen worden waargenomen, zoals geluid en andere zintuiglijke objecten die voor het Zelf allemaal uiterlijk zijn, realiseert een wijs mens de vreugde die in het Zelf is. Wanneer zijn geest (antaḥkaraṇa) volledig gericht is in Yoga, in Samādhi

---

(geest). De antyaviśeṣa in de Ātman kan alleen maar worden afgeleid door onderscheid te maken in het Zelf en daar wordt in de Vedānta geen bewijs voor gegeven. Verschillen in lichamen geven geen enkele aanwijzing voor verschillende vormen in het Zelf omdat een Yogi tegelijkertijd verschillende lichamen kan aannnemen.

en in een diepe en standvastige beschouwing van Brahman, verkrijgt de wijze onvergankelijke gelukzaligheid. Daarom moet degene die de oneindige vreugde van het Zelf zoekt, de zintuigen terugtrekken van de tijdelijke genoegens van externe objecten.

Ook om de volgende reden dient hij zijn zintuigen terug te trekken van uiterlijke objecten:

ye hi saṃsparśajā bhogā duḥkhayonaya eva te;
ādyantavantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ (22).

V.22. Want dit genot dat voortkomt uit uiterlijke contacten geeft alleen maar pijn en heeft een begin en een einde, O zoon van Kuntī. Een wijs mens schept er geen vreugde in.

Het genot dat het gevolg is van het contact van de zintuigen met zintuiglijke objecten veroorzaakt alleen maar pijn, omdat dit genot het gevolg is van onwetendheid (avidyā). Wij merken dat alle problemen met het lichaam (adhyātmika) en dergelijke alleen naar dat genot zijn terug te voeren. Het woord 'alleen' houdt in dat het zowel voor deze als de andere wereld geldt. De toegewijde moet zijn zintuigen terugtrekken van de illusie van zintuiglijke objecten, omdat hij inziet dat er geen spoor van vreugde is in saṃsāra. Dit genot geeft niet alleen pijn maar het heeft ook een begin en een einde. Het contact van een zintuig met een object is het begin van het genot en het verbreken ervan betekent het einde. Genot is tijdelijk en en bestaat alleen in de periode tussen het begin en het einde. Iemand met onderscheidingsvermogen die de Opperste Werkelijkheid heeft gerealiseerd, schept er geen vreugde in. Alleen mensen die totaal onwetend zijn verheugen zich als dieren in de zintuiglijke objecten.

De weg van Nirvāṇa.

Bovendien is er nóg iets vals, een vijand op de weg naar Gelukzaligheid, die heel moeilijk is te overwinnen en de bron is van alle kwaad, en heel lastig te pareren. De Heer zegt daarom dat grote inspanningen nodig zullen zijn om deze vijand te verslaan:

śaknotīhaiva yaḥ soḍhuṃ prāk śarīravimokṣaṇāt;
kāmakrodhodbhavaṃ vegaṃ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ (23).

V.23. Hij die in staat is om hier op aarde, voordat hij van het lichaam is bevrijd, alle impulsen van begeerte en woede te weerstaan, is een Yogi en een gelukkig mens.

Hier op aarde: gedurende zijn leven. *Voordat hij bevrijd wordt van het lichaam*: tot het moment van de dood. Door de dood als grens aan te geven, leert de Heer dat de aandrang van wensen en begeerte tijdens het leven niet kunnen worden vermeden. Er zijn talloze aanleidingen die gewantrouwd moeten worden tot het allerlaatste moment voor de dood. Begeerte (Kāma) is het verlangen naar iets aangenaams, waar we uit eigen ervaring of herinnering van weten of waarvan we

gehoord hebben, dat het genot geeft als het in het bereik van onze zintuigen komt. Boosheid (Krodha) is de afkeer van iets dat onaangenaam is als oorzaak van pijn, zowel wanneer dit wordt waargenomen, als wanneer het ons wordt verteld of wanneer we het ons herinneren. De oorzaak van begeerte (Kāma) is opwinding in de geest (antaḥkaraṇa) die zichtbaar wordt door 'haren die te berge rijzen' of door een blij gezicht. De oorzaak van woede is ook opwinding in de geest, bijvoorbeeld te herkennen aan een trillend lichaam, door zweten, bijten op de lip en ogen die vuurschieten. Iemand die zowel de oorzaken van vreugde als woede kan weerstaan is een Yogi en hij is gelukkig op aarde.

Wat voor een mens bereikt Brahman als hij in Brahman rust? De Heer zegt:

yo 'ntaḥsukho 'ntarārāmastathāntarjyotireva yaḥ;
sa yogī brahmanirvāṇaṃ brahmabhūto 'dhigacchati (24).

V.24. De Yogi die van binnen gelukkig is en daarin leeft en in wie alleen een innerlijk licht schijnt, bereikt de vreugde van Brahman en hij wordt zelf Brahman.

Van binnen betekent in het Zelf. Hij bereikt de vreugde (nirvāṇa) in Brahman, dat wil zeggen: hij verkrijgt mokṣa gedurende het leven hier op aarde.

Bovendien:

labhante brahmanirvāṇamṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ;
chinnadvaidhāḥ yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ (25).

V.25. De wijzen bereiken de gelukzaligheid van Brahman, hun zonden zijn vernietigd en de twijfels zijn verdwenen; zij beheersen zichzelf en zijn gericht op het welzijn van alle schepselen.

Wijzen (Ṛṣi's) zijn mensen met ware kennis en zij hebben afstand gedaan. *Gericht op*, enzovoorts betekent dat zij niemand kwetsen.

Bovendien:

kāmakrodhaviyuktānāṃ yatīnāṃ yatacetasām;
abhito brahmanirvāṇaṃ vartate viditātmanām (26).

V.26. De toegewijden die vrij zijn van begeerte en woede, die hun gedachten beheersen en het Zelf kennen, vinden overal de Gelukzaligheid van Brahman.

Zij die alle handelingen hebben opgegeven en ware kennis hebben verworven, zijn bevrijd, zowel tijdens het leven als tijdens de dood.

Realisatie van de Heer door Dhyāna-Yoga.

Er is gezegd dat degenen die alle handelingen opgeven en standvastig in ware kennis verblijven, direct worden bevrijd. De Heer heeft vaak gezegd en zal dit ook blijven doen, dat Karma-Yoga die in volledige toewijding aan de Heer wordt uitgevoerd en aan Hem wordt opgedragen, stap voor stap tot mokṣa voert. Eerst wordt de geest gezuiverd, dan komt kennis, gevolgd door het opgeven van alle

handelingen en als laatste volgt mokṣa. Om Dhyāna-Yoga, het meest geschikte middel tot ware kennis, te introduceren en later uitgebreid toe te lichten, vat de Heer deze Yoga in enkele verzen samen:

sparśānkṛtvā bahirbāhyāṃścakṣuścaivāntare bhruvoḥ;
prāṇāpānau samau kṛtvā nāsābhyantaracārinau (27).

V.27. Door alle verbindingen met uiterlijke dingen te verbreken en door de blik tussen de wenkbrauwen te richten en gelijkmatig door de neus adem te halen, ...

yatendriyamanobuddhirmunirmokṣaparāyaṇaḥ;
vigatecchābhayakrodho yaḥ sadā mukta eva saḥ (28).

V.28. ... door de zintuigen, geest en intellect te beheersen, met mokṣa als het uiteindelijke doel, vrij van begeerte, angst en woede wordt de wijze die altijd in deze staat blijft, werkelijk bevrijd.

Geluid en andere zintuiglijke objecten komen de geest binnen door de verschillende organen. Deze uiterlijke objecten blijven uiterlijk als men er niet aan denkt. Een wijze (muni) geeft zich over aan contemplatie en doet afstand van alle handelingen. Terwijl hij zijn lichaam in de aangegeven houding houdt, dient hij steeds mokṣa te zien als zijn hoogste doel. Als de wijze voortdurend op deze manier leeft en afstand doet van alles, wordt hij zonder enige twijfel bevrijd. Dit is het enige wat hij moet doen om bevrijd te worden.

Wat moet iemand, wiens geest geheel in evenwicht is, weten en waarop mediteert iemand in Dhyāna-Yoga?

bhoktāraṃ yajñatapasāṃ sarvalokamaheśvaram;
suhṛdaṃ sarvabhūtānāṃ jñātvā māṃ śāntimṛcchati (29).

V.29. Omdat hij Mij kent als de Heer van alle opofferingen en verstervingen, als de Grote Meester van alle Werelden en de Vriend van alle schepselen, bereikt hij Vrede.

Ik ben Narāyaṇa, de Heer van alle offers en verstervingen, en ben zowel degene die het uitvoert als hun Devatā (dat wil zeggen: de Godheid die hiermee wordt aanbeden). Ik ben Vriend van iedereen en zorg voor ze zonder er iets voor terug te verwachten. Ik verblijf in het hart van alle schepselen en beschik over de resultaten van alle handelingen en neem alles waar. Door Mij te kennen bereiken zij vrede en houdt alle saṃsāra op.

iti saṃnyāsayogo nāma pañcamo 'dhyāyaḥ

Dit is het einde van het vijfde hoofdstuk getiteld:

SAṂNYĀSA-YOGA.

HOOFDSTUK VI

DHYĀNA-YOGA.

Dhyāna-Yoga is onverenigbaar met handelingen.

Aan het eind van het vorige hoofdstuk werd Dhyāna-Yoga, de Yoga door meditatie, die de meest directe toegang geeft tot juiste kennis, door enkele kernachtige uitspraken onderwezen (verzen 27-29). In dit zesde hoofdstuk wordt hierop commentaar gegeven. Handeling (Karma) is een uiterlijk hulpmiddel om tot Dhyāna-Yoga te komen. Een Gṛhastha of huisvader die handelingen moet verrichten dient deze uit te voeren totdat hij in staat is Dhyāna-Yoga te bereiken. Daarom looft de Heer handelingen in vers VI.1.

Tegenwerping:

Als handelen gedurende het hele leven verplicht is, wat houdt dan de beperking in: "totdat hij in staat is Dhyāna-Yoga te bereiken?"[87]

Antwoord:

Dit bezwaar is hier niet van toepassing vanwege de toelichting dat "voor de wijze die Yoga wil bereiken, handelen het middel is" (VI.3). Bovendien wordt er gezegd dat hij die Yoga heeft bereikt alleen nog maar afstand hoeft te doen (Śama). Als er bedoeld zou zijn, dat hij die Yoga wil bereiken en hij die Yoga bereikt heeft, beiden zowel moeten handelen als afstand doen, dan zou het geen zin hebben om aan te geven dat handelingen en afstand doen respectievelijk bedoeld zijn voor diegene die Yoga wil bereiken en voor degene die Yoga heeft bereikt en dan hoeven ze ook niet in twee verschillende groepen te worden ingedeeld.

Tegenwerping:

Onder de toegewijden (Āśramins = Gṛhastha's), bestaat de ene groep uit mensen die Yoga willen bereiken en een andere groep omvat hen die Yoga al bereikt hebben, terwijl de rest bestaat uit degenen die geen Yoga willen bereiken of bereikt hebben. Het is toch terecht dat de eerste twee groepen apart worden onderscheiden van de derde groep?[88]

Antwoord: Nee. De woorden 'voor dezelfde toegewijde' (VI. 3) en de herhaling van het woord Yoga in de zin: "wanneer hij Yoga heeft bereikt" betekent dat dezelfde persoon die eerst Yoga wenste te bereiken alleen maar afstand hoeft te doen van handelingen wanneer hij Yoga bereikt heeft. Door afstand te doen komt Yoga tot volmaaktheid. Het niet-handelen is tijdens het gehele leven een noodzakelijke discipline.

---

[87] De Samucchaya-Vādin zegt dat kennis aanwezig moet zijn bij het handelen om het gewenste resultaat te bereiken.

[88] De opponent stuurt aan op de conclusie dat, terwijl de eerste en derde groep verplicht zijn om te handelen (Karma), zij die Yoga hebben bereikt dit niet hoeven te doen, omdat zij tot de Gṛhastha's behoren, hoewel zij Yoga beoefenen met de bedoeling de ware natuur van het Zelf te realiseren.

Er wordt ook gesproken over het mislukken van Yoga (VI.37 en 38). Als in dit zesde hoofdstuk Yoga bedoeld zou zijn voor een Gṛhastha dan zou er geen sprake zijn van mislukking omdat hij ondanks zijn falen in Yoga toch de vruchten van Karma zou verkrijgen. Elke handeling moet zijn gevolg hebben ongeacht of deze gewenst (*kāmya*) is verricht of verplicht en ongewenst is uitgevoerd (*nitya*). Uiteraard kan mokṣa niet het resultaat hiervan zijn omdat het eeuwig is en niet uit handelingen kan voortkomen. We hebben ook gezegd[89] dat discipline (nitya-karma) die door een dergelijke gezaghebbende bron als de Veda wordt onderwezen, ook uit zichzelf een gevolg moet hebben omdat anders de Veda nergens toe zou dienen. Het is ook niet juist om een Gṛhastha te zien als een tweevoudige mislukkeling, want hij verricht nog steeds Karma en dat kan niet mislukken.

Tegenwerping:

Karma dat is uitgevoerd is aan de Heer opgedragen en hierdoor kan dit Karma voor de persoon zelf geen resultaat opleveren.

Antwoord:

Dat is niet zo, omdat het opdragen aan de Heer tot veel meer resultaat moet leiden.

Tegenwerping:

Dit leidt uitsluitend tot mokṣa. Het opdragen van alle handelingen aan de Heer samen met Yoga leidt tot mokṣa en tot niets anders. Omdat hij echter geen Yoga bereikt heeft kan deze persoon niet anders dan mislukken.

Antwoord:

Dat is niet zo. De verzen VI.10 en 14 geven de noodzaak aan van afstand doen van handelingen. Het is onmogelijk om enige hulp van de echtgenote te verwachten als men Dhyāna beoefent. Als dat wel zou kunnen dan zou men kunnen zeggen dat eenzaamheid nodig is (VI.10), juist om deze hulp uit te sluiten.[90] Verder past hetgeen wordt gesteld in vers 10, namelijk 'zonder wensen of bezit' niet in het leven van een Gṛhastha. Bovendien zou de vraag over iemand die op beide manieren heeft gefaald niet worden gesteld (VI.38).

Tegenwerping:

In vers VI.1 wordt iemand die handelt (Karmin) zowel Saṃnyāsin als Yogi genoemd. Verder wordt er gezegd dat iemand die niet handelt en geen vuur onderhoudt geen Yogi of Saṃnyāsin kan zijn.

Antwoord:

Dat is niet zo. Vers VI.1 looft uitsluitend het loslaten van de gehechtheid aan de resultaten van handelingen, waardoor een uiterlijk hulpmiddel (bahiraṅga) voor

[89] zie het commentaar bij IV.18.
[90] Hier wordt bedoeld dat Dhyāna-Yoga zoals hier wordt geleerd niet bedoeld is voor een Gṛhastha die alleen maar bezig is met handelingen, want hij kan niet voldoen aan de voorwaarden die in de verzen 10, 14, enzovoorts zijn vermeld.

Dhyāna-Yoga wordt verkregen, wat iemand te gerechter tijd tot Dhyāna-Yoga leidt. Niet alleen degene die niet handelt en geen vuur onderhoudt is zowel Yogi als Saṃnyāsin, maar ook iemand die toegewijd handelingen verricht en die niet gehecht is aan het resultaat, verricht deze om de geest te zuiveren (sattva śuddhi). Om hem te prijzen wordt deze laatste persoon Saṃnyāsin en Yogi genoemd. Het is bovendien niet juist om te beweren dat één en dezelfde stelling (zie hoofdstuk V, blz. 7, noot 2) tegelijkertijd het loslaten van gehechtheid aan de resultaten van handelingen prijst en de vierde levensfase verbiedt. De Heer kan eveneens niet tegen de Śruti, Smṛti, de Purāṇa's, de Itihāsa en de Yogaśāstra's ingaan, waarin duidelijk wordt gezegd dat iemand zonder vuur en handelingen, dat wil zeggen: die letterlijk een Saṃnyāsin is, een Saṃnyāsin en een Yogi is. De vierde levensfase verbieden zou in tegenspraak zijn met wat de Heer Zelf onderwijst (zie IV.13, XII.16 en 19, en II.71).

Daarom betekent handelen (bijvoorbeeld Agnihotra) zonder de resultaten op te eisen, voor een wijze die reeds het pad van de Gṛhastha heeft betreden, een manier om Dhyāna-Yoga te bereiken door de geest te zuiveren. Daarom wordt hij beschouwd als een Saṃnyāsin en een Yogi, teneinde hem te prijzen.

Afstand doen van handelen

anāśritaḥ karmaphalaṃ kāryaṃ karma karoti yaḥ;
sa saṃnyāsī ca yogī ca na niragnirna cākriyaḥ (1).

VI.1. Hij die zijn plichten vervult zonder afhankelijk te zijn van de vruchten van die handelingen is een Saṃnyāsin en een Yogi. Dit geldt niet voor degene die geen vuur in zich heeft of niet handelt.

Hij die de vruchten van handelingen opeist is daarvan afhankelijk, maar degene waar het hier om gaat is anders. Hij is er niet van afhankelijk. Hij die, zoals gezegd, geen begeerte heeft naar de vruchten van handelingen en bijvoorbeeld het Agnihotra- of vuuroffer verricht als plicht (nitya karma) en niet als kāmya karma, dat wil zeggen: als een handeling met een specifiek motief of doel, hij die op deze manier handelingen verricht is superieur aan degenen die op andere manieren handelen. Om deze waarheid te benadrukken zegt de Heer dat hij een Saṃnyāsin en een Yogi is. Hij moet gezien worden als iemand die beide hoedanigheden bezit, zowel het afstand doen (saṃnyāsa) als standvastigheid van geest (Yoga). Hij die zonder vuur is en geen handelingen verricht kan niet als enige beschouwd worden als een Saṃnyāsin en een Yogi, dus als iemand die geen offervuren onderhoudt noch andere dingen doet als bijvoorbeeld vasten waarvoor geen offervuren nodig zijn.

Tegenwerping:

In de Śruti, Smṛti en Yogaśāstra's wordt duidelijk gesteld dat een Saṃnyāsin of een Yogi iemand is zonder vuur die niet handelt. Hoe kan het dat de Heer hier dan een vreemde leer onderwijst, namelijk dat degene die vuur maakt en handelingen verricht een Saṃnyāsin en een Yogi is?

Antwoord:

Dit is geen vergissing. Het is de bedoeling om een toegewijde aan handelingen voor te stellen als een Saṃnyāsin en een Yogi in een afgeleide betekenis van deze twee begrippen. Hij wordt beschouwd als een Saṃnyāsin omdat hij afstand doet van de gedachten aan resultaat van handelingen. Tevens wordt hij beschouwd als een Yogi omdat hij handelingen verricht als middel tot het bereiken van Yoga of omdat hij gedachten aan resultaat van handelen opgeeft omdat deze de geest in verwarring brengen. De twee begrippen worden dus alleen maar in afgeleide zin gebruikt. Er wordt niet bedoeld dat hij werkelijk een Saṃnyāsin en een Yogi is. Daarom zegt de Heer:

yaṃ saṃnyāsamiti prāhuryogaṃ taṃ viddhi pāṇḍava;
na hyasaṃnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana (2).

VI.2. Weet, O Pāṇḍava, dat Yoga datgene is wat afstand doen genoemd wordt. Niemand wordt werkelijk een Yogi die niet gedachten en wensen heeft opgegeven.

Men moet begrijpen dat de Yoga die bestaat uit handelen, door diegenen die de Śruti en Smṛti kennen, Saṃnyāsa wordt genoemd, het werkelijk afstand doen, dat zowel bestaat uit afstand doen van alle handelen zelf als het resultaat ervan.

Vraag:

Waarop is de overeenkomst gebaseerd tussen Karma-Yoga, bestaande uit het verrichten van handelingen (pravṛtti) en het zuivere Saṃnyāsa (nivṛtti), dat afzien van handelen inhoudt?

Antwoord:

Uiteraard is er een zekere mate van overeenkomst tussen Karma-Yoga en het zuivere Saṃnyāsa, namelijk met betrekking tot de persoon die handelt. Een echte Saṃnyāsin is iemand, die alle handelingen en alles wat daarmee verbonden is heeft opgegeven en geen aandacht geeft aan gedachten (saṃkalpa) over handelingen en hun resultaten, omdat deze gedachten wensen oproepen die aanzetten tot handelen. Ook eist iemand die Karma-Yoga beoefent het resultaat niet op terwijl hij handelt. De Heer zegt het als volgt: "Iemand die van handelen houdt en de gedachte aan resultaat niet opgeeft kan geen Yogi, iemand die standvastig is, worden. De gedachte aan resultaat is de oorzaak van onstandvastigheid." Met andere woorden, iemand die toegewijd handelt en de gedachte aan resultaat heeft opgegeven zal een Yogi worden, een man van stavast, wiens geest niet twijfelt, omdat de oorzaak van onstandvastigheid, namelijk de gedachten aan resultaat, zijn opgegeven.

Handelen is een hulpmiddel voor Dhyāna-Yoga.

Vanwege de overeenkomst tussen zuivere Saṃnyāsa en Karma-Yoga, in zoverre de toegewijde in beide gevallen afstand doet van het resultaat van handelen, wordt om te prijzen Karma-Yoga in VI.2 bestempeld als Saṃnyāsa. De Heer prijst dit omdat Karma-Yoga, uitgevoerd zonder opeisen van het resultaat een uiterlijk hulpmiddel

(bahiraṅga) is voor Dhyāna-Yoga, dat wil zeggen: de toegewijde (te zijner tijd) tot Dhyāna-Yoga brengt. Hij vervolgt nu met te laten zien hoe Karma-Yoga leidt tot Dhyāna-Yoga.

ārurukṣormuneryogaṃ karma kāraṇamucyate;
yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇamucyate (3).

VI.3. Een toegewijde die Yoga wil bereiken doet dit door het verrichten van handelingen, zo wordt er gezegd. Als hij Yoga heeft bereikt is onthechting door intensieve en geconcentreerde meditatie (śama) noodzakelijk.

Er wordt gezegd dat handelen (karma) voor een toegewijde (muni), die het resultaat van handelen opgegeven heeft en die Yoga wil bereiken, het juiste middel is omdat hij nog niet in staat is om voortdurend in Dhyāna-Yoga te blijven. (Zijn doel is Dhyāna-Yoga en dit bereikt hij door handelingen die eerst de geest zuiveren en daarna de wens en de kracht scheppen tot Dhyāna-Yoga). Wanneer hij eenmaal Yoga heeft bereikt is intensieve en geconcentreerde meditatie - dat wil zeggen: het afzien van alle handelen - nodig om het doel te bereiken. Hoe vollediger hij afziet van handelen, des te meer worden de zintuigen beheerst en des te standvastiger zal de geest worden en des te minder zorgen zal hij hebben. Hij wordt dan een Yogārūḍha, iemand die Yoga heeft bereikt. Op deze manier wordt het ook in de Mahābhārata gezegd: "Voor een Brāhmaṇa is er niets waardevoller dan (de kennis van) eenheid en gelijkheid (van Brahman in alle schepselen), waarheid, karakter, standvastigheid, onschuld, oprechtheid en afstand doen van handelingen." (Śāntiparva 175-38).

Wie is een Yogi?

Wanneer heeft een mens Yoga bereikt en is men een Yogārūḍha? Dit is het antwoord:

yadā hi nendriyārtheṣu na karmasvanuṣajjate;
sarvasaṅkalpasaṃnyāsī yogārūḍhastadocyate (4).

VI.4. Als een mens alle gedachten en wensen heeft opgegeven en niet gehecht is aan zintuiglijke objecten en handelingen, wordt er gezegd dat hij Yoga heeft bereikt.

Als een Yogi met een standvastige geest niet wordt aangetrokken door zintuiglijke objecten als bijvoorbeeld geluid en evenmin denkt dat hij ook maar iets moet doen, omdat hij weet dat het geen nut voor hem heeft, als hij heeft geleerd om gewoontegetrouw alle gedachten op te geven die leiden tot wensen voor iets in deze en andere werelden, dan is hij een Yogārūḍha geworden, iemand die Yoga heeft bereikt. Handelingen kunnen zijn: *nitya* (verplicht), *naimittika* (verplicht en incidenteel), *kāmya* (waar een doel mee wordt beoogd) en *pratiṣiddha* (die bij wet verboden zijn). "Alle gedachten opgeven" betekent hier dat zowel wensen als handelingen moeten worden opgegeven. Alle wensen komen immers voort uit gedachten. De Smṛti zegt hierover:

"Wensen komen werkelijk voort uit gedachten (saṃkalpa) en uit gedachten volgen yajña's." (Manu II.2).

"O wens, ik weet waar ge vandaan komt. Gij wordt geboren uit gedachten. Ik zal niet aan u denken en gij zult verdwijnen evenals de voedingsbodem." (Mahābhārata, Śāntiparva 177/25).

Het opgeven van handelingen is onlosmakelijk verbonden met het opgeven van alle wensen, zoals de volgende passage uit de Śruti zegt:

"Alles wat wordt begeerd, wordt gewild, en wat men wil wordt gedaan." (Bṛ.Up. IV.iv.5).

De rede leidt tot dezelfde conclusie: als men immers alle gedachten opgeeft kan men niets doen. Door te zeggen dat de leerling alle gedachten moet opgeven, geeft de Heer te kennen dat hij alle wensen en handelingen moet verzaken.

Als iemand Yoga heeft bereikt, wordt het Zelf door het Zelf opgetild boven de vele kwaden van saṃsāra. Daarom wordt gezegd:

uddharedātmanā "tmānaṃ nātmānamavasādayet;
ātmaiva hyātmano bandhurātmaiva ripurātmanaḥ (5).

VI.5. Laat iemand zichzelf verheffen, laat hem zichzelf niet verlagen. Hij alleen is vriend en vijand van zichzelf.

Laat een mens zichzelf opheffen uit de oceaan van saṃsāra, waarin hij is ondergegaan, dat wil zeggen: laat hem zichzelf ontwikkelen tot yogārūḍha en door oefening Yoga bereiken. Laat hem zichzelf niet verlagen, want hij is de enige vriend van zichzelf. Er is werkelijk geen andere vriend die hem tot bevrijding van saṃsāra kan brengen. Nee, een zogenaamde vriend is slechts een belemmering voor iemand die bevrijding zoekt omdat deze een object van vriendschap wordt waardoor hij zich eraan hecht. Vandaar dat uitdrukkelijk wordt gesteld 'hij is de enige werkelijke vriend van zichzelf.' En ook is hij de enige werkelijke vijand van zichzelf. De buitenwereld wordt slechts door hemzelf tot vijand gemaakt. Daarom wordt nogmaals benadrukt dat hij alleen zelf de enige vijand is van zichzelf.

Er wordt dus gezegd: "Hij is de enige werkelijke vriend van zichzelf en hij is de enige werkelijke vijand van zichzelf." Dit roept de vraag op wat is dit voor een mens die vriend en vijand van zichzelf is? Dit is het antwoord:

bandhurātmā "tmanastasya yenātmaivātmanā jitaḥ;
anātmanastu śatrutve vartetātmaiva śatruvat (6).

VI.6. Voor degene die zichzelf heeft overwonnen door zichzelf is zijn eigen zelf als een vriend, voor degene echter die zichzelf niet heeft overwonnen is zijn eigen zelf als een vijand.

Voor degene die zichzelf beheerst en het geheel van lichaam en zintuigen onder controle heeft gebracht is zijn eigen zelf een vriend. Als een mens zichzelf echter

niet kan beheersen doet zijn eigen zelf hem kwaad net zoals elke echte vijand zou doen.

jitātmanaḥ praśāntasya paramātmā samāhitaḥ;
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ (7).

VI.7. Het Opperste Zelf van iemand die zichzelf beheerst en vrede heeft bereikt, wordt niet beïnvloed door koude en hitte, plezier en pijn of door eer en schande.

Het Opperste Zelf wordt werkelijk zijn eigen Zelf als iemand het geheel van lichaam en zintuigen beheerst, zijn geest (de antaḥkaraṇa) rustig en kalm is en wanneer hij van alle handelingen afstand heeft gedaan.

jñānavijñānatṛptātmā kūṭastho vijitendriyaḥ;
yukta ityucyate yogī samaloṣṭāśmakāñcanaḥ (8).

VI.8. De Yogi die tevreden is met kennis en wijsheid, die de zintuigen heeft overwonnen en standvastig is en voor wie een aardkluit, een steen en een goudklomp gelijk zijn, wordt een heilige genoemd.

Er wordt gezegd dat de Yogi een heilige (yukta) is en samādhi of standvastigheid van geest heeft bereikt, als hij tevreden is gesteld met kennis (jñāna) van zaken zoals wordt onderwezen in de Geschriften en hij zelf wijsheid (vijñāna) zoals onderwezen, heeft gerealiseerd (in zijn eigen ervaring).

Bovendien:

suhṛnmitrāryudāsīnamadhyasthadveṣyabandhuṣu;
sādhuṣvapi ca pāpeṣu samabuddhirviśiṣyate (9).

VI.9. Hij wordt geacht die allen gelijk beziet, de goedhartigen, vrienden, vijanden, onpartijdigen, zij die neutraal zijn, zij die gehaat zijn, de familieleden, bekenden en onbekenden, rechtvaardigen en onrechtvaardigen.

Hij wordt gewaardeerd, dat wil zeggen: hij is de beste van de Yogārūḍha's, diegenen die Yoga hebben bereikt (er is ook een andere lezing: 'hij is bevrijd'). *Hij die allen gelijk beziet*: iemand die een ander niet beoordeelt op zijn daden en positie. Een *goedaardig* mens betekent dat iemand goed doet zonder er iets voor terug te verlangen. *Onpartijdig* betekent dat iemand geen voorkeur heeft voor een van de strijdende partijen. *Neutraal* betekent dat iemand beide strijdende partijen het beste wenst. *Rechtvaardig* zijn zij die de Śāstra's navolgen en *onrechtvaardig* zijn zij die misdaden plegen.

Aanwijzingen voor het beoefenen van Yoga.

Om de beste resultaten te bereiken:

yogī yuñjīta satatamātmānaṃ rahasi sthitaḥ;
ekākī yatacittātmā nirāśīraparigrahaḥ (10).

VI.10. De Yogi dient voortdurend de geest standvastig te houden, alleen en in afzondering, waarbij lichaam en geest onder contrôle zijn, vrij van begeerte en bezit.

Yogi is hij die mediteert. *In afzondering*: in een grot of iets dergelijks. De woorden 'in afzondering' en 'alleen' geven duidelijk aan dat hij afstand moet doen (saṃnyāsa). Als hij Yoga beoefent dient hij niet alleen afstand te doen van de wereld doch ook alle bezit op te geven.

In het volgende vers vervolgt de Heer met voorschriften zoals hoe men moet zitten, eten en zich ontspannen en dergelijke als hulpmiddelen voor iemand die Yoga beoefent. Ook beschrijft Hij de specifieke kenmerken van iemand die Yoga bereikt heeft en welke effecten en gevolgen Yoga heeft, en andere bijzonderheden met betrekking hierop.

śucau deśe pratiṣṭhāpya sthiramāsanamātmanaḥ;
nātyucchritaṃ nātinīcaṃ cailājinakuśottaram (11).

VI.11. Maak een stevige zitplaats in een schone ruimte, niet te hoog en niet te laag, en bedek deze met kuśagras, een zwarte antilopenhuid en een kleed.

Schoon betekent van nature schoon of schoongemaakt. Kleden e.d. moeten in de juiste volgorde worden neergelegd op de zitplaats.

Wat moet men doen als de zitplaats in orde is gemaakt?

tatraikāgraṃ manaḥ kṛtvā yatacittendriyakriyaḥ;
upaviśyāsane yuñjādyogamātmaviśuddhaye (12).

VI.12. Richt de geest op één punt en beheers de bewegingen van geest en zintuigen; en beoefen zo, terwijl men zit, Yoga om het zelf te zuiveren.

Men moet de geest afwenden van alle zintuiglijke objecten voordat men zich concentreert. *Het zelf*: de antaḥkaraṇa, het innerlijke zintuig, de geest.

De zitplaats is beschreven. Hoe moet de houding van het lichaam zijn? Luister:

samaṃ kāyaśîrogrīvaṃ dhārayannacalaṃ sthiraḥ;
samprekṣya nāsikāgraṃ svaṃ diśaścānavalokayan (13).

VI.13. Houdt lichaam, hoofd en nek rechtop en bewegingloos en kijk strak naar het puntje van de neus zonder op te kijken.

Een lichaam dat rechtop zit kan toch bewegen; vandaar dat bewegingloos wordt gezegd. Men dient *als het ware* te staren naar het puntje van de neus. We moeten de woorden 'als het ware' goed begrijpen want de Heer bedoelt niet het staren zelf maar het fixeren van het innerlijk oog door het loslaten van uiterlijke objecten. Dit hangt af van de mate van standvastigheid van geest. Immers als het staren naar de neuspunt zelf zou zijn bedoeld dan zou de geest daarop gericht zijn en niet op het Zelf. Het is een vaststaand feit dat de Yogi zijn geest moet richten op het Zelf. Vers VI.25 leert immers: "Laat de geest verblijven in het Zelf." Nu de woorden: 'als het ware' duidelijk zijn, betekent staren hier: 'het richten van het innerlijk oog.'

Verder:

praśāntātmā vigatabhīrbrahmacārivrate sthitaḥ;
manaḥ saṃyamya maccitto yukta āsīta matparaḥ (14).

VI.14. Vredig en onbevreesd, vastbesloten in de gelofte tot een godvruchtig leven, de geest beheersend en gericht op Mij dient hij, evenwichtig gezeten, Mij te beschouwen als het opperste Zelf.

De gelofte tot een godvruchtig leven (Brahmacarivrata) houdt o.a. in het dienen van de Guru, eten van voedsel dat door bedelen is verkregen, enzovoorts. Hij moet deze geloften strikt in acht nemen en tevens de geest beheersen en gedachten onderdrukken. Hij moet altijd denken aan Mij, de Parameśvara, de Allerhoogste Heer. Hij moet Mij tevens als de Allerhoogste beschouwen. Iemand die liefheeft, mag altijd aan een vrouw denken doch hij zal haar nooit als de allerhoogste beschouwen. Hij zal in voorkomende gevallen of zijn koning of Mahādeva (de Hoogste God) als zodanig beschouwen. De Yogi daarentegen denkt altijd aan Mij en beschouwt Mij als het Allerhoogste Wezen. Het resultaat van Yoga wordt als volgt omschreven:

yuñjannevaṃ sadā ''tmānaṃ yogī niyatamānasaḥ;
śāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃsthāmadhigacchati (15).

VI.15. Op deze manier bereikt de Yogi de Vrede die leidt tot bevrijding (mokṣa), terwijl hij in Mij verblijft met een evenwichtige geest die voortdurend onder contrôle is.

Op deze manier betekent zoals hiervoor beschreven is. Nu volgen voorschriften over onder meer het voedsel van de Yogi:

nātyaśnatastu yogo 'sti na caikāntamanaśnataḥ;
na cātisvapnaśīlasya jāgrato naiva cārjuna (16).

VI.16. Arjuna, Yoga kan niet worden bereikt door iemand die teveel of helemaal niet eet noch door iemand die teveel slaapt of altijd wakker is.

Teveel eten betekent meer eten dan goed voor hem is. De Śruti zegt: "Goed voedsel beschermt iemand en doet geen kwaad. Een te grote hoeveelheid schaadt en een te kleine hoeveelheid geeft geen bescherming" (Śatapatha-brāhmaṇa).

De Yogi moet daarom niet meer en niet minder eten dan goed voor hem is. Het kan ook als volgt worden gezegd: Yoga is niet bereikbaar voor iemand die meer eet dan de hoeveelheid voedsel die in de Yogaśāstra staat voorgeschreven voor een Yogi. De hoeveelheid voedsel wordt als volgt aangegeven: "De halve maag wordt gevuld met voedsel en kruiden, een kwart met water en de rest dient voor circulatie van lucht."

Hoe kan Yoga dan worden bereikt? Luister:

yuktāhāravihārasya yuktaceṣṭasya karmasu;
yuktasvapnāvabodhasya yogo bhavati duḥkhahā (17).

VI.17. Iemand die maat houdt met voedsel en ontspanning, die gedisciplineerd handelt en maat houdt bij slapen en waken, vordert in Yoga waardoor pijn verdwijnt.

Iemand die voedsel en ontspanning (zoals lopen) in de voorgeschreven maat gebruikt en die op de voorgeschreven uren gaat slapen en ontwaakt, maakt vorderingen in Yoga waardoor de ellende van saṃsāra verdwijnt.

Vervulling.

Wanneer is men een heilige? Dit is het antwoord:

yadā viniyataṃ cittamātmanyevāvatiṣṭhate;
niḥspṛhaḥ sarvakāmebhyo yukta ityucyate tadā (18).

VI.18. Wanneer de geest volkomen beheerst is en alleen gevestigd is in het Zelf zonder enige aardse wens of verlangen dan is deze mens een Heilige.

Volkomen beheerst betekent dat éénpuntigheid of concentratie is bereikt. *Alleen gevestigd in het Zelf* houdt in dat alle gedachten aan uiterlijke objecten zijn opgegeven, het denkend principe (citta) blijft vast gevestigd in het Zelf. *Wensen of verlangens*: zowel zichtbaar als onzichtbaar.

Een Yogi met een dergelijke standvastige geest wordt hierna beschreven:

yathā dīpo nivātastho neṅgate sopamā smṛtā;
yogino yatacittasya yuñjato yogamātmanaḥ (19).

VI.19. Een Yogi die alle gedachten beheerst en één is met het Zelf kan worden vergeleken met een vlam die zonder te flikkeren brandt in een beschutte ruimte.

Deze vergelijking is bedacht door kenners van Yoga, die weten wat het denkend principe inhoudt.

Nadat door de beoefening van Yoga de aandacht éénpuntig is geworden (en klaar is voor concentratie) als een vlam die beschut is voor de wind, wordt gezegd:

yatroparamate cittaṃ niruddhaṃ yogasevayā;
yatra caivātmanā ''tmānaṃ paśyannātmani tuṣyati (20).

VI.20. Hij is tevreden in zijn eigen Zelf, als gedachten tot rust gekomen zijn door de toepassing van Yoga en het Zelf wordt gezien door het Zelf, ...

Als de geest op alle niveau's (staten) wordt beheerst door de beoefening van Yoga, ziet de Yogi het Zelf, de Hoogste Intelligentie (caitanya) en het Allesomvattende Licht, door het zelf (de antaḥkaraṇa, het innerlijk orgaan) met de geest die gezuiverd is door samādhi, en wordt verenigd met het Zelf.

sukhamātyantikaṃ yattad buddhigrāhyamatīndriyam;
vetti yatra na caivāyaṃ sthitaścalati tattvataḥ (21).

VI.21. ... zal hij nooit meer afwijken van de Waarheid als hij eenmaal weet dat Oneindige Gelukzaligheid, die de zintuigen te boven gaat, door de rede kan worden begrepen als hij in het Zelf verblijft.

Hij: de wijze mens. Deze vreugde kan worden begrepen door de rede (buddhi), onafhankelijk van de zintuigen; Het ligt buiten het bereik van de zintuigen en wordt niet door zintuiglijke objecten veroorzaakt.

En:

yaṃ labdhvā cāparaṃ lābhaṃ manyate nādhikaṃ tataḥ;
yasminsthito na duḥkhena guruṇā 'pi vicālyate (22).

VI.22. Wanneer hij Dat bereikt heeft kan hij zich geen waardevoller bezit voorstellen. Als hij daarin gevestigd blijft wordt hij door geen enkele pijn geraakt.

Dat: het bereiken van het Zelf. *Daarin*: in het ware Zelf. *Pijn*: bijvoorbeeld het gevolg van een houw van een zwaard enzovoorts.

Voor deze Yoga, deze speciale staat van het Zelf waarvan zoveel eigenschappen zijn beschreven in de verzen vanaf VI.20, geldt:

taṃ vidyād duḥkhasaṃyogaviyogaṃ yogasaṃjñitam;
sa niścayena yoktavyo yogo 'nirviṇṇacetasā (23).

VI.23. Dit loslaten van de relatie met pijn en verdriet staat bekend als Yoga (*vereniging*). Deze Yoga moet vastberaden en onbevangen worden uitgevoerd.

Verbreken van de relatie met pijn en verdriet wordt enigszins ironisch *vereniging* genoemd (hetgeen *eenheid* betekent). Nadat Hij op deze manier Yoga heeft verwoord, komt de Heer nog eens terug op de noodzaak van Yoga met de bedoeling om te laten zien dat vastberadenheid en opgewektheid (zelfvertrouwen) nodig zijn voor Yoga.

Die Yoga betekent de Yoga die het hiervoor aangegeven resultaat geeft.

Nadere aanwijzingen over de praktijk van Yoga.

Bovendien:

saṅkalpaprabhavānkāmāṃstyaktvā sarvānaśeṣataḥ;
manasaivendriyagrāmaṃ viniyamya samantataḥ (24).

VI.24. Laat zonder iets achter te houden alle ingebeelde wensen volledig los en laten alle zintuigen op elk niveau (staat) door de geest geheel in bedwang worden gehouden.

Door de geest: begiftigd met onderscheidingsvermogen.

śanaiḥśanairuparamed buddhyā dhṛtigṛhītayā;
ātmasaṃsthaṃ manaḥ kṛtvā na kiñcidapi cintayet (25).

VI.25. Laat door het gebruik van de rede (buddhi) de geest zich vastberaden stap voor stap daarvan terugtrekken. De geest dient gericht te zijn op het Zelf en aan niets anders te denken.

Hij dient de geest voortdurend in het Zelf te laten verblijven en weten dat het Zelf alles is en dat er niets anders bestaat. Dit is de hoogste vorm van Yoga.[91]

Voor de Yogi die er op deze manier naar streeft om de geest in het Zelf te laten verblijven is vers 26 bedoeld:

yato yato niścarati manaścañcalamasthiram;
tatastato niyamyaitadātmanyeva vaśaṃ nayet (26).

VI.26. Breng de geest onmiddellijk weer tot bedaren en onder rechtstreekse contrôle van het Zelf als de grillige en onstandvastige geest wegdwaalt door welke oorzaak dan ook.

De geest dwaalt af door geluid en door andere oorzaken. Het is een natuurlijke zwakte van de geest om door zintuiglijke objecten te worden afgeleid. De geest kan worden afgehouden van zintuiglijke objecten en worden teruggebracht in het Zelf om daarin vast te verblijven door de ware aard van zintuiglijke objecten vast te stellen, en zichzelf te overtuigen van het bedrieglijke ervan, waardoor de interesse voor wereldlijke objecten verdwijnt. Door deze toepassing van Yoga vindt de geest van de Yogi vrede in het Zelf.

De uitwerking van Dhyāna Yoga.

praśāntamanasaṃ hyenaṃ yoginaṃ sukhamuttamam;
upaiti śāntarajasaṃ brahmabhūtamakalmaṣam (27).

VI.27. De Yogi wiens geest vol vrede is en wiens hartstochten zijn gekalmeerd ervaart waarlijk Opperste Gelukzaligheid, hij is één geworden met Brahman en is zonder zonden.

Wiens hartstochten zijn gekalmeerd betekent dat alle opwinding, waaronder gehechtheid en andere oorzaken van verdriet, is opgelost. Hij is een *jīvanmukta* geworden, iemand wiens ziel tijdens zijn leven is bevrijd en overtuigd is dat alles Brahman is. Hij is zonder zonde en wordt niet geraakt door dharma en adharma.

yuñjannevaṃ sadā "tmānaṃ yogī vigatakalmaṣaḥ;
sukhena brahmasaṃsparśamatyantaṃ sukhamaśnute (28).

VI.28. Bevrijd van zonden en door altijd standvastig te blijven bereikt de Yogi moeiteloos de oneindige gelukzaligheid van de verbinding met [de Opperste] Brahman.

Altijd: niet beïnvloed door enige weerstand tegen Yoga.

Nu wordt de uitwerking van Yoga beschreven, de gewaarwording van eenheid met Brahman die leidt naar het ophouden van alle saṃsāra:

[91] De standvastigheid van de geest.

sarvabhūtasthamātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani;
ikṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ (29).

VI.29. Hij wiens eigen zelf standvastig is geworden door Yoga, die overal hetzelfde ziet, ziet het Zelf in alle wezens en ziet alle wezens verblijvend in het Zelf.

Hij ziet alle wezens, te beginnen bij Brahmā, de Schepper, tot het kleinste grassprietje, als één met het Zelf. En in alle verschillende wezens, van Brahmā, de Schepper, tot onbezielde voorwerpen, ziet hij hetzelfde; dat wil zeggen: hij ziet dat het Zelf en Brahman (het Absolute) één zijn.

Nu wordt de uitwerking beschreven van deze gewaarwording van eenheid met het Zelf:

yo māṃ paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati;
tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati (30).

VI.30. Hij die Mij in alles en alles in Mij ziet zal Ik nooit verlaten en hij zal Mij niet verlaten.

Hij die Mij, Vasudeva, het Zelf van alles, in alle wezens ziet en die Brahmā, de Schepper, en alle andere wezens in Mij, het Zelf van allen, ziet - als hij op deze manier de eenheid van het Zelf heeft gezien, zal Ik, die de Īśvara ben, hem nooit meer verlaten. Deze wijze man zal ook Mij niet meer verlaten, want zijn Zelf en Mijn Zelf zijn één en iemand is zich altijd bewust van zijn eigen Zelf.

Nu, onder verwijzing naar de kennis die in het vorige vers is gegeven, namelijk dat "Ik Zelf, het Zelf van alles ben, de waarnemer van de eenheid van het Zelf" zal de Heer spreken over mokṣa als het gevolg van deze kennis:

sarvabhūtasthitaṃ yo māṃ bhajatyekatvamāsthitaḥ;
sarvathā vartamāno 'pi sa yogī mayi vartate (31).

VI.31. De Yogi die op eenheid gericht is en Mij, die in alle wezens woont, vereert verblijft in Mij, hoe hij ook leeft.

Deze mens met ware kennis woont in Mij en verblijft in de hoogste staat, de staat van Viṣṇu. Hij is altijd vrij en niets houdt hem af van mokṣa.

Verder:

ātmaupamyena sarvatra samaṃ paśyati yo 'rjuna;
sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ sa yogī paramo mataḥ (32).

VI.32. O Arjuna, hij is de meest volmaakte Yogi die zowel in vreugde als in verdriet geen verschil ziet met zichzelf en overal hetzelfde ziet.

Hij ziet dat alles wat voor hem zelf aangenaam is ook aangenaam is voor alle schepselen en alles wat pijnlijk is voor hemzelf pijnlijk is voor alle wezens. Omdat hij inziet dat alles wat voor hemzelf aangenaam of pijnlijk is in dezelfde mate ook voor alle wezens geldt, doet hij niemand pijn. Hij is onschuldig als een kind. Hij

wordt beschouwd als de hoogste onder alle Yogi's omdat hij geen kwaad doet en alleen ware kennis is toegedaan.

Toepassing en ongehechtheid zijn de meest zekere middelen om Yoga te verwerven.

Omdat Arjuna begrijpt dat de hiervoor beschreven Yoga van ware kennis zeer moeilijk te verwerven is, wil hij weten wat de meest zekere methoden zijn om deze te verwerven.

yo 'yaṃ yogastvayā proktaḥ sāmyena madhusūdana;
etasyāhaṃ na paśyāmi caṃcalatvāt sthitiṃ sthirām (33).

VI.33. Ik zie niet in hoe ik de staat van gelijkmoedigheid van deze Yoga, die Ge mij hebt geleerd, permanent kan bereiken vanwege de onrust (in de geest), O Overwinnaar van Madhu.

Dit is een welbekend feit:

cañcalaṃ hi manaḥ kṛṣṇa pramāthi balavad dṛḍham;
tasyāhaṃ nigrahaṃ manye vāyoriva suduṣkaram (34).

VI.34. O Kṛṣṇa, de geest is bijzonder rusteloos en sterk, vol van opdringende en hardnekkige bewegingen. Beheersing hiervan acht ik net zo moeilijk als het temmen van de wind.

'Kṛṣṇa' komt van 'kṛṣ': afkrabben. Kṛṣṇa wordt zo genoemd omdat Hij alle zonden en andere kwaden wegkrabt of wegtrekt van zijn volgelingen. De geest is niet alleen rusteloos doch ook onstuimig en is een bron van opwinding van lichaam en zintuigen, die hierdoor speelbal worden van invloeden van buiten. Het is onmogelijk de geest door middel van een of andere methode te bedwingen daar deze nauwelijks te onderdrukken is. Dit is net zo moeilijk af te snijden als de huid van een tantunāga, de *varuṇa-pāśa*, een haaiensoort. Het in bedwang houden van een dergelijke geest is zelfs moeilijker dan het temmen van de wind.

De Heer zegt dan ook: "Het is zoals je zegt."

De Gezegende Heer sprak:
asaṃśayaṃ mahābāho mano durnigrahaṃ calam;
abhyāsena tu kaunteya vairāgyeṇa ca gṛhyate (35).

VI.35. O Machtigarmige, de geest is rusteloos en zeer moeilijk te bedwingen, maar door oefening en onthechting kan hij worden getemd, O zoon van Kuntī.

'Oefening' houdt in het voortdurend herhalen van hetzelfde idee of dezelfde gedachte over een bepaald onderwerp. 'Onthechting' betekent vrij zijn van verlangen naar enig bekend of onbekend genot door voortdurend onderkennen van het onderliggend kwaad. *Vikṣepa*, de aantrekkingskracht van uiterlijke objecten, kan worden bedwongen door oefening en onthechting. Op deze manier wordt de geest onder contrôle gebracht.

Over iemand die zijn geest niet beheerst, wordt gezegd:

asaṃyatātmanā yogo duṣprāpa iti me matiḥ;
vaśyātmanā tu yatatā śakyo 'vāptumupāyataḥ (36).

VI.36. Me dunkt dat Yoga moeilijk te bereiken is voor iemand die geen zelfbeheersing heeft. Voor iemand echter die zichzelf wel beheerst en er voortdurend aan werkt, kan het worden verkregen door toepassing van de (juiste) methoden.

Geen zelfbeheersing betekent dat de antaḥkaraṇa niet door voortdurende oefening en afzien van wereldlijk genot wordt gecontro-leerd. *Zelfbeheersing* betekent dat de geest is onderworpen.

Mislukkingen in Yoga en de gevolgen.

Als men het pad van Yoga betreedt, worden alle dingen opgegeven die te maken hebben met succes in deze en andere werelden. Men heeft dan de ware kennis, die het gevolg is van de vervolmaking van Yoga en voorwaarde is voor mokṣa, nog niet verworven. Wat nu als de geest van de Yogi op het uur van diens dood afdwaalt van het pad van Yoga? Arjuna dacht dat zo iemand de ondergang tegemoet zou gaan en vroeg daarom:

evaṃ pravartitaṃ cakraṃ nānuvartayatīha yaḥ;
aghāyurindriyārāmo moghaṃ pārtha sa jīvati (16)

Arjuna sprak:
VI.37. O Kṛṣṇa, wat gebeurt er met hem die zich niet inspant doch wel gelooft en die afdwaalt van het pad van Yoga zonder volmaaktheid in Yoga bereikt te hebben?

Hij heeft wel vertrouwen in de goede uitwerking van Yoga doch spant er zich niet voldoende voor in. Zijn geest dwaalt af in de laatste ogenblikken van zijn leven waardoor de herinnering verloren gaat. Wat is het lot van iemand die er niet in geslaagd is om de vrucht van Yoga, de ware kennis, te verwerven?

kaccinnobhayavibhraṣṭaśchinnābhramiva naśyati;
apratiṣṭho mahābāho vimūḍho brahmaṇaḥ pathi (38).

VI.38. Wordt hij niet weggevaagd als een wolkenflard als hij op beide terreinen heeft gefaald, zonder enig houvast en stuurloos op de weg tot Brahman, O Machtigarmige?

Op beide terreinen betekent de weg van Karma en de weg van Yoga. Met *de weg tot Brahman* wordt bedoeld de weg waarlangs Brahman kan worden bereikt.

etaṃ me saṃśayaṃ kṛṣṇa chettumarhasyaśeṣataḥ;
tvadanyaḥ saṃśayasyāsya chettā nahyupapadyate (39).

VI.39. O Kṛṣṇa, verjaag elk spoor van twijfel bij mij, niemand anders dan U is in staat deze twijfel te vernietigen.

Niemand anders betekent: ook geen Ṛṣi of Deva. Gij alleen kunt deze twijfel vernietigen.

De Gezegende Heer sprak:

pārtha naiveha nāmutra vināśastasya vidyate;
na hi kalyāṇakṛtkaściddurgatiṃ tāta gacchati (40).

De gezegende Heer sprak:
VI.40. O Pārtha, noch in deze noch in de volgende wereld wordt hij vernietigd. Echt, Mijn zoon, niemand die goed leeft, zal ooit zijn ongeluk tegemoet gaan!

Hij die mislukt is op de weg van Yoga zal nu of in de toekomst geen lagere geboorte krijgen dan de huidige. *Mijn zoon*: (het Sanskrit woord 'tāta' wordt hier vertaald met 'zoon'); 'tāta' betekent 'vader' in het Sanskrit omdat de vader voortleeft in de vorm van de zoon (dhātu 'tan'). Omdat de vader op deze manier zelf de zoon is wordt de zoon *tāta* genoemd. Zelfs een discipel wordt aangesproken als zoon, hoewel hij geen fysieke zoon is, maar omdat hij is 'als een zoon.'

Wat zal er dan met hem gebeuren?

prāpya puṇyakṛtāṃ lokānuṣitvā śāśvatīḥ samāḥ;
śucīnāṃ śrīmatāṃ gehe yogabhraṣṭo 'bhijāyate (41).

VI.41. Nadat hij de werelden van de rechtvaardigen heeft bereikt en daar ontelbare jaren heeft verbleven zal hij, die mislukt is in Yoga, wedergeboren worden in een zuivere en rijke omgeving.

Dit wordt gezegd over een Saṃnyāsin op de weg van (Dhyāna) Yoga. *De rechtvaardigen* zijn zij die aanbidden door het verrichten van een *aśva-medha* of paardenoffer, enzovoorts. Nadat hij alle genietingen van een dergelijke wereld heeft ervaren, wordt hij opnieuw geboren in een huis van een zuivere en rijke familie. *Zuiver* betekent hier dat men handelt in overeenstemming met de voorschriften.

athavā yogināmeva kule bhavati dhīmatām;
etaddhi durlabhataraṃ loke janma yadīdṛśam (42).

VI.42. Hij kan ook worden geboren in een familie met uitsluitend wijze Yogi's. Een dergelijke geboorte is in deze wereld werkelijk heel moeilijk te verkrijgen.

Of hij wordt geboren in een totaal andere familie van arme en wijze Yogi's. Een geboorte in een dergelijke familie van arme, wijze Yogi's is moeilijker te verkrijgen dan de hiervoor genoemde en wel om de volgende reden:

tatra taṃ buddhisaṃyogaṃ labhate paurvadehikam;
yatate ca tato bhūyaḥ saṃsiddhau kurunandana (43).

VI.43. Hier krijgt hij verbinding met de kennis die verkregen is in het vorige leven en zal met meer inspanning dan eerst streven naar volmaaktheid, O Zoon van de Kuru's.

Meer inspanning dan eerst betekent: met meer vuur dan waarmee hij in het vorige leven streefde.

pūrvābhyāsena tenaiva hriyate hyavaśo 'pi saḥ;
jijñāsurapi yogasya śabdabrahmātivartate (44).

VI.44. Zonder dat hij het wil wordt hij door deze vroegere ervaringen verder geleid. Zelfs hij die enkel iets wil weten over Yoga, ontstijgt het woord Brahman.

De mens die is mislukt in Yoga wordt verder geleid naar volmaaktheid door de kracht van de oefeningen in het vorige leven. Als hij geen onrechtvaardige handelingen (adharma) heeft gedaan, die de kracht van de beoefening van Yoga kunnen overheersen, dan heeft deze kracht zeker de overhand. Als adharma sterker is dan zal de kracht van Yoga beslist worden overheerst door adharma. Als de werking van adharma echter is uitgewerkt, zal de kracht van Yoga zich gaan manifesteren: dat wil zeggen dat deze kracht niet kan worden vernietigd ook al is deze lang niet gebruikt. Het betekent dat een Saṃnyāsin die mislukt is in Yoga en alleen maar wil weten wat Yoga is, ook zal uitstijgen boven alleen maar het praten over Brahman (Śabda-Brahman), en bevrijd zal worden van de gevolgen van inachtneming van Vedisch Karma. Waarom moet er gezegd worden dat iemand die Yoga kent en dit toegewijd beoefent vrij zal zijn van zijn gevolgen?

De beste onder de Yogi's.

En waarom is het leven van een Yogi te verkiezen?

prayatnādyatamānastu yogī saṃśuddhakilbiṣaḥ;
anekajanmasaṃsiddhastato yāti parāṃ gatim (45).

VI.45. Voorwaar een Yogi die volhardend voortgaat en in de loop van vele levens gezuiverd wordt van zonden en volmaakt wordt, bereikt het Allerhoogste Doel.

In de loop van vele levens verwerft hij stukje bij beetje vaardigheid in Yoga en door de steeds toenemende perfectie wordt hij volmaakt. Dan verwerft hij de ware kennis en bereikt het Allerhoogste Doel.

tapasvibhyo 'dhiko yogī jñānibhyo 'pi mato 'dhikaḥ;
karmibhyaścādhiko yogī tasmādyogī bhavārjuna (46).

VI.46. Een Yogi wordt hoger geacht dan een asceet en zelfs boven geleerden gesteld, hetzelfde geldt ten opzichte van hen die handelen, O Arjuna!

Geleerden: zij die kennis hebben van de śāstra. *Hen die handelen*: ritualisten, zij die bijvoorbeeld Agnihotra, het heilige vuur, vereren.

yoginmāmapi sarveṣāṃ madgatenāntarātmanā;
śraddhāvānbhajate yo māṃ sa me yuktatamo mataḥ (47).

VI.47. Onder alle Yogi's beschouw Ik hem als het meest toegewijd die Mij vol vertrouwen vereert en met zijn eigen zelf in Mij verblijft.

Yogi's zijn zij die mediteren op Rudra, Āditya, etc. *Met zijn eigen zelf in Mij verblijft* betekent, de antaḥkaraṇa vast in Mij, Vasudeva, gevestigd.

iti dhyānayogo nāma ṣaṣṭo 'dhyāyaḥ

Dit is het einde van het zesde hoofdstuk getiteld:

DHYĀNA-YOGA.

HOOFDSTUK VII

VIJÑĀNA-YOGA.

Realisatie van de Heer door meditatie.

Na in VI.47 een stimulans om verder te vragen te hebben gegeven, en met de wens om zonder verdere vragen te onderwijzen dat "Mijn Ware Aard is als volgt, en zo is degene die in Mij verblijft," zegt de Heer:

mayyāsaktamanāḥ pārtha yogaṃ yuñjanmadāśrayaḥ;
asaṃśayaṃ samagraṃ māṃ yathā jñāsyasi tacchṛṇu (1).

De Gezegende Heer sprak:
VII.1. Luister, O Pārtha, hoe U, met de geest op Mij gericht en door Yoga te beoefenen en Uw toevlucht tot Mij te nemen, Mijn volmaaktheid zonder enige twijfel zult kennen!

De geest van de Yogi is op Mij, de Opperste Heer, gericht, en hij heeft bepaalde kenmerken die hierna genoemd zullen worden. Hij beoefent Yoga, standvastigheid van geest, en zoekt zijn heil alleen bij Mij, de opperste Heer. Hij die een menselijk doel nastreeft, neemt zijn toevlucht tot handelingen om zijn doel te bereiken, zoals Agnihotra, of versterft zich of doet giften. De Yogi daarentegen zoekt alleen zijn heil in Mij, met zijn geest alleen op Mij gericht, en laat al het andere schieten. Luister nu naar wat Ik ga zeggen en hoe ook gij door op die manier te handelen Mij zonder enige twijfel volledig zult kennen in al Mijn onbeperkte grootheid, kracht en macht, en Mijn genade en andere kenmerken. Gij zult Mij zonder enige twijfel kennen en weten dat alleen de Heer zo is.

jñānaṃ te 'haṃ savijñānamidaṃ vakṣyāmyaśeṣataḥ;
yajjñātvā neha bhūyo 'nyajjñātavyamavaśiṣyate (2).

VII.2. Ik zal U deze kennis in al zijn volheid onderwijzen en hoe ge die kunt ervaren. Als dit eenmaal gekend is, valt er niets meer te kennen.

Deze kennis over Mij, die uit Mijn eigen ondervinding is ontstaan, zal Ik U volledig openbaren. In het tweede gedeelte van het vers prijst de Heer deze kennis om de luisteraar er toe te brengen deze te gaan toepassen. *Niets meer* betekent: met betrekking tot een menselijk doel. Hij die Mij in waarheid kent, wordt alwetend. Deze kennis heeft dus grote gevolgen en is daarom erg moeilijk te verkrijgen.

Hoe? Luister:

manuṣyāṇāṃ sahasreṣu kaścidyatati siddhaye;
yatatāmapi siddhānāṃ kaścinmāṃ vetti tattvataḥ (3).

VII.3. Onder duizenden mensen streeft er wellicht één naar volmaaktheid en zelfs onder deze volmaakte mensen is er wellicht slechts een enkele die Mij waarlijk kent.

Volmaakt: degenen die naar mokṣa streven, zijn volmaakt.

Het ontstaan van het Universum uit Goddelijke Prakṛti.

Nadat de Heer de luisteraar op de kennis heeft voorbereid door hem er een voorproefje van te geven, vervolgt Hij aldus:

bhūmirāpo 'nalo vāyuḥ khaṃ mano buddhireva ca;
ahaṁkāra itīyaṃ me bhinnā prakṛtiraṣṭadhā (4).

VII.4. Aarde, water, vuur, lucht, ether, geest (Manas) en rede (Buddhi), egoisme (Ahaṃkāra): dit is de achtvoudige indeling van Mijn Prakṛti.

Aarde staat voor het subtiele beginsel of Tanmātra, de Pṛthivī-tanmātra ofwel het subtiele element van aarde. Op dezelfde manier staan water, vuur, lucht en ether voor hun respectievelijke Tanmātra's. Geest (Manas) staat voor zijn oorzaak Ahaṃkāra of egoïsme, de rede Buddhi staat voor Mahat, dat de oorzaak is van Ahaṃkāra. Ahaṃkāra staat voor Avyakta, het Ongemanifesteerde, samengevoegd met Avidyā ofwel onwetendheid. Avyakta, de Eerste Oorzaak, samengevoegd met de vāsanā ofwel de latente en onbewuste stempel van Ahaṃkāra, wordt nu Ahaṃkāra genoemd omdat het Ego de onvermijdelijke oorzaak is van alle handelingen. Dit is te vergelijken met voedsel waaraan vergif is toegevoegd waardoor het zelf vergif wordt. Uit eigen ervaringen kunnen we constateren dat het een vaststaand feit is dat egoïsme de oorzaak is van alle handelingen van ieder mens. Mijn Prakṛti, de Māyā van Īśvara, is dus achtvoudig ingedeeld.

apareyamitastvanyāṃ prakṛtiṃ viddhi me parām;
jīvabhūtāṃ mahābāho yayedaṃ dhāryate jagat (5).

VII.5. Dit is de lagere Prakṛti, maar weet dat Mijn hogere Prakṛti anders is en het leven zelf is, waardoor dit universum in stand wordt gehouden, O Machtigarmige.

Deze Prakṛti is inferieur, onzuiver en brengt kwaad voort, en is zelf in wezen de gebondenheid van saṃsāra. Hogere Prakṛti is zuiver en is Mijn Eigen Zelf, de Kṣetrajña, waardoor het leven wordt onderhouden en dat het hele universum omvat en draagt.

etadyonīni bhūtāni sarvāṇītyupadhāraya;
ahaṃ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayastathā (6).

VII.6. Weet dat alle schepselen hierin ontstaan zijn! Ik ben dus de oorsprong en de oplossing van het hele universum.

Mijn lagere Prakṛti en Mijn hogere Prakṛti, materie (Kṣetra) en geest (Kṣetrajña) vormen de oorsprong van alle schepselen. Omdat Mijn Prakṛti de baarmoeder is van alle schepselen, ben Ik het begin en het einde van het hele universum. Met andere woorden: door deze tweevoudige Prakṛti ben Ik, de Alwetende Īśvara, de oorzaak van het universum.

Daarom:

mattaḥ parataraṃ nānyatkiñcidasti dhanañjaya;
mayi sarvamidaṃ protaṃ sūtre maṇigaṇā iva (7).

VII.7. Ik ben de allerhoogste, O Dhanañjaya, alles is aan Mij geregen als reeksen edelstenen aan een snoer.

Buiten Mij, de Opperste Heer, is er geen andere oorzaak. Ik alleen ben de oorzaak van het universum. Daarom zijn alle wezens en het universum zelf in Mij geweven of aan Mij geregen, zoals doek op een weefgetouw en rijen kralen aan een snoer.

Het Goddelijke Principe dat het Universum doordringt.

Wat zijn de kenmerken die aantonen dat dit alles in U is geweven? Luister:

raso 'hamapsu kaunteya prabhā 'smi śaśīsūryayoḥ;
praṇavaḥ sarvavedeṣu śabdaḥ khe pauruṣaṃ nṛṣu (8).

VII.8. O Zoon van Kuntī, Ik ben de smaak in water, het licht in de maan en de zon. Ik ben het heilige woord Ôm in de Veda's, de klank in ether en het menselijke in de mens.

De essentie van water is smaak. In Mij zijn alle wateren geweven omdat Ik die smaak ben. Zo is het overal en net zoals Ik de smaak in water ben, ben Ik ook het licht in de maan en in de zon. Ik ben de Praṇava, het woord Ôm in de Veda's en in Mij zijn alle Veda's geweven omdat Ik de Praṇava ben. Evenzeer ben Ik het menselijke in de mens en ben Ik datgene in iemand waardoor deze persoon wordt beschouwd als een menselijk wezen. In Mijn menselijkheid zijn alle personen geweven. De essentie van ākāśa is klank: in Mijn Klank is ākāśa geweven.

puṇyo gandhaḥ pṛthivyāṃ ca tejaścāsmi vibhāvasau;
jīvanaṃ sarvabhūteṣu tapaścāsmi tapasviṣu (9).

VII.9. Ik ben de pure geur van aarde en het stralende van vuur en het leven zelf in alle wezens, en Ik ben de onthouding van de asceet.

De aarde is in Mij geweven als geur en geur is van nature aangenaam. Combinaties van elementen veroorzaken een onaangename geur, zij zijn het gevolg van avidyā en adharma in een individu. Het aangename van de geur in aarde waarover gesproken is, is te vergelijken met het aangename van de smaak in water. Ik ben de levenskracht in alle wezens en daardoor leven zij. In Mijn onthouding zijn de asceten geweven.

bījaṃ māṃ sarvabhūtānāṃ viddhi pārtha sanātanam;
buddhirbuddhimatāmasmi tejastejasvināmaham (10).

VII.10. O Pārtha, weet dat Ik het eeuwige zaad van alle schepselen ben. Ik ben het redelijke in intelligentie en het vuur in de helden.

Zaad: de oorzaak van groei. *Intelligentie* is het vermogen van de antaḥkaraṇa om onderscheid te maken.

balaṃ balavatāmasmi kāmarāgavivarjitam;
dharmāviruddho bhūteṣu kāmo 'smi bharatarṣabha (11).

VII.11. Ik ben de macht in de machtigen zonder begeerte en gehechtheid. O Stier van de Bharata's, Ik ben in alle schepselen de wens die in overeenstemming is met de wet.

Begeerte (Kāma) is de wens naar dingen die er niet zijn, terwijl *gehechtheid* (rāga) de aantrekkingskracht is van de dingen die men waarneemt. Ik ben de kracht die nodig is voor het onderhouden van het lichaam zelf en beslist niet datgene dat in stervelingen begeerte en aantrekkingskracht van zintuiglijke objecten veroorzaakt. De wens die Ik ben, gaat dus niet tegen de leer van de Geschriften in, Ik ben bijvoorbeeld de wens om juist zoveel te eten en te drinken als nodig is voor het instandhouden van het lichaam.

Verder,

ye caiva sāttvikā bhāvā rājasāstāmasāśca ye;
matta eveti tānviddhi na tvahaṃ teṣu te mayi (12).

VII.12. Ongeacht of wezens in Sattva, Rajas of Tamas leven, weet dat zij allen van Mij uitgaan! Zij zijn in Mij, Ik ben echter niet in hen.

Weet dat alle wezens die tot bestaan komen als gevolg van het karma van de levenden, uit Mij voortkomen ongeacht of zij gevormd zijn uit Sattva, Rajas of Tamas. Hoewel zij echter uit Mij voortkomen, ben Ik niet van hen afhankelijk zoals dat bij sterfelijke wezens is (saṃsārin's). Zij zijn daarentegen aan Mij onderworpen en van Mij afhankelijk.

Hoe Māyā te overwinnen.

De Heer betuigt Zijn verdriet dat de wereld Hem niet kent als de Opperste Heer die van nature eeuwig, zuiver, redelijk en vrij is, en die het Zelf is van alle wezens, zonder kenmerken. Door Hem te kennen, zouden zij het kwade kunnen verbranden dat de oorzaak is van saṃsāra. Waardoor wordt de onwetendheid van de wereld veroorzaakt? Luister:

tribhirguṇamayairbhāvairebhiḥ sarvamidaṃ jagat;
mohitaṃ nābhijānāti māmebhyaḥ paramavyayam (13).

VII.13. De drie staten die door de guṇa's worden veroorzaakt, zijn misleidend en daardoor kent de wereld Mij niet als het hogere en onveranderlijke.

Alle levende wezens worden misleid door liefde, haat en gehechtheid en deze zijn allemaal vormen van de guṇa's.

Onveranderlijk betekent: niet beïnvloed door bewegingen als geboorte en dergelijke, die vast verbonden zijn aan de dingen in de wereld.

Hoe kan men deze Goddelijke Illusie (Māyā) van Viṣṇu overwinnen, de illusie die samengesteld is uit de drie guṇa's? Luister:

daivī hyeṣā guṇamayī mama māyā duratyayā;
māmeva ye prapadyante māyāmetāṃ taranti te (14).

VII.14. Mijn Goddelijke Illusie, die voortgebracht wordt door guṇa's, is waarlijk moeilijk te overwinnen. Alleen degene die uitsluitend Mij zoekt, kan deze Illusie te boven komen.

Deze door guṇa's gevormde Illusie (Māyā) is onafscheidelijk met Mij als de Heer Viṣṇu verbonden. Zo is het, en iedereen die afstand doet van uiterlijke vormen van godsdienst (Dharma) en zich helemaal aan Mij wijdt, zijn eigen Zelf en de Heer van de Illusie, komt de Illusie te boven die alle levende wezens misleidt. Zij worden bevrijd van de banden van saṃsāra.

Als allen die hun toevlucht nemen tot U, de Illusie te boven komen, waarom doet dan niet iedereen dat?

na māṃ duṣkṛtino mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ;
māyayā 'pahṛtajñānā āsuraṃ bhāvamāśritāḥ (15).

VII.15. Degenen die kwaad willen, misleid zijn, de slechtsten onder de mensen, die verstoken zijn van kennis door de Illusie zijn niet op zoek naar Mij, zij volgen de wegen van de Demonen.

Mij betekent: Narāyaṇa, de Opperste Heer. *De wegen van de Demonen* zijn onder meer wreedheid en onwaarheid.

Vier soorten van toegewijden.

Voor de besten onder de mensen, zij die goede daden verrichten, geldt echter:

caturvidhā bhajante māṃ janāḥ sukṛtino 'rjuna;
ārto jijñāsurarthārthī jñānī ca bharatarṣabha (16).

VII.16. O Arjuna, er zijn vier soorten mensen die Mij vereren: zij die in nood verkeren, zij die wijsheid zoeken, zij die overvloed willen en de wijzen, O Heer van de Bharata's.

Zij die in nood verkeren en angst hebben: zij die worden overweldigd door aanvallen van bandieten of wilde dieren, ziekte of iets vergelijkbaars. *Wijsheid*: kennis van de ware natuur van de Heer. *Wijzen*: zij die de werkelijke natuur van Viṣṇu kennen.

teṣāṃ jñānī nityayukta ekabhaktirviśiṣyate;
priyo hi jñānino 'tyarthamahaṃ sa ca mama priyaḥ (17).

VII.17. Van al dezen is de wijze man de beste omdat hij altijd standvastig is in zijn toewijding aan de Een. Ik word zeer door de wijzen vereerd en zij zijn Mij zeer dierbaar.

Van de vier groepen mensen is de wijze altijd standvastig en toegewijd aan de Een, en omdat hij de waarheid kent, vereert hij niets anders. Daarom is degene die aan de Een is toegewijd superieur aan de anderen. Ik ben daarom zo dierbaar voor de

wijze omdat Ik zijn eigen Zelf ben. Iedereen in deze wereld houdt van zijn eigen Zelf. Daarom is Vāsudeva, als het Zelf van de wijze mens, hem zeer dierbaar. De wijze mens is Mijn eigen Zelf en is Mij daarom zeer dierbaar.

Zijn de drie anderen, zij die in nood zijn en de rest, dan niet dierbaar aan Vāsudeva? Dat is niet zo, maar wat dan wel?

udārāḥ sarva evaite jñānī tvātmaiva me matam;
āsthitaḥ sa hi yuktātmā māmevānuttamāṃ gatim (18).

VII.18. Zij zijn allen waarlijk edel, maar de wijze man beschouw Ik als het ware Zelf. Hij is standvastig van geest en neemt alleen zijn toevlucht tot Mij als het hoogste doel.

Het zijn allemaal waarlijk edele mensen en dat wil zeggen dat deze drie groepen Mij ook dierbaar zijn. Allen die Mij, Vāsudeva, zijn toegewijd, zijn Mij dierbaar. Het verschil is echter dat de wijze mens Mij uiterst dierbaar is. Waarom?

Ik beschouw de wijze mens als het ware Zelf en niet verschillend van Mij. De wijze mens doet zijn uiterste best om Mij te bereiken in het vaste vertrouwen dat hij zelf niemand anders is dan de Heer Vāsudeva Zelf. Hij is alleen op zoek naar Mij, de allerhoogste Brahman, als het ultieme doel dat bereikt kan worden.

De wijze mens wordt nogmaals geprezen:

bahūnāṃ janmanāmante jñānavānmāṃ prapadyate;
vāsudevaḥ sarvamiti sa mahātmā sudurlabhaḥ (19).

VII.19. De wijze mens komt tot Mij aan het einde van vele geboorten en realiseert zich dat Vāsudeva het allesomvattende is. Een dergelijke grote en edele ziel (Mahātman) is zeer moeilijk te vinden.

Na vele levens in spiritualiteit te hebben doorgebracht ter voorbereiding op het bereiken van wijsheid, neemt die mens in volle wijsheid zijn toevlucht tot Mij, Vāsudeva het Allerinnerlijkste Zelf (Pratyagātman). Hoe doet hij dat? Door zich te realiseren dat Vāsudeva het Alles is.

Hij die zó tot Mij, Narāyaṇa, het Zelf van Alles, komt is een Mahātman en een edele ziel. Niemand is aan hem gelijkwaardig of staat boven hem. Een dergelijk mens is uiterst moeilijk te vinden en daarom wordt er gezegd dat "onder duizenden mensen wellicht één naar volmaaktheid streeft." (VII.3).

Zij die onwetend zijn, aanbidden lagere Goden.

Nu zal worden getoond wat de oorzaak is dat mensen niet inzien dat alleen het Zelf of Vāsudeva het Alles is:

kāmaistaistairhṛtajñānāḥ prapadyante 'nyadevatāḥ;
taṃ taṃ niyamamāsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā (20).

VII.20. Degenen in wie wijsheid verduisterd is door wensen en begeerten, wenden zich tot andere Goden en verrichten allerlei riten, gedwongen door hun eigen Prakṛti.

Hun begeerten naar bijvoorbeeld nakomelingen, vee of de hemel ontnemen hun het onderscheidingsvermogen en zij wenden zich tot andere Goden (Devatā's) dan Vāsudeva, het Zelf. Zij voeren bepaalde riten uit om deze Goden te vereren, omdat zij er door hun eigen natuur (prakṛti) toe worden gedwongen, door die specifieke neiging (saṃskāra) die zij in vorige levens hebben opgedaan.

Over deze mensen vol begeerten het volgende:

yo yo yāṃ yāṃ tanuṃ bhaktaḥ śraddhayā 'rcitumicchati;
tasya tasyācalāṃ śraddhāṃ tāmeva vidadhāmyaham (21).

VII.21. Elke toegewijde die willekeurig welk geloof aanhangt, krijgt dat geloof van Mij.

Welke soort Godheid een mens ook wenst te vereren in vertrouwen en geloof, Ik bevestig dit geloof altijd ongeacht de vorm.

Door welk geloof een mens ook van nature wordt aangesproken en welke soort God hij ook aanbidt:

sa tayā śraddhayā yuktastasyārādhanamīhate;
labhate ca tataḥ kāmānmayaiva vihitānhitān (22).

VII.22. Omdat hij er vol van is, aanbidt hij die Godheid. Hij krijgt wat hij verlangt omdat Ik het zo beschik.

Vervuld van dat geloof dat Ik heb bepaald, vereert hij die specifieke Godheid. Door die God worden zijn wensen vervuld zoals Ik heb beschikt, de Opperste Heer en Alwetende, omdat Ik alleen de juiste relatie ken tussen oorzaak en gevolg. Omdat al hun wensen door de Heer Zelf zijn beschikt, zijn de toegewijden er zeker van dat zij worden vervuld.

Er is ook nog een andere interpretatie van het laatste gedeelte van het vers, namelijk dat wensen nuttig zouden zijn. Wensen kunnen echter alleen indirect nuttig zijn omdat wensen strikt genomen voor niemand enig nut hebben.

Omdat zij zonder wijsheid zijn en vol begeerten en omdat zij kiezen voor middelen die leiden tot tijdelijke resultaten, geldt:

antavattu phalaṃ teṣāṃ tadbhavatyalpamedhasām;
devāndevayajo yānti madbhaktā yānti māmapi (23).

VII.23. Het resultaat is waarlijk beperkt voor diegenen die kortzichtig zijn. Zij die de Goden (Devatā's) vereren, gaan naar die Goden (Devatā's). Zij die Mij vereren komen tot Mij.

Hoewel het in beide gevallen dezelfde mate van inspanning vereist, komen de mensen niet tot Mij, waar zij onbeperkte resultaten kunnen verkrijgen. Dit is helaas bijzonder rampzalig, zoals de Heer met verdriet constateert.

De vraag kan worden gesteld waarom zij niet tot Mij komen. Het antwoord volgt:

avyaktaṃ vyaktimāpannaṃ manyante māmabuddhayaḥ;
paraṃ bhāvamajānanto mamāvyayamanuttamam (24).

VII.24. Domme mensen denken dat Ik, het ongemanifesteerde en ongeziene, tot een gemanifesteerd en fysiek bestaan ben gekomen. Zij weten niets van Mijn hogere, onveranderlijke en onovertrefbare natuur.

Onwetenden, die mijn hogere natuur niet kennen als het Opperste Zelf, denken dat Ik pas tot manifestatie ben gekomen en daarvoor niet, terwijl Ik de eeuwig stralende Heer ben. Wat veroorzaakt hun onwetendheid? Luister:

nāhaṃ prakāśaḥ sarvasya yogamāyāsamāvṛtaḥ;
mūḍho 'yaṃ nābhijānāti loko māmajamavyayam (25).

VII.25. Ik ben niet voor iedereen zichtbaar door de sluiers van Yoga-Māyā. Deze misleide wereld kent Mij niet als de Ongeborene en Onvergankelijke.

Ik ben niet voor alle mensen manifest, in werkelijkheid ben Ik slechts voor enkele toegewijden gemanifesteerd. Ik ben omsluierd door Yoga-Māyā en dit is dezelfde Māyā als de Yoga of vereniging van de drie guṇa's. Anders gezegd: Yoga is de vaste wil van de Heer Īśvara. De Illusie of sluier die hierdoor wordt veroorzaakt, wordt Yoga-Māyā genoemd. Hierdoor worden mensen misleid en kennen ze Mij niet als ongeboren en onvergankelijk.

De Yoga-Māyā die Mij omhult en waardoor mensen Mij niet herkennen, is van Mij en staat onder Mijn controle. Het gaat niet tegen Mijn kennis in, die van Īśvara is, van de Heer van de Māyā. Het is net als met de betovering (māyā) van een goochelaar (māyāvin) waardoor men zich ook niet hoeft te laten misleiden. Daarom:

vedāhaṃ samatītāni vartamānāni cārjuna;
bhaviṣyāṇi ca bhūtāni māṃ tu veda na kaścana (26).

VII.26. O Arjuna, Ik ken alle wezens uit het verleden, het heden en de toekomst, maar niemand kent Mij.

Behalve de enkeling die Mij vereert en zijn toevlucht tot Mij neemt, kent niemand Mij. Het is alleen maar door gebrek aan kennis over Mijn ware natuur dat niemand Mij vereert.

De bron van onwetendheid.

De vraag is: "Wat verhindert hen om Mijn ware natuur te kennen en wat misleidt alle schepselen die geboren zijn, zodat zij Mij niet kennen?"

Luister:

icchādveṣasamutthena dvandvamohena bhārata;
sarvabhūtāni sammohaṃ sarge yānti parantapa (27).

VII.27. O Bhārata, alle wezens zijn vanaf hun geboorte onderworpen aan illusie door de misleiding van de dualiteit, veroorzaakt door begeerte en afkeer, O Vernietiger van Uw vijanden.

Juist begeerte en afkeer, die net zo tegengesteld zijn als warmte en koude, komen bij elk wezen op als gevolg van plezier en verdriet en bij dat wat het veroorzaakt, en zij staan bekend als paren van tegenstellingen (dvandva). Als nu begeerte of afkeer oprijst bij plezier of verdriet en bij dat wat het veroorzaakt, is bij alle wezens misleiding het gevolg omdat hun intellect erdoor in beslag wordt genomen. Daardoor wordt het oprijzen van kennis van de Opperste Werkelijkheid, het Zelf, geblokkeerd. Als iemands geest in beslag genomen is door de hartstochten van begeerte of afkeer, kan er inderdaad geen kennis oprijzen over de dingen zoals zij werkelijk zijn, zelfs niet in de uiterlijke wereld. Het spreekt vanzelf dat bij iemand wiens geest is overweldigd door hartstocht geen kennis kan oprijzen van het Allerinnerlijkste Zelf, omdat er vele obstakels in de weg staan. Alle levende wezens zijn vanaf hun geboorte onderworpen aan deze illusie. Daarom is het intellect van elk wezen verduisterd door de misleiding van de paren van tegenstellingen, en omdat het zo misleid is, kent men Mij niet als het Zelf en vereert men Mij daarom niet als het Zelf.

Verering van God leidt tot realisatie.

Wie zijn er volgens de Leer (Śāstra) vrij van de misleiding door de paren van tegenstellingen en kennen U en vereren U als hun eigen Zelf? In antwoord hierop zegt de Heer:

yeṣāṃ tvantagataṃ pāpaṃ janānāṃ puṇyakarmaṇām;
te dvandvamohanirmuktā bhajante māṃ dṛḍhavratāḥ (28).

VII.28. Mensen die zuivere handelingen verrichten, van wie de zonden zijn opgelost en die vrij zijn van de paren van tegenstellingen, vereren Mij met absolute standvastigheid.

Zij, die goede daden verrichten waardoor zuiverheid van geest wordt veroorzaakt en die bijna geheel verlost zijn van het kwade en vrij zijn van de bovengenoemde paren van tegenstellingen, vereren Mij als hun Hoogste Zelf. Vastberaden negeren zij al het andere, vastbesloten in hun overtuiging: "Dit is de Opperste Werkelijkheid en niets anders." Vanwaar deze verering? Luister:

jarāmaraṇamokṣāya māmāśritya yatanti ye;
te brahma tadviduḥ kṛtsnamadhyātmaṃ karma cākhilam (29).

VII.29. Iedereen die zijn toevlucht tot Mij neemt streeft naar bevrijding van verval en dood en realiseert volledig Brahman, het eigen individuele Zelf en alle handelingen.

Zij die streven naar bevrijding van verval en dood met de geest standvastig op Mij, de Opperste Heer, gericht, realiseren de volledige Werkelijkheid die de basis is van het Allerinnerlijkste Zelf (adhyātmā) en zij weten alles over handelen (karma).

sādhibhūtādhidaivaṃ māṃ sādhiyajñaṃ ca ye viduḥ;
prayāṇakāle 'pi ca māṃ te viduryuktacetasaḥ (30).

VII.30. Zij die Mij realiseren als Adhibhūta (het fysieke), als Adhidaiva (het goddelijke) en als Adhiyajña (het Offer), kennen Mij met een standvastige geest en realiseren Mij zelfs in het uur van hun dood.

iti vijñānayogo nāma saptamo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het zevende hoofdstuk getiteld:

VIJÑĀNA-YOGA.

HOOFDSTUK VIII.

ABHYĀSA-YOGA.

De zeven dingen die door meditatie moeten worden gerealiseerd.

In hoofdstuk VII, 29 en 30 zijn er door de Heer een aantal zaken vermeld die Arjuna aanleiding hebben gegeven tot vragen. Arjuna doet dit als volgt:

arjuna uvāca:
kiṃ tadbrahma kimadhyātmaṃ kiṃ karma puruṣottama;
adhibhūtaṃ ca kiṃ proktamadhidaivaṃ kimucyate (1).

Arjuna sprak:
VIII.1. O Puruṣottama, wat is deze Brahman en wat is het Individuele Zelf (Adhyātma)? Wat is handelen (Karma)? En wat wordt beschouwd als het fysieke gebied (adhi-bhūta) en wat als het goddelijke gebied (Adhidaiva)? ...

adhiyajñaḥ kathaṃ ko 'tra dehe 'sminmadhusūdana;
prayāṇakāle ca kathaṃ jñeyo 'si niyatātmabhiḥ (2).

VIII.2. ... en wat en waar en hoe is Adhiyajña (datgene dat Offert) in mijn lichaam te vinden, O Madhusūdana? En hoe kan iemand die het Zelf beheerst U in het uur van de dood kennen?

De Heer beantwoordt alle vragen in de volgorde waarin deze gesteld werden:

śrībhagavānuvāca:
akṣaraṃ brahma paramaṃ svabhāvo 'dhyātmamucyate;
bhūtabhāvodbhavakaro visargaḥ karmasaṃjñitaḥ (3).

De Gezegende Heer sprak:
VIII.3. Brahman is de Onvergankelijke (Akṣara), de Allerhoogste. De eigen natuur wordt het Individuele Zelf genoemd (Adhyātmā, Hij die in het lichaam woont). De scheppende kracht die de oorsprong is van levende wezens, wordt handeling genoemd (Karma).

Brahman is de Akṣara, de Onvergankelijke en het Opperste Zelf (Paramātman). De Śruti zegt: "O Gārgī, hemel en aarde bestaan en worden onderhouden door het gebod van deze Akṣara, de Onvergankelijke Paramātman." (Bṛ.Up. 3.8.9). Akṣara is niet het woord "Ôm", want er staat duidelijk in VIII.13: "terwijl hij het woord Ôm, de Brahman uitspreekt." Verder past het bijvoeglijk naamwoord 'Opperste' beter bij Brahman, de Onvergankelijke die alles te boven gaat, dan bij het woord Ôm.

Dezelfde Opperste Brahman wordt op individueel niveau Adhyātma genoemd en bestaat als het Ego, het Allerinnerlijkste Zelf en Pratyagātman. Het is datgene dat zich in het begin toont als het Allerinnerlijkste Zelf in het lichaam en later identiek blijkt te zijn met de Opperste Werkelijkheid, de Brahman.

Het offer waarbij gekookte rijst en lekkernijen aan de Goden (Devatā's) worden aangeboden, heet 'Karma' en is de oorzaak van het ontstaan van de schepselen. Het

is als het ware het zaad van alle wezens en door de kracht van deze handeling komen alle levende en levenloze dingen tot bestaan, nadat deze door de regen en andere stadia van het leven zijn gegaan.

adhibhūtaṃ kṣaro bhāvaḥ puruṣaścādhidaivatam;
adhiyajño 'hamevātra dehe dehabhṛtāṃ vara (4).

VIII.4. Het fysieke gebied (Adhibhūta) is vergankelijk, de Puruṣa of de ziel is het goddelijk gebied (Adhidaivata). In dit lichaam ben Ikzelf de Heer van het Offer, de Adhidaivata, O Uitverkorene onder de levenden.

De *Adhibhūta* omvat alle levende wezens en alles wat vergankelijk is, dus alles wat geboren wordt.

Puruṣa betekent letterlijk: datgene waarmee alles is gevuld of datgene wat in het lichaam rust. Dit is de Hiraṇyagarbha, de Universele Ziel die in de Zon (Āditya) verblijft en die de zintuigen van alle levende wezens draagt en stimuleert.

Adhiyajña is Hij die zich identificeert met alle offerhandelingen, de Godheid die Viṣṇu wordt genoemd. De śruti zegt: "Yajña (Offer) is waarlijk Viṣṇu" (Taittirīya-Saṃhitā 1.7.4). Hij is werkelijk Mijzelf. Ik ben de God die gaat over alle offerhandelingen in het lichaam. Een offerdaad (yajña) moet door het lichaam worden verricht en daarom wordt gezegd dat dit er onafscheidelijk mee verbonden is en als het ware *in het lichaam* rust.

antakāle ca māmeva smaranmuktvā kalevaram;
yaḥ prayāti sa madbhāvaṃ yāti nāstyatra saṃśayaḥ (5).

VIII.5. Hij die in het uur van de dood alleen aan Mij denkt, en zo zijn lichaam verlaat en heengaat, zal Mijn wezen zonder enige twijfel bereiken.

Mij betekent: Viṣṇu de Opperste Heer. *Mijn wezen* betekent: Mijn ware wezen als Viṣṇu. *Zonder enige twijfel*: of hij het bereikt of niet.

Voortdurende meditatie over het Goddelijke is noodzakelijk.

Dit heeft niet alleen op Mij betrekking maar ook:

yaṃ yaṃ vāpi smaranbhāvaṃ tyajatyante kalevaram;
taṃ tamevaiti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitaḥ (6).

VIII.6. O Zoon van Kuntī, als een mens aan het levenseinde het lichaam verlaat, gaat hij alleen naar dat Wezen waar de aandacht voortdurend op heeft gerust.

tasmātsarveṣu kāleṣu māmanusmara yudhya ca;
mayyarpitamanobuddhirmāmevaiṣyasyasaṃśayaḥ (7).

Wezen: een bepaalde Godheid of God. *Aan het levenseinde*: het moment waarop het leven vertrekt. *Hij alleen*: Alleen dat Wezen waar men aan denkt. *Op heeft gerust*: voortdurende meditatie.

Omdat de laatste gedachte bepalend is voor de staat van de volgende incarnatie, geldt:

VIII.7. Mediteer daarom altijd op Mij en vecht. Als geest en rede op Mij zijn gericht zult ge zonder twijfel tot Mij komen.

Mediteer: volgens de Geschriften (śāstra). *Vecht*: vervul Uw ware plicht als krijger. *Mij*: Vāsudeva. *Tot mij komen*: waarop ge hebt gemediteerd.

Het Goddelijke Wezen waarop men moet mediteren.

Verder:

abhyāsayogayuktena cetasā nānyagāminā;
paramaṃ puruṣaṃ divyaṃ yāti pārthānucintayan (8).

VIII.8. O Zoon van Pṛthā, met de geest mediterend en door voortdurende toepassing van Yoga, zonder af te dwalen, gaat men naar de Luisterrijke en Opperste Puruṣa.

Toepassing is de voortdurende herhaling van dezelfde gedachte, waarbij Uw geest alleen op Mij is gericht, zonder tussenkomst van andere gedachten. Een dergelijke oefening wordt Yoga genoemd. Terwijl de geest alleen Yoga beoefent en nergens anders mee bezig is, bereikt de Yogi die mediteert volgens de aanwijzingen van de Geschriften en van de leraar (van de śāstra en de ācārya) de Puruṣa, het Alles-overtreffende Wezen in de Zon.

Wat voor een Puruṣa bereikt hij? Luister:

kaviṃ purāṇamanuśāsitāramaṇoraṇīyāṃsamanusmaredyaḥ;
sarvasya dhātāramacintyarūpamādityavarṇaṃ tamasaḥ parastāt (9).

VIII.9. Hij die in het uur van de dood mediteert op de Wijze, de Oude en de Heerser die kleiner is dan het kleinste en alles beschikt, wiens vorm onvoorstelbaar is en glorieus als de Zon voorbij alle duisternis, ...

prayāṇakāle manasā 'calena bhaktyā yukto yogabalena caiva;
bhruvormadhye prāṇamāveśya samyak sa taṃ paraṃ puruṣamupaiti divyam (10).

VIII.10. ... bereikt de Luisterrijke en Opperste Puruṣa. Hij mediteert toegewijd op dit Wezen zonder ophouden en met de kracht van Yoga en concentreert de levensadem zorgvuldig tussen de wenkbrauwen.

Wijze: de Alwetende. *Heerser*: de Heerser van de hele wereld. *Beschikt*: die aan alle levende wezens de handelingen en hun vele gevolgen geeft. Hoewel het bestaat, is het voor iedereen uitermate moeilijk om zich een beeld te vormen van Zijn aangezicht. Hij is als de Zon, vol *glorie* in de schittering van Zijn Eeuwige intelligentie (Nitya-Caitanya) die *voorbij de duisternis* van illusie of onwetendheid (A-jñāna) is. De *kracht van Yoga* ligt in de standvastigheid van geest die het resultaat is van de nawerking van de voortdurende oefening van samādhi. Eerst wordt de geest (citta) beheerst in de lotus van het hart (hṛdayapuṇḍarīka). Nadat geleidelijk beheersing is verkregen over de verschillende aspecten van materie

(aarde en de vier andere basiselementen), wordt daarna de levensadem van het hart omhoog getrokken en zorgvuldig tussen de wenkbrauwen gefixeerd door middel van de opgaande nadī (suṣumna). Hierdoor bereikt de Yogi, de wijze mens, de Opperste Puruṣa die luisterrijk is.

Meditatie op het Goddelijke in de Praṇava.

De Heer geeft in de volgende verzen een naam aan de Brahman die de Yogi wenst te bereiken op een manier die nu zal worden beschreven in de woorden van de kenners van de Veda.

yadakṣaraṃ vedavido vadanti viśanti yadyatayo vītarāgāḥ;
yadicchanto brahmacaryaṃ caranti tatte padaṃ saṅgraheṇa pravakṣye (11).

VIII.11. Ik zal U nu in het kort uitleggen wat dat Onvergankelijke Doel is dat de kenners van de Veda beschrijven, en wat degenen die zichzelf beheersen en die zonder hartstochten zijn, verwerven. Omdat zij dat wensen, leiden zij een leven van onthouding.

Zij die de leer van de Veda begrijpen, zeggen dat de Onverwoestbare geen eigenschappen heeft. De śruti zegt: "O Gārgī, dit is waarlijk dat wat gij wenst te weten van de Onverwoestbare, niet grof en niet subtiel, zoals de brāhmaṇa's (de kenners van de Brahman) verklaren." (Bṛ.Up. 3.8.8). Saṃnyāsins die zich altijd beheersen en vrij zijn van hartstochten, gaan het Onverwoestbare binnen als zij ware kennis verkrijgen. Omdat zij het Onverwoestbare willen kennen, aanvaarden zij een goddelijk leven van onthouding (Brahmacarya) met een Guru. Ik zal U nu in het kort vertellen wat Dat Doel is dat Akṣara, de Onverwoestbare wordt genoemd.

Op de vraag van Satyakāma: "Waar gaat hij die tot de dood waarlijk mediteert op het woord Ôm naar toe?" antwoordt Pippalāda: "O Satyakāma, de Brahman, het Hoogste en het Laagste is het woord 'Ôm'." (Praśna-Upaniṣad 5.1.2) Daarna wordt gezegd: "Hij die mediteert op de Allerhoogste Puruṣa door middel van het woord 'Ôm' van drie letters, wordt door de Sāma-hymnen omhoog gevoerd tot de Brahmaloka, het gebied van Brahman." (Ibid 5.5).

Op een andere vraag: "Zeg me wat ge ziet als ge niet naar dharma en adharma kijkt" (Katha-Up. 2.14), zegt de śruti: "Het doel waarover alle Veda's spreken (en voor bedoeld zijn) en waar alle onthouding over gaat en waarom zij het leven van een Brahmacarya (onthouding) leiden, dat zal Ik nu voor U samenvatten: Het is het woord 'Ôm'." (Ibid 2.15).

In dergelijke passages is het woord 'Ôm' als expressie van de Para-Brahman of als symbool van Hem als afgod, te beschouwen, bedoeld voor mensen met beperkte of middelmatige intelligentie. Het is dan een middel om de Para-Brahman te kennen, waarbij wordt gezegd dat het beschouwen van de 'Ôm' in een volgende periode mokṣa voortbrengt. Deze contemplatie van het woord 'Ôm', samen met standvastigheid in Yoga, moet hier nu worden onderwezen in combinatie met enkele min-

der belangrijke aspecten. In een latere periode komt hieruit mukti voort en de 'Ôm' zoals hiervoor is aangegeven, is een manier om de Para-Brahman te kennen, die hier wordt beschreven (VIII. 9, 11). Daarom vervolgt de Heer:

sarvadvārāṇi saṃyamya mano hṛdi nirudhya ca;
mūrdhnyādhāyātmanaḥ prāṇamāsthito yogadhāraṇām (12).

VIII.12. Hij die de poorten van het lichaam gesloten heeft, de geest in het hart heeft gebracht, de levensadem in het hoofd heeft gefixeerd, en standvastig in Yoga is gevestigd, ...

omityekākṣaraṃ brahma vyāharanmāmanusmaran;
yaḥ prayāti tyajandehaṃ sa yāti paramāṃ gatim (13).

VIII.13. ... en het woord 'Ôm' als Brahman met één lettergreep uitspreekt in het uur van de dood en het lichaam verlaat, bereikt het opperste Doel.

Nadat hij alle toegangswegen van kennis heeft afgesloten en de geest heeft geconcentreerd en beheerst in de lotus van het hart, stijgt hij op door de Nadī. Deze rijst op uit het hart en terwijl hij dan de levensadem in het hoofd vasthoudt, spreekt hij het woord 'Ôm' uit als naam van de Brahman en mediteert op Mij. *Het lichaam verlaat* betekent: de manier waarop het vertrek plaatsvindt. Dit gebeurt omdat het Zelf het lichaam verlaat en niet omdat het Zelf sterft.

Door het bereiken van het Goddelijke Wezen wordt men niet opnieuw geboren.

Bovendien:

ananyacetāḥ satataṃ yo māṃ smarati nityaśaḥ;
tasyāhaṃ sulabhaḥ pārtha nityayuktasya yoginaḥ (14).

VIII.14. O Zoon van Pṛthā, voor hem die onafgebroken en langdurig aan Mij denkt, voor de Yogi die altijd is toegewijd, ben Ik gemakkelijk te bereiken.

Voor degene die langdurig en zonder ophouden aan Mij denkt, gedurende zijn hele leven (en niet voor zes maanden of een jaar), voor deze Yogi die altijd standvastig is in gedachte, ben Ik gemakkelijk te bereiken. Omdat dit zo is, moet men zonder aan iets anders te denken altijd standvastig in Mij verblijven.

Men kan vragen: "Wat betekent het dat Gij gemakkelijk bereikbaar bent?" Luister: Ik zal U vertellen welk nut het heeft dat Ik gemakkelijk bereikbaar ben:

māmupetya punarjanma duḥkhālayamaśāśvatam;
nāpnuvanti mahātmānaḥ saṃsiddhiṃ paramāṃ gatāḥ (15).

VIII.15. Nadat zij Mij bereikt hebben en omdat zij de hoogste volmaaktheid hebben verkregen, worden de grote Zielen niet meer opnieuw geboren in deze tijdelijke en ellendige verblijfplaats.

Nadat zij Mij, de Īśvara hebben verkregen en Mijn wezen hebben bereikt, zijn zij niet meer onderworpen aan wedergeboorte. Geboren worden is de oorzaak van alle

lichamelijke pijn en is voortdurend aan veranderingen onderhevig. Als zij de hoogste staat, mokṣa, hebben bereikt, worden zij niet meer opnieuw geboren. Daarentegen zullen zij die Mij niet bereiken, weer naar de aarde terugkeren.

Keren zij ook terug die een ander wezen hebben bereikt dan U? Luister:

ābrahmabhuvanāllokāḥ punarāvartino 'rjuna;
māmupetya tu kaunteya punarjanma na vidyate (16).

VIII.16. O Zoon van Kuntī, alle werelden, inclusief de wereld van Brahman, zullen moeten terugkeren, O Arjuna, als ge echter Mij bereikt, is er geen wedergeboorte meer.

De Dag en de Nacht van Brahmā.

Waarom moeten alle werelden, inclusief de wereld van Brahmā, terugkeren? Omdat zij begrensd zijn door de tijd. Hoe?

sahasrayugaparyantamaharyadbrahmaṇo viduḥ;
rātriṃ yugasahasrāntāṃ te 'horātravido janāḥ (17).

VIII.17. Zij die de dag en de nacht kennen, weten dat de dag van Brahmā duizend yuga's duurt en dat de nacht duizend yuga's telt.

Brahmā is de Prajāpati, de Virāj. Zij die weten hoe de Tijd bepaald wordt, weten dat de dag van Brahmā duizend yuga's lang is en dat Zijn nacht even lang duurt als Zijn dag. Omdat de werelden op deze manier aan tijd gebonden zijn, komen zij weer terug. Nu wordt beschreven wat plaats vindt gedurende de dag van Prajāpati en wat gedurende Zijn nacht:

avyaktādvyaktayaḥ sarvāḥ prabhavantyaharāgame;
rātryāgame pralīyante tatraivāvyaktasaṃjñake (18).

VIII.18. Bij het begin van de dag ontstaan alle manifestaties uit het Ongemanifesteerde. Bij het begin van de nacht lossen zij weer op in datgene dat het Ongemanifesteerde wordt genoemd.

Het Ongemanifesteerde (Avyakta) is de slapende staat van de slapende Prajāpati. Uit Dat worden bij het begin van de dag, dat wil zeggen: als Brahmā ontwaakt, alle manifestaties (vyakti's), alle niet-bewegende en bewegende schepselen (sthāvara en jaṅgama) gemanifesteerd. Evenzeer worden bij het begin van de nacht, dat wil zeggen: als Brahmā gaat slapen, alle manifestaties opgelost in Avyakta waarover al eerder is gesproken.

Om het misverstand te vermijden dat een mens ten onrechte de vruchten plukt van wat hij niet heeft gedaan of niet oogst wat hij wel gedaan heeft, om te laten zien dat de leer van de Geschriften over gebondenheid (bandha) en bevrijding (mokṣa) hout snijdt, verder om onthechting van saṃsāra te onderwijzen door te tonen dat door het effect van karma als gevolg van avidyā (onwetendheid) en andere kwaad alle wezens op een onvrijwillige manier steeds weer tot bestaan komen en weer oplossen, zegt de Heer:

bhūtagrāmaḥ sa evāyaṃ bhūtvā bhūtvā pralīyate;
rātryāgame 'vaśaḥ pārtha prabhavatyaharāgame (19).

VIII.19. O Zoon van Pṛthā, al deze manifestaties die steeds weer tot bestaan zijn gekomen worden tegen hun wil opgelost bij het vallen van de nacht en verschijnen weer als de dag aanbreekt.

Dezelfde grote massa wezens, zowel bewegende als niet-bewegende, die al in de vorige kalpa of tijd bestond, worden ongewild weer opnieuw tot bestaan gebracht en bij het vallen van de nacht weer opgelost. Bij het aanbreken van de dag komt alles weer ongewild tot bestaan.

Hoe het Hoogste Doel bereikt kan worden.

In VIII.13 en volgende is getoond hoe men de Onvergankelijke (Akṣara) kan bereiken. De Heer vervolgt nu om de natuur van de Akṣara aan te duiden en om zo de bijzonderheden aan te geven van wat door deze vorm van Yoga bereikt kan worden:

parastasmāttu bhāvo 'nyo 'vyakto 'vyaktātsanātanaḥ;
yaḥ sa sarveṣu bhūteṣu naśyatsu na vinaśyati (20).

VIII.20. Dit andere eeuwige Ongemanifesteerde Wezen is echter hoger dan het Ongemanifesteerde (Avyakta). Hij vergaat niet als alle andere wezens vergaan.

Echter betekent dat de Akṣara die nu wordt omschreven anders is dan de Avyakta. *Wezen* betekent de Allerhoogste, de Para-Brahman die Akṣara wordt genoemd. Hoewel anders dan de Avyakta zou men kunnen denken dat Hij dezelfde natuur heeft als de Avyakta. Om deze indruk weg te nemen geeft de Heer Hem de kwalificatie 'andere' en bedoelt daarmee dat Hij een andere natuur heeft dan de Avyakta. Hij is ongemanifesteerd en kan niet door de zintuigen worden waargenomen. Hij is anders dan de hiervoor genoemde Avyakta, die Avidyā is en het zaad is van de massa van wezens die zijn geschapen. Bedoeld is dat Hij een totaal andere natuur heeft dan de Avyakta. Hij vergaat niet als alle wezens die onder Brahmā staan, vergaan.

avyakto 'kṣara ityuktastamāhuḥ paramāṃ gatim;
yaṃ prāpya na nivartante taddhāma paramaṃ mama (21).

VIII.21. Het Onvergankelijke wordt ongemanifesteerd genoemd. Dat is het Hoogste Doel en als Dat bereikt is, keert niemand terug. Dat is Mijn hoogste woonplaats.

Dat betekent: die Avyakta die Akṣara wordt genoemd, het Onverwoestbare en Ongemanifesteerde Wezen. Nadat men deze staat heeft bereikt, is niemand ooit teruggekeerd tot het leven in de wereld, saṃsāra. Dit is Mijn (Viṣṇu's) Hoogste Woonplaats.

De manier om deze staat te bereiken zal nu worden aangegeven:

puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyastvananyayā;
yasyāntaḥsthāni bhūtāni yena sarvamidaṃ tatam (22).

VIII.22. O Zoon van Pṛthā, de Hoogste Puruṣa waarin alle wezens verblijven en Die alles doordringt, kan alleen door volledige toewijding worden bereikt.

De naam Puruṣa wordt gebruikt omdat Hij in het lichaam rust of omdat Hij volledig is. Niets is hoger dan Hij. Hij wordt bereikt door volledige toewijding, door jñāna ofwel kennis van het Zelf. Alle schepselen verblijven in de Puruṣa omdat alle gevolgen rusten in hun oorzaken. Door deze Puruṣa is de hele wereld doordrongen.

De Weg van Licht en de Weg van Duisternis.

Het is nu nodig om te spreken over de Uttaramārga, 'het Noordelijke Pad', de Weg van het Licht, waardoor de zojuist genoemde Yogi's Brahman bereiken. Dit zijn de Yogi's die mediteren over Brahman als onafscheidelijk verbonden met de Praṇava, het woord 'Ôm', en die later (aan het einde van de kalpa) mokṣa bereiken. Bij vers VIII.23 begint de uitleg hiervan. De weg van de terugkeer wordt ook beschreven om de andere weg beter te laten uitkomen.

yatra kāle tvanāvṛttimāvṛttiṃ caiva yoginaḥ;
prayātā yānti taṃ kālaṃ vakṣyāmi bharatarṣabha (23).

VIII.23. O Hoofdman van de Bharata's, Ik zal U nu vertellen wanneer Yogi's die vertrekken, niet meer zullen terugkeren en wanneer zij wel terugkeren.

Wanneer heeft te maken met vertrekken en *terugkeren* betekent: opnieuw geboren worden. *Yogi's* zijn zowel degenen die verbonden zijn met meditatie (dit zijn de echte Yogi's) als degenen die verbonden zijn met karma of handelingen, de Karmins. Deze laatste groep wordt alleen beleefdheidshalve Yogi's genoemd en zo worden zij vermeld in III.3. Ik zal U nu vertellen dat Yogi's wanneer zij sterven, niet opnieuw worden geboren, terwijl de anderen wel wedergeboren worden. Hij zegt over deze tijd:

agnirjyotirahaḥ śuklaḥ ṣaṇmāsā uttarāyaṇam;
tatra prayātā gacchanti brahma brahmavido janāḥ (24).

VIII.24. Zij die sterven met vuur, licht, overdag, in de twee weken van de wassende maan en de zes maanden van de noordelijke zonnewende als kenners van Brahman, bereiken Brahman.

Vuur is de god die heerst over de tijd evenals de god *licht*; men kan ook zeggen dat de goden 'vuur' en 'licht' worden genoemd. De verwijzing naar de weg als geheel door middel van het woord *wanneer*, komt door de macht van de goden die heersen over de tijd. Het *daglicht* is de god die overdag heerst, de *twee weken van de wassende maan* is de god die heerst over de twee weken waarin de maan wast. Bij *de zes maanden van de noordelijke zonnewende* is de god zelf de weg. De argumentatie voor de interpretatie van deze passage is te vinden in de Śārīraka Mīmāṃsā, IV.3, 4. Degenen die verbonden zijn met contemplatie van Brahman,

bereiken Brahman via deze weg. Na *bereiken*, moet men 'mettertijd' erbij denken, want degenen die standvastig zijn in hun toewijding aan ware kennis en direct bevrijd worden, hebben geen plaats meer waar zij naar toe gaan of waarvan zij terug kunnen keren.

dhūmo rātristathā kṛṣṇaḥ ṣaṇmāsā dakṣiṇāyanam;
tatra cāndramasaṃ jyotiryogī prāpya nivartate (25).

VIII.25. Wanneer hij sterft met rook, 's nachts, bij afnemende maan en in de zes maanden van de zuidelijke zonnewende, bereikt hij het licht van de maan en zal de Yogi worden wedergeboren.

Rook, nacht, afnemende maan en de *zes maanden van de zuidelijke zonnewende* zijn allen de goden van de rook en de tijds-spannen, waarover is gesproken. Via deze weg bereikt de Yogi, dat wil zeggen: de 'Karmin' die offers brengt aan de Goden en handelt, het maanlicht en als dit uitdooft keert hij weer terug naar de aarde.

śuklakṛṣṇe gatī hyete jagataḥ śāśvate mate;
ekayā yātyanāvṛttimanyayā "vartate punaḥ (26).

VIII.26. Deze lichte en donkere Wegen van de wereld zijn waarlijk eeuwig. Door de eerste weg komt hij niet meer terug en langs de tweede keert hij weer.

De ene weg is *licht*[92] omdat kennis erdoor wordt verlicht en de andere is *donker* omdat het licht ontbreekt. De twee wegen staan alleen open voor diegenen in de wereld die verbonden zijn met handelingen of met toewijding aan kennis. Zij staan dus niet voor iedereen open. Zij zijn eeuwig omdat saṃsāra eeuwig is.

Door de eerste weg: langs de weg van het licht.

naite sṛtī pārtha jānanyogī muhyati kaścana;
tasmātsarveṣu kāleṣu yogayukto bhavārjuna (27).

VIII.27. O Arjuna, de Yogi die deze wegen kent, wordt nooit misleid; word daarom standvastig in Yoga!

De Yogi die weet dat een van de twee genoemde wegen naar saṃsāra leidt en de andere naar mokṣa, wordt niet langer misleid.[93]

De excellentie van Yoga.

Luister nu naar de grootheid van deze Yoga:

---

[92] De wegen worden respectievelijk genoemd: Devayāna en Pitṛyāna, dat wil zeggen: het Pad van de Goden en het Pad van de Pitṛ's (voorvaderen). De eerste wordt 'licht' genoemd omdat het kennis verlicht en door kennis wordt bereikt en omdat er overal lichte objecten aanwezig zijn. De andere wordt 'donker' genoemd omdat de kennis niet wordt verlicht, en wordt bereikt door avidyā of onwetendheid en gemarkeerd door rook en andere duistere dingen.

[93] Omdat de Yogi in zijn Meditatie op de Weg van het Licht verblijft, zal hij de andere weg niet zien als een reële mogelijkheid.

vedeṣu yajñeṣu tapassu caiva dāneṣu yatpuṇyaphalaṃ pradiṣṭam;
atyeti tatsarvamidaṃ viditvā yogī paraṃ sthānamupaiti cādyam (28).

VIII.28. De Yogi die dit weet, gaat voorbij aan alle verdiensten die voortkomen uit de Veda's, het brengen van offers, onthoudingen, en het doen van giften en bereikt de Opperste en Oorspronkelijke Verblijfplaats.

De Yogi die de leer van de Heer met Zijn antwoorden op de zeven vragen[94] op de juiste wijze begrijpt en toepast, bereikt de hoogste verblijfplaats van de Īśvara die er vanaf het eerste begin was. Hij overstijgt alle verdiensten die de Geschriften noemen als resultaat van het op de juiste wijze bestuderen van de Veda's, het volledig uitvoeren van de offers en het goed uitoefenen van verstervingen.

Hij bereikt Brahman, de oorzaak.

iti abhyāsayogo nāma aṣṭhamo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het achtste hoofdstuk getiteld:

ABHYĀSA-YOGA.

[94] Die Arjuna in de eerste twee verzen stelde. (Vert.).

HOOFDSTUK IX.

DE OPPERSTE WIJSHEID EN HET OPPERSTE MYSTERIE.

Brahma-Jñāna is de beste Leer.

In het achtste hoofdstuk is de Yoga van concentratie (dhāraṇā) uitgelegd die door het proces[95] van nadi[96] wordt bereikt. Hierbij is aangetoond dat het resultaat niets anders is dan het bereiken van Brahman in een volgende periode door 'vuur en licht' enzovoorts, waarvan men niet wederkeert. Om het duidelijk te maken en discussie uit te sluiten dat het verkrijgen van mokṣa alleen op deze manier mogelijk is, vervolgt de Heer met:

śrībhagavānuvāca:
idaṃ tu te guhyatamaṃ pravakṣyāmyanasūyave;
jñānaṃ vijñānasahitaṃ yajjñātvā mokṣyase 'śubhāt (1).

De gezegende Heer sprak:
IX.1. Omdat gij Mij gelooft zal Ik U nu dit hoogste geheim uitleggen: door kennis in combinatie met onderscheidingsvermogen[97] zult ge bevrijd worden van kwaad.

Dit hoogste geheim: de Brahmajñāna, de kennis van Brahman, die nu zal worden uitgelegd en die ook al in voorgaande hoofdstukken is beschreven. Het woord *nu* duidt op de superioriteit van kennis (boven Dhyāna Yoga) en alleen deze ware kennis is de directe weg tot mokṣa zoals in de śruti en smṛti wordt verklaard:

"Vāsudeva is het Al" (Bhagavad Gītā VII.19)

"Dit alles is het Zelf" (Chand. Up. 7.25.2)

"Eén zonder tweede" (Ibid. 6.2.1)

Niets anders leidt rechtstreeks tot mokṣa zoals de volgende passages uit de śruti verklaren:

"De andere prinsen die dit[98] anders verstaan zullen naar vergankelijke werelden gaan" (Ibid. 7.25.2).

Als ge deze kennis verwerft zult ge bevrijd worden van de boeien van saṃsāra. Verder:

rājavidyā rājaguhyaṃ pavitramidamuttamam;
pratyakṣāvagamaṃ dharmyaṃ susukhaṃ kartumavyayam (2).

---

[95] Zoals het sluiten van de poorten van het lichaam (VIII. 12, 13).
[96] De Suṣumna, de 'heldere', concentratie (dhāraṇā) is alleen maar een aṅga of ondersteuning van Yoga.
[97] Sākṣātkāra, intuïtieve of directe waarneming.
[98] Dat alles de ene Brahman is.

IX.2. Dit is de Hoogste Wetenschap, het Opperste Geheim en de Allerhoogste Zuivering. Het is direct te bevatten, rechtvaardig (Dharma), onvergankelijk en zeer gemakkelijk uit te voeren.

Het is de koning der wetenschappen omdat het een grote schoonheid heeft. Kennis van Brahman is werkelijk de meest briljante[99] van alle wetenschappen. Het is ook de koning van alle geheimen. Deze kennis van Brahman heeft een grotere zuiverende werking dan al het andere. Dat deze kennis zuivert, behoeft geen betoog omdat het karma in een oogwenk volledig tot niets reduceert: alle karma, dharma en adharma die gedurende duizenden geboorten zijn opgedaan. Bovendien kan het[100] door pratyakṣa worden verstaan, dat wil zeggen: door directe ervaring zoals bij gevoelens van genot. Dingen met vele begeerlijke kwaliteiten kunnen tegengesteld zijn aan Dharma, dit geldt echter niet voor kennis van de Ātman. Deze kennis is daarentegen niet los te zien van Dharma en er niet mee in tegenspraak. Men zou kunnen denken dat deze kennis heel moeilijk te verwerven is, maar de Heer zegt dat dit niet zo is. Het is heel gemakkelijk te verkrijgen, net als het vermogen om edelstenen[101] van elkaar te kunnen onderscheiden. Andere handelingen die gemakkelijk en zonder veel problemen zijn uit te voeren, leveren in het algemeen weinig resultaat op, terwijl handelingen die moeilijk zijn uit te voeren grote resultaten opleveren. Op dezelfde wijze kan gedacht worden, dat deze zo gemakkelijk te verkrijgen Brahma-jñāna verdwijnt als het effect is uitgewerkt. Om deze gedachte tegen te gaan, zegt de Heer, dat deze kennis onvergankelijk is en niet vergaat, zoals een handeling als het effect is uitgewerkt. Daarom is kennis van de Ātman (Zelf) de moeite waard om te verwerven.

Echter,

aśraddadhānāḥ puruṣā dharmasyāsya parantapa;
aprāpya māṃ nivartante mṛtyusaṃsāravartmani (3).

IX.3. O Vernietiger van Vijanden, zij die geen vertrouwen hebben in deze Leer (Dharma) en Mij niet bereiken, blijven waarlijk op de weg van de sterfelijke wereld van saṃsāra.

Zij die geen vertrouwen hebben in deze leer (Dharma) van kennis van het Zelf en niet geloven in het bestaan ervan en de gevolgen, bereiken Mij, de Opperste Heer niet. Zij zijn zondaren die de Demonen (Asura's) navolgen en het fysieke lichaam zien als het Zelf en zij zijn vol begeerten en vol zonden. Het is uitgesloten dat zij Mij kunnen bereiken en het gevolg is dat zij zelfs geen toewijding (Bhakti) kunnen opbrengen, één van de wegen die naar Mij leiden. Zij zullen zeker op de weg

---

[99] Aan degenen die Brahman kennen wordt groter eer bewezen dan aan alle andere geleerden.
[100] Brahma-Jñāna of het effect ervan. Anders dan bij de dingen die net zoals de Brahma-Jñāna door de śruti en de smṛti zijn geopenbaard, kan het niet alleen door openbaring gekend worden, maar ook door pratyakṣa of directe en intuïtieve waarneming.
[101] Deze kennis is werkelijk gemakkelijk te verkrijgen als het door een meester wordt onderwezen: zo werkt Brahma-Jñāna.

blijven van de sterfelijke wereld van saṃsāra, de weg die alleen naar de hel (naraka) leidt en naar de lagere werelden van de dieren, enzovoorts.

Alle wezens verblijven in de Heer.

Na Arjuna te hebben voorbereid op het ontvangen van de Leer door deze te prijzen, zegt de Heer:

mayā tatamidaṃ sarvaṃ jagadavyaktamūrtinā;
matsthāni sarvabhūtāni na cāhaṃ teṣvavasthitaḥ (4).

IX.4. Deze wereld is doordrongen van Mij en Ik ben ongemanifesteerd. Alle wezens verblijven in Mij en Ik verblijf niet in de wezens.

Deze hele wereld is doordrongen van Mijn Hoogste Wezen, Ik ben echter niet waarneembaar met de zintuigen. Alle wezens, zowel Brahmā als een plant, verblijven in Mijn ongemanifesteerde vorm. Een wezen dat niet in het Zelf verblijft, kan nooit worden ervaren of waargenomen. Daarom verblijven alle wezens in Mij, dat wil zeggen: zij krijgen hun individuele bestaan door Mij, het Zelf. Dankzij Mij, het Zelf, de basis van alles, zijn zij wat zij zijn. Omdat Ik het Zelf ben van alle wezens, lijkt het voor degenen die misleid zijn dat Ik in hen woon. Daarom zeg Ik: Ik woon niet in deze wezens omdat er geen lichamelijk contact is. Zelfs van ākāśa ben Ik zeker de allerinnerlijkste essentie. Datgene wat niet verbonden is met enig ander object, kan dit niet inhouden zoals een opslagplaats.

Omdat Ik nergens mee verbonden ben, geldt:

na ca matsthāni bhūtāni paśya me yogamaiśvaram;
bhūtabhṛnna ca bhūtastho mamātmā bhūtabhāvanaḥ (5).

IX.5. Desondanks verblijven deze wezens niet in Mij. Aanschouw Mijn Goddelijke Yoga! Mijn Zelf is de oorzaak van alle wezens en onderhoudt hen zonder in hen te verblijven.

En toch verblijven de wezens, inclusief Brahmā niet in Mij. Aanschouw Mijn Goddelijke kracht en Goddelijk Mysterie, de ware natuur van het Zelf. Op dezelfde manier spreekt de śruti over de vrije staat van het Zelf, dat niet gebonden is aan enig object:

"Vrij van gebondenheid wordt Hij nooit ergens aan gehecht" (Bṛ.Up. 3.9.26).

Zie, er is nog een ander mysterie. Mijn Zelf ondersteunt alle wezens hoewel Het er niet aan gehecht is, doch Het woont niet in hen zoals hiervoor is aangetoond.[102] Vanwaar dan de woorden van de Heer: "Mij Zelf'?" Antwoord: De Heer spreekt over het Zelf als Mij Zelf, waarbij Hij het geheel van fysieke en materiële factoren (het lichaam) scheidt van het Ware Zelf en dat beschouwt als het "ik". Hiermee geeft Hij de algemene mening weer, waarbij Hij zeker niet gelooft, in tegenstelling

[102] Omdat het Zelf nergens mee verbonden is.

tot de onwetende massa, dat de Ātman, het Zelf, anders is dan Hijzelf.[103] Daarna wordt gezegd dat door Mijzelf alle dingen tot bestaan zijn gekomen en groeien.

Ter illustratie van wat gezegd is in de twee voorgaande verzen zegt de Heer:

yathā "kāśasthito nityaṃ vāyuḥ sarvatrago mahān;
tathā sarvāṇi bhūtāni matsthānītyupadhāraya (6).

IX.6. Weet dat alle wezens in Mij verblijven, zoals de machtige wind die overal blaast, altijd in de ākāśa rust!

Uit eigen ondervinding weten wij dat de wind die overal naar toe beweegt en zeer machtig is, altijd rust in de ākāśa. Op eenzelfde manier rusten alle wezens in Mij zonder dat zij Mij raken. Ik ben alles doordringend zoals de ākāśa.

De Heer is het begin en einde van alle wezens.

Net zoals de wind rust in de ākāśa, rusten alle wezens in Mij zolang de wereld zal bestaan.

sarvabhūtāni kaunteya prakṛtiṃ yānti māmikām;
kalpakṣaye punastāni kalpādau visṛjāmyaham (7).

IX.7. O Zoon van Kuntī, alle wezens gaan aan het eind van een kalpa naar Mijn Prakṛti. Bij het begin van de volgende kalpa zend Ik hen weer uit.

Prakṛti: de lagere Prakṛti, die is samengesteld uit de drie guṇa's. Het eind van een kalpa is de tijd van oplossing (pralaya) en het begin is de tijd van productie (utpatti).

Daarom:

prakṛtiṃ svāmavaṣṭabhya visṛjāmi punaḥ punaḥ;
bhūtagrāmamimaṃ kṛtsnamavaśaṃ prakṛtervaśāt (8).

IX.8. Ik stuur elke keer weer de gehele massa wezens uit met behulp van Mijn Prakṛti en deze zijn machteloos en worden geheel door Prakṛti beheerst.

Met behulp van Prakṛti, dat wil zeggen: van Avidyā, die van Mij afhankelijk is, laat Ik alle wezens die wij nu kennen steeds weer van de Prakṛti uitgaan. Door Avidyā en andere oorzaken van kwaad zijn zij allen machteloos onder invloed van Prakṛti, dat wil zeggen: van Svabhāva of Natuur.

De Heer is niet gebonden door Zijn handelingen.

Wordt Gij, de Opperste Heer, door het scheppen van deze massa verschillende wezens niet gebonden door dharma en adharma als gevolg van deze handeling? In antwoord hierop zegt de Heer:

[103] Omdat een dergelijke relatie tussen het Zelf en het lichaam een illusie is.

na ca māṃ tāni karmāṇi nibadhnanti dhanañjaya;
udāsīnavadāsīnamasaktaṃ teṣu karmasu (9).

IX.9. O Dhanañjaya, deze handelingen binden Mij niet. Ik blijf ongebonden en niet gehecht aan deze handelingen.

De handelingen die nodig zijn om de ontelbare en verschillende wezens te scheppen, binden Mij, de Īśvara, niet. De Heer zegt nu waarom Hij niet door deze handelingen wordt beïnvloed: Ik, die de onveranderlijkheid van het Zelf ken, blijf onbewogen en ben niet gehecht aan het resultaat van de handeling en ben zonder het egoïstische gevoel van "Ik doe." Daarom werkt het bij anderen ook zo dat zij vrij zijn van dharma en adharma als er geen egoïstische gevoelens van "Ik doe" zijn en men niet gehecht is aan het resultaat. Als dit niet zo is, wordt een misleid mens gebonden door zijn handelingen zoals een zijdeworm gebonden is in zijn cocon.

De uitspraken "Ik zend alle wezens uit" (IX.7) en "deze handelingen binden mij niet" zijn in tegenspraak met elkaar. Ter verklaring zegt de Heer:

mayā 'dhyakṣeṇa prakṛtiḥ sūyate sacarācaram;
hetunā 'nena kaunteya jagadviparivartate (10).

IX.10. O Zoon van Kuntī, onder Mijn toeziend oog brengt Prakṛti alle bewegende en niet-bewegende dingen voort en hierdoor wordt de wereld bewogen.

Onder Mijn toeziend oog houdt in: puur als toeschouwer en als onbeweeglijke getuige. Mijn Māyā, dat wil zeggen: Avidyā, die is samengesteld uit de drie guṇa's, brengt het universum voort met alle bewegende en niet-bewegende dingen. Zo zegt het vers:

"Het is één, schitterend en verborgen in alle schepselen, allesdoordringend en het Innerlijke Zelf van alles, alles overziend, en de verblijfplaats van alle wezens, de getuige en de waarnemer, alleen en vrij van kwaliteiten" (Śvetaśvatara Up. 6.11).

Dit universum met alle bewegende en onbeweeglijke objecten, met alles wat gemanifesteerd en niet-gemanifesteerd is, wordt ontwikkeld, omdat Ik de getuige ben en alles overzie. Alle activiteiten in de wereld als "ik geniet, ik zie, ik hoor, ik heb plezier of verdriet, ik doe dit om het te krijgen en ik zal dit leren," ontstaan inderdaad omdat ze het onderwerp zijn van bewustzijn, bestaan in bewustzijn en weer eindigen in bewustzijn. Verzen als "Wie in de Hoogste Hemel (van het hart) de getuige is" (Tai.Br. 2.8.9) doelen hierop. Op dezelfde manier[104] kan er niet een apart bewustzijn zijn dat geniet, omdat er geen ander bewustzijn is dan het Ene Goddelijke Wezen. Daarom is het irrelevant om te vragen[105] "Wat is het doel van

[104] De Īśvara die de schepper van het Universum is, is alleen maar de getuige daarvan.
[105] De vraag "wat is het doel van de schepping," is niet terecht. Men kan niet zeggen dat het is bedoeld om het Allerhoogste vreugde te schenken omdat het Allerhoogste geen vreugde kent. Het is alleen maar bewustzijn, alleen maar getuige. Er is niet iemand of iets anders dat vreugde ervaart, want er is geen andere vorm van bewustzijn. De Īśvara is één en iets dat niet bewust is,

deze schepping door de Eén, het Goddelijke, en de zuivere alwetende Geest en Bewustzijn als er geen sprake van vreugde is?" De śruti[106] zegt:

"Wie kan Het direct waarnemen en wie kan verklaren van waaruit en waarom deze bont geschakeerde schepping bestaat" (Tai.Br. 2.8.9).

De Heer heeft ook gezegd:

"Wijsheid wordt omvat door onwetendheid en daarom zijn de stervelingen misleid."[107] (V.15)

Het leven van de goddelozen.

Hoewel Ik aldus eeuwig, zuiver, wijs en vrij ben, ben ik van nature Alwetend en het Zelf van alles:

avajānanti māṃ mūḍhā mānuṣīṃ tanumāśritam;
paraṃ bhāvamajānanto mama bhūtamaheśvaram (11).

IX.11. Dwazen verachten Mij in Mijn menselijke gedaante, omdat zij Mijn hogere Wezen als Grote Heer van alle schepselen niet kennen.

Dwazen, die niet in staat zijn om onderscheid te maken, verachten Mij omdat Ik als mens onder hen leef. Deze dwaze mensen begrijpen niets van Mijn hogere Wezen en weten niet dat Ik het Opperste Zelf ben, als ākāśa, en dat Ik de Grote Heer ben en het eigen Zelf van alle wezens. Doordat zij Mij steeds verachten richten zij zichzelf ten gronde.

Hoe slecht staan zij ervoor?

moghāśā moghakarmāṇo moghajñānā vicetasaḥ;
rākṣasīmāsurīṃ caiva prakṛtiṃ mohinīṃ śritāḥ (12).

IX.12. Zij hopen tevergeefs, hun daden hebben geen nut, hun kennis is ijdel en zonder onderscheidingsvermogen, en zij hebben de natuur van Rakṣasa's en Asura's.

Zij koesteren ijdele hoop. Omdat zij de Heer beledigen en hun eigen Zelf veronachtzamen, zijn Agnihotra en andere offerhandelingen vruchteloos. Zelfs hun kennen is zonder vrucht. Zij missen het vermogen om onderscheid te maken. Hun natuur lijkt op die van een Rakṣasa of een Asura.[108] Zij zien alleen het lichaam en niet het Zelf en begaan wreedheden, en hun houding is "hak, breek, drink, verslind, roof."

---

kan niet genieten. Bovendien is Schepping niet bedoeld om mokṣa te verkrijgen, integendeel het staat er haaks op. Daarom is zowel de vraag als het antwoord onmogelijk en er is ook geen aanleiding toe omdat Schepping wordt veroorzaakt door de Māyā van de Allerhoogste.

[106] Deze śruti zegt dat het bijzonder moeilijk is om het Hoogste Zelf te kennen.

[107] Deze tekst geeft aan dat Schepping wordt veroorzaakt door ajñāna of onwetendheid.

[108] Na hun dood worden deze mensen wedergeboren als Rakṣasa of Asura. De natuur van een Rakṣasa is wreed en die van een Asura is gericht op het stelen van andermans bezittingen. Zij doen niet aan liefdadigheid en verrichten geen offers.

De wegen van trouwe toegewijden.

Voor hen die getrouw zijn en die de Heer zijn toegewijd (Bhakti), dat wil zeggen: zij die de weg van mokṣa gaan, geldt:

mahātmānastu māṃ pārtha daivīṃ prakṛtimāśritāḥ;
bhajantyananyamanaso jñātvā bhūtādimavyayam (13).

IX.13. O Zoon van Pṛthā, de Mahātman's, die de natuur van de Goden hebben, vereren Mij en richten hun geest nergens[109] anders op, omdat zij Mij kennen als de onvergankelijke bron van alle wezens.

Mahātmans: de grote zielen.[110] De natuur van de Goden bestaat hierin dat zij lichaam, geest en de zintuigen volledig beheersen en vriendelijk zijn en vol geloof en vertrouwen. *Wezens* zijn bhūta's: alle levende schepselen en alle materiële dingen.

Hoe vereren zij?

satataṃ kīrtayanto māṃ yatantaśca dṛḍhavratāḥ;
namasyantaśca māṃ bhaktyā nityayuktā upāsate (14).

IX.14. Zij vereren en aanbidden Mij met grote liefde en loven Mij altijd met grote ijver en standvastigheid en zijn altijd toewijd.

Zij spreken altijd over Mij, hun Heer, en Brahman zelf. Zij spannen zich altijd in om de zintuigen te beheersen en deugden als zelfbeheersing, vriendelijkheid en onschuld te beoefenen. Zij zijn standvastig in hun beloften en vereren Mij in liefde, Mij die hun eigen Zelf in hun eigen hart is.

Op welke manieren vereren zij Mij? Luister:

jñānayajñena cāpyanye yajanto māmupāsate;
ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham (15).

IX.15. Door het brengen van het offer van kennis vereren anderen Mij, de Alziende op verschillende manieren, als de Eén en in verscheidenheid.

Kennis van de Heer is in zichzelf een offer. Anderen[111] die alle andere vormen van verering hebben opgegeven, vereren Mij door dit offer van kennis. Deze kennis kan variëren van "verering door kennis van de waarheid: de Para-Brahman is waarlijk één," terwijl anderen eren door de wetenschap dat Heer Viṣṇu Zelf bestaat in alle verschillende wezens als de zon en maan en dergelijke. Weer anderen vereren Hem als de Alziende die in alle vormen aanwezig is, waarbij zij denken dat de ene Heer in alle vormen bestaat en in alles gezien kan worden.

---

[109] Met de geest op Mij gericht, het Allerinnerlijkste Zelf, dat niets anders is dan hun eigen Zelf.
[110] Diegenen van wie de geest gezuiverd is door yajña (offer).
[111] Dit zijn Brahma-niṣṭha's die aan Brahman zijn toegewijd.

Elke vorm van verering gaat naar de Heer.

Als er zoveel vormen van verering bestaan hoe kunnen zij dan, zoals U zegt, alleen U vereren? De Heer zegt:

ahaṃ kraturahaṃ yajñaḥ svadhā 'hamahamauṣadham;
mantro 'hamahamevājyamahamagnirahaṃ hutam (16).

IX.16. Ik ben kratu, Ik ben yajña, Ik ben svadhā, Ik ben auṣadha, Ik ben de mantra, Ikzelf ben de boter, Ik ben vuur, Ik ben de offerhandeling.

Kratu is een groep Vedische offers. *Yajña* is de vorm van verering die door de smṛti wordt voorgeschreven. *Svadhā* omvat het voedsel dat aan de voorvaderen (Pitṛ's) wordt geofferd. *Auṣadha* zijn planten, inclusief rijst en gerst die door alle levende wezens worden gegeten. *Svadhā* kan ook voedsel in zijn algemeenheid betekenen, waarbij auṣadha een diëet is dat bedoeld is om de zieken te helpen. Ik ben de *mantra*, de lofzang waarmee het offer wordt aangeboden aan de Pitṛ's en de Devatā's. Ik ben het vuur waarin het offer wordt gegoten.

pitā 'hamasya jagato mātā dhātā pitāmahaḥ;
vedyaṃ pavitramoṁkāra ṛk sāma yajureva ca (17).

IX.17. Ik ben de vader, de moeder en de stamvader van de wereld, en beschik over alles. Ik ben het kenbare en dat wat zuivert, het woord "Ôm" en de Ṛg-, Sāma- en Yajur-Veda.

Beschik: over de resultaten van handelingen.

En:

gatirbhartā prabhuḥ sākṣī nivāsaḥ śaraṇaṃ suhṛt;
prabhavaḥ pralayaḥ sthānaṃ nidhānaṃ bījamavyayam (18).

IX.18. Ik ben het uiteindelijke Doel, de Drager, de Heer, de Getuige, de Verblijfplaats, het Toevluchtsoord en de Vriend, het Ontstaan en de Oplossing en Handhaver, de Schatkamer en het onvergankelijke Zaad.

Ik ben het doel, het resultaat van handelingen en de getuige van alles wat wordt gedaan of wordt nagelaten door alle levende wezens. Ik ben de plaats waarin alle levende wezens verblijven. Ik ben het toevluchtsoord voor allen die in nood verkeren en Ik bevrijd iedereen die tot Mij komt uit de nood. Ik ben ieders Vriend en help zonder er iets voor terug te verwachten. Ik ben de oorsprong van de wereld, Ik ben dat waarin deze wordt opgelost en dat waarin deze verblijft. Ik ben de schatkamer van hetgeen levende wezens in een volgende periode zullen ervaren. Ik ben het onvergankelijke zaad dat alle dingen die ontkiemen doet groeien en zo lang zal werken als de wereld (saṃsāra) zal bestaan. Alles komt voort uit zaad en omdat er altijd groei is kan geconcludeerd worden dat het zaad altijd zal ontkiemen.

En:

tapāmyahamahaṃ varṣaṃ nigṛhṇāmyutsṛjāmi ca;
amṛtaṃ caiva mṛtyuśca sadasaccāhamarjuna (19).

IX.19. O Arjuna, Ik straal hitte uit, Ik geef droogte en laat regen stromen, Ik ben waarlijk zowel onsterfelijkheid als dood, het zijn en het niet-zijn.

Als de zon straal Ik hitte uit met krachtige stralen en door andere stralen zend Ik de regen. Als de regen is uitgezonden, trek Ik deze gedurende acht maanden weer terug om ze weer uit te zenden in het regenseizoen. Ik ben de onsterfelijkheid van de goden (deva's) en de dood van de stervelingen. Ik ben het zijn (het *gemanifesteerde*, het gevolg), dat *zichzelf manifesteert* in *relatie* tot de oorzaak; en Ik ben het tegengestelde, het niet-zijn (het *ongemanifesteerde*, de oorzaak). De Heer bestaat altijd en men kan niet zeggen dat het gevolg 'zijn' is en de oorzaak 'niet-zijn'.[112]

De resultaten van bewust uitgevoerde rituele Vedische handelingen.

Deze wijze mensen bereiken Mij al naargelang hun kennis. Zij zijn Mij toegedaan en vereren Mij met de hiervoor genoemde offers, leiden op diverse manieren een teruggetrokken leven zoals eerder is aangegeven, en zien Mij als Eén of als anders. Voor degenen echter die onwetend en begerig zijn, geldt:

traividyā māṃ somapāḥ pūtapāpāḥ yajñairiṣṭvā svargatiṃ prārthayante;
te puṇyamāsādya surendralokamaśnanti divyāndivi devabhogān (20).

IX.20. Zij die de drie Veda's kennen, soma drinken en gezuiverd zijn van kwaad, Mij vereren door te offeren en bidden om de hemel te verkrijgen, bereiken de heilige plaats van de Heer der Goden en genieten van de hemelse geneugten van de Goden.

Mensen die de drie Veda's, de Ṛg, Sāman en Yajus kennen, Soma drinken en daardoor worden gezuiverd van hun zonden, die Mij als de Vasu's en andere goden vereren door offers als Agniṣṭhoma en die Svarga wensen als beloning voor hun inspanningen, zij die honderdvoudig hebben geofferd, gaan naar de wereld van Indra en verkrijgen daardoor bovennatuurlijk genot (aprakṛta).

te taṃ bhuktvā svargalokaṃ viśālaṃ kṣīṇe puṇye martyalokaṃ viśanti;
evaṃ trayīdharmamanuprapannāḥ gatāgataṃ kāmakāmā labhante (21).

IX.21. Nadat zij genoten hebben van deze onbegrensde wereld van Svarga en hun verdiensten zijn uitgewerkt, gaan zij naar de wereld van de stervelingen. Aldus de wet van de Triade volgend, zijn zij vol begeerte naar de objecten van begeerte en zijn zij gebonden aan het rad van wedergeboorte.

---

[112] De gemanifesteerde wereld van gevolgen wordt 'zijn' genoemd en de ongemanifesteerde oorzaak 'niet-zijn.' We kunnen niet stellen dat de Goddelijke essentie 'niet-zijn' is want dat is nihilisme. Ook kan de oorzaak niet benoemd worden als het 'niet-zijn' omdat het zijn onmogelijk uit het niet-zijn kan ontstaan. De śruti zegt hierover: "Hoe kan het zijn ontstaan uit het niet-zijn?" Chand. Up. 6)

Wet van de Triade: slechts het Vedische ritueel (karma) dat door de drie Veda's wordt opgelegd. Zij komen en gaan en blijven altijd afhankelijk.

De Heer waakt over de belangen van degenen die Hem zijn toegewijd.

Nu verder over de mensen met ware kennis die vrij zijn van begeerten:

ananyāścintayanto māṃ ye janāḥ paryupāsate;
teṣāṃ nityābhiyuktānāṃ yogakṣemaṃ vahāmyaham (22).

IX.22. Zij die alleen op Mij mediteren en nergens anders hun aandacht op richten en Mij alleen overal en altijd standvastig vereren, garandeer Ik ontwikkeling en zekerheid.

Mensen die afstand doen (saṃnyāsin's) en die Mij in alles[113] vereren en altijd op Mij mediteren en zichzelf als niet-afgescheiden zien, dat wil zeggen: die de Opperste God Narāyaṇa als hun eigen Zelf zien, die de Werkelijkheid zien en altijd toegewijd[114] zijn, verzeker Ik hun ontwikkeling. Ik geef ze wat ze nog niet bezitten en garandeer hen zekerheid, dat wil zeggen: het behoud van wat ze al hebben. Zoals gezegd in VII.17 en 18: zij zijn Mijn eigen Zelf en zijn Mij zeer dierbaar.

Tegenwerping: Ook aan andere toegewijden garandeert de Heer ontwikkeling en zekerheid.

Antwoord: Inderdaad, zonder twijfel garandeert de Heer ook hun ontwikkeling en zekerheid, maar er is dit verschil: terwijl deze andere toegewijden ook voor eigen nut en zekerheid werken, doen degenen die alles beschouwen als zichzelf, dit niet. Deze laatste groep heeft nimmer wensen over het leven of de dood en alleen de Heer is hun toevlucht. En daarom garandeert de Heer zelf hun ontwikkeling en zekerheid.

Andere toegewijden vereren de Heer in onwetendheid.

Tegenwerping: Als andere goden (Devatā's) alleen maar Uzelf zijn, dan vereren hun gelovigen toch ook Uzelf?

Antwoord: Inderdaad dat is juist:

ye 'pyanyadevatābhaktā yajante śraddhayā 'nvitāḥ;
te 'pi māmeva kaunteya yajantyavidhipūrvakam (23).

IX.23. O Zoon van Kuntī, zelfs zij die andere Goden zijn toegewijd en Hen waarachtig vereren, vereren in wezen Mij ook, in onwetendheid.

Waarachtig betekent: gelovend in het resultaat van de verering van deze Goden.

Waarom zegt Ge dat zij vereren in onwetendheid? Dit is de reden:

IX.24. Ik ben waarlijk de Heer en geniet van alle offers, zij kennen Mij echter niet in waarheid en daarom falen zij.

---

[113] Die Mij in alles zien en zonder beperkingen.
[114] Die altijd en oprecht dhyāna toepassen.

Als de betreffende Devatā[115] aan wie offers worden opgedragen, ben Ik de Heer en geniet van alle verplichte offers die in de śruti en smṛti staan. Ik ben waarlijk de Heer van de offers (yajña) zoals in VIII.4 wordt gezegd. Zij kennen Mij dus niet zoals Ik ben. Omdat zij Mij in onwetendheid hebben vereerd, krijgen zij dus niet het resultaat van het offer.[116]

Ook degenen die toegewijd zijn aan andere Goden, verkrijgen[117] de resultaten van de offers hoewel zij Mij vereren in onwetendheid. Hoe gaat dat?

yānti devavratā devān pitṝnyānti pitṛvratāḥ;
bhūtāni yānti bhūtejyā yānti madyājino 'pi mām (25).

IX.25. Zij die de Goden vereren, gaan naar deze Goden; zij die de Pitṛ's vereren, gaan naar de Pitṛ's; naar de Bhūta's gaan zij die de Bhūta's vereren. Zij die Mij vereren, komen naar Mij.

Zij die de Goden vereren en van wie de toewijding en beloften zijn gericht op de Goden, gaan naar deze Goden. Zij die de Pitṛ's vereren, zoals de Agniṣvatta's die śraddhā en andere rituelen uitvoeren uit verering voor de Pitṛ's, gaan naar de Pitṛ's. De Bhūta's zijn de Vinayaka's (Demonen), de heerscharen van de Mātṛ's, de vier *Bhāginī's*, en dergelijke. Zij die Mij vereren, dat wil zeggen: degenen die Viṣṇu vereren, komen naar Mij. Uit onwetendheid vereren de mensen Mij niet, hoewel het evenveel inspanning vergt [als wanneer zij Mij wel vereren]. Daarom verkrijgen zij slechts minimale resultaten.

Toewijding aan de Opperste Heer is gemakkelijk.

Degenen die Mij vereren, verkrijgen niet alleen oneindige resultaten omdat zij een staat verwerven vanwaar zij niet meer terugkeren in deze wereld; het wordt hun ook gemakkelijk gemaakt om Mij te vereren. Hoe werkt dat?

patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yo me bhaktyā prayacchati;
tadahaṃ bhaktyupahṛtamaśnāmi prayatātmanaḥ (26).

IX.26. Van iemand met een zuiver gemoed en die Mij is toegewijd, neem Ik elk offer aan dat in devotie wordt gedaan: een boomblad, een bloem, een vrucht of water.

Daarom:

yatkaroṣi yadaśnāsi yajjuhoṣi dadāsi yat;
yattapasyasi kaunteya tatkuruṣva madarpaṇam (27).

---

[115] Als de Vasu's en andere Devatā's aan wie offers worden opgedragen, geniet Ik alle offers. Als Antaryāmin en de Innerlijkste Heerser van het Universum ben ik de Heer van alle offers.
[116] Omdat zij hun handelingen niet aan Mij hebben opgedragen, keren zij weer terug naar deze wereld vanuit de sfeer die zij bereikt hadden op grond van hun offers.
[117] Verering van andere Goden is niet zonder nut. Mensen die dit doen, verkrijgen resultaten al naar gelang de vorm van verering, maar zij moeten na verloop van tijd terugkeren naar deze wereld.

IX.27. Doe alles als offer aan Mij: wat ge ook doet, eet, offert of geeft en welke onthouding ge ook toepast!

Doe alles als een offer aan Mij, wat ge ook uit Uzelf doet, dat wil zeggen: niet verplicht door de śāstra, en welke in śruti of smṛti opgelegde offers ge ook verricht, en wat voor kostbaarheden ge ook weggeeft aan brāhmaṇa's en anderen.

Luister naar wat ge verkrijgt als ge zo handelt:

śubhāśubhaphalairevaṃ mokṣyase karmabandhanaiḥ;
saṃnyāsayogayuktātmā vimukto māmupaiṣyasi (28).

IX.28. Op deze manier wordt ge bevrijd van de banden van de handelingen, zowel goede als slechte. Als ge vrij zijt en met de geest gericht door de Yoga van afstand doen, zult ge tot Mij komen.

Op deze manier: als ge zo alles aan Mij opoffert. Deze Yoga van het afstand doen bestaat uit het volledig offeren van alles aan Mij. Het is afstand doen omdat alles aan Mij wordt opgedragen en het is ook *Yoga* omdat het een handeling (karma) is. Op deze manier zult ge nog in dit leven bevrijd worden van alle banden omdat de geest gericht is door de Yoga van afstand doen. Als het lichaam sterft, zult ge tot Mij komen.

De Allerhoogste is onpartijdig.

Tegenwerping: De Heer kent dus zowel liefde als haat, omdat Hij zijn genade alleen aan Zijn toegewijden geeft en niet aan anderen.

Antwoord: Dit is niet zo:

samo 'haṃ sarvabhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ;
ye bhajanti tu māṃ bhaktyā mayi te teṣu cāpyaham (29).

IX.29. Ik ben in alle wezens gelijk en Ik ken geen liefde of haat. Zij die Mij toegewijd vereren, verblijven in Mij en Ik in hen.

Ik ben als vuur: net zoals vuur alleen degenen verwarmt die er naar toegaan en niet degenen die op een afstand blijven, zo geef Ik Mijn genade aan degenen die Mij zijn toegewijd en niet aan anderen. Vanzelfsprekend verblijven degenen die Mij, de Heer, toegewijd vereren in Mij, echter niet omdat Ik aan hen gehecht ben. Met dezelfde vanzelfsprekendheid ben Ik ook in hen en niet in anderen. Hierdoor kan men niet stellen dat Ik deze anderen haat.[118]

[118] Degenen die Mij zijn toegewijd en de verplichtingen van hun kaste en groep uitvoeren, worden als gevolg van deze onuitsprekelijk grote toewijding, zuiver van geest. Zij verblijven in Mij, dat wil zeggen: hun geest wordt opgegeven voor Mijn aanwezigheid. En omdat Ik simpel en heel gewoon in hun nabijheid ben, krijgen zij alle goeds van Mij. Op dezelfde manier waarop het allesdoordringende Zonlicht weerspiegelt wordt in een heldere spiegel, is de Heer op een vanzelfsprekende wijze alleen aanwezig in mensen van wie de geest door toewijding gezuiverd is van alle smetten. In IX.13 is gezegd dat zij die de natuur van de goden hebben, toegewijd zijn aan de Heer.

Ook mensen van lage kaste verkrijgen zaligheid door Toewijding.

Ik zal U nu vertellen hoe voortreffelijk toewijding aan Mij is:

api cetsudurācāro bhajate māmananyabhāk;
sādhureva sa mantavyaḥ samyagvyavasito hi saḥ (30).

IX.30. Zelfs als een grote zondaar alleen Mij, en Mij alleen, vereert moet men hem als rechtschapen zien omdat hij rechtmatig en vastbesloten is.

Hij is rechtmatig en vastbesloten: hij heeft een juist besluit genomen. Door de slechte gewoonten in zijn uiterlijke leven op te geven en door de kracht van zijn juiste besluit, geldt:

kṣipraṃ bhavati dharmātmā śaśvacchāntiṃ nigacchati;
kaunteya pratijānīhi na me bhaktaḥ praṇaśyati (31).

IX.31. O Zoon van Kuntī, hij zal weldra een rechtvaardig mens worden en eeuwige vrede verwerven; begrijp dat iemand die Mij is toegewijd nooit verloren gaat!

Luister, dit is de opperste waarheid, gij moet weten dat iemand die Mij met hart en ziel is toegewijd nooit zal vergaan.

māṃ hi pārtha vyapāśritya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ;
striyo vaiśyāstathā śūdrāste 'pi yānti parāṃ gatim (32).

IX.32. O Zoon van Pṛtha, ook zij die in zonde geboren zijn: vrouwen, vaiśya's en śūdra's en hun toevlucht in Mij zoeken, bereiken het Hoogste Doel.

De Yoga van Toewijding.

kiṃ punarbrāhmaṇāḥ puṇyā bhaktā rājarṣayastathā;
anityamasukhaṃ lokamimaṃ prāpya bhajasva mām (33).

IX.33. Dit geldt zeker voor de heilige brāhmaṇa's en de koninklijke Zieners die Mij zijn toegewijd. Eert Mij omdat ge deze vergankelijke en vreugdeloze wereld hebt ervaren!

Heilig betekent zuivere geboorte. *Deze wereld* is de wereld van de mensen; een menselijke geboorte[119] is het middel tot spiritueel streven (puruṣārtha) en is zeer moeilijk te verkrijgen.

Verder,

manmanā bhava madbhakto madyājī māṃ namaskuru;
māmevaiṣyasi yuktvaivamātmānaṃ matparāyaṇaḥ (34).

[119] Omdat niet-menselijke wezens als dieren niet geschikt zijn voor een leven van toewijding aan de Heer. Zij die een menselijke geboorte hebben verkregen zouden een leven van toewijding aan de Heer moeten leiden.

IX.34. Richt uw geest op Mij, wees Mij toegewijd, offer aan Mij en buig u voor Mij! Aldus standvastig en met Mij als uw Opperste Doel, zult ge Mij, Uzelf, bereiken.

Mij: Vasudeva. *Standvastig*: in gedachten (citta). Ik ben het Zelf van alle wezens en Ik ben het Opperste Doel.

iti rājavidyā rājaguhyayogo nāma navamo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het negende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN DE OPPERSTE WIJSHEID EN HET OPPERSTE MYSTERIE.

HOOFDSTUK X.

GODDELIJKE MANIFESTATIES.

De Heer is de bron van alle manifestaties.

In het zevende en negende hoofdstuk is de essentie van de natuur van de Heer en Zijn manifestaties aangegeven. Het is nu noodzakelijk om te laten zien in welke vormen van 'zijn' men zich de Heer moet voorstellen. Hoewel al eerder besproken, is het nodig om de essentie van de natuur van de Heer te beschrijven, omdat deze zeer moeilijk te begrijpen is. Daarom zegt de Heer:

bhūya eva mahābāho śṛṇu me paramaṃ vacaḥ;
yatte'haṃ prīyamāṇāya vakṣyāmi hitakāmyayā (1)

De gezegende Heer zei:
X.1. O Machtigarmige, luister opnieuw naar Mijn Hoogste woorden die Ik tot U zal spreken, omwille van Uw welzijn!

Hoogste: omdat datgene dat wordt geopenbaard niet overtroffen kan worden. *Geluk*: gij zijt zo verheugd over Mijn woorden dat het lijkt alsof ge de nectar der onsterfelijkheid drinkt.

Waarom zou Hij er over spreken? De Heer zegt:

na me viduḥ suragaṇāḥ prabhavaṃ na maharṣayaḥ;
ahamādirhi devānāṃ maharṣīṇāṃ ca sarvaśaḥ (2).

X.2. Zowel de Goden als de Grote Ṛṣi's kennen Mijn oorsprong (Prabhava) niet, want Ik ben de bron van alle Goden en Grote Ṛṣi's.

Prabhava, dat hier vertaald is met oorsprong kan ook betekenen "Grote macht van de Heer." *Ṛṣi's*: zoals Bhṛgu.

Bovendien:

yo māmajamanādiṃ ca vetti lokamaheśvaram;
asammūḍhaḥ sa martyeṣu sarvapāpaiḥ pramucyate (3).

X.3. Wie Mij kent als ongeboren en zonder begin, als de grote Heer van alle werelden, is als sterveling niet misleid en wordt van alle zonden bevrijd.

Omdat Ik de oorsprong ben van de Goden en de Grote Ṛṣi's, kan Mijn bestaan geen oorzaak hebben, en daarom ben Ik ongeboren en zonder begin. Omdat Ik geen begin heb, ben Ik niet geboren. *Niet misleid* betekent zonder misleiding. *Alle zonden*: bewust of onbewust begaan.

In verband met het hiernavolgende ben Ik eveneens de grote Heer van alle werelden:

buddhirjñānamasammohaḥ kṣamā satyaṃ damaḥ śamaḥ;
sukhaṃ duḥkhaṃ bhavo 'bhavo bhayaṃ cābhayameva ca (4).

X.4. Onderscheidingsvermogen, wijsheid, nietmisleid zijn, geduld, waarheid, zelfbeheersing, kalmte, geluk, pijn, geboorte, dood, vrees en moed, ...

Onderscheidingsvermogen (buddhi), is de kracht van het innerlijk orgaan (antaḥ karaṇa) om de subtiele gedachten te kunnen begrijpen. Hij die deze kracht heeft, wordt waarlijk intelligent genoemd. *Wijsheid* is de kennis van het Zelf en daarmee verwante aspecten. *Niet-misleid zijn* betekent: handelen met onderscheidingsvermogen als er op een bepaald moment iets moet worden gedaan of moet worden geweten. *Geduld*: niet reageren in de geest als men wordt aangevallen of beledigd. *Waarheid*: vertellen wat men op dat moment hoort of ziet met de bedoeling om dat de ander werkelijk duidelijk te maken. *Zelfbeheersing*: de uiterlijke zintuigen tot rust brengen. *Kalmte*: de rust van het innerlijke orgaan of antaḥkaraṇa.

ahiṃsā samatā tuṣṭistapo dānaṃ yaśo 'yaśaḥ;
bhavanti bhāvā bhūtānāṃ matta eva pṛthagvidhāḥ (5).

X.5. ... onschuld, gelijkmoedigheid, tevredenheid, strenge onthouding, goedgeefsheid, eer, schande. Al deze verschillende staten in schepselen rijzen uitsluitend op in Mij.

Onschuld: geen kwaad doen aan levende wezens. *Tevredenheid*: genoeg hebben aan wat men heeft. *Strenge onthouding*: kastijding van het lichaam samen met beheersing van de zintuigen. *Goedgeefsheid*: het eigen bezit met anderen delen voor zover de eigen middelen dat toelaten. *Eer*: door dharma, *schande*: door adharma. Alle bovenvermelde staten waarin levende wezens kunnen verkeren, rijzen uitsluitend op in Mij, de Heer Īśvara, naar rato van hun respectievelijke karma.

Bovendien:

maharṣayaḥ sapta pūrve catvāro manavastathā;
madbhāvā mānasā jātā yeṣāṃ loka imāḥ prajāḥ (6).

X.6. De zeven Grote Ṛṣi's en de vier aloude Manu's bestaan in Mij en zijn uit Mijn geest geboren. Uit hen zijn alle schepselen van de wereld ontstaan.

De zeven Grote Ṛṣi's, bijvoorbeeld Bhṛgu en de vier aloude Manu's die bekend staan als Savarṇi's, hadden hun geest uitsluitend op Mij gericht en waren hierdoor voorzien van de macht van Viṣṇu. Zij zijn door Mij alleen met de geest geschapen. Alle bewegende en niet-bewegende schepselen zijn uit de Manu's en de Grote Ṛṣi's geboren.[120]

[120] De Heer is niet alleen de materiële oorzaak (prakṛti) van alles, maar als de Alwetende Heer, de Heer van alles is, is Hij ook Heerser over alles omdat Hij de Grote Ṛṣi's en de Manu's heeft voortgebracht. Van Bhṛgu tot Vasiṣṭha waren de Grote Ṛṣi's alwetend en waren de oorspronkelijke leraren van de Traditionele wijsheid. De Manu's waren de Heersers van de schepselen en waren zelf Goden. Beiden behoorden tot de eerste tijden en werden geboren uit de geest van de Heer. De Grote Ṛṣi's en Manu's hadden hun geest uitsluitend op de Alwetende Heer gericht, waren hierdoor begiftigd met de macht van Viṣṇu en hadden wijsheid en macht. De huidige bewoners van deze wereld zijn door geboorte en kennis hun schepselen.

Kennis van de Glorie van de Heer leidt tot Yoga.

etāṃ vibhūtiṃ yogaṃ ca mama yo vetti tattvataḥ;
so 'vikampena yogena yujyate nātra saṃśayaḥ (7).

X.7. Hij die Mijn glorie en macht in waarheid kent, heeft onwankelbare Yoga, onwankelbare Yoga, daaraan is geen twijfel.

Hij die in waarheid de enorme omvang van Mijn bewustzijn[121] en Mijn manifestaties (Yoga) kent is begiftigd met een onwankelbare Yoga, dat wil zeggen: met standvastigheid in ware kennis.[122] Voor Yoga kan hier ook worden gelezen: datgene dat voortkomt uit Yoga, namelijk de kracht om machtige dingen en Alwetendheid[123] te bereiken en te beheersen.

Wat is die onwankelbare Yoga waarmee zij zijn begiftigd? Dit is het antwoord:

ahaṃ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṃ pravartate;
iti matvā bhajante māṃ budhā bhāvasamanvitāḥ (8).

X.8. Ik ben de bron van alles en uit Mij komt alles voort. Wijze mensen vereren Mij op deze manier in meditatie.

Ik, de Opperste Brahman en Vasudeva genaamd, ben de oorsprong van de hele wereld. Uit Mij[124] alleen komt het universum met al zijn bewegingen voort, zoals ontstaan en verdwijnen, oorzaak en gevolg, en genot. De wijzen die de Opperste Werkelijkheid[125] kennen, denken dit en vereren Mij hartstochtelijk, terwijl zij gevestigd zijn in meditatie over de Opperste werkelijkheid.

Bovendien:

maccittā madgataprāṇā bodhayantaḥ parasparam;
kathayantaśca māṃ nityaṃ tuṣyanti ca ramanti ca (9).

X.9. Met hun geest gericht op Mij, alle levenskracht gericht op Mij en elkaar onderwijzend, spreken zij altijd over Mij en zijn tevreden en gelukkig.

Al hun zintuigen (prāṇa's), bijvoorbeeld de ogen, zijn geheel verzadigd in Mij. Een andere uitleg is dat hun hele leven (prāṇa) aan Mij is toegewijd. Zij spreken altijd over Mij als vol van hoogste wijsheid, kracht, macht en andere kwaliteiten. Op deze manier worden zij bevredigd en zijn zeer gelukkig alsof zij in het gezelschap van hun geliefden zijn.

---

[121] Hij die Mij als oneindig kent.
[122] Kennis van het Gemanifesteerde is de toegang tot kennis van het Ongemanifesteerde.
[123] Dat wil zeggen: hij die weet dat de macht en wijsheid van de Grote Ṛṣi's en Manu's slechts een heel klein gedeelte van de macht en wijsheid van de Heer uitmaken.
[124] Alles beweegt in overeenstemming met de Wet, terwijl het door Mij als de Hoogste Wetgever (Innerlijke Regulator) wordt voortbewogen en beheerst.
[125] Alleen degenen die de leegheid zien van het leven in de wereld, zijn geschikt voor een leven van toewijding aan de Heer. Als zij de Heer kennen als het Zelf van alles, de Oorzaak van alles en als de Alwetende Heer van alles, worden zij aan Mij toegewijd. De kennis van de Opperste Werkelijkheid brengt liefde, zorg en eerlijkheid en dit leidt tot toewijding aan de Heer.

De Heer schenkt wijsheid aan Zijn toegewijden.

teṣāṃ satatayuktānāṃ bhajatāṃ prītipūrvakam;
dadāmi buddhiyogaṃ taṃ yena māmupayānti te (10).

X.10. Aan degenen die Mij altijd zijn toegewijd en die Mij met liefde vereren geef Ik de Yoga van het onderscheidingsvermogen waarmee zij tot Mij komen.

Aan degenen die Mij altijd zijn toegewijd en die Mij uit liefde voor Mij vereren, en niet uit eigenbelang, geef Ik de Yoga van ware kennis (buddhi-yoga) van Mijn essentiële natuur. Hierdoor kennen zij[126] die Mij vereren 'met de geest op Mij gericht' (X.9), Mij als de Opperste Heer, het Zelf, en als hun eigen Zelf.

Waarom schenkt Gij de Yoga van ware kennis (buddhi-yoga) aan degenen die U zijn toegewijd? En welke belemmering op de weg naar U wordt verwijderd door toepassing van de Yoga van ware kennis die U schenkt aan degenen die U zijn toegewijd? Hierop antwoordt de Heer:

teṣāmevānukampārthamahamajñānajaṃ tamaḥ;
nāśayāmyātmabhāvastho jñānadīpena bhāsvatā (11).

X.11. Uit puur mededogen verdrijf Ik de duisternis van onwetendheid door het heldere licht van kennis, want Ik woon in hun eigen zelf.

Uit puur mededogen betekent: uit barmhartigheid en zorg over hoe zij geluk-zaligheid kunnen verkrijgen. Ik woon in hun antaḥkaraṇa[127] waarin alleen aan het Zelf wordt gedacht en vernietig de duisternis van onwetendheid, de illusies die het gevolg zijn van een gebrek aan onderscheidingsvermogen. De duisternis wordt verdreven door het licht van wijsheid en onderscheidingsvermogen, dat gevoed wordt door de olie van zuivere Toewijding (Bhakti-prasāda), aangewakkerd door een wind van oprechte meditatie op Mij en gebaseerd op een kern van juiste intuïtie en gezuiverd door vroomheid, kuisheid en andere deugden. Dit wordt vastgehouden in de antaḥkaraṇa, die volledig losgemaakt is van alle bezigheden van de wereld en is geplaatst in de beschutting van de geest die zich heeft teruggetrokken van zintuiglijke objecten en niet geraakt wordt door gehechtheid en afkeer, en schijnt met het licht van ware kennis dat het gevolg is van voortdurende toepassing van concentratie en meditatie.

---

[126] Alleen degenen die op deze manier zijn toegewijd aan de Heer kunnen Buddhi-Yoga verkrijgen. Dit is de allerhoogste staat van de antaḥkaraṇa die veroorzaakt wordt door Dhyāna en waardoor zij de staat van de Heer bereiken die zonder beperkingen is.

[127] Dat wil zeggen: in dat gedeelte van de antaḥkaraṇa dat alleen op het niveau van de Geest functioneert. Duisternis op dit niveau omvat zowel de onwetendheid die geen begin heeft als de bedrieglijke waarnemingen die er het gevolg van zijn. Dit kan niet worden weggenomen door enige materiële oorzaak omdat materie van dezelfde orde is als de duisternis zelf. Daarom zegt de Heer dat Hijzelf de duisternis verdrijft. De Geest (Caitanya) kan echter niet direct duisternis verdrijven. Het is alleen maar een intellectuele staat die een tot dan toe onbekend object belicht. Vandaar dat de Geest onwetendheid verdrijft door via een intellectuele staat te stralen zoals bijvoorbeeld door de leer van de Śāstra wordt opgewekt. Ofwel de Geest manifesteert zichzelf door een intellectuele staat of een intellectuele staat wordt doordrongen door de Geest en zo worden duisternis en illusies verdreven.

De vraag van Arjuna over de manifestaties van de Heer.

Nadat hij gehoord heeft over de Glorie en geheime Kracht van de Heer zegt Arjuna:

paraṃ brahma paraṃ dhāma pavitraṃ paramaṃ bhavān;
puruṣaṃ śāśvataṃ divyamādidevamajaṃ vibhum (12).

Arjuna zei:
X.12. Gij zijt de Opperste Brahman, het Allerhoogste Licht en de Allerhoogste Zuivering. Alle Ṛṣi's noemen U Eeuwig, de Goddelijke Puruṣa, de Eerste God, niet-geboren en Allesdoordringend; ...

De Opperste Brahman is het Hoogste Zelf. *De Eerste God* is de God die is vóór alle andere Goden. *Ṛṣi's*: zoals Vasiṣṭha.

āhustvāmṛṣayaḥ sarve devarṣirnāradastathā;
asito devalo vyāsaḥ svayaṃ caiva bravīṣi me (13).

X.13. ... de goddelijke wijze Nārada zegt dit, evenals Asita, Devala en Vyāsa, en Gij zegt het nu Zelf ook tegen mij.

sarvametadṛtaṃ manye yanmāṃ vadasi keśava;
na hi te bhagavanvyaktiṃ vidurdevā na dānavāḥ (14).

X.14. Ik geloof dat alles wat Gij mij zegt waar is, want noch de Goden noch de Dānava's kennen Uw manifestatie, O Heer.

Omdat Gij de oorsprong zijt van Goden en anderen, en daarom:

svayamevātmanā ''tmānaṃ vettha tvaṃ puruṣottama;
bhūtabhāvana bhūteśa devadeva jagatpate (15).

X.15. Alleen door Uzelf kent Gij Uzelf,[128] O Hoogste Puruṣa, O Bron van de schepselen, O Heer van de schepselen, O God der Goden, O Heerser van de wereld.

Kent Uzelf: als de Heer,[129] als de Īśvara met onovertroffen wijsheid, macht en andere vermogens.

vaktumarhasyaśeṣeṇa divyā hyātmavibhūtayaḥ;
yābhirvibhūtibhirlokānimāṃstvaṃ vyāpya tiṣṭhasi (16).

X.16. Vertelt U mij alstublieft[130] alles over Uw goddelijke manifestaties waarmee Gij alle werelden doordringt, en erin verblijft!

kathaṃ vidyāmahaṃ yogiṃstvāṃ sadā paricintayan;
keṣu keṣu ca bhāveṣu cintyo 'si bhagavanmayā (17).

---

[128] *U, Uzelf*, dat wil zeggen: zonder het te hebben geleerd: *kent Uzelf*, dat wil zeggen: de absolute natuur van Uzelf. *Door Uzelf*: niet als iets buiten U.
[129] Zelfs Uw gekwalificeerde natuur als de Heer van het Universum en dergelijke kan niet door anderen worden waargenomen.
[130] Omdat Uw natuur die gekend moet worden, voor anderen onzichtbaar is.

X.17. O Yogi, hoe[131] zal ik U kennen in voortdurende meditatie. O Heer, aan welke van Uw manifestaties moet ik denken?

vistareṇātmano yogaṃ vibhūtiṃ ca janārdana;
bhūyaḥ kathaya tṛptirhi śṛṇvato nāsti me 'mṛtam (18).

X.18. O Janārdana, vertel mij nog eens heel precies alles over Uw macht en Glorie, want ik kan er niet genoeg van krijgen om over het onsterfelijke te horen!

Vertel mij heel gedetailleerd alles over Uw geheime macht (Yoga) en heerschappij (aiśvarya) en de verschillende aspecten waarop gemediteerd moet worden! Hij wordt Janārdana genoemd, omdat Hij de Asūra's, de *mensen* (jana's) die de vijanden van de Goden zijn, naar de hel stuurt of *doet gaan* (ardayati). Ook *roepen* alle *mensen* Hem *aan* om succes te hebben in de wereld of om gered te worden. Vertel het mij nog eens hoewel het al eerder is gezegd, want ik kan er niet genoeg van krijgen om te luisteren naar de onsterfelijke woorden (ambrosia) die uit Uw mond klinken!

De Heer geeft een opsomming van Zijn manifestaties.

De Gezegende Heer sprak:

hanta te kathayiṣyāmi divyā hyātmavibhūtayaḥ;
prādhānyataḥ kuruśreṣṭha nāstyanto vistarasya me (19).

De Heer zei:
X.19. Luister, O beste van de Kuru's, Ik zal U nu de belangrijkste van Mijn hemelse Manifestaties verklaren. Mijn macht is zonder limiet.

Ik zal U nu vertellen over Mijn hemelse manifestaties die het belangrijkste zijn, dat wil zeggen: waarin deze op zichzelf het meest belangrijk zijn. Zelfs een eeuw is te kort om ze allemaal te beschrijven, omdat er geen limiet is aan Mijn Manifestaties.

Om te beginnen, luister nu hiernaar:

ahamātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ;
ahamādiśca madhyaṃ ca bhūtānāmanta eva ca (20).

X.20. O Guḍākeśa, Ik ben het Zelf dat in het hart van alle wezens gezeten is. Ik ben het begin, het midden en het einde van alle wezens.

Ge dient Mij te zien als het innerlijkste Zelf, dat zetelt in het hart van alle wezens. *Guḍākeśa* betekent 'overwinnaar van slaap' of 'iemand met dicht haar'. Iemand die niet in staat is om Mij te zien als het Zelf zou Mij kunnen zien in de zaken die hierna worden genoemd. Want Ik ben het begin, de ondersteuning en het einde van alle wezens.

[131] Op welke manier moet ik met mijn beperkte begrip voortdurend over U mediteren, zodat mijn denken daardoor gezuiverd zal worden en ik U onvoorwaardelijk zal kennen?

ādityānāmahaṃ viṣṇurjyotiṣāṃ raviraṃśumān;
marīcirmarutāmasmi nakṣatrāṇāmahaṃ śaśī (21).

X.21. Van de Āditya's ben Ik Viṣṇu, van de stralende hemellichamen ben Ik de Zon. Ik ben Marīci van de Maruts en van de Nakṣatra's (maanhuizen) ben Ik de Maan.

Van de 12 Āditya's ben Ik de Āditya die Viṣṇu wordt genoemd. Maruts zijn bepaalde Goden.

vedānāṃ sāmavedo 'smi devānāmasmi vāsavaḥ;
indriyāṇāṃ manaścāsmi bhūtānāmasmi cetanā (22).

X.22. Van de Veda's ben Ik de Sāma-Veda en van de Goden ben Ik Vāsava (Indra). Van de zintuigen ben Ik Manas en Ik ben de Intelligentie van de levende wezens.

Met *Goden* wordt bedoeld: de Rudra's en de Āditya's. *Vāsava* is één van de namen van Indra. Van de elf zintuigen ben Ik de geest. *Cetanā*, het gewaarworden of intelligentie, is de staat van[132] het intellect (buddhi) die wordt gemanifesteerd in het geheel van het lichaam en de zintuigen.

rudrāṇāṃ śaṅkaraścāsmi vitteśo yakṣarakṣasāṃ;
vasūnāṃ pāvakaścāsmi meruḥ śikhariṇāmaham (23).

X.23. Van de Rudra's ben Ik Śaṅkara (Śiva), van de Yakṣa's en Rakṣasa's ben Ik de God van de rijkdom. Van de Vasu's ben Ik Agni en van de bergen ben Ik de Meru.

Er zijn elf Rudra's en acht Vasu's. *De God van de rijkdom* is Kubera.

.purodhasāṃ ca mukhyaṃ māṃ viddhi pārtha bṛhaspatim;
senānīnāmahaṃ skandaḥ sarasāmasmi sāgaraḥ (24).

X.24. O Zoon van Pṛthā, weet dat de opperpriesters van de Koningen Mij kennen als Bṛhaspati, de eerste onder hen! Van de legeraanvoerders ben Ik Skanda en van de wateren ben Ik de oceaan.

Bṛhaspati is het hoofd van de priesters, omdat hij de huispriester van Indra is. Skanda is de bevelhebber van de Goden. Van de wateren in de natuur die de Goden hebben gemaakt, ben Ik de oceaan.

maharṣīṇāṃ bhṛgurahaṃ girāmasmyekamakṣaram;
yajñānāṃ japayajño'smi sthāvarāṇāṃ himālayaḥ (25).

X.25. Van de Grote Ṛṣi's ben ik Bhṛgu, van alle woorden ben Ik het woord 'Ôm'. Van de offergaven ben Ik Japa, het geprevelde gebed en van de onbeweeglijke dingen ben Ik de Himālaya.

[132] Het toont zich in het totale lichaam, doordringt het tot aan de dood en is het middel waarmee de Geest of het Bewustzijn zich manifesteert.

aśvatthaḥ sarvavṛkṣāṇāṃ devarṣīṇāṃ ca nāradaḥ;
gandharvāṇāṃ citrarathaḥ siddhānāṃ kapilo muniḥ (26).

X.26. Van de bomen ben Ik de heilige vijgeboom (Aśvattha) en van de Goddelijke Ṛṣi's ben Ik Nārada, van de hemelse zangers (Gandharva's) ben Ik Citraratha en van de volmaakte mensen (Siddha's) ben Ik de Wijze Kapila.

Goddelijke Ṛṣi's zijn Goden die tegelijkertijd Ṛṣi's zijn en zieners van mantra's. *De volmaakte mensen* (Siddha's) hebben bij hun geboorte een hoge graad van Dharma, kennis en onthechting van wereldlijke dingen, en oppergezag meegekregen.

uccaiḥśravasamaśvānāṃ viddhi māmamṛtodbhavam;
airāvataṃ gajendrāṇāṃ narāṇāṃ ca narādhipam (27).

X.27. Weet dat Ik onder de paarden Uccaiḥśravas ben die uit Amṛta is geboren, van de koninklijke olifanten ben Ik Airāvata en onder de mensen ben Ik de koning!

Uccaiḥśravas is de naam van het koninklijke paard dat geboren werd uit de hemelse oceaan (Melkweg) toen deze werd gekarnd voor de amṛta (ambrozijn). Weet dat Ik onder de koninklijke olifanten Airāvata ben, een nakomeling van Irāvat!

āyudhānāmahaṃ vajraṃ dhenūnāmasmi kāmadhuk;
prajanaścāsmi kandarpaḥ sarpāṇāmasmi vāsukiḥ (28)

X.28. Van de wapens ben Ik de bliksemschicht en onder de koeien ben Ik Kāmadhuk, Ik ben Kandarpa, de verwekker, en onder de slangen ben Ik Vāsuki.

De bliksemschicht is Vajra die gemaakt is van de beenderen van Dadhīci. *Kāmadhuk* is de koe van Vasiṣṭha die alles gaf dat men zich wenste, ook wel: elke koe die veel melk geeft. *Kāmadhuk* betekent Kāma of liefde. *Vāsuki* is de heerser van de slangen.

anantaścāsmi nāgānāṃ varuṇo yādasāmaham;
pitṝṇāmaryamā cāsmi yamaḥ saṃyamatāmaham (29).

X.29. Onder de slangen ben Ik Ananta en van de waterwezens ben Ik Varuṇa, van de Pitṛ's ben Ik Aryaman, Ik ben Yama onder de heersers.

Ananta is de koning van de slangen. *Varuṇa* is de koning van de watergoden. *Waterwezens*: de Devatā's of Goden die met de wateren verbonden zijn. *Aryaman* is de koning van de Pitṛ's.

prahlādaścāsmi daityānāṃ kālaḥ kalayatāmaham;
mṛgāṇāṃ ca mṛgendro 'haṃ vainateyaśca pakṣiṇām (30).

X.30. Ik ben Prahlāda van de nakomelingen van Diti (Daitya's), van degenen die rekenen ben Ik de Tijd (Kāla), van de dieren ben Ik de Koning der dieren en van de vogels ben Ik Vainateya.

De koning van de dieren: de leeuw of de tijger. *Vainateya* is Garutmat, de zoon van Vinatā.

pavanaḥ pavatāmasmi rāmaḥ śastrabhṛtāmaham;
jhaṣāṇāṃ makaraścāsmi srotasāmasmi jāhnavī (31).

X.31. Van dat wat zuivert ben Ik de wind, onder de krijgers ben Ik Rāma en van de vissen ben Ik de haai. Van de rivieren ben Ik de Ganges.

Van degenen die wapens dragen ben Ik Rāma, de zoon van Daśaratha.

sargāṇāmādirantaśca madhyaṃ caivāhamarjuna;
adhyātmavidyā vidyānāṃ vādaḥ pravadatāmaham (32).

X. 32. O Arjuna, van alles dat geschapen wordt, ben Ik het begin, het midden en het einde. Van alle kennis ben Ik de kennis van het Zelf en van de sprekers ben Ik Vāda.

Ik ben de bron, het onderhoud en het einde van alles. Bij het begin van de opsomming van de manifestaties (X.20) werd gezegd dat Hij het begin, het midden en het einde is van alles dat bestaat, maar hier slaat het op de gehele schepping. Kennis van het Zelf is de hoogste vorm van kennis omdat dit tot mokṣa leidt. Onder 'sprekers' moeten we alle soorten van gesprekken verstaan zoals vāda, jalpa, vitaṇḍa[133] enzovoorts. Vāda is hiervan het belangrijkste omdat dit het middel is om de waarheid te vinden.

akṣarāṇāmakāro 'smi dvandvaḥ sāmāsikasya ca;
ahamevākṣayaḥ kālo dhātā 'haṃ viśvatomukhaḥ (33).

X.33. Van de letters ben Ik de letter 'A' en Ik ben de Dvandva van de samenstellingen. Ik ben waarlijk de oneindige Tijd; Ik beschik over alles en ben Alwetend.

Tijd wordt hier in algemene zin bedoeld en omvat bijvoorbeeld 'kṣana', een ogenblik, het uiterste tijdelement en ook de Opperste Heer die zelfs de Tijd (Kāla, Hij die meet) van de tijd is. Ik beschik over de resultaten van de handelingen van de hele wereld.

mṛtyuḥ sarvaharaścāhamudbhavaśca bhaviṣyatām;
kīrtiḥ śrīrvākca nārīṇāṃ smṛtirmedhā dhṛtiḥ kṣamā (34).

X.34. Ik ben de Dood die alles neemt en ben de Voorspoed van degenen die voorspoed verdienen, van het vrouwelijke ben Ik Roem, Voorspoed, Spraak, Herinnering, Intelligentie, Standvastigheid en Verdraagzaamheid.

Dood heeft twee kanten, de ene vernietigt welvaart en de andere neemt het leven. De kant die het leven neemt, neemt alles en Ik ben Dat. Anders gezegd: Ik ben de

[133] *Vāda* is de manier van redeneren die gericht is op het vinden van de waarheid met betrekking tot een bepaalde vraag. *Jalpa* is een methode waarin de spreker zijn eigen mening probeert te verwoorden en die van zijn tegenstander te ontkrachten door krachttermen te gebruiken of ruzie te veroorzaken. *Vitaṇḍa* is het zonder bedoeling hakketakken over de argumenten van een ander zonder te proberen er achter te komen wat er wordt bedoeld.

Opperste Heer die Alles Neemt omdat Ik alles wegneem op het moment van pralaya of oplossing. Ik ben voorspoed en datgene dat er voor nodig is om voorspoed te verwerven voor degenen die in de toekomst voorspoed zullen verkrijgen. Ik ben Roem enzovoorts, de beste onder de vrouwelijke eigenschappen en als mensen dit maar enigzins in zich hebben, zien ze zichzelf als succesvol in het leven.

bṛhatsāma tathā sāmnāṃ gāyatrī chandasāmaham;
māsānāṃ mārgaśīrṣo 'hamṛtūnāṃ kusumākaraḥ (35).

X.35. Van de gezangen ben Ik de Bṛhatsāman, van de maatverhoudingen ben Ik Gayatrī, onder de maanden ben Ik Mārgaśīrṣa, en van de seizoenen ben Ik het Seizoen van de Bloemen.

Bṛhatsāman is de belangrijkste van de Gezangen. Van de Ṛk-verzen die in Gayatrī en andere maatverhoudingen zijn gecomponeerd, ben Ik de *Gayatrī Ṛk*. Het seizoen van de bloemen heet *Vasanta* en is de lente.

dyūtaṃ chalayatāmasmi tejastejasvināmaham;
jayo 'smi vyavasāyo 'smi sattvaṃ sattvavatāmaham (36).

X.36. Ik ben het spel van de valsspelers en de luister van de luisterrijken, Ik ben de overwinning, Ik ben de inspanning en Ik ben het goede in goede mensen.

Het spel is bijvoorbeeld dobbelen. Ik ben de overwinning van de overwinnaars. Ik ben de inspanning van hen die zich inspannen.

vṛṣṇīnāṃ vāsudevo 'smi pāṇḍavānāṃ dhanañjayaḥ;
munīnāmapyahaṃ vyāsaḥ kavīnāmuśanā kaviḥ (37).

X.37. Van de Vṛṣṇi's ben Ik Vāsudeva, van de Pāṇḍava's ben Ik Dhanañjaya (Arjuna) en onder de heiligen ben Ik Vyāsa. Ik ben de wijze Uśanas onder de dichters.

Vāsudeva ben Ikzelf, Uw vriend. *Vṛṣṇi's* zijn de afstammelingen van Yadu. *Heiligen* zijn zij die verzonken zijn in meditatie en alles weten. *Wijzen* zijn zij die veel weten, zij die alles weten.

daṇḍo damayatāmasmi nītirasmi jigīṣatām;
maunaṃ caivāsmi guhyānāṃ jñānaṃ jñānavatāmaham (38).

X. 38. Ik ben de scepter van de heersers, van hen die willen veroveren ben Ik de krijgskunst, van alle geheimen ben Ik het stilzwijgen en Ik ben de wijsheid van de wijzen.

yaccāpi sarvabhūtānāṃ bījaṃ tadahamarjuna;
na tadasti vinā yatsyānmayā bhūtaṃ carācaram (39).

X.39. O Arjuna, Ik ben ook het zaad van alle wezens. Geen enkel bewegend of niet-bewegend wezen, kan zonder Mij bestaan.

Tot besluit van dit gedeelte geeft de Heer de volgende samenvatting van Zijn Glorie (vibhūti): Er is geen enkel wezen waarin Ik niet verblijf, omdat het dan geen Zelf zou hebben (niet zou kunnen bestaan) en leeg (śūnya) zou zijn als Ik er niet ben binnengekomen. Daarom heeft alles Mijn natuur, dat wil zeggen: Ik ben de essentie van alles.

Een korte beschrijving van de Goddelijke Manifestatie

nānto 'sti mama divyānāṃ vibhūtīnāṃ parantapa;
eṣa tūddeśataḥ prokto vibhūtervistaro mayā (40).

X.40. O Vernietiger van Vijanden, er is geen einde aan Mijn Goddelijke Manifestaties. Bij wijze van voorbeeld heb Ik slechts enkele van Mijn manifestaties genoemd.

Het is niet mogelijk om alle Goddelijke Manifestaties van de Heer, het Zelf van alles, te kennen en te beschrijven.

yadyadvibhūtimatsattvaṃ śrīmadūrjitameva vā;
tattadevāvagaccha tvaṃ mama tejoṃ'śasambhavam (41).

X.41. Weet dat alles wat waarlijk glorieus, schitterend en sterk is, een waarachtige manifestatie is van een stukje van Mijn Glorie!

Mijn betekent: van Īśvara.

athavā bahunaitena kiṃ jñātena tavārjuna;
viṣṭabhyāhamidaṃ kṛtsnamekāṃśena sthito jagat (42).

X.42. O Arjuna, wat heeft het voor nut voor U om al deze dingen te kennen? Ik onderhoud dit hele universum slechts met een klein deel van Mijzelf.

Wat kan deze uitgebreide doch onvolledige kennis van al deze dingen voor nut voor U hebben? Luister, Ik zal U er alles van vertellen. Ik onderhoud dit hele universum voortdurend slechts met een klein deel van Mijzelf, met één lichaamsdeel, met één voet, dat wil zeggen: slechts een deel van Mijzelf vormt alle wezens. Zo luidt het vers:

"Alle wezens vormen Zijn voet." (Taittirīya Āraṇyaka 3-12).

iti vibhūtiyogo nāma daśamo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het tiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN GODDELIJKE MANIFESTATIE

HOOFDSTUK XI

DE UNIVERSELE VORM

De bede van Arjuna om de Universele Vorm te kunnen aanschouwen.

De Manifestaties van de Heer zijn beschreven en omdat Arjuna de Heer heeft horen zeggen: "Ik onderhoud dit hele universum slechts met een klein deel van Mijzelf," is hij zeer verlangend om met eigen ogen de Oorspronkelijke Vorm van de Heer te kunnen zien die als het Universum is gemanifesteerd. Daarom zegt hij:

arjuna uvāca:
madanugrahāya paramaṃ guhyamadhyātmasaṃjñitam;
yattvayoktaṃ vacastena moho 'yaṃ vigato mama (1).

Arjuna sprak:
XI.1. Uit goedheid voor mij hebt Gij tot mij gesproken over het Opperste Geheim dat Adhyātma wordt genoemd, en hierdoor is mijn verwarring verdwenen.

Adhyātma is datgene wat gaat over het onderscheid tussen het Zelf en het niet-Zelf. *Verwarring* bestaat als men geen onderscheid kan maken.

Bovendien:

bhavāpyayau hi bhūtānāṃ śrutau vistaraśo mayā;
tvattaḥ kamalapatrākṣa māhātmyamapi cāvyayam (2).

XI.2. O Lotusogige, Gij hebt mij tot in detail beschreven hoe de oorsprong en oplossing van alle wezens in elkaar zit en ook Uw eigen onvergankelijke Majesteit.

In detail: uitgebreid. *Lotusogig*: met ogen als lotusbladeren.

evametadyathā "ttha tvamātmānaṃ parameśvara;
draṣṭumicchāmi te rūpamaiśvaraṃ puruṣottama (3).

XI.3. O Opperste Heer, Gij zijt dus zoals Gij het aan mij hebt gezegd. O Allerhoogste Puruṣa, ik zou U nu graag willen zien in Uw vorm van Īśvara.

Vorm: als Viṣṇu, begiftigd met oneindige wijsheid, majesteit, macht, kracht, moed en pracht.

manyase yadi tacchakyaṃ mayā draṣṭumiti prabho;
yogeśvara tato me tvaṃ darśayātmānamavyayam (4).

XI.4. O Heer, als U denkt dat het mogelijk is voor mij om U te aanschouwen, toon mij dan Uw eigen Onvergankelijke Zelf, O Heer van de Yogi's!

Dan: omdat ik er zeer naar verlang.

Arjuna wordt begiftigd met het hemelse inzicht waarmee de Universele Vorm gezien kan worden.

Aldus gesmeekt door Arjuna sprak de Heer:

śrībhagavānuvāca:
paśya me pārtha rūpāṇi śataśo 'tha sahasraśaḥ;
nānāvidhāni divyāni nānāvarṇākṛtīni ca (5).

De Gezegende Heer sprak:
XI.5. O Zoon van Pṛthā, aanschouw Mijn hemelse vormen in honderden en duizenden verschillende varianten, kleuren en gedaanten!

Hemels: bovennatuurlijk. *Honderden en duizenden* betekent ontelbaar. *Kleuren*: zoals blauw en groen. *Gedaanten en vormen*: uit delen samengesteld.

paśyādityānvasūnrudrānaśvinau marutastathā;
bahūnyadṛṣṭapūrvāṇi paśyāścaryāṇi bhārata (6).

XI.6. Aanschouw de Āditya's, de Vasu's, de Rudra's, de Aśvins en de Maruts! O Bhārata, zie de talloze wonderen die nog nooit eerder zijn gezien.

Aanschouw de twaalf Āditya's, de acht Vasu's, de elf Rudra's, de twee Aśvins en de zeven maal zeven Maruts. Zie ook de talloze andere wonderen die nog nooit eerder door iemand in deze wereld van mensen zijn gezien.

ihaikasthaṃ jagatkṛtsnaṃ paśyādya sacarācaram;
mama dehe guḍākeśa yaccānyaddraṣṭumicchasi (7).

XI.7. Guḍākeśa, aanschouw nu het hele universum als één geheel in Mijn lichaam met alles wat beweegt en al het onbeweeglijke en alles wat ge maar zoudt kunnen bedenken!

Alles wat ge maar zoudt kunnen bedenken: overwinning of nederlaag, waarover ge twijfelde (II. 6).

Maar,

na tu māṃ śakyase draṣṭumanenaiva svacakṣuṣā;
divyaṃ dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogamaiśvaram (8).

XI.8. Omdat ge niet in staat zijt om Mij alleen met uw fysieke oog te zien, geef Ik U een goddelijk oog. Aanschouw nu Mijn vorstelijke Yoga!

Mij betekent hier: in Mijn Universele Vorm. *Uw fysieke oog*: Prakṛti, natuurlijk (fysiek en aards). Ik geef U een goddelijk oog waarmee ge Mij kunt zien. Aanschouw met dat oog Mijn grote en wonderbaarlijke kracht van Yoga die bij Mij hoort als Īśvara.

sañjaya uvāca;
evamuktvā tato rājan mahāyogeśvaro hariḥ;
darśayāmāsa pārthāya paramaṃ rūpamaiśvaram (9).

De manifestatie van de Heer van de Universele Vorm

Sañjaya sprak:
XI.9. O Koning, dit gezegd hebbend, toonde Hari de grote Heer van de Yogi's zich in zijn Hoogste Vorm van Īśvara aan de zoon van Pṛthā ...

Koning: Dhṛtarāṣṭra. *Hari*: Narāyaṇa. *Vorm*: de Universele Vorm.

anekavaktranayanamanekādbhutadarśaṇam;
anekadivyābharaṇaṃ divyānekodyatāyudham (10).

XI.10. ... met vele monden en ogen en met talloze wonderbaarlijke kenmerken en hemelse versieringen en met vele opgeheven hemelse wapens ...

Verder:

divyamālyāmbaradharaṃ divyagandhānulepanam;
sarvāścaryamayaṃ devamanantaṃ viśvatomukham (11).

XI.11. ... getooid met hemelse kransen en gewaden, en gezalfd met hemelse oliën, luisterrijk, wonderbaarlijk en oneindig, en alwetend.

Alwetend, omdat Hij het Zelf is van alle wezens. Hij toonde zich in deze vorm, ofwel dit was de vorm die Arjuna zag.

Nu volgt een voorbeeld ter illustratie van de heerlijkheid van de Universele Vorm van de Heer:

divi sūryasahasrasya bhavedyugapadutthitā;
yadi bhāḥ sadṛśī sā syādbhāsastasya mahātmanaḥ (12).

XI.12. De schittering van dit Machtige Wezen is als de schittering van duizend zonnen, indien die tegelijk aan de hemel zouden verschijnen.

Aan de hemel: in de antarikṣa, de wereld tussen hemel en aarde of in de hemel die de derde wereld is. *Dit Machtige Wezen*: de Universele Vorm. De schittering van de Universele Vorm overtreft alles wat zou kunnen bestaan.

tatraikasthaṃ jagatkṛtsnaṃ pravibhaktamanekadhā;
apaśyaddevadevasya śarīre pāṇḍavastadā (13).

XI.13. Daar zag de zoon van Pāṇḍu het hele universum in al zijn verscheidenheid als één geheel in het lichaam van de God der Goden.

Daar: in de Vorm. *Verscheidenheid* zoals Deva's, Pitṛ's, mensen en andere wezens. *De zoon van Pāṇḍu*: Arjuna. *De God der Goden*: Hari.

tataḥ sa vismayāviṣṭo hṛṣṭaromā dhanañjayaḥ;
praṇamya śirasā devaṃ kṛtāñjalirabhāṣata (14).

XI.14. Toen werd Arjuna vervuld van ontzag en terwijl de haren hem te berge rezen, boog hij het hoofd en sprak met gevouwen handen tot de Heer.

Toen: nadat hij de Heer gezien had. *De Heer*: in zijn Universele Vorm. *Met gevouwen handen*: om zich te neer te buigen.

Hoe sprak hij? Arjuna vertelt zijn eigen ervaring, namelijk dat hij de Universele Vorm waarneemt die de Heer hem toont.

arjuna uvāca:
pasyāmidevāṃstava deva dehe sarvāṃstathā bhūtaviśeṣasaṅghān;
brahmāṇamīśaṃ kamalāsanasthamṛṣīṃśca sarvānuragāṃśca divyān (15).

Arjuna sprak:
XI.15. O God, ik zie alle Goden in Uw lichaam evenals alle soorten wezens, Brahmā, de Heer, gezeten op de lotustroon met alle Ṛṣi's en hemelse slangen.

Soorten wezens: zowel levende als dode in vele vormen. *Brahmā*: de Alwetende en de Heer van al het geschapene. Hij zetelt in het centrum van de Aarde-Lotus op de berg Meru waarin het zaad van de Aarde-Lotus als het ware is verzameld. *Ṛṣi's*: zoals Vasiṣṭha. *Slangen*: zoals Vāsuki.

anekabāhūdaravaktranetram paśyāmi tvāṃ sarvato 'nantarūpam;
nāntaṃ na madhyaṃ na punastavādim paśyāmi viśveśvara viśvarūpa (16).

XI.16. Ik zie U overal in talloze vormen met vele armen, buiken, monden en ogen. Zonder begin, zonder midden en zonder einde, O Heer van Alles, O Universele Vorm.

Midden is datgene wat tussen twee uiteinden ligt.

Verder:

kirīṭinaṃ gadinaṃ cakriṇaṃ ca tejorāśīṃ sarvato dīptimantam;
paśyāmi tvāṃ durnirīkṣyaṃ samantād dīptānalārkadyutimaprameyam (17).

XI.17. Ik zie U gekroond met diadeem, knots en discus in de hand in stralende pracht. Ik kan U nauwelijks aanzien omdat Gij stralend als de zon zijt en gloeiend als laaiend vuur en onmetelijk.

Onmetelijk: omdat de grenzen niet bepaald kunnen worden.

Viṣṇu is één met het Ongeconditioneerde.

Uit dit visioen van Uw macht van Yoga (het doen van wonderen) weet ik,

tvamakṣaraṃ paramaṃ veditavyam tvamasya viśvasya paraṃ nidhānam;
tvamavyayaḥ śāśvatadharmagoptā sanātanastvaṃ puruṣo mato me (18).

XI.18. Gij zijt de Onvergankelijke en Hoogste die gekend moet worden. Gij zijt de Hoogste Verblijfplaats van dit Universum en de Onvergankelijke Beschermer van de Eeuwige Wet, ik begrijp dat Gij de aloude Puruṣa zijt.

Die gekend moet worden: door degenen die naar bevrijding zoeken.

De Universele Vorm (vervolgd).

Verder:

anādimadhyāntamanantavīryamanantabāhuṃ śaśisūryanetram;
paśyāmi tvāṃ dīptahutāśavaktram svatejasā viśvamidaṃ tapantam (19).

XI.19. Ik zie U zonder begin, zonder midden en zonder einde met oneindige macht en ontelbare armen. De zon en de maan zijn Uw ogen en het vlammende vuur is Uw gezicht. Het hele Universum gloeit door Uw straling.

dyāvāpṛthivyoridamantaraṃ hi vyāptaṃ tvayaikena diśaśca sarvāḥ;
dṛṣṭvā 'dbhutaṃ rūpamugraṃ tavedam lokatrayaṃ pravyathitaṃ mahātman (20).

XI.20. Gij alleen doordringt de ruimte tussen hemel en aarde in alle windstreken. O Allerhoogste, nu ik Uw schitterende en ontzagwekkende vorm heb gezien bibberen de drie werelden van vrees.

U: in Uw universele Vorm.

Om Arjuna's twijfel weg te nemen (zie II. 6) of hij zal winnen, laat de Heer zien dat de Pāṇḍava's zeker zullen overwinnen. Arjuna vervolgt terwijl hij de Heer ziet:

amī hi tvāṃ surasaṅghā viśanti kecidbhītāḥ prāñjalayo gṛṇanti;
svastītyuktvā maharṣisiddhasaṅghāḥ stuvanti tvāṃ stutibhiḥ puṣkalābhiḥ (21).

XI.21. De hemelse scharen der Goden gaan in U binnen en sommigen van hen zijn zeer bevreesd en roepen U aan met gevouwen handen. Een menigte van Ṛṣi's en Siddha's brengen U heil en loven U met overvloedige lofzangen.

Deze hemelse Scharen: alle krijgers die nu vechten, zijn Goden, zoals de Vasu's en anderen, die geïncarneerd zijn als mensen om de last van de aarde te verlichten. Men kan ze U zien binnengaan. Sommigen van hen roepen alleen maar om U en kunnen zelfs niet meer vluchten. Nadat zij de voortekenen van de oorlog en aankondigingen van kwade tijden hadden ontdekt, zeiden de grote Ṛṣi's en Siddha's: "Moge het nuttig zijn voor de wereld!" en loofden U met overvloedige lofzangen.

Het wonderbaarlijke van de Universele Vorm.

Verder:

rudrādityā vasavo ye ca sādhyāḥ viśve 'śvinau marutaścoṣmapāśca;
gandharvayakṣāsurasiddhasaṅghāḥ vīkṣante tvāṃ vismitāścaiva sarve (22).

XI.22. Rudra's, Āditya's, Vasu's, Sādhya's, Viśva's, Aśvins, Maruts, Uṣmapa's, Gandharva's, Yakṣa's, Asura's en Siddha's kijken allemaal vol verbazing naar U.

Uṣmapa's zijn bepaalde Pitṛ's. *Gandharva's*, bijvoorbeeld Hāhā en Huhu. *Yaksa's*, bijvoorbeeld Kubera. *Asura's*, als Virocana en *Siddha's* als Kapila.

De verschrikking van de Universele Vorm.

Want:

rūpaṃ mahatte bahuvaktranetram mahābāho bahubāhūrupādam;
bahūdaraṃ bahudaṃṣṭrākarālam dṛṣṭvā lokāḥ pravyathitāstathā 'ham (23).

XI.23. O Machtigarmige, de werelden zijn verlamd door vrees bij het zien van Uw onmetelijke Vorm met zijn vele monden met verschrikkelijke slagtanden, vele ogen, armen en benen, en vele buiken, en ook ik ben ontzet.

De werelden: alle levende wezens op aarde.

Nu volgt de reden van mijn angst:

nabhaḥspṛśaṃ dīptamanekavarṇaṃ vyāttānanaṃ dīptaviśālanetram;
dṛṣṭvā hi tvāṃ pravyathitāntarātmā dhṛtiṃ na vindāmi śamaṃ ca
viṣṇo (24).

IX.24. O Viṣṇu, nu ik Uw Vorm zie die tot in de hemel reikt met gloeiende kleuren en grote vuurspuwende ogen en opengesperde monden, ben ik dodelijk bevreesd en verlies ik de moed en kalmte.

Vele kleuren betekent in vele afschrikwekkende vormen.

Waarom?

daṃṣṭrākarālāni ca te mukhāni dṛṣṭvaiva kālānalasannibhāni;
diśo na jāne na labhe ca śarma prasīda deveśa jagannivāsa (25).

XI.25. Als ik Uw monden zie met die verschrikkelijke slagtanden die er uit zien als de Vuren van de Tijd, ben ik helemaal van de kaart en kan geen rust meer vinden. O Heer van de Goden, in Wie dit hele Universum verblijft, heb medelijden!

De Vuren van de Tijd: het vuur dat de werelden zal vernietigen als de tijd van oplossing is gekomen. Ik ben helemaal van de kaart: ik kan Oost niet meer van West onderscheiden en heb het zicht op de vier windstreken verloren.

Het visioen van Arjuna van de nederlaag van de vijand.

Mijn angst om verslagen te worden door de vijand is ook verdwenen, want:

amī ca tvāṃ dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ sarve sahaivāvanipālasaṅghaiḥ;
bhīṣmo droṇaḥ sūtaputrastathā 'sau sahāsmadīyairapi yodhamukhyaiḥ (26).

XI.26. En alle zonen van Dhṛtarāṣṭra met alle prinsen, Bhīṣma, Droṇa en Karṇa, de zoon van de wagenmenner, samen met onze aanvoerders ...

Zonen: bijvoorbeeld Duryodhana. *Onze aanvoerders*: bijvoorbeeld Dhṛṣṭadyumna.

vaktrāṇi te tvaramāṇā viśanti daṃṣṭrākarālāni bhayānakāni;
kecidvilagnā daśanāntareṣu saṃdṛśyante cūrṇitairuttamāṅgaiḥ (27).

XI.27. ... storten zich in Uw monden met de verschrikkelijke slagtanden die zo afgrijselijk zijn om te zien. Sommigen van hen worden tussen de tanden vermalen en hun hoofden verbrijzeld.

Tussen de tanden: als stukken vlees.

Hoe gaan zij Uw monden binnen? Arjuna vervolgt:

yathā nadīnāṃ bahavo 'mbuvegāḥ samudramevābhimukhā dravanti;
tathā tavāmī naralokavīrāḥ viśanti vaktrāṇyabhivijvalanti (28).

XI.28. Zoals opgezwollen rivieren naar de oceaan bulderen, zo storten deze helden van de wereld der mensen zich in Uw vlammende monden.

Deze helden zijn als Bhīṣma.

Waarom en hoe doen zij dit? Arjuna vervolgt:

yathā pradīptaṃ jvalanaṃ pataṅgāḥ viśanti nāśāya samṛddhavegāḥ;
tathaiva nāśāya viśanti lokāstavāpi vaktrāṇi samṛddhavegāḥ (29).

XI.29. Zoals motten zich in het vlammende licht storten om te worden verbrand, zo haasten deze schepselen zich naar Uw mond om te worden vernietigd.

De schittering van de Universele Vorm.

lelihyase grasamānaḥ samantāllokānsamagrānvadanairjvaladbhiḥ;
tejobhirāpūrya jagatsamagraṃ bhāsastavogrāḥ pratapanti viṣṇo (30).

XI.30. De vlammen uit Uw monden spuwen naar alle kanten en verslinden alle werelden en Uw glorie vult de hele wereld. O Viṣṇu, Uw vurige straling verbrandt alles.

Viṣṇu: allesdoordringend.

Daarom, omdat Ge zo afschrikwekkend zijt:

ākhyāhi me ko bhavānugrarūpo namo 'stu te devavara prasīda;
vijñātumicchāmi bhavantamādyaṃ na hi prajānāmi tava pravṛttim (31).

XI.31. Vertel mij wie U bent in Uw verschrikkelijke vorm, O Opperste God, ik buig mij voor U, wees genadig! Ik verlang ernaar om U te leren kennen, O Oorsprong van alles. Ik weet niet wat Uw doel is.

De komst van de Heer om de werelden te vernietigen.

śrībhagavānuvāca:
kālo 'smi lokakṣayakṛtpravṛddho lokānsamāhartumiha pravṛttaḥ;
ṛte'pi tvāṃ na bhaviṣyanti sarve ye 'vasthitāḥ pratyanīkeṣu yodhāḥ (32).

De Heer sprak:
XI.32. Ik ben de machtige, alles vernietigende Tijd die nu de werelden vernietigt. Ook zonder Uw inspanningen zal geen van de krijgers van de vijandige legers dit overleven.

Krijgers: Bhīṣma, Droṇa, Karṇa en anderen.

Daarom:

tasmāttvamuttiṣṭha yaśo labhasva jitvā śatrūnbhuṅkṣva rājyaṃ samṛddham;
mayaivaite nihatāḥ pūrvameva nimittamātraṃ bhava savyasācin (33).

XI.33. Sta daarom op en verwerf roem! Versla de vijanden en geniet van Uw schitterende koninkrijk! O Tweehandige Boogschutter, Ik heb hen al verslagen, gij behoeft alleen maar Mijn instrument te zijn.

Roem: omdat Bhīṣma en anderen zelfs voor de Goden onverslaanbare atirātha's (grote krijgers) in het vijandelijke leger verslagen zijn door Arjuna. Een dergelijke roem kan alleen verkregen worden door goed karma. *Vijanden*: zoals Duryodhana. *Tweehandige boogschutter*: dit is Arjuna die zelfs met de linkerhand pijlen kon afschieten.

droṇaṃ ca bhīṣmaṃ ca jayadrathaṃ ca karṇaṃ tathā 'nyānapi yodhavīrān;
mayā hatāṃstvaṃ jahi mā vyathiṣṭhāḥ yudhyasva jetāsi raṇe sapatnān (34).

XI.34. Droṇa en Bhīṣma, Jayadratha, Karṇa en vele andere moedige krijgers zijn al door Mij verslagen en gij zult ze doden. Vrees niet, vecht en gij zult de vijanden overwinnen!

De Heer spreekt over deze krijgers, voor wie Arjuna alle redenen had om bang te zijn, alsof Hij ze heeft gedood. Het is volkomen logisch dat Arjuna aarzelt om Droṇa en Bhīṣma aan te vallen. Droṇa had hem de kunst van het boogschieten geleerd, was in het bezit van hemelse wapens en was zijn eigen speciale en geliefde leermeester. Bhīṣma bezat ook hemelse wapens en kon zelf het moment van zijn dood bepalen. Hij had eens een gevecht van man tegen man gevoerd met Paraśu-Rāma zonder te zijn verslagen. De vader van Jayadratha, een asceet en kluizenaar, had gezworen dat 'degene die de dood van mijn zoon veroorzaakt, zelf ook gedood zal worden.' Verder bezat Karṇa een nimmer missende speer (Śakti) die Indra hem gegeven had. Hij was een zoon van de zon en uit een maagd geboren. En daarom wordt hij hier ook vermeld. *Vijanden*: zoals Duryodhana.

sañjaya uvāca:
etacchrutvā vacanaṃ keśavasya kṛtāñjalirvepamānaḥ kirīṭī;
namaskṛtvā bhūya evāha kṛṣṇaṃ sagadgadaṃ bhītabhītaḥ praṇamya (35).

Sañjaya sprak:
XI.35. Nadat hij de woorden van Keśava had gehoord, boog Arjuna keer op keer diep met gevouwen handen en sprak met trillende stem tot Kṛṣṇa terwijl hij zeer bevreesd was: ...

Als iemand overstelpt is door angst of liefde, worden zijn ogen nat van tranen door pijn of vreugde, zijn keel wordt dichtgeknepen waardoor hij onduidelijk en onverstaanbaar spreekt. Daardoor sprak Arjuna met haperende stem.

De opmerking van Sañjaya op dit moment is zeer veelzeggend.

Waarom? Sañjaya hoopte dat Dhṛtarāṣṭra zou gaan twijfelen aan de overwinning en voor vrede zou kiezen, als hij zou inzien dat zijn zoon zeker gedood zou worden door gebrek aan ondersteuning. Het onoverwinnelijke viertal krijgers, inclusief Droṇa, zou immers door Arjuna worden verslagen. Maar door de werking van het machtige Karma wilde Dhṛtarāṣṭra zelfs hiernaar niet luisteren.

arjuna uvāca:
sthāne hṛṣīkeśa tava prakīrtyā jagatprahṛṣyatyanurajyate ca;
rakṣāṃsi bhītāni diśo dravanti sarve namasyanti ca siddhasaṅghāḥ (36).

Arjuna sprak:
XI.36. O Hṛṣīkeśa het is volledig terecht dat de hele wereld verheugd is en Uw lof prijst. De Rakṣasa's slaan vol angst overal op de vlucht en alle Siddha's buigen zich vol eerbied voor U.

Lof betekent hier een beschrijving van de Glorie van de Heer. Het vers kan ook als volgt worden uitgelegd: De Heer is het terechte onderwerp van vreugde en liefde omdat de Heer het Zelf van alles is en de Vriend van alle schepselen. *Siddha's* zoals Kapila. Dit is passend voor zover het over U gaat.

Ook om de volgende reden is de Heer het onderwerp van vreugde.

kasmācca te na nameranmahātman garīyase brahmaṇo 'pyādikartre;
ananta deveśa jagannivāsa tvamakṣaraṃ sadasattatparaṃ yat (37).

XI.37. En waarom zouden zij zich niet voor U buigen, O Machtige, die Groter is dan al het andere, de Eerste Oorzaak van alles, zelfs van Brahmā. O Oneindige, O Heer van de Goden, O Huis van het Universum, Gij zijt Onvergankelijk, het Zijn en het niet-Zijn, Dat zijt Gij, het Opperste.

Brahmā: de Hiraṇyagarbha. (Omdat Gij de Machtige zijt), daarom zijt Gij het terechte onderwerp van vreugde en toewijding. Gij zijt het Opperwezen dat in de Vedānta's (Upaniṣads) wordt geopenbaard. Gij zijt de Sat en de Asat. Datgene dat bestaat en dat niet-bestaat (dat wil zeggen: datgene wat in ons bewustzijn oprijst als niet-bestaand), vormen de upādhi's (staten) van de Akṣara en daarom wordt over Hem gesproken als de Sat en de Asat, het bestaande en niet-bestaande. In werkelijkheid gaat het Onvergankelijke (Akṣara) waar de kenners van de Veda's over spreken, Sat en Asat te boven en is Hij Uzelf en niets anders.

Opnieuw looft hij de Heer:

tvamādidevaḥ puruṣaḥ purāṇastvamasya viśvasya paraṃ nidhānam;
vettā 'si vedyaṃ ca paraṃ ca dhāma tvayā tataṃ viśvamanantarūpa (38).

XI.38. Gij zijt de Oorspronkelijke God, de Puruṣa uit de oude tijden. Gij zijt de Opperste Verblijfplaats van het Universum, Gij zijt de Kenner en datgene dat gekend wordt, de Hoogste Staat. Gij doordringt Alles en Uw vormen zijn oneindig.

Oorspronkelijke God: omdat Gij de Schepper zijt van het Universum. *Puruṣa*: zo genoemd omdat Hij in het lichaam verblijft. *Verblijfplaats*: waarin het Universum verblijft tijdens de Grote Pralaya en vergelijkbare perioden. *Kenner*: van alles wat te kennen valt. *Hoogste Verblijftplaats*: van Viṣṇu.

Verder:

vāyuryamo 'gnirvaruṇaḥ śaśāṅkaḥ prajāpatistvaṃ prapitāmahaśca;
namo namaste 'stu sahasrakṛtvaḥ punaśca bhūyo 'pi namo namaste (39).

XI.39. Gij zijt Vāyu, Yama, Agni, Varuṇa, de Maan, Prajāpati en de Oer-Grootvader. Duizendmaal duizendmaal eer aan U, telkens weer!

Prajāpati: zoals Kaśyapa. *Oer-Grootvader*: zelfs de vader van Brahmā. *Telkens*: tekent hier Arjuna's opwinding als gevolg van zijn grote geloof en toewijding.

En:

namaḥ purastādatha pṛṣṭhataste namo 'stu te sarvata eva sarva;
anantavīryāmitavikramastvam sarvaṃ samāpnoṣi tato 'si sarva (40).

XI.40. Ere zij U voor en achter! Ere zij U overal! Gij zijt Alles! Uw macht is oneindig, Uw Majesteit grenzeloos, Gij doordringt alles en daarom zijt Gij Alles.

Voor: in het Oosten. *Overal*: omdat Gij in alle windstreken aanwezig zijt. Een mens kan machtig zijn en toch niet de moed hebben om zijn vijanden aan te vallen, of te afwachtend zijn. Gij hebt oneindige macht en moed. *Doordringen*: met Uw Ene Zelf. *Alles*: zonder U kan niets bestaan.

Arjuna bidt de Heer om vergeving.

Omdat ik gezondigd heb door alles over Uw grootheid te willen weten, daarom:

sakheti matvā prasabhaṃ yaduktam he kṛṣṇa he yādava he sakheti;
ajānatā mahimānaṃ tavedam mayā pramādātpraṇayena vāpi (41).

XI.41. Voor alles wat ik U in mijn onachtzaamheid en liefde heb gezegd, omdat ik U alleen maar als een vriend zag en U aansprak als Krişṇa, Yādava of vriend zonder dat ik wist hoe groot en machtig Ge zijt ...

Onachtzaamheid: met de geest op iets anders gericht. *Liefde*: vertrouwen als gevolg van genegenheid. *Omdat ik U alleen maar als een vriend zag*: door een verkeerd inzicht. *Groot en machtig*: in de Universele Vorm als Īśvara.

yaccā 'vahāsārthamasatkṛto 'si vihāraśayyāsanabhojaneṣu;
eko 'thavā 'pyacyuta tatsamakṣaṃ tatkṣāmaye tvāmahamaprameyam (42).

XI.42. ... en voor het feit dat ik U misschien, door grappig te zijn, heb beledigd tijdens het spel, in bed, bij een feestmaal of een bijeenkomst, alleen of in gezelschap, O Acyuta, daarvoor smeek ik U, O Onmeetbare, mij te vergeven.

Daarvoor: al deze beledigingen.

pitā 'si lokasya carācarasya tvamasya pūjyaśca gururgarīyān;
na tvatsamo 'styabhyadhikaḥ kuto 'nyo lokatraye 'pyapratimaprabhāvaḥ (43).

XI.43. Gij zijt de Vader van deze wereld, van wat beweegt en wat niet beweegt. Gij moet door de wereld worden vereerd, Gij zijt de Hoogste Guru. In de drie werelden zijt Gij zonder gelijke. Hoe kan iets groter zijn dan U, O Wezen van onvergelijkbare grootheid.

Gij zijt zonder gelijke: omdat er geen twee Īśvara's of Heren kunnen zijn. Als dit wel zo zou zijn zou de wereld niet kunnen bestaan zoals ze nu is.[134] Als zelfs Uw gelijke niet bestaat, hoe zou er dan iets kunnen bestaan dat U te boven gaat?

Omdat dit zo is, geldt:

tasmātpraṇamya praṇidhāya kāyaṃ prasādaye tvāmahamīśamīḍyam;
piteva putrasya sakheva sakhyuḥ priyaḥ priyāyārhasi deva soḍhum (44).

XI.44. Daarom bid ik U, O Heer die geprezen moet worden, om mij te vergeven en werp mij voor U ter aarde. Gij kunt mij genadig zijn als een vader voor zijn zoon, als vriend tot vriend en als geliefde tot een geliefde.

Als een vader: zoals een vader de fouten van zijn zoon vergeeft.

Arjuna bidt de Heer om weer Zijn gebruikelijke vorm aan te nemen.

adṛṣṭapūrvaṃ hṛṣito 'smi dṛṣṭvā bhayena ca pravyathitaṃ mano me;
tadeva me darśaya deva rūpaṃ prasīda deveśa jagannivāsa (45).

XI.45. Ik ben verrukt om gezien te hebben wat nooit eerder is gezien en toch is mijn geest door angst verward. Laat mij alleen die ene vorm zien, O Heer en heb medelijden, O Heer van de Goden en Verblijfplaats van het Universum!

Wat nooit eerder is gezien: de Universele Vorm die nooit eerder door mij of door iemand anders is gezien. Laat mij daarom alleen die vorm zien die Gij als mijn vriend hebt gebruikt.

kirīṭinaṃ gadinaṃ cakrahastamicchāmi tvāṃ draṣṭumahaṃ tathaiva;
tenaiva rūpeṇa caturbhujena sahasrabāho bhava viśvamūrte (46).

XI.46. Ik wil U zien zoals eerst, met kroon en scepter en met de discus in de hand, neem Uw vroegere vorm aan met vier armen, O Duizendarmige, O Universele Vorm!

Uw vroegere vorm: als de zoon van Vasudeva. *Duizendarmige*: heeft betrekking op de Universele Vorm die nu wordt gezien. Neem Uw Universele Vorm terug en neem Uw vroegere vorm aan.

De Heer neemt Zijn normale vorm weer aan.

Omdat de Heer ziet dat Arjuna bang is, trekt Hij zijn Universele Vorm terug en troost Arjuna met sussende woorden door te zeggen:

---

[134] Als de ene Īśvara zou willen scheppen zou de andere wellicht willen vernietigen. Er is geen zekerheid dat alle verschillende Īśvara's hetzelfde zouden denken. Omdat ze allemaal onafhankelijk van elkaar zouden zijn, zouden de inspanningen van de ene Īśvara door een andere kunnen worden geneutraliseerd. De wereld zou niet kunnen bestaan zoals ze nu is.

śrī-bhagavān uvāca:
mayā prasannena tavārjunedaṃ rūpaṃ paraṃ darśitamātmayogāt;
tejomayaṃ viśvamanantamādyaṃ yanme tvadanyena na dṛṣṭapūrvam (47).

De Heer sprak:
XI.47. Alleen door Mijn genade en opperste macht, O Arjuna, is Mijn Hoogste Vorm aan U geopenbaard, vol van pracht, het Alles, Oneindig en Mijn Oorspronkelijke Vorm die nooit tevoren door iemand anders dan U is gezien.

De Heer prijst deze Vorm door te zeggen dat 'Arjuna door waarneming van dit visioen van Mijn Vorm al het mogelijke heeft gerealiseerd.'

na vedayajñādhyayanairna dānairna ca kriyābhirna tapobhirugraiḥ;
evaṃrūpaḥ śakya ahaṃ nṛloke draṣṭuṃ tvadanyena kurupravīra (48).

XI.48. Noch door studie van de Veda en van offers of aalmoezen te geven, noch door rituelen of strenge onthoudingen kan Ik in deze Vorm worden gezien in de wereld van de mensen, O Held van de Kuru's, door een ander dan U.

Hoewel de gebruikelijke studie van de vier Veda's ook de offers omvat, wordt de bestudering van de offers apart vermeld om te benadrukken dat kennis van het offeren noodzakelijk is.[135] *Rituelen*: zoals Agnihotra. *Strenge onthouding*: zoals Cāndrāyaṇa.[136]

mā te vyathā mā ca vimūḍhabhāvo dṛṣṭvā rūpaṃ ghoramīdṛṅmamedam;
vyapetabhīḥ prītamanāḥ punastvaṃ tadeva me rūpamidaṃ prapaśya (49).

XI.49. Wees niet bang of verward door de aanblik van deze verschrikkelijke vorm van Mij. Laat uw vrees varen en wees verheugd, en zie Mij weer in Mijn vroegere vorm!

Vroegere vorm: die U zo dierbaar is, met vier armen, met de kinkhoorn, discus en staf.

sañjaya uvāca;
ityarjunaṃ vāsudevastathoktvā svakaṃ rūpaṃ darśayāmāsa bhūyaḥ;
āśvāsayāmāsa ca bhītamenaṃ bhūtvā punaḥ saumyavapurmahātmā (50).

---

[135] Sommige mensen geloven dat de studie van de Veda's bestaat uit het uit het hoofd leren van de tekst zonder de betekenis te begrijpen. Daarom is het noodzakelijk om apart te benadrukken dat de betekenis van de Veda's, dat wil zeggen: de essentie van de offers die erin worden behandeld, ook moet worden geleerd.

[136] Dit houdt in dat de dagelijkse voedselconsumptie elke dag met één mondvol wordt verminderd gedurende de donkere helft van de maan. Dit begint op de 15de van de maand bij volle maan, totdat er bij nieuwe maan niets meer overblijft. Daarna neemt de hoeveelheid voedsel weer op dezelfde wijze toe gedurende de 14 dagen dat het licht van de maan toeneemt.

Sañjaya sprak:
XI.50. Nadat Hij aldus tot Arjuna had gesproken, toonde Vāsudeva zich weer in zijn Eigen Gebruikelijke Vorm. De Machtige Heer troostte hem die zo bevreesd was, en de Grote Ziel nam weer Zijn mooie en zachte vorm aan.

Zijn Eigen Vorm: zoals Hij geboren was in de familie van Vasudeva.

arjunaḥ uvāca:
dṛṣṭvedaṃ mānuṣaṃ rūpaṃ tava saumyaṃ janārdana;
idānīmasmi saṃvṛttaḥ sacetāḥ prakṛtiṃ gataḥ (51).

Arjuna sprak
XI.51. O Janārdana, nu ik Uw zachte menselijke vorm zie ben ik geheel gekalmeerd en weer mijzelf.

Toewijding als het enige middel om de Universele Vorm te realiseren.

śrībhagavānuvāca:
sudurdarśamidaṃ rūpaṃ dṛṣṭavānasi yanmama;
devā apyasya rūpasya nityaṃ darśanakāṅkṣiṇaḥ (52).

De Heer sprak
XI.52. De Vorm van Mij die gij hebt gezien is zeer moeilijk te aanschouwen. Zelfs de Deva's verlangen er steeds weer naar om deze Vorm te aanschouwen.

Verlangen om te aanschouwen: hoewel zij het graag zouden zien, hebben zij Dit niet gezien zoals gij hebt gedaan en zij zullen Dit nooit zien.

nāhaṃ vedairna tapasā na dānena na cejyayā;
śakya evaṃvidho draṣṭuṃ ca dṛṣṭavānasi māṃ yathā (53).

XI.53. Niet door Veda's of door onthoudingen, niet door aalmoezen of door offeren kan Ik in de Vorm worden aanschouwd zoals gij Mij hebt gezien.

Hoe kunt Gij worden gezien? Luister:

bhaktyā tvananyayā śakya ahamevaṃvidho 'rjuna;
jñātuṃ draṣṭuṃ ca tattvena praveṣṭuṃ ca parantapa (54).

XI.54. Alleen door een onafgebroken toewijding kan Ik zo in deze Vorm in werkelijkheid worden gekend en gezien en kan men Mij bereiken, O Vernietiger van Vijanden.

Onafgebroken toewijding (Bhakti): die toewijding die niets anders zoekt dan de Heer en waardoor de zintuigen niets anders dan Vasudeva kennen. *Deze Vorm*: de Universele Vorm. Door deze toewijding is het niet alleen mogelijk om Mij te kennen zoals in de śāstra's wordt uiteengezet, doch ook om Mij op intuïtieve wijze te realiseren zoals Ik ben, en om Mij binnen te gaan en zo bevrijding te verkrijgen.

De essentie van de hele Gītā.

Nu wordt de kern van de hele Gītā-śāstra samengevat die tot de Hoogste Gelukzaligheid leidt en die iedereen zou moeten volgen:

matkarmakṛnmatparamo madbhaktaḥ saṅgavarjitaḥ;
nirvairaḥ sarvabhūteṣu yaḥ sa māmeti pāṇḍava (55).

XI.55. O Pāṇḍava, hij die Mijn werken verricht en die Mij als de Allerhoogste ziet, die Mij is toegewijd en vrij is van gehechtheid en geen vijandschap kent, hij zal tot Mij komen.

Een dienaar werkt voor zijn meester, maar ziet zijn meester niet als het hoogste doel dat hij na zijn dood kan bereiken. Hij die Mij is toegewijd, werkt voor Mij en ziet Mij ook als het Allerhoogste Doel: Ik ben dit Allerhoogste Doel. Hij is Mij toegewijd en dient Mij alleen met hart en ziel en op alle mogelijke manieren. Hij is niet gehecht aan rijkdom of genoegens, aan nageslacht, vrienden, vrouw of familieleden. Hij is er niet aan gehecht en houdt er niet van. Hij koestert ook geen vijandschap voor enig schepsel, ook al zou men hem groot onrecht hebben aangedaan. Een dergelijk mens komt naar Mij. Ik ben zijn hoogste Doel en hij is naar niets anders op zoek. Dit is de leer die Ik U te bieden heb, O Pāṇḍava.

iti viśvarūpasandarśanayogo nāma ekādaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het elfde hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET ZIEN VAN DE UNIVERSELE VORM.

HOOFDSTUK XII.

DE YOGA VAN DEVOTIE.

Wie zijn de besten - degenen die Īśvara vereren of zij die Akṣara vereren?

Aangenomen wordt dat Arjuna de Heer nu het volgende heeft gezegd: "In de hoofdstukken die beginnen met het tweede en eindigen met het tiende hoofdstuk waarin de Goddelijke Manifestaties worden behandeld, heeft U toewijding aan het Opperste Zelf en de Onvergankelijke (Akṣara) Brahman onderwezen, die geen upādhi's (staten) heeft. U heeft ook regelmatig gewezen op de toewijding aan Uzelf als de Heer van het Universum, die verbonden is met de upādhi (staat) van de kracht (sattva) waarin alle zaadvormen en evolutionaire mogelijkheden en alle kennis ligt opgesloten. In het elfde hoofdstuk waarin de Universele Vorm wordt behandeld, heeft U Uw Oervorm als Īśvara laten zien om dezelfde toewijding te illustreren. En nadat U deze Vorm heeft laten zien, heeft U mij opgedragen om alleen handelingen te verrichten te Uwer wille (XI.55). Daarom vraag ik U om mij te leren welke van deze twee wegen de beste is."

arjuna uvāca:
evaṃ satatayuktā ye bhaktāstvāṃ paryupāsate;
ye cāpyakṣaramavyaktaṃ teṣāṃ ke yogavittamāḥ (1)

Arjuna sprak:
XII.1. Wie zijn het meest bedreven in Yoga, zij die U altijd zijn toegewijd en U zo vereren of zij die U vereren als de Onvergankelijke en Ongemanifesteerde?

Zo: slaat op wat in het vorige vers is gezegd: "Hij die Mijn handelingen verricht" (XI.55) enzovoorts. *Altijd toegewijd*: zij die zonder ophouden handelingen verrichten terwille van de Heer, en die met standvastige geest de andere dingen doen die al eerder zijn onderwezen. Deze toegewijde mensen zoeken nergens anders hun heil en mediteren op U in de Universele Vorm die zo juist is gemanifesteerd. Anderen die alle wensen en handelingen hebben opgegeven mediteren op de Onvergankelijke (Akṣara) Brahman zoals hiervoor aangegeven, die ongemanifesteerd is (avyakta), dat wil zeggen: die niet-waarneembaar is voor de zintuigen) en geen upādhi's of eigenschappen heeft. Er wordt gezegd dat datgene wat gemanifesteerd is, door de zintuigen kan worden waargenomen, zoals de stamvorm van het woord 'vyakta' aangeeft. Het Onvergankelijke (Akṣara) is niet zo. Deze mensen mediteren op de Onvergankelijke en Ongemanifesteerde waarvan de kenmerken hierna zullen worden vermeld. Welke van deze twee groepen zijn het meest bedreven in Yoga?

Zij die Īśvara vereren.

De Heer zegt: "Laat degenen die het Onvergankelijke (Akṣara) vereren, die het goede zien en wensen hebben opgegeven, zijn zoals zij zijn." We zullen er later op terugkomen. Over de anderen echter het volgende:

śrībhagavānuvāca:
mayyāveśya mano ye māṃ nityayuktā upāsate;
śraddhayā parayopetāste me yuktatamā matāḥ (2).

De Gezegende Heer sprak:
XII.2. Degenen die hun geest altijd op Mij hebben gericht en Mij standvastig en toegewijd vereren in volledig vertrouwen, zij worden beschouwd als de beste Yogi's.

Deze toegewijden (bhakta's) vestigen hun geest op Mijn Universele Vorm en Opperste Heer en vereren Mij als de Heerser over alle Yogameesters en als alwetend, vrij van timira (kortzichtigheid) en van andere slechte gewoonten. Zij die Mij altijd en standvastig op de wijze vereren, die in de laatste śloka van het vorige hoofdstuk is beschreven, in volledig vertrouwen, zijn de beste Yogi's. Zij brengen waarlijk al hun tijd door met aan Mij te denken en daarom is het terecht om hen als de beste Yogi's te zien.

Zij die Akṣara vereren.

Maar die anderen dan, zijn zij niet de beste Yogi's? Stop! Luister naar wat Ik over hen te zeggen heb:

ye tvakṣaramanirdeśyamavyaktaṃ paryupāsate;
sarvatragamacintyaṃ ca kūṭasthamacalaṃ dhruvam (3).

XII.3. Zij zullen Mij bereiken, die altijd het Onvergankelijke, het Onbenoembare, het Ongemanifesteerde, het Overal Aanwezige en Ondenkbare, het Onveranderlijke en Onbeweeglijke en Eeuwige vereren, ...

Omdat het Onvergankelijke (Akṣara) ongemanifesteerd is, is Hij onbereikbaar voor woorden en kan daarom niet worden omschreven. Hij is ongemanifesteerd, niet kenbaar voor de organen van kennis. Zij vereren het Onverwoesbare altijd en overal. Verering (Upāsanā) is volgens de Leer (śāstra) het benaderen van het object van verering door er over te mediteren en voor lange tijd in dezelfde gedachtestroom te verblijven, vergelijkbaar met bijvoorbeeld het voortdurende druppelen van olie. Het Onvergankelijke als object van verering wordt als volgt omschreven: Hij is overal aanwezig en alles doordringend zoals ākāśa. Hij is ondenkbaar omdat Hij ongemanifesteerd is. Alles wat waarneembaar is voor de zintuigen kan ook voor de geest worden gehaald, maar de Akṣara is niet waarneembaar voor de zintuigen en derhalve ondenkbaar. Hij is onveranderlijk (Kūṭastha), waarbij Kūṭa iets is dat er van buiten goed uitziet doch van binnen slecht is. Dit is derhalve van toepassing op dat zaad van saṃsāra en avidyā (onwetendheid), dat van binnen slecht is en wordt aangeduid met termen als Māyā,

Avyakṛta (ongedifferentiëerd) zoals in de Śvetaśvataropaniṣad (IV.10) en de Gītā (VII.14). Kūṭastha betekent: "Hij die zetelt in Māyā als Zijn Getuige en als Zijn Heer." Kūṭastha kan ook betekenen: "op een hoop liggen." Daarom is Hij onveranderlijk en eeuwig.

saṃniyamyendriyagrāmaṃ sarvatra samabuddhayaḥ;
te prāpnuvanti māmeva sarvabhūtahite ratāḥ (4).

XII.4. ... alle zintuigen beheersen, gelijkmoedig gestemd zijn en gericht zijn op het welzijn van alle wezens.

Zij die het Onverwoestbare vereren, beteugelen al hun zintuigen en zijn altijd gelijk gestemd in voorspoed en bij tegenslag. Zij komen tot Mij. Het is niet echt nodig om te zeggen dat zij tot Mij komen, omdat er geschreven staat dat: "een wijs mens Mijn eigen Zelf is" (VII.18). Het is eveneens overbodig om te stellen dat zij de beste Yogi's zijn omdat zij één zijn met de Heer Zelf.

Maar,

kleśo 'dhikatarasteṣāmavyaktāsaktacetasām;
avyaktā hi gatirduḥkhaṃ dehavadbhiravāpyate (5).

XII.5. Zij die hun geest richten op het Ongemanifesteerde moeten meer inspanning leveren, omdat het voor een mens met een lichaam zeer moeilijk is om het Ongemanifesteerde te bereiken.

Zij die handelingen verrichten om Mijnentwille moeten zich zeer inspannen, groter echter is de inspanning van degenen die zich identificeren met het Onverwoestbare en de Opperste Werkelijkheid vereren. Dit komt omdat zij hun gehechtheid aan het lichaam moeten opgeven. Het Doel, de Onverwoestbare, is uitermate moeilijk te bereiken voor iemand met een lichaam. En daarom[137] moeten zij een grotere inspanning verrichten.

Verlossing door verering van Īśvara.

In een later stadium zullen we handelingen beschrijven van degenen die het Onverwoestbare vereren (de Akṣara-Upāsaka's).

ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi saṃnyasya matparāḥ;
ananyenaiva yogena māṃ dhyāyanta upāsate (6).

XII.6. Echter degenen die Mij vereren en al hun handelingen aan Mij overdragen, Mij als de Allerhoogste zien en over Mij mediteren met volledige toewijding (Yoga) ...

Mij: Īśvara, de Heer. *Volledig*: zonder ander object van verering dan Mijzelf, God in de Universele Vorm. *Toewijding* (Yoga): samādhi of standvastigheid van geest.

teśāmahaṃ samuddhartā mṛtyusaṃsārasāgarat;
bhavāmi na cirātpārtha mayyāveśitacetasām (7).

[137] vanwege deze noodzaak om de gehechtheid aan het lichaam op te geven.

XII.7. ... en wier geest op Mij is gericht, die verlos Ik spoedig uit de oceaan van het sterfelijke saṃsāra, O Zoon van Pṛthā.

Degenen die niets anders doen dan alleen Mij vereren zal Ik, de Heer, oplichten uit de oceaan van het sterfelijke saṃsāra, omdat hun geest op Mij gericht is in Mijn Universele Vorm. Saṃsāra is een oceaan omdat deze zo moeilijk is over te steken.

Omdat dit zo is, geldt:

mayyeva mana ādhatsva mayi buddhiṃ niveśaya;
nivasiṣyasi mayyeva ata ūrdhvaṃ na saṃśayaḥ (8).

XII.8. Houd uw geest alleen op Mij gericht en laat uw rede in Mij ingaan! Zonder enige twijfel zult ge daarna in Mij alleen verblijven.

Richt uw geest (manas), uw wensen en gedachten, op Mij, de Heer in de Universele Vorm. Laat ook uw rede (buddhi), die besluit en bepaalt, in Mij ingaan. Wat is het resultaat? Luister: Gij zult absoluut zeker in Mij verblijven als Mijzelf wanneer het lichaam sterft. Gij zult hieraan niet twijfelen.

Abhyāsa Yoga

atha cittaṃ samādhātuṃ na śaknoṣi mayi sthiram;
abhyāsayogena tato māmicchāptuṃ dhanañjaya (9).

XII.9. O Dhanañjaya, als ge niet in staat zijt om uw geest zonder ophouden op Mij te richten, probeer Mij dan te bereiken door de yoga van voortdurende oefening.

Als ge niet in staat zijt om uw geest zonder ophouden op Mij te richten op de manier, zoals Ik heb uitgelegd, probeer Mij dan in de Universele Vorm te bereiken door de yoga van voortdurende oefening (abhyāsa-yoga). De oefening (abhyāsa) bestaat eruit de gedachten los te maken van allerlei wisselende objecten en steeds weer de aandacht te richten op een specifiek object. Abhyāsa-yoga betekent samādhāna of standvastigheid van geest, en wordt door deze oefening verworven.

Het dienen van de heer.

abhyāse 'pyasamartho 'si matkarmaparamo bhava;
madarthamapi karmāṇi kurvansiddhimavāpsyasi (10).

XII.10. Als ge ook niet in staat zijt om dít toe te passen, laat uw doel dan zijn het verrichten van handelingen om Mijnentwille. Ook door het verrichten van Mijn handelingen zult ge volmaaktheid verwerven.

Ook als ge alleen maar handelingen verricht om Mijnentwille zonder yoga toe te passen, zult ge volmaaktheid verwerven. Eerst wordt zuiverheid van geest bereikt, daarna yoga of standvastigheid, dan kennis en daarna volmaaktheid (mokṣa).

Het opgeven van de vruchten van handelingen

athaitadapyaśakto 'si kartuṃ madyogamāśritaḥ;
sarvakarmaphalatyāgaṃ tataḥ kuru yatātmavān (11).

XII.11. Als U zelfs dit niet kunt doen, beheers U dan, geef alle vruchten van handelingen op en neem Uw toevlucht tot Mij!

Als U zelfs niet in staat bent handelingen te verrichten te Mijnentwille zoals hiervoor is aangegeven, draag dan alle handelingen aan Mij op en doe afstand van het resultaat van die handelingen!

Nu prijst Hij het afstand doen van de resultaten van handelingen:

śreyo hi jñānamabhyāsājjñānāddhyānaṃ visiṣyate;
dhyānātkarmaphalatyāgastyāgācchāntiranantaram (12).

XII.12. Kennis staat boven handeling, meditatie staat boven kennis, het opgeven van de vruchten van handelingen staat boven meditatie. Vrede is het directe gevolg van dit opgeven.

Kennis staat boven handeling[138] die gedaan wordt uit onwetendheid.[139] Boven kennis staat meditatie (dhyāna) die verbonden is met kennis. Boven meditatie met kennis staat het opgeven van de vruchten van handelingen. Door dit opgeven van de vruchten van handelingen samen met hiervoor genoemde kwalificatie[140] wordt onmiddellijk saṃsāra en zijn oorzaak gestopt; het kan niet anders.

Het opgeven van de vruchten van alle handelingen wordt alleen geleerd als weg tot Gelukzaligheid aan iemand, die onwetend is en handelingen verricht, als deze niet in staat is om de andere hier genoemde wegen te gaan, en niet eerder. In dit geval wordt het opgeven van de vruchten van handelingen in deze śloka alleen maar geprezen via de vergelijking met andere methoden, omdat is aangegeven dat dit de juiste weg is als iemand niet in staat is om de eerder genoemde wegen te gaan.[141]

In hoeverre is deze uitspraak alleen maar een lofprijzing?

In de Kāṭhopaniṣad (VI.14) wordt gezegd dat onsterfelijkheid voortkomt uit het opgeven van alles wat men kan wensen en dit is een waarheid die aan iedereen bekend[142] is. Alle objecten van wensen zijn de vruchten van handelingen die in śruti en smṛti zijn voorgeschreven. Bij een verlicht mens die altijd is toegewijd, volgt vrede direct op het opgeven van wensen. Omdat het opgeven van wensen op zichzelf ook een rol speelt bij het opgeven van de vruchten van handelingen door een onwetend mens, wordt hierdoor ook het opgeven van deze vruchten van handelingen op zichzelf geprezen. De bedoeling hiervan is om het verlangen op te wekken om verder te gaan, zoals alle huidige brāhmaṇa's worden geprezen omdat

---

[138] Abhyāsa (toepassing), dat in de tekst en het commentaar wordt vermeld, betekent óf het luisteren naar de leer van de śruti's om kennis te verwerven óf vastberaden toepassing van dhyāna.
[139] In de MSS van de bhāṣya worden twee verschillende visies aangetroffen, nl. viveka-purvakāt en aviveka-purvakāt. De eerste term betekent 'samen met onderscheidingsvermogen'.
[140] Deze kwalificatie luidt 'onder beheersing' (XII.11).
[141] Het opgeven van de vruchten van handelingen wordt hier geprezen omdat dit de weg is die wordt onderwezen.
[142] Zoals in de śruti wordt onderwezen (Zie Bṛ.Up. 4.4.6).

zij brāhmaṇa's zijn door te zeggen dat de wijze brāhmaṇa Agastya de oceaan heeft leeggedronken.

Zo wordt ook geleerd dat Karma-Yoga samen met het opgeven van de vruchten van handelingen, leidt tot Gelukzaligheid.

Het leven van de Akṣara-upāsaka's.

Er wordt hier een onderscheid verondersteld tussen Īṣvara en Ātman, de Heer en het Zelf, te weten de Yoga die bestaat uit de gedachte op de Heer te concentreren, de Universele Vorm en daarnaast het verrichten van werken in dienst van de Heer. Met de woorden "Als ge ook niet in staat zijt om dit te doen" (XII.11) wordt aangegeven dat Karma-Yoga verbonden is met onwetendheid (ajñāna). Hieruit moeten we begrijpen, dat de Heer hier bedoelt te zeggen, dat Karma-Yoga niet bedoeld is voor degene die Akṣara vereert en die geen onderscheid ziet tussen de Heer en het Zelf. Op identieke wijze laat de Heer zien dat het voor een Karma-yogi niet mogelijk is om Akṣara te vereren. Ter verklaring: Eerst verklaart de Heer met de woorden "Zij zullen Mij bereiken" (XII.3), dat degenen die Akṣara vereren, niet afhankelijk zijn bij het verkrijgen van bevrijding (kaivalya). Daarna laat de Heer met de woorden "hen verlos Ik" (XII.7) zien, dat de anderen afhankelijk zijn van de Heer als extern Wezen. Als dezen als het eigen Zelf van de Heer zouden worden gezien, zouden ze Akṣara zelf zijn door de realisatie van het éénzijn. Dan zou het onjuist zijn om te zeggen dat zij mensen zijn die door de Heer zullen worden bevrijd. Bovendien[143] adviseert de Heer alleen Karma-Yoga aan Arjuna, dat uitgaat van het idee van onderscheid maken en absoluut niet verbonden is met ware kennis, terwijl de Heer toch zo duidelijk het beste met Arjuna voor heeft. Bovendien zou niemand onderworpen willen zijn aan enig ander wezen als men uit de bronnen van ware kennis zou weten dat men zelf de Heer is. Deze twee posities staan immers lijnrecht tegenover elkaar. Daarom[144] vervolgt de Heer speciaal voor degenen die Akṣara vereren, namelijk de saṃnyāsins die toegewijd zijn aan ware kennis en alle wensen hebben opgegeven, met een les over de specifieke eigenschappen, als 'zonder enige haat voor enig wezen', die direct leiden tot onsterfelijkheid.

adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇa eva ca;
nirmamo nirahaṅkāraḥ samaduḥkhasukhaḥ kṣamī (13).

XII.13. Hij die geen haat koestert voor enig wezen, die voor iedereen vriendelijk en vol mededogen is, die vrij is van gehechtheid en egoïsme en voor wie vreugde en verdriet gelijk zijn, die geduldig is ...

Hij haat niets, zelfs niet als het hem pijn geeft en hij beschouwt alle wezens als zichzelf. Hij is vriendelijk en mededogend. Hij is vol mededogen voor degenen die

[143] Dit is nog een andere reden waarom Karma-Yoga niet tegelijkertijd kan worden gecombineerd met Akṣara-Upasānā in dezelfde persoon.
[144] Omdat de hieronder vermelde eigenschappen niet allemaal door degenen die Karma-Yoga volgen kunnen worden ontwikkeld, die immers het Zelf niet kennen.

in de ellende zitten, dat wil zeggen: hij beschermt het leven van alle wezens en hij is een saṃnyāsin. Hij beschouwt niets als zijn bezit en is vrij van egoïsme en van het gevoel van 'ik'. Vreugde en verdriet geven hem geen gehechtheid of haat en hij wordt niet geraakt door beledigingen of slaag.

santuṣṭaḥ satataṃ yogī yatātmā dṛḍhaniścayaḥ;
mayyarpitamanobuddhiryo madbhaktaḥ sa me priyaḥ (14).

XII.14. ... die altijd tevreden is, de yogi van wie de geest evenwichtig is en vol zelfbeheersing en met een sterke overtuiging, die zijn geest en rede op Mij heeft gericht, hij die Mij zo is toegewijd, is Mij zeer dierbaar.

Hij is altijd tevreden en denkt altijd dat hij genoeg heeft, of hij nu wel of niet voldoende heeft voor zijn levensonderhoud. Hij blijft tevreden, ongeacht of hem iets goeds of kwaads overkomt. Hij is een yogi met een immer standvastige geest. Hij is volledig overtuigd van de essentiële natuur van het Zelf. Deze saṃnyāsin heeft zijn Manas, met alle wensen en gedachten en inclusief zijn Buddhi als zetel van het onderscheidingsvermogen, alleen op Mij gericht. Iemand die Mij zo is toegewijd is Mij zeer dierbaar. Deze waarheid die al in VII.17 staat met de woorden "Ik word zeer door de wijzen vereerd en zij zijn Mij zeer dierbaar," wordt hier verder uitgebreid toegelicht.

yasmānnodvijate loko lokānnodvijate ca yaḥ;
harṣāmarṣabhayodvegairmukto yaḥ sa ca me priyaḥ (15)

XII.15. Hij die de wereld niet besmet en niet besmet wordt door de wereld en die vrij is van vreugde en verdriet, afgunst en angst is Mij zeer dierbaar.

Hij: de saṃnyāsin. *Vreugde*: is opgetogenheid en uitbundigheid van de geest (antaḥ karaṇa) bij het verkrijgen van iets dat men graag wil en waarvan kippevel, tranen en dergelijke de kenmerken zijn.

anapekṣaḥ śucirdakṣa udāsīno gatavyathaḥ;
sarvārambhaparityāgī yo madbhaktaḥ sa me priyaḥ (16).

XII.16. Hij die geen wensen heeft, zuiver is, verstandig, onbekommerd en onbewogen en afstand heeft gedaan van alle handelingen en zo Mij is toegewijd, is Mij zeer dierbaar.

Het lichaam, de zintuigen, zintuiglijke objecten en onderlinge relaties zijn hem om het even. Hij is zuiver van binnen en van buiten. Hij is in staat om ter plekke juiste beslissingen te nemen over zaken die geen uitstel dulden. Hij kiest niet automatisch de kant van vrienden of verwanten. Hij doet consequent afstand van alle handelingen die gericht zijn op het verkrijgen van dingen die men graag wil, of het nu in deze wereld is of de volgende.

Bovendien:

yo na hṛṣyati na dveṣṭi na śocati na kāṅkṣati;
śubhāśubhaparityāgī bhaktimānyaḥ sa me priyaḥ (17).

XII.17. Hij die zich niet verheugt, noch haat, of treurt of wenst, die afstand doet van goed en kwaad en die volledig is toegewijd, is Mij zeer dierbaar.

Hij verheugt zich niet als hij iets goeds bereikt en klaagt niet als hem iets onaangenaams overkomt. Hij treurt niet over het verlies van iets dierbaars en verlangt niet naar iets wat hij niet heeft.

samaḥ śatrau ca mitre ca tathā mānāpamānayoḥ;
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu samaḥ saṅgavivarjitaḥ (18).

XII.18. Vrienden of vijanden zijn hem gelijk, ook in eer of oneer; warmte en koude, en vreugde en verdriet zijn hem hetzelfde. Hij is vrij van gehechtheid, ...

Hij is niet gehecht aan enig object en hij is tevreden met minimaal levensonderhoud. In de Mahābhārata wordt gezegd:

"De Goden noemen hèm een brāhmaṇa die zich in alles kleedt, zich met alles voedt en overal zijn rustplaats vindt." (Śānti-parva, Mokṣa-Dharma, 245-12)...

tulyanindāstutimaunī santuṣṭo yenakenacit;
aniketaḥ sthiramatirbhaktimānme priyo naraḥ (19).

XII.19. ... kritiek en lofprijzing zijn hem gelijk, hij is zwijgzaam en met alles tevreden, zonder vaste woonplaats, doch met standvastige geest en met volledige toewijding. Deze mens is Mij zeer dierbaar.

... In een andere smṛti staat: "Hij heeft geen vaste woonplaats en geen tehuis." Zijn geest is vast gericht op de Opperste Werkelijkheid.

Deze lijst met de diverse eigenschappen van de saṃnyāsins (zij die de Akṣara vereren, die altijd toegewijd zijn aan de kennis van de Opperste Werkelijkheid), die begon in XII.13, wordt als volgt afgesloten:

ye tu dharmyāmṛtamidaṃ yathoktaṃ paryupāsate;
śraddadhānā matparamā bhaktāste 'tīva me priyāḥ (20).

XII.20. Degenen die waarlijk de hier beschreven onsterfelijke Wet volgen, en begiftigd zijn met vertrouwen en Mij zien als de Allerhoogste en zijn toegewijd, zijn Mij boven alles dierbaar.

Degenen: de saṃnyāsins. *Onsterfelijk*: omdat het leidt tot onsterfelijkheid. *Hier*: te beginnen bij vers 13. *Die Mij zien als de Allerhoogste*: van wie Ik het allesovertreffende doel ben, het Onverwoestbare Zelf. *Toegewijd*: aan de hoogste vorm van toewijding die bestaat: de kennis van de Opperste Werkelijkheid. De bedoeling van de woorden "Ik word zeer door de wijzen vereerd en zij zijn Mij zeer dierbaar" (VII.12), is nu voldoende duidelijk gemaakt en wordt hier als volgt afgesloten: "Zij zijn Mij boven alles dierbaar." De betekenis van de śloka luidt: Omdat degene die de Onsterfelijke Wet volgt, die hier is beschreven, boven alles

dierbaar wordt voor Viṣṇu, de Opperste Heer, zou deze Onsterfelijke Wet vol vuur moeten worden nagevolgd door iedereen die bevrijding zoekt, door iedereen die de Opperste Verblijfplaats van Viṣṇu wil bereiken.

iti bhaktiyogo nāma dvādaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het twaalfde hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN DEVOTIE.

HOOFDSTUK XIII

MATERIE EN ZIEL

Het hoofdonderwerp van dit hoofdstuk.

In het zevende hoofdstuk is gesproken over twee Prakṛti's (Naturen) van de Opperste Heer. De eerste is samengesteld uit de drie guṇa's en achtvoudig verdeeld en vormt de lagere (apara) Prakṛti, omdat het de oorzaak is van saṃsāra of het aardse bestaan. De andere, de hogere Prakṛti, vormt het leven zelf (jīva), de Kṣetrajña of Kenner van de Materie en is in essentie één met de Heer Zelf. Door deze twee Prakṛti's is de Heer het begin, het onderhoud en de oplossing van het Universum. Dit hoofdstuk over Kṣetra (Materie) begint met een beschrijving van de twee Prakṛti's van Kṣetra en Kṣetrajña met het doel om de essentiële natuur van hun bezitter, de Heer Īśvara vast te stellen.

Nogmaals gezegd, in het voorgaande hoofdstuk is vanaf śloka 13 de weg en het soort leven van de saṃnyāsins beschreven die kennis van de Waarheid hebben. Nu is de vraag aan de orde: "Door welke kennis van Waarheid worden zij zo dierbaar voor de Heer als zij de leefregels volgen die hiervoor zijn beschreven?" Dit hoofdstuk is mede bedoeld om hier een antwoord op te geven.

Lichaam en ziel.

De Prakṛti die uit de drie guṇa's is samengesteld, verandert zichzelf in alle mogelijke vormen, als lichamen (kārya's), zintuigen (karaṇa's) en zintuiglijke objecten (viṣaya's), en vormt combinaties van allerlei aard van lichaam en zintuigen om genot of bevrijding te geven, de twee doelen van de Puruṣa of Geest. Ons lichaam is zo'n combinatie. Met betrekking tot dit lichaam zegt de Heer:

śrībhagavānuvāca:
idaṃ śarīraṃ kaunteya kṣetramityabhidhīyate;
etadyo vetti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidaḥ (1).

De Gezegende Heer sprak:
XIII.1. O Zoon van Kuntī, dit lichaam wordt Kṣetra genoemd; hij die dit weet wordt Kṣetrajña genoemd door degenen die weten.

Met de woorden 'het lichaam' geeft de Heer een nadere invulling van het voornaamwoord 'dit'. *Kṣetra*, het veld, lichaam, materie, wordt zo genoemd omdat het beschermd is tegen verwonding, of vernietigd kan worden, of kan vergaan, of omdat de vruchten van handelingen geoogst kunnen worden zoals in een veld. Dit lichaam wordt 'Ksetra' genoemd, 'het veld', 'materie'. Hij die deze Kṣetra kent, dat wil zeggen: dit volledig begrijpt en die dit, door kennis die Hij uit zichzelf of via anderen heeft verkregen, ziet als verschillend van zichzelf, wordt Kṣetrajña genoemd, de kenner van het veld, hij die weet wat materie is.

Eenheid van de ziel met de Heer.

Kṣetra en Kṣetrajña zijn aldus beschreven. Is er echter nog meer over te zeggen dat men zou moeten weten? Ja, luister:

kṣetrajñaṃ cāpi māṃ viddhi sarvakṣetreṣu bhārata;
kṣetrakṣetrajñayorjñānaṃ yattajjñānaṃ mataṃ mama (2).

XIII.2. O Bharata, weet ook dat Ik de Kṣetrajña ben in alle Kṣetra's. Kennis van Kṣetra en Kṣetrajña wordt door Mij als ware kennis beschouwd.

Weet ook dat Ik de hiervoor beschreven Kṣetrajña ben, Ikzelf, de Opperste Heer, en niet een schepsel van de aarde (saṃsāra). De betekenis luidt: de Kṣetrajña die in alle Kṣetra's verblijft en die wordt beschreven door de vele upādhi's of Kṣetra's, van Brahmā tot een grasprietje, bezit in werkelijkheid geen enkele van de vele upādhi's (eigenschappen) en kan niet beschreven worden door woorden of gedachten als 'sat' of 'asat', bestaand of niet-bestaand. Deze kennis van de twee kenobjecten Kṣetra en Kṣetrajña, wordt door Mij, de Heer Viṣṇu, als ware kennis beschouwd, omdat er afgezien van de ware natuur van Kṣetra, Kṣetrajña en Īśvara, niets overblijft om gekend te worden.

De ziel is alleen vatbaar voor kwaad door onwetendheid.

Tegenwerping: Als er maar één Wezen, namelijk Īśvara, zou bestaan in alle Kṣetra's en er geen ander wezen dat geniet kan bestaan dan Hij, volgt daaruit dat de Īśvara een saṃsārin is of dat er geen saṃsāra bestaat omdat er geen andere saṃsārin is dan de Īśvara. Geen van deze twee mogelijkheden is acceptabel omdat hieruit zou volgen dat de Geschriften die over gehechtheid en bevrijding en hun oorzaken spreken, geen zin zouden hebben. Bovendien gaat dit in tegen alle bewijzen inclusief zintuiglijke waarnemingen (pratyakṣa). Allereerst worden vreugde en verdriet en hun oorzaken door ons via directe waarneming gekend. Bovendien kan uit het waarnemen van alle verschillen in de wereld ook het bestaan van saṃsāra worden afgeleid dat oprijst uit dharma en adharma. Dit zou allemaal onverklaarbaar zijn als de Ātman en de Īśvara, het Zelf en de Heer, hetzelfde zouden zijn.

Antwoord: Nee, want dit kan worden verklaard uit een verschil tussen jñāna en ajñāna, tussen kennis en onwetendheid. Er wordt namelijk gezegd:

"Datgene dat bekend staat als kennis en datgene dat onwetendheid is, zijn volkomen verschillend en leiden tot volkomen verschillende gevolgen." (Kaṭha Up. 2.4).

En in dezelfde Upaniṣad en in hetzelfde verband wordt ook een onderscheid gemaakt tussen vidyā en avidyā, kennis en onwetendheid, die geheel verschillende resultaten opleveren, namelijk het goede en het aangename, waarbij kennis tot het goede leidt en onwetendheid tot het aangename.

Hierop aansluitend zegt Vyāsa: "Dan zijn er deze twee wegen," enzovoorts (Mokṣadharma 24.6). En "Er zijn slechts deze twee wegen," enzovoorts.

Ook in de Gītā worden twee wegen genoemd. De śruti, smṛti en de rede leren ons nu dat wij ons moeten ontdoen van onwetendheid en zijn gevolgen. Uit de śruti kunnen de volgende passages worden aangehaald:

"Als iemand in deze wereld het Zelf kent, is het ware doel bereikt. Als men in deze wereld het Zelf niet kent, volgt een ware ramp." (Kena Up. 2.5).

"Hij die Hem, het Opperste Zelf, kent wordt onsterfelijk, er is geen andere manier om het Doel te bereiken." (Puruṣa-sūkta).

"De wijze man is voor niets bevreesd." (Tait.Up. 2.4).

Wat betreft degene die onwetend is:

"Hij is bevreesd voor saṃsāra." (Ibid. 2.7).

"Zij die leven in avidyā of onwetendheid, dwalen in cirkels met wankele stap, waarbij de blinde de blinde leidt." (Kaṭha Up. 2.5).

"Hij die Brahman kent, is Zelf Brahman." (Muṇḍaka Upaniṣad 3.2.9).

"Hij die een andere Godheid vereert en daarbij denkt: 'Deze is anders dan ikzelf,' weet niets en hij is gelijk een dier voor de Goden." (Bṛ.Up. 1.4.10).

Over degene die het Zelf kent:

"Hij wordt dit alles." (Ibid. 1.4.10).

"Uitsluitend en alleen als de mensen in staat zouden zijn om de hemel op te rollen als een lap leer, kan er een eind komen aan de ellende, zonder dat de mensen God kennen." (Śvet.Up. 6.20).

Ook passages van de smṛti als de Bhagavad Gītā, bijvoorbeeld V.15, 19 en XIII.28 kunnen worden geciteerd. Ook door het gebruik van de rede (nyāya) kunnen we tot dezelfde conclusie komen. Er wordt gezegd:

"Door het gebruik van kennis vermijden mensen slangen, doornen en putten, doch door onwetendheid vallen sommigen erin. Zie hier hoe waardevol het gebruik van kennis is." (Mokṣadharma 201. 16).

Ook[145] kunnen we vaststellen dat een onwetend mens het fysieke lichaam als het Zelf ziet, dat door gehechtheid, haat en dergelijke wordt voortbewogen, goede en slechte dingen doet (Dharma en Adharma), geboren wordt en sterft. Zij die bevrijd zijn en weten dat het Zelf en het lichaam niet hetzelfde zijn, geven gehechtheid en haat op, en doen niet langer de goede en slechte dingen die het gevolg zijn van hartstochten. Dit kan niemand ontkennen. Omdat het zo is,[146] lijkt de Kṣetrajña, die de Īśvara Zelf is, een saṃsārin te zijn door de andere upādhi's die het gevolg zijn van avidyā, op eenzelfde manier waarop de Ātman of het individuele Zelf identiek

[145] Hier volgt de nyāya of redenering waaraan boven wordt gerefereerd.
[146] Kennis en onwetendheid zijn zoals hiervoor aangegeven verschillend van aard, en hebben verschillende gevolgen. Het Opperste Wezen en het individuele Zelf moeten evenwel in essentie gelijk zijn, hoewel door upādhi's als Buddhi het lijkt alsof het Zelf een saṃsārin is. Dit is een illusie als gevolg van avidyā.

schijnt te zijn met het fysieke lichaam. Het is een vaststaand feit dat het idee dat het individuele Zelf hetzelfde is als het niet-Zelf, het fysieke lichaam en dergelijke, normaal is voor sterfelijke wezens en het gevolg is van avidyā zoals in het donker een pilaar voor een mens kan worden gehouden. Hierdoor wordt echter geen enkel essentieel aspect van de mens overgedragen op de pilaar, noch wordt er een kenmerkende eigenschap van de pilaar op de mens overgedragen. Evenzeer hoort Bewustzijn nooit werkelijk bij het lichaam en kan enig lichamelijk kenmerk, zoals vreugde, verdriet en sloomheid, niet werkelijk aan het Bewustzijn en het Zelf worden toegeschreven. Net zoals bij verval en dood kunnen deze eigenschappen alleen maar door avidyā aan het Zelf worden toegeschreven.

Kṣetra wordt totaal niet beïnvloed door saṃsāra.

Tegenwerping: Nee, deze twee situaties zijn niet gelijk. De pilaar en de mens zijn *beide objecten* van waarneming (dat wil zeggen: staan buiten het Zelf) en worden als zodanig door avidyā met elkaar verward door de waarnemer, en daarom zegt U dat het lichaam en het Zelf, respectievelijk het waargenomene en de waarnemer, met elkaar verward worden. Op deze manier klopt het voorbeeld niet met wat wordt bedoeld en daarom[147] hoort het kenmerk van het lichaam in werkelijkheid tot het Zelf, de waarnemer, hoewel het een object van waarneming betreft.

Antwoord: Nee want dan zou het Zelf ook niet meer bewust zijn, enzovoorts. Als alle kwaliteiten van het lichaam als vreugde, verdriet, verwarring, begeerte en haat en dergelijke, dat wil zeggen: van Kṣetra (Materie) dat een object van waarneming is, altijd bij het Zelf, de waarnemer, zouden horen, moet worden verklaard waarom sommige kenmerken bij Kṣetra (een object van waarneming) horen en door avidyā aan het Zelf worden toegeschreven, doch in werkelijkheid tot het Zelf behoren, terwijl dit niet geldt voor dingen als verval en dood. Aan de andere kant zouden we evenwel kunnen concluderen dat deze kwaliteiten van Kṣetra niet werkelijk bij het Zelf behoren, omdat deze net als bij dood en verval door avidyā worden toegeschreven aan het Zelf. Ook al omdat het dingen zijn die men wil verkrijgen of juist vermijden. Omdat dit zo is en omdat saṃsāra, dat bestaat uit dingen doen en genieten en dat zijn basis heeft in datgene wat wordt waargenomen, alleen maar door avidyā aan de waarnemer wordt toegeschreven, wordt de waarnemer er niet door beïnvloed, net zoals ākāśa of ether niet wordt beïnvloed door vuil of door de ruimtelijke aspecten die er uit onwetendheid door kinderen mee worden verbonden.

Men kan zich daarom niet voorstellen dat de Kṣetrajña, de Heer, hoewel Hij aanwezig is in alle Kṣetra's, zelfs maar een spoortje zou kunnen bevatten van het wezen van een saṃsārin. Wij hebben nooit kunnen ervaren dat er iets aan werd toegevoegd of afgedaan door een onterechte bewering als gevolg van avidyā.

Over de opmerking dat het voorbeeld niet klopt met wat is bedoeld, antwoorden wij dat het niet juist is om het zo te stellen. Waarom? Dit komt omdat het in het voorbeeld genoemde punt van overeenkomst berust op iets dat er door

[147] omdat de identificatie van het Zelf met het lichaam niet zo maar een illusie (*bhrama*) is.

onwetendheid ten onrechte aan wordt toegeschreven. Hierover zijn beiden het eens. Van de opmerking dat nooit verkeerde toeschrijvingen van kwaliteiten van het object aan het subject zijn waargenomen, is aangetoond dat deze opmerking ook in het geval van verval en dood niet klopt.

Avidyā zit in het orgaan en niet in het Zelf.

Tegenwerping: Kṣetrajña is een saṃsārin omdat Het avidyā bevat.

Antwoord: Nee, want avidyā komt voort uit Tamas. Avidyā is een Tamasisch begrip, dat wil zeggen: is geboren uit Tamas, en omdat het werkt als een sluier, veroorzaakt het verkeerde en onware waarnemingen, of geeft het twijfel, of veroorzaakt het onwetendheid. Daardoor verdwijnt het als het licht van het onderscheidingsvermogen gaat schijnen. Dezelfde drie onderdelen van avidyā zien we bijvoorbeeld ook bij een oogziekte als *timira* die Tamasisch is omdat het de aard heeft van een sluier.[148]

Tegenwerping: Avidyā is inherent (dharma) aan de waarnemer.

Antwoord: Nee, want we zien dat het gezichtsorgaan door de *timira*-ziekte is aangetast.

Ter verklaring: De opponent zegt dat avidyā inherent is aan de waarnemer en omdat Kṣetrajña avidyā bevat, is Het een saṃsārin. Daarom is het niet juist om te zeggen dat de Kṣetrajña de Īśvara Zelf is en niet een saṃsārin. Ons antwoord luidt: Het is niet juist om dit zo te stellen omdat we zien dat de ziekten die leiden tot verkeerde waarnemingen het gezichtsorgaan betreffen. Noch de verkeerde waarnemingen noch de oorzaak hiervan (de *timira*ziekte) horen bij de waarnemer zelf. Als het oog wordt behandeld en *timira* is genezen, heeft de waarnemer er geen last meer van en daarom is het niet inherent aan de waarnemer. Het niet-waarnemen, het verkeerd waarnemen, twijfel en de oorzaak van dit alles horen daarom bij het instrument, in dit geval één van de zintuigen, maar niet bij de Kṣetrajña, de waarnemer. Zij zijn bovendien allemaal objecten van waarneming en kunnen daarom nooit één van de eigenschappen van de waarnemer vormen, zoals ook licht niet bij een lamp hoort. Omdat zij kenbaar zijn, volgt er tevens uit dat zij alleen maar kunnen worden gekend door een orgaan dat niet hetzelfde is als de waarnemer. Er is geen enkele filosoof die zegt dat iets kwaads als avidyā kan bestaan als men bevrijd is, omdat er dan geen zintuigen zijn. Als deze verkeerde waarnemingen een integrerend onderdeel zouden uitmaken van het Zelf, de Kṣetrajña, zoals hitte bij vuur, zou het onmogelijk zijn om het ooit kwijt te raken. Het is immers niet mogelijk voor het onbeweeglijke en vormloze Zelf, dat alles als ākāśa doordringt, om Zich ook maar met iets te verenigen of ook maar iets los te

[148] Dat wil zeggen de drie vormen van avidyā zijn het gevolg van een bepaalde wanorde en zijn daarom geen kenmerken van het Zelf.

laten. Daarom concluderen wij dat de Kṣetrajña volledig identiek is met de Īśvara. De Heer zegt ook: "Zonder begin en zonder kenmerken." (XIII.31).[149]

De Voorschriften uit de Geschriften slaan alleen op gebondenheid.

Tegenwerping: Als er geen saṃsāra en saṃsārins zijn, moet men onvermijdelijk concluderen dat de śāstra of de Geschriften geen zin hebben.

Antwoord: Nee, zeggen allen. Dit is een algemeen moeilijk punt in alle filosofiesystemen en het is niet de taak van één van de filosofen die disputeren over het bestaan van de Ātman om dit te verklaren. Op welke manier nemen al deze filosofen dit moeilijke punt op in hun systemen? Alle filosofen die het bestaan van een Zelf accepteren zijn het er over eens dat een Zelf dat bevrijd is, Zich niet bewust is van saṃsāra of van een gebondenheid aan saṃsāra. Desondanks is het niet zo dat hun systemen het bezwaar onderschrijven dat de śāstra geen zin zou hebben. Naar onze mening is het zo dat de śāstra zijn nut verliest als de Kṣetrajña één wordt met de Heer. De śāstra heeft wel degelijk zin zolang er avidyā is. De śāstra heeft alleen zin voor mensen die twijfelen (dvaitins), en die gebonden en niet bevrijd zijn, en dit geldt ook voor ons.

Gebondenheid en bevrijding horen niet werkelijk bij het Zelf.

Tegenwerping: Alle dualistische filosofen (dvaitins) zeggen dat de staten van gebondenheid en bevrijding werkelijke staten zijn van het Zelf, waarbij 'werkelijk' in de letterlijke betekenis wordt genomen. Omdat er dus werkelijk iets is dat men moet vermijden of moet verkrijgen, inclusief de middelen daartoe, heeft de śāstra een doel. In geval van de non-dualisten, de Advaitins, is de wereld echter niet-dualistisch doch onwerkelijk en omdat de gebondenheid van het Zelf door avidyā wordt veroorzaakt, is deze even onwerkelijk. De śāstra heeft derhalve geen echt onderwerp en heeft daarom geen zin.

Antwoord: Nee, want het Zelf kent geen verschillende staten. Als gebondenheid en bevrijding staten van het Zelf zouden zijn, zouden deze beide òf gelijktijdig òf opeenvolgend moeten zijn. Zij kunnen niet gelijktijdig bestaan in het Zelf omdat ze aan elkaar tegengesteld zijn, net zoals beweging en stilstand niet gelijktijdig in hetzelfde object kunnen optreden. Als ze opeenvolgend zijn zouden ze òf door elkaar worden veroorzaakt of juist door elkaar worden opgeheven. Als ze elkaar opheffen kan er geen bevrijding zijn. Als ze elkaars oorzaak zijn, kunnen ze niet inherent zijn aan het Zelf en bestaan daarom niet werkelijk en dit is tegengesteld aan het zou eerst de staat van gebondenheid moeten komen en deze zou dan geen begin hebben maar wel een einde; dit is in strijd met alle logica. Op dezelfde manier zou men moeten aannemen dat de staat van bevrijding een begin zou moeten hebben en geen einde en dit is ook in strijd met de logica. Bovendien wordt het dan onmogelijk om van één van de twee staten aan te nemen dat deze eeuwig is, omdat ze in elkaar overgaan.

[149] Hierin leert de Heer dat het Zelf geen eigenschappen heeft.

Als we nu om het laatste punt te vermijden, dat geen van de staten eeuwig zou kunnen bestaan, aannemen dat de staten van gebondenheid en bevrijding niet bij het Zelf horen, kunnen ook de dualistische filosofen niet om het punt heen dat de śāstra geen doel zou hebben. Zo ligt de bewijslast om dit bezwaar te weerleggen niet alleen bij de non-dualisten doch ook bij de dualisten omdat de uitgangspositie gelijk is.

De Geboden van de Geschriften gelden voor degenen die niet-verlicht zijn.

In feite kan het bezwaar dat de śāstra geen zin zou hebben, niet worden gebruikt tegen het non-dualisme, omdat de śāstra juist bestemd is voor onwetenden die de dingen slechts kunnen zien zoals deze zich voordoen aan hun bewustzijn. Het zijn juist de onwetenden die zichzelf identificeren met oorzaak en gevolg,[150] met het niet-Zelf. Dit geldt niet voor een wijs mens: hij identificeert zich niet met oorzaak en gevolg, omdat hij weet dat het Zelf anders is dan oorzaak en gevolg. Zelfs de domste en gekste mensen weten dat vuur en water of licht en duisternis van elkaar verschillen, en zeker een wijs mens. De voorschriften en geboden van de śāstra gelden daarom niet voor degene die weet dat het Zelf anders is dan oorzaak en gevolg. Uiteraard is het zo, dat wanneer iemand een opdracht heeft gekregen met de woorden: "Doe dit, O Devadatta" anderen die erbij in de buurt staan en de opdracht horen, bijvoorbeeld Viṣṇumitra, zich niet aangesproken voelen en niet denken dat zij het moeten doen. Hij zou dit echter wel kunnen denken als hij niet had begrepen voor wie de opdracht was bestemd. Zo is het ook met oorzaak en gevolg.

Tegenwerping: Hoewel hij weet dat het Zelf niet verbonden is met oorzaak en gevolg, zou een wijs mens zich toch nog gebonden kunnen voelen door de geboden van de śāstra, omdat er nu eenmaal een verbinding (tussen het Zelf en het lichaam en dergelijke) is ontstaan door avidyā. Hij zou daarom kunnen denken dat hij verplicht is om op een bepaalde manier te handelen om het gewenste doel te bereiken of om juist een verkeerde manier van handelen te vermijden omdat die tot kwaad leidt. Dit is te vergelijken met de situatie van een vader en zijn zonen (zie Bṛ.Up. 1.5.17) die zich allen gebonden voelen door geboden en voorschriften die aan één van hen worden gegeven, hoewel ze weten dat ze toch allemaal verschillende personen zijn.

Antwoord: Nee, men kan alleen maar het Zelf verbinden met oorzaken en gevolgen als men nog niet weet dat dit verband er niet is. Uitsluitend nadat men plichtsgetrouw de voorschriften en geboden van de śāstra heeft toegepast, kan men de kennis verkrijgen dat het Zelf totaal niet verbonden is met oorzaken en gevolgen. Dit kan niet ervoor (zie Vedānta-Sūtra's III, IV.26-27). Hieruit volgt dat de geboden en voorschriften van de śāstra alleen bestemd zijn voor de onwetenden.

[150] De oorzaak is betrokkenheid en het gevolg is genot, of de oorzaak is karma, adṛṣṭa, en het gevolg is het lichaam dat door karma wordt voortgebracht.

Tegenwerping: Volgens de non-dualisten houden zowel degenen die weten dat het Zelf onafhankelijk van het lichaam is als zij die het lichaam als het Zelf beschouwen, zich niet bezig met de geboden, zoals "Hij die svarga (hemel) wil verwerven moet offers brengen" en "Niemand mag *kalañja* (een giftig dier) eten." En omdat niemand zich aan de geboden hoeft te houden, heeft de śāstra geen zin.

Antwoord: Als men alleen van het Zelf heeft gehoord via de Geschriften, is het toch mogelijk om te doen wat verplicht is en na te laten wat verboden is. Degene die Brahman kent en het éénzijn van de Kṣetrajña met de Heer heeft gerealiseerd, houdt zich beslist niet bezig met de Vedische rituelen. Ook degene die het bestaan van het Zelf en een andere wereld ontkent, houdt zich er niet mee bezig. Degene echter die alleen over het Zelf weet door de geboden van de Geschriften en die hierdoor dus in het bestaan van het Zelf[151] gelooft, verlangt oprecht naar de resultaten van de Vedische rituelen en voert ze, zoals we allemaal heel goed weten, toegewijd uit. Hij gelooft dit, omdat de leer van de śāstra waarbij sommige dingen worden opgelegd en andere verboden, anders onlogisch zou zijn, hoewel hij de essentiële natuur van de Heer niet rechtstreeks kent. Daarom kunnen we niet zeggen dat de śāstra geen zin heeft.

Tegenwerping: Als men ziet dat de wijzen de Vedische rituelen niet uitvoeren, zouden hun volgelingen er ook van kunnen afzien, waardoor de śāstra totaal geen zin zou hebben.

Antwoord: Nee, want het komt hoogst zelden voor dat iemand wijsheid bereikt. Het is werkelijk zo dat slechts één uit velen wijsheid verkrijgt, zoals we nu weten. En ook is het zo dat de onwetenden de wijzen niet volgen. Gehechtheid en andere slechte begeerten moeten onvermijdelijk tot handelen leiden. We zien ook dat mensen zich bezig houden met Zwarte Magie.[152] Verder is handelen voor een mens een natuurlijke bezigheid zoals al eerder is opgemerkt: "Het is de natuur die handelt" (V.14). Saṃsāra is daarom alleen maar gebaseerd op avidyā en bestaat alleen maar voor iemand die onwetend is en die de wereld ziet op zijn eigen manier. Avidyā en de gevolgen ervan hebben niets te maken met de zuivere en eenvoudige Kṣetrajña. En ook kan Het Ware niet worden beïnvloed door illusie. Het water van een fata morgana kan echt niet de grond natmaken; zo kan ook avidyā geen enkel effect hebben op de Kṣetrajña. Daarom staat er geschreven: "Ken Mij als de Kṣetrajña" (XIII.2) en "Wijsheid wordt bedekt door domheid." (V.15).

[151] Men weet niet meer dan dat het Zelf bestaat, ook als het lichaam vergaat, en deze overtuiging is het resultaat van de leer van de Karma-kāṇḍa.

[152] Hieruit kunnen we afleiden dat onwetende mensen niet altijd wijze mensen volgen. Ondanks de bezwaren van de wijzen zien we dat sommige onwetende mensen Tovenarij en Zwarte Magie gebruiken.

Geleerd maar misleid.

Tegenwerping: Hoe komt het dat de geleerden (de Paṇḍits) net zoals de saṃsārins ook zeggen: "Ik ben die en die"[153] en "Dit[154] is van mij"?

Antwoord: Luister, hun leer komt er op neer dat zij het lichaam als hun eigen Zelf beschouwen![155] Als zij daarentegen de onbeweeglijke Kṣetrajña werkelijk zouden zien, zouden zij zichzelf niet meer hechten aan vreugde of verdriet, omdat vreugde en verdriet slechts bewegingen zijn. Alleen een onwetend mens verricht handelingen uit verlangen naar een resultaat. Een wijs mens daarentegen, die het onbeweeglijke Zelf ziet, verlangt niet naar resultaten en verricht om die reden geen handelingen en wanneer als gevolg hiervan de activiteit van het geheel van lichaam en zintuigen ophoudt, zeggen wij bij wijze van spreken, dat hij afziet van handelingen.

Ook hier is er weer een andere school onder leiding van andere paṇḍits die het volgende leert. De Heer Zelf is Kṣetrajña en Kṣetra is volkomen verschillend van Kṣetrajña die het slechts waarneemt. Ik ben echter een saṃsārin die onderworpen is aan vreugde en verdriet. Om saṃsāra te laten stoppen moet ik eerst de juiste kennis hebben van Kṣetra en Kṣetrajña en dan door dhyāna (meditatie) op de Heer directe waarneming bereiken van de Kṣetrajña, de Heer, en dan verblijven in de ware natuur van de Heer.[156] Hij die deze kennis verkrijgt en hij die dit[157] onderwijst, zijn geen van beiden de Kṣetrajña.

Degene die er zo over denkt en er op deze manier achter probeert te komen wat de betekenis is van de śāstra over gebondenheid en bevrijding, is de minste onder de geleerden. Hij doodt het Zelf. Omdat hij zelf onwetend is en niet de beschikking heeft over de traditionele sleutel (saṃpradāya) tot de leer van de śāstra's, misleidt hij anderen. Omdat hij de directe kennis[158] negeert, geeft hij verkeerde aanwijzingen. Omdat hij niet bekend is met de traditionele interpretatie, is hij onwetend, en hoewel hij alle śāstra's kent, moet men hem negeren.

De relatie tussen het Zelf en saṃsāra is louter illusie.

Nu komen de bezwaren aan de orde dat de Īśvara een saṃsārin zou zijn als Hij één is met de Kṣetrajña en dat als de Kṣetrajña één is met de Īśvara er geen saṃsāra kan zijn, omdat er geen saṃsārin is. Deze bezwaren zijn al weerlegd door de uitspraak dat door aard en gevolg kennis en onwetendheid van elkaar verschillen,

---

[153] Bedoeld wordt een hoge geboorte en dergelijke.
[154] Slaat op vrouw, kinderen enzovoorts.
[155] Dat wil zeggen dat degenen die er zo over denken geen echte Paṇḍits zijn in de ware betekenis van het woord. Een dergelijk geloof bestaat, doch we beschouwen het als gevolg, als pratibhāsika, dat wil zeggen: illusie, terwijl in termen van absolute waarheid het Zelf niet wordt beïnvloed door saṃsāra.
[156] Het individuele Ego verschilt van de Heer en moet er naar streven om de staat van Īśvara te bereiken door de kennis die via dhyāna kan worden verkregen.
[157] De leerling en de Leraar.
[158] Bijvoorbeeld in passages als: "Gij zijt Dat" en "Dit Zelf is Brahman." (Māṇḍūkya Up.)

zoals iedereen moet erkennen.[159] Ter verklaring: de Werkelijkheid (de Īśvara) wordt niet beïnvloed door enig gebrek (saṃsāra) dat Hem uit onwetendheid over deze Werkelijkheid wordt toegeschreven, net zoals het water van een fata morgana de droge grond niet kan natmaken. Het bezwaar dat door de afwezigheid van een saṃsārin er ook geen saṃsāra kan zijn, is al beantwoord door de verklaring dat saṃsāra en saṃsārin het resultaat zijn van avidyā.

Tegenwerping: Alleen al de omstandigheid dat Kṣetrajña saṃsāra omvat, maakt Hem tot een saṃsārin, waardoor het resultaat, namelijk vreugde of verdriet, direct wordt waargenomen.

Antwoord: Nee, want wat wordt waargenomen is een eigenschap van Kṣetra (materie), en Kṣetrajña, de waarnemer, kan hierdoor niet worden besmet. Ter verklaring: elke smet die men Hem toeschrijft en die niet inherent is aan Kṣetrajña, maakt deel uit van de waarneming en is daarmee het terrein van Kṣetra en geen eigenschap van Kṣetrajña. Kṣetrajña wordt er ook niet door beïnvloed omdat een dergelijke nauwe relatie tussen de waarnemer en het waargenomene niet mogelijk is. Als dit wel mogelijk zou zijn, dan zou men deze besmetting niet kunnen waarnemen. Hoe zou men ellende en onwetendheid kunnen zien als deze eigenschappen van het Zelf zouden zijn?[160] Of hoe zouden deze ooit kunnen worden beschouwd als eigenschappen van het Zelf?[161] Er is immers vastgesteld dat Kṣetra al het kenbare (XIII.5-6) is en dat Kṣetrajña de Kenner is en niets anders (XIII.1). Alleen pure onwetendheid kan iemand er toe brengen om te zeggen dat onwetendheid en ellende kenmerken en specifieke eigenschappen zijn van Kṣetrajña en als zodanig direct worden waargenomen.

Waarneming van de relatie tussen avidyā en het Zelf berust op illusie.

Tegenwerping[162]: Van wie is deze avidyā?

[*Ter verklaring*: Deze avidyā die de vergissing veroorzaakt, is geen op zichzelf staande entiteit en moet noodzakelijkerwijze behoren bij iets dat wel op zichzelf kan bestaan. Het kan echter geen deel uitmaken van Cit of van het Bewustzijn omdat deze van nature vidyā zijn. Buiten Cit kan niets bestaan, vandaar deze vraag. (A. M. Sastry)]

Antwoord: Het is van iedereen die het ziet.

---

[159] Dat wil zeggen: door de uitspraak dat de Heer en de ziel in werkelijkheid één zijn, terwijl door illusie de Kṣetrajña tot een saṃsārin wordt gemaakt.
[160] Als het Zelf Zijn eigenschappen zou kunnen waarnemen, zou Hij ook Zichzelf kunnen waarnemen. Dit is absurd omdat hetzelfde item niet tegelijkertijd het werktuig en het onderwerp van een handeling kan zijn.
[161] Datgene wat wordt waargenomen, bijvoorbeeld vorm en kleur, kan geen eigenschap van de waarnemer zijn.
[162] In de hierna volgende discussie probeert de opponent de Advaitin tot de conclusie te brengen dat de Kṣetrajña besmet is met avidyā en daarom nooit identiek kan zijn met de Īśvara. De Advaitin vermijdt de discussie door aan te tonen dat de Kṣetrajña geen enkele relatie kan hebben met avidyā dat altijd van Hem verschilt omdat het door Hem wordt gekend.

[*Ter verklaring*: Vraagt u dit om te weten of avidyā een eigenschap is van iets anders dat zelfstandig bestaat of om te weten wat deze zelfstandige entiteit is? In het eerste geval heeft de vraag geen zin want als avidyā wordt waargenomen, moet het onderdeel uitmaken van iets anders omdat het niet zelfstandig kan bestaan. Als avidyā daarentegen niet kan worden waargenomen, hoe weet men dan dat het überhaupt bestaat?

Uit de volgende vraag blijkt dat de opponent wellicht wil vragen wat datgene is waarin avidyā bestaat. (A.)]

Tegenwerping: Wie ziet het dan?

Antwoord: Hierop antwoorden wij, dat deze vraag geen zin heeft. Als avidyā wordt waargenomen, wordt tegelijkertijd ook datgene waargenomen wat deze avidyā bevat en dan is het onzinnig om te vragen van wie het is. Als men bijvoorbeeld de eigenaar van koeien ziet, heeft het geen zin om te vragen van wie die koeien zijn.

[*Ter verklaring*: Avidyā is een kenobject en omdat het Zelf waarin dit woont Zichzelf openbaart in iemands eigen bewustzijn, heeft het geen zin om de vraag te stellen. (A.)]

Tegenwerping: Het voorbeeld is in dit geval niet van toepassing. Omdat koeien en hun eigenaren objecten van directe waarneming zijn, is hun onderlinge relatie ook een object van directe waarneming en daarom heeft de vraag geen betekenis. Dit geldt evenwel niet voor avidyā en degene die het heeft; deze zijn niet allebei objecten van directe waarneming. Als dit wel zo zou zijn, dan zou de vraag zonder betekenis zijn.

Antwoord: Wat heeft u er aan om te weten bij welke specifieke en niet direct waarneembare entiteit avidyā behoort?

[*Ter verklaring*: Hoewel u weet dat datgene wat avidyā bezit, niet direct wordt waargenomen, weet u toch met welke entiteit avidyā verbonden is. Wat heeft de vraag dan voor zin?

De opponent begrijpt de werkelijke betekenis van het antwoord niet en vervolgt met:]

Tegenwerping: Omdat avidyā de oorzaak van het kwaad is, moeten we het kwijt zien te raken. [Dus vraag ik van wie avidyā is.]

Antwoord: Hij die avidyā heeft, moet het zien kwijt te raken, [en niemand anders.]

Tegenwerping: Wel, ik ben degene die avidyā heeft, [en daarom moet ik het zien kwijt te raken!]

Antwoord: U kent dus avidyā en het Zelf, degene die het heeft, [zodat uw vraag geen zin heeft.]

Tegenwerping: Dat weet ik, echter niet door directe waarneming [en vandaar mijn vraag.]

Antwoord: Dan is de conclusie[163] dat U het Zelf kent. Hoe kunt U de relatie tussen het Zelf en avidyā waarnemen? Het is absoluut niet mogelijk voor U om Uw eigen Zelf waar te nemen in relatie tot avidyā op hetzelfde moment dat Uw eigen Zelf avidyā waarneemt, omdat de waarnemer (het Zelf) op dat moment handelt als de waarnemer van avidyā.[164] Er kan ook geen afzonderlijke waarnemer van de relatie tussen de waarnemer (het Zelf) en avidyā bestaan, noch een afzonderlijke waarneming van deze relatie omdat U anders de fout van *oneindige herhaling* zou maken (anavaṣṭhā). Het waarnemen van de relatie tussen de waarnemer (het Zelf) en datgene wat wordt waargenomen veronderstelt namelijk het bestaan van een andere waarnemer en daarna weer een volgende waarnemer van deze waarnemer en vervolgens een oneindige reeks van waarnemers. Als avidyā daarentegen, of willekeurig iets anders, datgene is wat wordt waargenomen, dan is het alleen maar dat object van waarneming en niets meer. En dan is de waarnemer ook alleen maar de waarnemer en kan nooit datgene worden wat wordt waargenomen. Omdat dit zo is[165], wordt Kṣetrajña, de waarnemer, totaal niet besmet met onwetendheid en ellende en dergelijke.

Tegenwerping: Toch bevat het Zelf de smet dat Hij de waarnemer is van Kṣetra dat vol is met smetten.

Antwoord: Nee, want er wordt alleen bij wijze van spreken gesteld dat het Zelf, het onbeweeglijke Bewustzijn, de waarnemer is, net zoals van vuur, ook bij wijze van spreken, door de hitte die het verspreidt, wordt gezegd dat het de handeling van het verhitten verricht. We hebben op vele manieren aangetoond, bijvoorbeeld in II.19, III.27 en V.15, dat de Heer leert dat het Zelf op Zichzelf niets te maken heeft met handelingen, met eigenschappen daarvan of met de resultaten. Dit wordt slechts door avidyā aan het Zelf toegeschreven zodat het alleen maar bij wijze van spreken bij het Zelf kan horen. We zullen ook in het hierna volgende gedeelte deze waarheid laten zien.

Tegenwerping: Goed, maar als het Zelf op Zichzelf niets te maken heeft met handelingen, en hun resultaten en eigenschappen, en als dit slechts door avidyā aan het Zelf wordt toegeschreven, volgt daaruit dat de rituelen (karma's) alleen bedoeld zijn voor de onwetenden en niet voor de wijzen.[166]

Antwoord: Ja[167], dat klopt, zoals we in het commentaar op XVIII.11 zullen uitleggen. Met name in het gedeelte waarin een samenvatting van de hele śāstra

---

[163] Deze conclusie kan als volgt worden verwoord: Ik moet degene zijn die avidyā heeft omdat ik de gevolgen ervan als ellende en dergelijke ervaar. Als ik geen avidyā zou hebben, zou ik de gevolgen niet ervaren, zoals bevrijde zielen die niet ervaren.
[164] Het Zelf kan niet tegelijkertijd de waarnemer en datgene wat wordt waargenomen zijn.
[165] Omdat het Zelf niet kan worden waargenomen door iets er buiten, is er geen bewijs dat avidyā in het Zelf woont. Het Zelf toont Zichzelf in elke staat van bewustzijn.
[166] Dit is niet in overeenstemming met de śāstra waarin regelmatig wordt gesteld dat men de offerrituelen met kennis dient uit te voeren.
[167] De Śāstra eist van degene die het ritueel uitvoert dat hij kennis heeft van een Zelf dat meer is dan het lichaam, maar niet dat het Zelf geen eigenschappen heeft als bijvoorbeeld honger.

wordt gegeven (XVIII.50), zullen we er verder op ingaan. Daarom hoeven we er nu niet verder op door te gaan en zetten er voorlopig een punt achter.

Samenvatting van de Leer.

Er volgt nu een śloka die een samenvatting is van de leer van dit dertiende hoofdstuk over Kśetra, hoewel in de ślokas XIII.1 en 2 al een korte samenvatting is opgenomen. Het is terecht om reeds van tevoren een samenvatting te geven van hetgeen hierna in extenso zal worden uitgelegd.

tatkṣetraṃ yacca yādṛk ca yadvikāri yataśca yat;
sa ca yo yatprabhāvaśca tatsamāsena me śṛṇu (3).

XIII.3. Luister, Ik zal U nu in het kort vertellen wat deze Kṣetra is en waar het uit bestaat, en hoe het verandert, en waar het vandaan komt, en tevens wie Hij is en wat Zijn macht is!

Deze Kṣetra slaat op de uitspraak 'dit lichaam' (XIII.1). *Wat deze Kṣetra is:* wat het in essentie is. *Waar het uit bestaat*: welke eigenschappen het heeft. *Waar het vandaan komt*: welke gevolgen volgen op bepaalde oorzaken. *Wie Hij is*: Wie Hij is die Kṣetrajña wordt genoemd en wat Zijn krachten (als prabhāva's, śakti's zoals het gezichtsvermogen) zijn, die oprijzen in de upādhi's of omstandigheden (zoals het oog). Luister naar Mij hoe Ik in het kort de ware natuur van Kṣetra en Kṣetrajña zal beschrijven op een zodanige manier dat ge de waarheid zult begrijpen. Dat er in de śloka vijfmaal het woord 'en' wordt gebruikt, betekent dat men op al deze punten Kṣetra en Kṣetrajña moet begrijpen.

Het prijzen van de Leer.

Nu prijst de Heer datgene wat Hij wil gaan onderwijzen, namelijk de leer van de ware natuur van Kṣetra en Kṣetrajña; dit om de interesse van de luisteraar op te wekken.

ṛṣibhirbahudhā gītaṃ chandobhirvividhaiḥ pṛthak;
brahmasūtrapadaiścaiva hetumadbhirviniścitaiḥ (4).

XIII.4. De wijzen hebben het op vele manieren bezongen in vele hymnen en ook in de Brahmasūtra's die vol zijn van onweerlegbare argumenten.

Wijzen (Ṛṣi's) als Vasiṣṭha. *Hymne's* als de Ṛg-Veda. De ware natuur van Kṣetra en Kṣetrajña wordt ook onderwezen in de Brahmasūtra's, dat wil zeggen: in de gedeelten die over Brahman gaan, bijvoorbeeld: "Laat een mens alleen over Hem mediteren als het Zelf" (Bṛ.Up. 1.4.7) en waarvan de woorden uitsluitend Brahman betreffen. Zij zijn vol met argumenten en laten geen twijfel, dat wil zeggen: zij brengen echt kennis over.

De soorten van materie.

De Heer zegt tegen Arjuna, nadat Hij hem door de leer te prijzen al heeft voorbereid:

mahābhūtānyahaṅkāro buddhiravyaktameva ca;
indriyāṇi daśaikaṃ ca pañca cendriyagocarāḥ (5).

XIII.5. De Grote Elementen, Ahaṃkāra, Buddhi, en ook het Ongemanifesteerde, de tien zintuigen en één, en de vijf velden van handeling van de zintuigen, ...

De Grote Elementen (Mahābhūta's) worden zo genoemd omdat deze alle vikāra's ofwel alle soorten materie doordringen. De elementen die hier worden bedoeld zijn de subtiele elementen (sūkṣma) en niet de grove elementen (sthūla) die later zullen worden besproken als 'zintuiglijke objecten.'

Egoisme (*Ahaṃkāra*), is zelfbewustzijn of bewustzijn van het ego en oorzaak van de Grote Elementen. *Rede* (Buddhi), wordt bepaald door conclusies en is de oorzaak van Ahaṃkāra. De oorzaak van de Rede (Buddhi) is de *Avyakta*, het Ongemanifesteerde, de Avyākṛta of het Niet-verschillende, de Kracht van de Heer (Īśvara-Śakti) waar in VII.14 over wordt gesproken. Tot zover Prakṛti die achtvoudig[168] is verdeeld. *De tien zintuigen* bestaan uit de vijf "buddhi-indriya's" of organen van kennis zoals het gehoor (ze worden zo genoemd omdat zij kennis voortbrengen) en uit de vijf "karma-indriya's," de organen van handeling als spraak en tastzin (zo genoemd omdat ze handeling voortbrengen). *En één*: de manas die samengesteld is uit gedachten en bedoelingen (saṃkalpa) en dergelijke, die het elfde zintuig is. *De vijf zintuiglijke objecten* zijn geluid en dergelijke. De Sāṃkhya's noemen dit geheel de vierentwintig principes (tattva's).

icchā dveṣaḥ sukhaṃ duḥkhaṃ saṅghātaścetanā dhṛtiḥ;
etatkṣetraṃ samāsena savikāramudāhṛtam (6).

XIII.6. ... begeerte, haat, vreugde en verdriet, het organisch geheel, intelligentie en moed vormen in het kort de bestanddelen van de Kṣetra en de mogelijke veranderingen ervan.

De Heer leert nu vervolgens dat zelfs de eigenschappen die volgens de Vaiśeṣika's inherent zijn aan de Ātman (het Zelf) slechts eigenschappen zijn van de Kṣetra (materie) maar niet van de Kṣetrajña (de waarnemer van de materie). *Begeerte* (icchā) is datgene wat iemand die eens iets vreugdevols heeft meegemaakt, ertoe beweegt om opnieuw iets dergelijks te willen ervaren, omdat het hem vreugde brengt. Deze *begeerte* is een eigenschap van het innerlijk orgaan (antaḥkarana) en is Kṣetra (materie) omdat het waargenomen kan worden. Op overeenkomstige wijze leidt *haat* iemand die ooit iets heeft meegemaakt dat pijn doet ertoe om een hekel aan dat soort dingen te hebben. *Haat* is slechts Kṣetra (materie) omdat het kenbaar is. *Vreugde* is het aangename, het vredige dat voortkomt uit het Sattva principe. Ook dit is Kṣetra omdat het gekend kan worden. *Verdriet* is onaangenaam en ook Kṣetra omdat het kenbaar is. Met *het organisch geheel* wordt de combinatie

[168] De Īśvara-Śakti die hier worden vermeld, vormt de basis van de onbezielde materie, die Māyā wordt genoemd in VII.14 en is niet de basis van bewustzijn (caitanya), dat wil zeggen: de Mūlaprakṛti met z'n acht varianten.

van het lichaam en de zintuigen bedoeld.
Intelligentie is een mentale staat die in het organisch geheel wordt gemanifesteerd net zoals vuur in een brandende massa metaal, en is doordrongen van de gelijkenis met het bewustzijn van het Zelf. Dit is Kṣetra omdat het waargenomen kan worden. *Moed* is datgene wat lichaam en zintuigen overeind houdt als zij onder druk worden gezet en dit is Kṣetra omdat het kenbaar is. *Begeerte* en andere hier genoemde kwaliteiten betreffen allemaal kwaliteiten van het innerlijk orgaan. De Heer besluit dit onderwerp als volgt: de Kṣetra en zijn bestanddelen zoals Mahat (Buddhi) zijn nu in het kort beschreven.

Deugden die tot Zelfkennis leiden.

De Kṣetra waarvan de diverse eigenschappen samen in hun totaliteit 'dit lichaam' worden genoemd (XIII.1), is nu besproken in al zijn verschillende vormen, variërend van de 'Grote Elementen' tot 'moed.' (XIII.5-6).[169] De specifieke kenmerken van Kṣetrajña zullen in het kort worden aangegeven. In XIII.12 zal de Heer Zelf Kṣetrajña in detail beschrijven. Door middel van kennis van de krachten van deze Kṣetrajña kan onsterfelijkheid worden verworven. De Heer beschrijft nu deugden zoals nederigheid als een middel tot deze kennis. Deze deugden maken iemand geschikt voor kennis van Datgene Wat gekend moet worden, en worden zelf kennis (jñāna) genoemd, omdat zij het middel zijn om kennis te verwerven. Als een saṃnyāsin hierop gericht is, wordt hij jñānaniṣṭha genoemd, een ware toegewijde op de weg van kennis.

amānitvamadambhitvamahiṃsā kṣāntirārjavam;
ācāryopāsanaṃ śaucaṃ sthairyamātmavinigrahaḥ (7).

XIII.7. Nederigheid, oprechtheid, onschuld, geduld, eerlijkheid, dienstbaarheid aan de leraar, zuiverheid, standvastigheid, zelfbeheersing ...

Nederigheid: afwezigheid van hoogmoed. *Oprechtheid*: het niet opeisen van de eigen verdiensten. *Onschuld*: niemand enig leed berokkenen. *Geduld*: niet geraakt worden als anderen leed veroorzaken. *Dienstbaarheid aan de leraar*: diensten verrichten voor de leraar (ācārya) die hem de weg tot bevrijding leert. *Zuiverheid*: het wegwassen van het vuil van het lichaam met water en zeep; *innerlijke zuiverheid van geest* bestaat uit het wegwassen van het vuil van gehechtheid en andere hartstochten door een beeld[170] vast te houden dat het tegenovergestelde is. *Standvastigheid*: alle inspanningen concentreren op de weg van bevrijding. *Zelfbeheersing*: beheersing van het zelf, van het organisch geheel van lichaam en zintuigen. Dit organisch geheel wordt gezien als het zelf, omdat het enig nut heeft

[169] Het kosmische lichaam en de individuele lichamen (samaṣṭideha en vyaṣṭideha's) zijn hier beschreven om te laten zien dat alleen degene die er neutraal (virakta) tegenover staat in aanmerking komt om kennis te verkrijgen.
[170] Het zien van kwaad in alle zintuiglijke objecten.

voor het ware Zelf.[171] Zelfbeheersing betekent: lichaam en geest, die van nature alle kanten uitgaan, uitsluitend gericht houden op het juiste pad.

Verder:

indriyārtheṣu vairāgyamanahaṅkāra eva ca;
janmamṛtyujarāvyādhiduḥkhadoṣānudarśanam (8)

XIII.8. ... afwezigheid van gehechtheid aan zintuiglijke objecten en ook afwezigheid van egoïsme, waarneming van het kwaad in geboorte, dood, ouderdom, ziekte, pijn; ...

Afwezigheid van gehechtheid: aan zintuiglijke objecten zoals geluid, en aan zichtbare en onzichtbare genoegens. *Waarneming* enzovoorts: denken aan het kwaad in geboorte en dergelijke. Het kwaad van *geboorte* bestaat uit het gedwongen verblijf in de moederschoot en daaruit geboren te worden. Hetzelfde geldt voor de *dood*. Het kwaad van *ouderdom* bestaat uit het verminderen van intelligentie, macht en kracht, en dat men met minachting behandeld wordt. Zo is het ook met *ziekte*, bijvoorbeeld een ziekte in het hoofd of met het kwaad van *pijn*. Deze pijn kan adhyātmika zijn, dat wil zeggen: in de persoon zelf ontstaan, of adhibhautika, dat wil zeggen: veroorzaakt door externe agenten, of adhidaivika, dat wil zeggen: veroorzaakt door bovennatuurlijke wezens.

Deze passage kan ook als volgt worden uitgelegd: pijn is het kwaad zelf. Geboorte en dergelijke moeten worden gezien als pijnlijk zoals hiervoor aangegeven. Geboorte, dood, ouderdom en ziekte zijn allemaal ellende. Zij zijn ellende omdat zij ellende voortbrengen. In zichzelf zijn zij echter geen ellende.

Als men het kwaad in geboorte en dergelijke waarneemt, ontstaat onverschilligheid voor lichamelijke en zintuiglijke genoegens en dan keren de zintuigen zich naar binnen naar het Innerlijke Zelf om daar een glimpje op te vangen van het Zelf. Omdat het waarnemen van het kwaad in geboorte en dergelijke tot kennis leidt, kan men het op zichzelf als kennis beschouwen.

asaktiranabhiṣvaṅgaḥ putradāragṛhādiṣu;
nityaṃ ca samacittatvamiṣṭāniṣṭopapattiṣu (9).

XIII.9. ... onthechtheid, afwezigheid van genegenheid voor zoon, vrouw, huis en dergelijke, en voortdurende gelijkmoedigheid in voor- en tegenspoed ...

Onthechtheid: het afzien van dingen die tot gehechtheid kunnen leiden. *Genegenheid* is een intensieve vorm van gehechtheid en is een volledige identificatie met de ander, zoals in het geval van iemand die zich gelukkig of ongelukkig voelt als iemand anders zich gelukkig of ongelukkig voelt en evenzeer in situaties van leven en dood. *En dergelijke*: iedereen die hem dierbaar is en van hem afhankelijk. Ongehechtheid en het niet gebonden zijn worden kennis genoemd

[171] Een andere uitleg van dit commentaar luidt dat 'het organisch geheel' vijandig staat tegenover het Zelf en daarom in bedwang moet worden gehouden.

omdat zij tot kennis leiden. *Voortdurende gelijkmoedigheid* houdt in dat men niet verheugd is als een wens wordt vervuld en niet boos is als dat niet zo gebeurt. Deze gelijkmoedigheid leidt ook tot kennis.

mayi cānanyayogena bhaktiravyabhicāriṇī;
viviktadeśasevitvamaratirjanasaṃsadi (10).

XIII.10. ... onwankelbare toewijding aan Mij in de Yoga van éénwording, de eenzaamheid opzoekend en het gezelschap van mensen mijdend; ...

Yoga van éénwording: apṛthak samādhi, voortdurende en onwankelbare meditatie op de Eén met het beeld dat er geen hoger Wezen bestaat dan de Heer Vasudeva en dat Hij daarom onze enige Toevlucht is. Deze toewijding leidt tot kennis. *De eenzaamheid opzoekend*: op plaatsen die van nature vrij zijn of vrij gemaakt zijn van onzuiverheden, bijvoorbeeld van de angst voor slangen, tijgers en dieven, zoals een jungle, een zandbank in een rivier, de tempel van een God, enzovoorts. In eenzaamheid wordt de geest kalm en daarom is meditatie op het Zelf alleen mogelijk op plaatsen waar men alleen is. Daarom zegt men dat het zich terugtrekken naar stille plaatsen leidt tot kennis. *Gezelschap van mensen*: dit zijn de gewone niet-verlichte en ongedisciplineerde mensen en niet degenen die verlicht zijn en onder een discipline staan. Het gezelschap van mensen uit deze laatste groep is een middel tot kennis. Het mijden van het gezelschap van gewone mensen is kennis omdat het leidt tot kennis.

Bovendien:

adhyātmajñānanityatvaṃ tattvajñānārthadarśanam;
etajjñānamiti proktamajñānaṃ yadato 'nyathā (11).

XIII.11. ... standvastigheid in Zelfkennis en het doel van de kennis van de waarheid voor ogen houdend; hiervan wordt gezegd dat dit kennis is, hier tegenover staat onwetendheid.

Zelfkennis is kennis van het Zelf enzovoorts. *Het doel voor ogen houdend*: Kennis van de waarheid volgt op de volledige ontwikkeling van eigenschappen als nederigheid (zie XIII.7) die de middelen zijn om kennis te verkrijgen. Het doel van deze kennis is mokṣa, het ophouden van het sterfelijke bestaan van saṃsāra. Dit doel moet men voor ogen blijven houden, want alleen als men het doel van de kennis van de waarheid ziet, zal men proberen om die eigenschappen te ontwikkelen die de middelen tot het verkrijgen van die kennis zijn. Deze eigenschappen, variërend van 'nederigheid' tot 'het zien van het doel van ware kennis' worden tot kennis verklaard omdat zij leiden tot kennis. Hier tegenover staan bijvoorbeeld trots, huichelachtigheid, wreedheid, ongeduld, onbetrouwbaarheid en dergelijke die onwetendheid zijn. Deze moet men kennen en vermijden omdat zij er de oorzaak van zijn dat saṃsāra altijd maar doorgaat.

Brahman, Datgene Wat gekend moet worden.

Wat moet men kennen door deze kennis? De Heer beantwoordt deze vraag in XIII.12 en volgende.

Tegenwerping: Nederigheid en dergelijke zijn alleen maar vormen van zelfbeheersing (*yama* en *niyama*) en hierdoor kan men niet Datgene Wat gekend moet worden, waarnemen. We hebben nog nooit meegemaakt dat deze nederigheid en de andere genoemde eigenschappen leiden tot ook maar enige vorm van kennis. Het is altijd zo dat alleen via kennis of het zich bewust zijn van een bepaald object de aard van dat specifieke kennisobject kan worden vastgesteld. Het is zeker dat geen enkel onderwerp kan worden bepaald via kennis van een ander onderwerp, zoals men niets over vuur te weten kan komen met kennis over potten.

Antwoord: Dit bezwaar is niet van toepassing, omdat we hebben gezegd dat nederigheid en dergelijke kennis worden genoemd omdat zij leiden tot kennis ofwel omdat zij additionele middelen of hulpmiddelen zijn om tot kennis te komen.

jñeyaṃ yattatpravakṣyāmi yajjñātvā 'mṛtamaśnute;
anādimatparaṃ brahma na sattannāsaducyate (12).

XIII.12. Ik zal U uitleggen wat gekend moet worden. Als men dit weet, bereikt men Onsterfelijkheid. De Opperste Brahman is zonder Begin en men zegt dat Het niet-sat en niet-asat is.

Dat wat gekend moet worden zal Ik U volledig uitleggen, precies zoals Het is. De Heer vervolgt met een beschrijving van wat het resultaat van deze kennis zal zijn om de aandacht van de luisteraar te trekken en om hierdoor in hem het verlangen op te wekken om Het te kennen. Het is de Eén die onovertrefbaar is, de Brahman, die hiervoor beschreven is als: "Dat wat gekend moet worden en geen begin heeft."

Om herhaling[172] te vermijden wordt door sommige mensen de uitdrukking '*anādimatparam*' gesplitst in '*anādi matparam*' en op een andere wijze uitgelegd, en wel als volgt: Brahman is zonder begin en Ik ben Zijn Para-Śakti, de Opperste Kracht die Vasudeva wordt genoemd.

Wij zeggen evenwel, herhaling kan zo worden voorkomen maar dan moet deze interpretatie wel juist zijn. Dit is echter niet het geval omdat men hier de bedoeling heeft om de natuur van Brahman te verklaren door een ontkenning van alle specifieke soorten energie terwijl tegelijkertijd ontkend wordt dat er ook maar enige eigenschap aanwezig zou zijn. Herhaling is hier dus het gevolg van de gebruikte versvoet (metrum).

Brahman gaat spraak en gedachte te boven.

Nadat Hij heeft gezegd dat Hij zal spreken over datgene wat leidt tot onsterfelijkheid en wat waard is om gekend te worden, en nadat Hij de aandacht

[172] Herhaling (tautologie) waarbij anādimat als één geheel wordt genomen, zoals Bhāṣyakāra heeft gedaan.

van de toehoorder heeft getrokken om het verlangen op te wekken naar deze kennis zegt de Heer: "Men zegt dat Het niet-sat (niet-bestaan) en niet-asat (niet-niet-bestaan) is."

Tegenwerping: Nadat Hij zeer nadrukkelijk heeft gezegd dat Hij zal spreken over Datgene Wat gekend moet worden, is het niet netjes van de Heer om Het te beschrijven met niet-sat en niet-asat.

Antwoord: Integendeel, het is volkomen juist gezegd, omdat Brahman, Die gekend moet worden, niet door spraak kan worden weergegeven en in alle Upaniṣads alleen maar wordt omschreven via een ontkenning van alle kenmerken: 'Niet dit' (Bṛ.Up. 2.3.6) en 'Niet grof en niet subtiel' (Ibid 3.8.8) en steeds 'Het is niet dit.'

Tegenwerping: Alleen die dingen bestaan die kunnen worden omschreven als bestaand. Als Datgene Wat gekend moet worden, niet omschreven kan worden als bestaand, kan Het niet bestaan. Het is een contradictio in terminis om te zeggen dat Het kenbaar is en dat men niet kan zeggen dat Het bestaat.

Antwoord: Het is ook niet niet-bestaand omdat Het geen object is van het bewustzijn van niet-bestaan.

Tegenwerping: Elke staat van bewustzijn houdt òf bewustzijn van bestaan òf bewustzijn van niet-bestaan in. Daarom moet Datgene Wat gekend moet worden, worden begrepen door een staat van bewustzijn samen met het bewustzijn van bestaan of door een staat van bewustzijn samen met het bewustzijn van niet-bestaan.[173]

Antwoord: Nee: omdat Het buiten het bereik van de zintuigen is, is Het geen onderwerp van bewustzijn of het nu samen gaat met een beeld van bestaan of van niet-bestaan. Elk ding dat door de zintuigen kan worden waargenomen, bijvoorbeeld een pot, kan een onderwerp van bewustzijn worden genoemd, hetzij gekoppeld aan het beeld van bestaan of aan dat van niet-bestaan. Datgene Wat gekend moet worden is daarentegen buiten het bereik van de zintuigen en kan daarom uitsluitend worden gekend door het kennis-instrument dat 'Śabda' (het Woord, Openbaring) wordt genoemd. Het kan niet als een pot en dergelijke, onderwerp zijn van bewustzijn, gekoppeld aan het beeld van bestaan of aan dat van niet-bestaan en daarom kan men niet zeggen dat Het 'sat' of 'asat' is.

Over de opmerking dat het een contradictio in terminis is om te zeggen, dat Datgene Wat gekend moet worden niet 'sat' of niet 'asat' is, kan worden gezegd, dat er geen tegenstelling is omdat de śruti zegt: "Het is anders dan het gekende en staat boven het onbekende" (Kena Up. 2.3).

[173] Als dit niet zo is, kan men niet om de conclusie heen dat Brahman niet beschreven kan worden.

Tegenwerping: Zelfs deze passage uit de śruti is met zichzelf in tegenspraak[174], net zoals de śruti dat is, als gezegd wordt nadat de ruimte voor het offer is gereedgemaakt: "Wie weet of er in de volgende wereld iets goeds bestaat?" (Taittirīya-Saṃhitā 6.1.1).

Antwoord: Nee, de passage "Het is anders dan het gekende en staat boven het onbekende" leert iets dat als waar[175] geaccepteerd moet worden, terwijl de door de opponent geciteerde passage "Wie weet of er in de volgende wereld iets goeds bestaat" niet meer is dan arthavāda. Een dergelijke uitspraak moet, om op zijn juiste waarde begrepen te worden, in de juiste context worden gelezen.[176]

Bovendien spreekt het vanzelf dat Brahman niet kan worden uitgedrukt in woorden als 'sat', omdat elk woord dat gebruikt wordt om iets specifieks uit te drukken, dat specifieke aanduidt. Als men dat woord hoort, wordt het geassocieerd met een bepaalde *soort* of een bepaalde *handeling* of een bepaalde *kwaliteit* of een bepaalde *relatie*. Bijvoorbeeld: *koeien* en *paarden* zijn soorten, *kok* en *leraar* hebben met handelingen te maken, *wit* en *zwart* zijn kwaliteiten, terwijl *rijkdom* en *landeigenaar* bezit inhouden. Brahman hoort bij geen enkele soort[177] en daarom kan Het niet worden aangeduid met woorden als 'sat' (bestaan). Omdat Het geen eigenschappen heeft, heeft Het geen kwaliteiten. Als Het kwaliteiten zou hebben, zou Het met een woord kunnen worden aangeduid dat een kwaliteit inhoudt. Omdat Het niet handelt kan Het niet met een woord worden aangeduid dat een handeling inhoudt. De śruti zegt:

"Het is ondeelbaar, handelt niet en is stil." (Śvet.Up. 6.19).

Het is aan niets gerelateerd, omdat het één is en zonder tweede, Het is geen object van de zintuigen, Het is het Zelf. Het is daarom volkomen terecht om te stellen dat Het door geen enkel woord kan worden aangeduid en ook de passages in de śruti zeggen hetzelfde, bijvoorbeeld:

"Vandaar (dat wil zeggen: terug van Brahman en niet in staat om Brahman te bereiken) komen alle woorden terug." (Tait.Up. 2.4.1).

Brahman is de bron van alle handeling.

Men zou wellicht kunnen denken dat Brahman, Datgene Wat gekend moet worden, 'asat' of niet-bestaand is, als wordt gezegd dat Het niet in woord of beeld met 'sat' (bestaand) kan worden aangeduid. Om dit te vermijden verklaart de Heer het bestaan ervan via een manifestatie door de upādhi's, de zintuigen van alle levende wezens.

---

[174] Als dit zo is, dan accepteren we de autoriteit van deze passage niet, omdat deze alleen geaccepteerd kan worden als deze niet tegen de geaccepteerde autoriteit ingaat.
[175] Dat wil zeggen, dat we deze passage niet moeten verwerpen omdat deze niets nieuws zou leren. Dit is wel zo, omdat Brahman niemand anders is dan iemands eigen Innerlijke Zelf en moet daarom als een autoriteit op zich worden geaccepteerd.
[176] En is dus geen autoriteit op zich.
[177] In de śruti wordt Brahman omschreven als bij geen enkele groep behorend, zonder kleur enzovoorts.

[*Ter verklaring*: Omdat er niets bestaat dat geen kwaliteiten heeft en dat alle woorden en gedachten te boven gaat – immers voor alles wat wij ervaren, geldt precies het tegenovergestelde – zou men kunnen denken dat Brahman, zoals hiervoor beschreven, een lege ruimte of een non-entiteit (śūnya) moet zijn. Om dit te voorkomen gaat de Heer verder om te leren dat Brahman bestaat als:

1. het Innerlijke Zelf (Pratyak),
2. de bron van alle activiteiten van de zintuigen en dergelijke,
3. de bron van waaruit ons gevoel van bestaan oprijst in relatie tot alle denkbeeldige dualiteit,
4. Īśvara, de Heer van het universum.

Door deze conclusie bewijst de Heer boven alles het bestaan van Brahman als het Innerlijke Zelfbewustzijn. Er moet een principe van zelfbewustzijn zijn (pratyak-cetanā) achter al onze onbezielde handelingen, zoals met het fysieke lichaam. We vinden onvermijdelijk zelfbewustzijn achter alle onbezielde voorwerpen waarmee wordt gehandeld, zoals een kar die wordt voortbewogen. - (A)]

sarvataḥpāṇipādaṃ tatsarvato 'kṣisîromukham;
sarvataḥ śrutimalloke sarvamāvrtya tiṣthati (13).

XIII.13. Met handen en voeten overal, met ogen en hoofden en monden overal, met overal oren, bestaat Dat en Het omvat alles.

Datgene Wat gekend moet worden, heeft overal handen en voeten. Het bestaan van Kṣetrajña wordt aangegeven door de upādhi's van de zintuigen[178] van alle levende wezens. Kṣetrajña (het principe van zelfbewustzijn dat achter de zintuigen leeft) wordt zo genoemd vanwege de upādhi van Kṣetra en deze Kṣetra heeft diverse vormen als handen en voeten enzovoorts. Alle variaties die in Kṣetrajña worden veroorzaakt door de variaties in de upādhi's van Kṣetra, berusten op illusie en daarom wordt met de woorden: "Er wordt niet gezegd dat Het sat of asat is" bedoeld, dat men moet weten dat Het geen variaties kent. Hoewel datgene wat in Kṣetrajña door upādhi's wordt veroorzaakt, op illusie berust, worden toch uitspraken gedaan als "Het heeft overal handen en voeten" alsof dit een eigenschap zou zijn van Datgene Wat gekend moet worden. Dit wordt alleen maar gedaan om het bestaan van Dat aan te duiden. De uitspraak van de *saṃpradāyavids*, zij die de juiste traditionele onderwijsmethode gebruiken, wijst hier ook op. Deze luidt: "Datgene wat zonder dualiteit is, wordt beschreven door *adhyāropa* en *apavāda*, dat wil zeggen: door superimpositie en door negatie, door toekenning en ontkenning. De ledematen van alle lichamen zijn de handen en voeten en dergelijke; deze ontlenen hun activiteit aan de Energie die inherent is aan Datgene Wat gekend moet worden.[179] Als zodanig zijn het slechts tekenen van Zijn aanwezigheid en alleen bij wijze van spreken wordt er gezegd dat ze bij Hem

[178] Omdat er zelfbewustzijn moet zijn achter hun activiteit.
[179] dat wil zeggen: deze handelen louter krachtens de aanwezigheid van deze Energie.

horen. Ook de andere uitspraken dienen op dezelfde manier geïnterpreteerd te worden. Het (Brahman) is aanwezig in de wereld en in de hele bezielde schepping en doordringt alles.

Het is de bedoeling van de volgende śloka om duidelijk te maken dat Datgene Wat gekend moet worden, niet werkelijk de upādhi's, de zintuigen als handen en voeten bezit, doch dat deze over Dat zijn heengelegd.

sarvendriyaguṇābhāsaṃ sarvendriyavivarjitam;
asaktaṃ sarvabhṛccaiva nirguṇaṃ guṇabhoktṛ ca (14).

XIII.14. Het doorstraalt de functies van alle zintuigen en toch staat Het er los van. Het is nergens aan gehecht en toch ondersteunt Het alles en heeft geen kwaliteiten.

Alle zintuigen: zowel de buddhi-indriya's als de karma-indriya's, de organen van kennis en de organen van handeling. Manas en buddhi als innerlijke zintuigen horen hier ook bij, en gezamenlijk zijn zij de upādhi's van Datgene Wat gekend moet worden. Verder is het zo dat zelfs het gehoor en andere zintuigen alleen upādhi's vormen via de upādhi van de antaḥkaraṇa, het innerlijke orgaan. We moeten dus begrijpen dat Brahman Zichzelf manifesteert door de upādhi's van de externe en interne zintuigen, en door de werking van alle zintuigen als onderscheid maken, doelstellingen en gedachten, gehoor, spraak en dergelijke. Dit wil dus zeggen dat Datgene Wat gekend moet worden als het ware functioneert door de werking van alle zintuigen. De śruti zegt:

"Het mediteert als het ware, Het beweegt als het ware." (Bṛ.Up. 4.3.7).

Waarom zou dit niet kunnen betekenen dat Het werkelijk functioneert? De Heer zegt: "Het heeft geen zintuigen en daarom beweegt Datgene Wat gekend moet worden niet echt als de zintuigen werken."

"Hij is snel zonder handen en voeten; Hij grijpt, Hij ziet zonder ogen en hoort zonder oren." (Śvet.Up. 3.19).

In deze śloka benadrukt de śruti dat Datgene Wat gekend moet worden, de macht heeft om Zichzelf te voegen in de verschillende functies van de zintuigen die Zijn upādhi's zijn, maar dat Het in werkelijkheid niet beweegt of ziet en dergelijke. Deze śloka moet op dezelfde manier worden uitgelegd[180] als het gezegde: "De blinde zag de edelsteen." (Tait.Āraṇyaka I.11). Omdat Het geen zintuigen heeft, wordt Het nergens aan gehecht en is zonder gehechtheid.

Brahman is de fundamentele Werkelijkheid in alle illusies.

Hoewel Het zo is, ondersteunt Het alles. Alles is in werkelijkheid gebaseerd op 'sat', het Bestaan, omdat het beeld van 'sat' overal aanwezig is. Zelfs dingen als

[180] Het betekent dus dat de arthavāda passage niet letterlijk moet worden geïnterpreteerd doch zodanig dat deze past in het hoofdthema van dit gedeelte.

luchtspiegelingen kunnen niet bestaan zonder een uitgangspunt. Daarom wordt gezegd dat Het alles ondersteunt.

Brahman de Waarnemer van de Guṇa's.

Er is ook nog een andere mogelijkheid om kennis over het bestaan van Datgene Wat gekend moet worden te verkrijgen. Hoewel Het zonder de guṇa's Sattva, Rajas en Tamas is, is Datgene Wat Gekend moet worden toch Datgene wat de guṇa's waarneemt en ervan geniet. De Guṇa's nemen de vorm aan van geluid en andere zintuiglijke objecten en veranderen daardoor in vreugde en verdriet en misleiding.

Brahman is alles.

Bovendien,

bahirantaśca bhūtānāmacaraṃ carameva ca;
sūkṣmatvāttadavijñeyaṃ dūrasthaṃ cāntike ca tat (15).

XIII.15. Het is zowel buiten als binnen alle wezens, zowel onbeweeglijk als bewegend. Omdat Het subtiel is, kan Het niet worden waargenomen; Het is ver weg en toch dichtbij.

Buiten: buiten het lichaam dat tot en met de huid reikt, en dat door onwetendheid voor het eigen zelf wordt gehouden. *Binnen* slaat op het Innerlijke Zelf, Pratyagātman, dat in het lichaam verblijft. Het gezegde dat Het zowel 'buiten als binnen' is, zou zo uitgelegd kunnen worden dat Het niet in de tussenruimte[181] zou zijn. Om dit tegen te gaan, zegt de Heer dat Het 'onbeweeglijk is en toch beweegt'. Het is Brahman, Datgene Wat gekend moet worden, dat de beweeglijke en onbeweeglijke lichamen schijnt te zijn zoals een touw wordt gehouden voor een slang.

Brahman wordt alleen verstaan door de wijzen.

Tegenwerping: Hoe komt het dat Brahman niet direct door iedereen wordt verstaan als 'Dit is Het', als alles wat wij waarnemen, beweeglijk of onbeweeglijk, Datgene Wat gekend moet worden, is?

Antwoord: Dat is waar. Het manifesteert Zichzelf als alles, maar het is subtiel[182] als ākāśa. En omdat Het subtiel is, kan Het niet worden begrepen door degenen die niet verlicht zijn, hoewel Het in Zichzelf kenbaar is. Het is echter altijd bekend aan hen die verlicht zijn, zoals de volgende teksten aangeven:

"Dit alles is het Zelf en het Zelf alleen." (Bṛ.Up. 2.4.6).

"Dit alles is Brahman en Brahman alleen." (Ibid. 2.5.1).

Als Het niet gekend is, is Het ver weg, want het is voor degenen die niet verlicht zijn nog in geen miljoenen jaren bereikbaar. Voor zij die verlicht zijn, is Het heel dichtbij omdat het hun eigen Zelf is.

---

[181] het lichaam dat tussen de Pratyagātman en externe objecten ligt.
[182] buiten bereik van de zintuigen.

Brahman is het ene Zelf in alles.

Bovendien,

avibhaktaṃ ca bhūteṣu vibhaktamiva ca sthitam;
bhūtabhartṛ ca tajjñeyaṃ grasiṣṇu prabhaviṣṇu ca (16).

XIV.16. Onverdeeld en toch schijnbaar verdeeld in alle wezens: Datgene Wat gekend moet worden ondersteunt alle wezens en is zowel hun schepper als hun vernietiger.

Het is in de afzonderlijke lichamen onverdeeld aanwezig, Het is als ākāśa. Toch lijkt het verschillend te zijn in de verschillende lichamen, aangezien Het Zichzelf alleen in de lichamen manifesteert.

Brahman is de Oorzaak van het Universum.

Datgene Wat gekend moet worden houdt alle wezens staande gedurende *sthiti*, de periode waarin het Universum bestaat. Het verslindt ze bij *pralaya*, de tijd van oplossing. Het schept ze in de tijd van *utpatti*, de geboorte van het Universum, op eenzelfde manier waarop een touw een slang schijnt te zijn.

Brahman verlicht alles.

Tegenwerping: Als Datgene Wat gekend moet worden niet wordt waargenomen, hoewel Het in alles bestaat, dan kan Het niet anders dan duisternis (Tamas) zijn.

Antwoord: Nee, maar wat dan wel?

Bovendien,

jyotiṣāmapi tajjyotistamasaḥ paramucyate;
jñānaṃ jñeyaṃ jñānagamyaṃ hṛdi sarvasya viṣṭhitam (17).

XIII.17. Het is het Licht der lichten en men zegt dat Het de duisternis te boven gaat. Kennis, Datgene Wat gekend moet worden, het Doel van kennis, is gezeteld in het hart van iedereen.

Dat, Datgene Wat gekend moet worden, is het Licht van alle lichten[183] zelfs van de zon. Deze lichten schijnen werkelijk alleen als ze verlicht worden door het licht van bewustzijn van het Zelf. De Gezangen luiden:

"Dat Licht dat de zon doet schijnen." (Tait.Br.3.12.9).

"Zijn Licht doet alles schijnen." (Śvet.Up. 6.14).

Zo wordt het door de smṛti ook hier in de Bhagavad Gītā (XV.12) gezegd. Er wordt gezegd dat Het niet besmet is door Tamas, door ajñāna, onwetendheid.

[183] Het bestaan van Brahman, Datgene Wat gekend moet worden, kan worden herkend als het Licht dat de zon verlicht, als de rede (buddhi), enzovoorts.

Het Licht is in ieders hart.

Om Arjuna wat op te vrolijken die nogal terneergeslagen lijkt bij de gedachte dat kennis van Brahman zo moeilijk te verkrijgen is, zegt de Heer nu het volgende: Deze drie, Kennis, Datgene Wat gekend moet worden en het Doel van kennis worden zeer duidelijk ingeplant in het hart (buddhi) van ieder levend wezen; deze drie worden hier als verschillende dingen gemanifesteerd. Kennis is bijvoorbeeld nederigheid (XIII.7-11), Datgene Wat gekend moet worden (als beschreven in XIII.12-17) is, als Hij wordt gekend, het resultaat van kennis, en wordt daarom het *Doel van kennis* genoemd. Het object van kennis is Datgene Wat gekend moet worden.

Zoek het Licht door toewijding.

Nu volgt de śloka die dit onderwerp afsluit:

iti kṣetraṃ tathā jñānaṃ jñeyaṃ coktaṃ samāsataḥ;
madbhakta etadvijñāya madbhāvāyopapadyate (18).

XII.18. Aldus heb Ik in het kort uitgelegd wat de Kṣetra is en kennis en Datgene Wat gekend moet worden. Hij die Mij is toegewijd en dit weet, zal in Mij binnengaan.

Aldus zijn de *Kṣetra*, kennis en Datgene Wat gekend moet worden in het kort beschreven. De Kṣetra begint (XIII.5-6) met de Grote Elementen en eindigt met moed. De eigenschappen van *Kennis* zijn genoemd, te beginnen met 'nederigheid' en eindigend met 'het doel van de kennis van de waarheid voor ogen houdend' (XIII.7-11). Datgene Wat gekend moet worden is beschreven in de śloka's XIII.12-17.

Dit is waarlijk in het kort de gehele leer, inbegrepen de leer van de Veda's en de leer van de Gītā.

Vraag: Wie is er geschikt om deze ware kennis te verwerven?

Antwoord: Dat is hij die Mij is toegewijd en die Mij, Vasudeva ziet als de Opperste Heer, de Alwetende en Opperste Guru en als het Zelf (Ziel, Essentie) van alles. Dit betekent dat hij als het ware bezeten is door het idee dat alles wat hij ziet, hoort of aanraakt niets anders is dan de Heer Vasudeva. Als hij Mij zo is toegewijd en de ware kennis die hiervoor is beschreven, heeft verkregen, is hij geschikt om Mij binnen te gaan, dat wil zeggen: hij verkrijgt mokṣa.

Prakṛti en Puruṣa zijn eeuwig.

In het zevende hoofdstuk zijn twee Prakṛti's beschreven, de hogere en lagere, overeenkomend met Kṣetra en Kṣetrajña. Daarvan is gesteld dat zij de moederschoot zijn van alle schepselen (VII.6). De vraag ligt voor de hand hoe men kan zeggen dat Kṣetra en Kṣetrajña, de twee Prakṛti's, de moederschoot kunnen vormen van alle wezens. Dit komt nu aan de orde.

prakṛtiṃ puruṣaṃ caiva viddhyanādī ubhāvapi;
vikārāṃśca guṇāṃścaiva viddhi prakṛtisambhavān (19).

XIII.19. Weet dat zowel Prakṛti als Puruṣa zonder begin zijn en weet ook dat alle vormen en kwaliteiten worden geboren uit Prakṛti!

Prakṛti en Puruṣa, Materie en Geest, zijn de twee Prakṛti's van de Heer Īśvara. Ge moet weten dat deze twee, Prakṛti en Puruṣa, zonder begin zijn. Omdat Īśvara de eeuwige Heer is, spreekt het vanzelf dat ook Zijn Prakṛti's eeuwig zijn. De Heerschappij van de Īśvara bestaat waarlijk uit Zijn bezit van de twee Prakṛti's waardoor Hij de oorzaak is van het ontstaan, de ondersteuning en de oplossing van het universum. De twee Prakṛti's zijn zonder begin en zijn daarom de oorzaak van saṃsāra.

Sommige mensen zeggen dat het betekent dat de twee Prakṛti's er in het begin niet waren en stellen dat door een dergelijke interpretatie kan worden vastgesteld dat de Īśvara de oorzaak van alles is. Als Prakṛti en Puruṣa immers eeuwig zouden zijn, zou het inhouden dat deze twee de oorzaak van het universum zouden zijn en dat de Īśvara niet de schepper van het universum is. Het is niet juist om het zo te stellen omdat de Īśvara dan niet de Īśvara zou zijn vanwege het feit dat er voorafgaande aan de geboorte van Prakṛti en Puruṣa voor Hem niets zou zijn om over te heersen. Als saṃsāra verder geen andere oorzaak dan Īśvara zou hebben, zou verder geen andere oorzaak dan Īśvara zou hebben, zou het nooit kunnen ophouden[184] en zouden de śāstra's (de Geschriften) geen zin hebben. Op dezelfde manier zou er geen gebondenheid en geen bevrijding[185] kunnen zijn.

Prakṛti en Puruṣa als Oorzaak van saṃsāra.

Daarentegen als de Prakṛti's van de Īśvara eeuwig zijn, wordt alles duidelijk. Weet dat alle vormen en emanaties (vikāra's), vanaf buddhi tot het fysieke lichaam, en alle kwaliteiten (guṇa's) als vreugde, verdriet, misleiding en andere mentale staten die hierna zullen worden beschreven, allemaal voortkomen uit Prakṛti. Māyā is samengesteld uit de drie guṇa's en is de Energie van de Īśvara die de oorzaak is van alle emanaties (uitstromingen). Weet dat dit allemaal vormen van Prakṛti zijn.[186]

Wat zijn deze vormen en kwaliteiten waarvan men zegt dat ze uit Prakṛti worden geboren? Dit zegt de Heer:

kāryakāraṇakartṛtve hetuḥ prakṛtirucyate;
puruṣaḥ sukhaduḥkhānāṃ bhoktṛtve heturucyate (20).

---

[184] Als de Īśvara, onafhankelijk van de twee Prakṛti's, de enige oorzaak van het universum zou zijn, zou saṃsāra zonder einde zijn, omdat er dan niets zou zijn dat zelfs de bevrijde zielen zou weerhouden om in saṃsāra te worden geworpen zolang Īśvara de enige oorzaak van saṃsāra zou zijn.

[185] Voor de geboorte van de twee Prakṛti's kunnen gebondenheid en daarmee ook bevrijding niet bestaan. Als er ooit een tijd is geweest dat gebondenheid en mokṣa er niet waren, kan er ook geen oorzaak zijn die ze tot bestaan zou kunnen brengen.

[186] Prakṛti is datgene waaruit alle vormen en kwaliteiten tot bestaan komen. Prakṛiti is dus eeuwig en is de bron van alle vormen (vikāra's) en kwaliteiten (guṇa's). De Ātman blijft altijd onveranderd en zonder kwaliteiten.

XIII.20. Er wordt gezegd dat Prakṛti de oorzaak is van het resultaat en van de instrumenten[187]en dat Puruṣa de oorzaak is van het ervaren van vreugde en verdriet.

Het resultaat (kārya) is het fysieke lichaam en de instrumenten (kāraṇa's) zijn de dertien[188] organen in dit lichaam. De vijf elementen (bhūta's) die het lichaam opbouwen en de vijf zintuiglijke objecten die de emanaties van Prakṛti zijn (zoals hiervoor beschreven), vallen onder de term 'resultaat'. Alle kwaliteiten als vreugde, verdriet en misleiding die uit Prakṛti voortkomen, vallen onder de term 'instrumenten' omdat deze kwaliteiten liggen in de instrumenten, namelijk de zintuigen. Van Prakṛti wordt gezegd dat het de oorzaak is van ontstaan en groei van het fysieke lichaam, van de zintuigen en hun gewaarwordingen omdat Prakṛti ze allemaal voortbrengt. Omdat Prakṛti dus het fysieke lichaam en de zintuigen voortbrengt, is Prakṛti de oorzaak van saṃsāra.

Sommige mensen lezen in plaats van 'kāraṇa' dat instrument betekent, kāraṇa hetgeen oorzaak betekent. Alles wat echter een modificatie of aanpassing van iets is, is er het gevolg of emanatie (vikāra) van en datgene waaruit het voortkomt is de oorzaak (kāraṇa). Prakṛti is de bron van oorzaak en gevolg die uit dezelfde elementen zijn opgebouwd (zoals omschreven met de termen 'het resultaat en de instrumenten'). Het kan ook betekenen dat de zestien vikāra's[189] of emanaties in dit geval het resultaat zijn, terwijl de zeven[190] die tegelijkertijd Prakṛti en vikṛti zijn, oorzaak en gevolg, en daarom PrakṛtiVikṛti's wor-den genoemd, als oorzaak worden gezien. Bij het ontstaan van dit alles is Prakṛti de oorzaak omdat alles hieruit gegenereerd wordt.

Nu zal worden aangetoond hoe Puruṣa de oorzaak is van samsāra. *Puruṣa*, *Jīva*, *Kṣ etrajña*, *Bhoktṛ* (Dat wat geniet)[191] betekenen allemaal hetzelfde. Van Puruṣa wordt gezegd dat het de oorzaak is omdat Het vreugde, verdriet en andere ervaringen waarneemt.

Tegenwerping: Waarom zou voortbrengen van oorzaken en gevolgen en het ervaren van vreugde en verdriet moeten betekenen dat Prakṛti en Puruṣa moeten worden gezien als de oorzaak van saṃsāra?

Antwoord: Hoe kan er überhaupt saṃsāra zijn als Prakṛti zichzelf niet verandert in oorzaak en gevolg, in lichaam en zintuigen, in vreugde en verdriet, en zonder een

[187] Volgens een andere interpretatie het gevolg en de oorzaak.
[188] Vijf organen van gewaarwording, vijf organen van handeling, Manas, Buddhi en Ahaṃkāra.
[189] De tien zintuigen, Manas en de vijf zintuiglijke objecten.
[190] Dit zijn Mahat, Ahaṃkāra en de vijf Tanmātra's of rudimentaire elementen. Elk is een emanatie van zijn voorganger en is op zijn beurt de oorzaak van zijn opvolger. Omdat de Mūlaprakṛti dit allemaal voortbrengt, is dit hun oorzaak en basis.
[191] De laatste drie termen worden respectievelijk gebruikt om uit te drukken dat de Puruṣa waaraan hier wordt gerefereerd niet de Paramātman of het Hoogste Zelf is, maar een intelligent (cetana) principe en een geconditioneerd wezen.

bewuste Puruṣa die alles ervaart?[192] Saṃsāra is daarentegen alleen mogelijk als Puruṣa, datgene wat ervaart, als avidyā of onwetendheid samengaat met Prakṛti, dat het tegenovergestelde is en het object is dat ervaren wordt in al zijn vervormingen als lichaam en zintuigen, vreugde en verdriet, oorzaken en gevolgen. Daarom is het juist om te zeggen dat Prakṛti en Puruṣa de oorzaak zijn van saṃsāra: de één genereert het lichaam en de zintuigen, en de ander ervaart vreugde en verdriet.

Tegenwerping: Wat is dan deze samsāra?[193]

Antwoord: Saṃsāra is de ervaring van vreugde en verdriet, en Puruṣa is de saṃsārin, datgene dat vreugde en verdriet ervaart.[194]

Avidyā en Kāma zijn de oorzaak van wedergeboortes.

Er is gezegd dat Puruṣa de saṃsārin is, omdat het datgene is dat vreugde en verdriet ervaart. Waardoor komt het dat vreugde en verdriet worden ervaren? De Heer zegt:

puruṣaḥ prakṛtistho hi bhuṅkte prakṛtijānguṇān;
kāraṇaṃ guṇasaṅgo 'sya sadasadyonijanmasu (21).

XIII.21. Puruṣa verblijft in Prakṛti en ervaart de kwaliteiten (guṇa's) die uit Prakṛti voortkomen. De gehechtheid aan deze kwaliteiten is de oorzaak van zijn geboorte in een goede of slechte moederschoot.

Omdat Puruṣa, datgene dat ervaart, gezeteld is in Prakṛti, in avidyā of onwetendheid, dat wil zeggen: omdat hij zichzelf identificeert met het lichaam en de zintuigen, die emanaties zijn van Prakṛti, ervaart hij de kwaliteiten die uit Prakṛti voortkomen. Deze manifesteren zichzelf als vreugde, verdriet en misleiding en hij denkt: "Ik ben gelukkig, ik ben ongelukkig, ik ben wijs." Naast avidyā (de oorzaak van geboorte) is Zijn gehechtheid aan (dat is zijn identificatie met) Zijn ervaringen, namelijk de kwaliteiten van vreugde, verdriet en misleiding, de belangrijkste oorzaak van de geboorte van Puruṣa. De śruti zegt:

"Zoals zijn wens is, zo is zijn wil." (Bṛ.Up. 4.4.5).

Evenzo zegt de Heer hier:

"De gehechtheid aan deze kwaliteiten is de oorzaak van een

geboorte in een goede of slechte moederschoot."

Of als in het tweede gedeelte van de śloka het woord saṃsāra wordt toegevoegd, kan het als volgt worden uitgelegd: Gehechtheid aan kwaliteiten is door alle

[192] Omdat de Ātman, die altijd vrij (nitya-mukta) is van saṃsāra, nooit uit Zichzelf onderworpen kan zijn aan saṃsāra.
[193] De opponent bedoelt: Als de Ātman onbeweeglijk is (avikriya) en niet onderhevig aan veranderingen, is het niet juist om te stellen dat Hij ooit onderworpen kan zijn aan saṃsāra.
[194] Dat betekent, terwijl vreugde of verdriet wordt ervaren, blijft het Zelf, de waarnemer, volkomen onveranderd. De ervaring (bhoga) vormt Zijn saṃsāra en maakt Hem tot een saṃsārin.

geboortes in een goede of slechte moederschoot heen, de oorzaak van Zijn saṃsāra.

Goede moederschoten zijn die van de Deva's en slechte moederschoten zijn die van de lagere diersoorten. We kunnen er aan toevoegen, zoals voor de hand ligt en niet tegen de leer ingaat, dat de moederschoten van de mensen zowel goed als slecht kunnen zijn. De betekenis van deze passage zou ook als volgt kunnen luiden: Avidyā, de Puruṣa die gezeteld is in Prakṛti, en Kāma of gehechtheid aan kwaliteiten vormen samen de oorzaak van saṃsāra.[195]

Kennis van het Zelf neemt de oorzaak weg van Saṃsāra.

De tweevoudige oorzaak van saṃsāra is hier onderwezen opdat wij het kunnen vermijden, en dat wil zeggen dat we kunnen proberen om het kwijt te raken. De middelen om deze tweevoudige oorzaak te verwijderen zijn Jñāna en Vairāgya, dat wil zeggen: kennis en niet gehecht zijn, samen met saṃnyāsa of afstand doen[196] zoals op duidelijke wijze wordt onderwezen in de Gītā-śāstra. Deze kennis over Kṣetra en Kṣetrajña is in het begin van dit hoofdstuk medegedeeld, evenals in XIII.12 en volgende. In het laatste gedeelte is dit gedaan door zowel aan te geven wat Het niet is (XIII.12) als door er eigenschappen aan toe te kennen die niet bij Hem horen (XIII.13 en volgende). De Heer vervolgt nu met ons direct te leren wat kennis is:

upadraṣṭā 'numantā ca bhartā bhoktā maheśvaraḥ;
paramātmeti cāpyukto dehe 'sminpuruṣaḥ paraḥ (22).

XIII.22. De Grote Heer en het Opperste Zelf is de Opperste Puruṣa in dit lichaam, Hij is de Toeschouwer en Dat Wat Toestaat, de Ondersteuner en de Genieter.

Toeschouwer (Upadraṣṭṛ): Hij ziet toe en is de getuige die Zelf niet handelt. Als priesters en offerpriester bezig zijn met de offerhandelingen, zit er iemand anders naast hen, een expert op het gebied van offers, die niet deelneemt aan de activiteit en die ziet wat er goed en fout is in de handelingen van offerpriester en priesters. Op overeenkomstige wijze is het Zelf apart van hen en een zeer intieme getuige van het lichaam en de zintuigen en al hun handelingen terwijl Het niet deelneemt aan de handelingen. Het kan ook als volgt worden uitgelegd: het lichaam, het gezichtvermogen, Manas, Buddhi en het Zelf zijn de zieners. Hiervan is het lichaam de buitenste ziener en vanaf dit lichaam naar binnen gezien is het Zelf de innerlijkste ziener en het meest dichtbij. Voorbij Hem is er geen ziener in het binnenste. Omdat Hij de innerlijkste ziener is, wordt Hij Upadraṣṭṛ genoemd. Het Zelf is ook Upadraṣṭṛ omdat Hij alles waarneemt zoals de Upadraṣṭṛ bij het offerritueel. Ook is Hij *Datgene Wat Toestaat* (Anumantṛ) die goedkeuring of tevredenheid uitdrukt over de handelingen en degenen die ze uitvoeren. Ook lijkt

[195] Avidyā is de upādāna of materiële oorzaak en Kāma, de nimitta, is de aanleiding.
[196] Vairāgya leidt tot saṃnyāsa, en kennis samen met saṃnyāsa doet avidyā en kāma ophouden.

Hij met hen samen te werken, hoewel Hij niet deelneemt aan de handelingen van lichaam en zintuigen. Ook legt Hij nooit iets in de weg van degenen die bezig zijn met handelingen en is Hij alleen maar hun getuige. *Ondersteuner* (Bhartṛ): Het Zelf wordt de Ondersteuner genoemd, omdat het lichaam, de zintuigen, Manas en Buddhi zijn wat ze zijn, doordat ze gemaakt zijn door dat Intelligente Zelf. Ze werken samen om één persoon te dienen namelijk het Intelligente Zelf, en zijn niets anders dan een weerspiegeling van deze Intelligentie. *De Genieter* (Bhoktṛ): het Zelf is de Genieter, omdat het Zelf 'nitya-caitanya-svarūpa' is, dat wil zeggen: eeuwige intelligentie als inherente natuur heeft, net zoals hitte inherent is aan vuur. Alle staten van de geest (buddheḥ-pratyayāḥ) als vreugde, verdriet en misleiding worden duidelijk waargenomen in hun onderlinge verhoudingen en worden als het ware doordrongen door het intelligente Zelf als ze ontstaan. *De Grote Heer*: Hij is de Grote zowel als de Heer omdat Hij één is met het hele universum en van niets afhankelijk is.

Het Opperste Zelf (Paramātman): het Zelf dat de Toeschouwer enzovoorts is genoemd, is Opperste omdat Hij superieur is aan alles, van het fysieke lichaam tot de Avyakta die door onwetendheid voor het Innerlijke Zelf worden gehouden. Daarom wordt Hij ook in de śruti Paramātman genoemd. Waar is Hij, de Puruṣa? Hij die de Avyakta te boven gaat, is hier in het lichaam, zoals hierna in XV.17 zal worden beschreven.

Het Zelf is in dit hoofdstuk uitvoerig beschreven, te beginnen bij XIII.2, en deze beschrijving is hiermee afgesloten. Voor degene die het hier beschreven Zelf kent, geldt:

ya evaṃ vetti puruṣaṃ prakṛtiṃ ca guṇaiḥ saha;
sarvathā vartamāno 'pi na sa bhūyo 'bhijāyate (23).

XIII.23. Degene die Puruṣa en Prakṛti en de Guṇa's op deze wijze kent, zal niet opnieuw worden geboren, hoe hij verder ook leeft.

Hij die Puruṣa kent op de manier die hiervoor[197] is beschreven, dat wil zeggen: hij die Hem direct waarneemt als zijn eigen Zelf en 'Ik ben Dit,' zal ongeacht het leven dat hij leidt, of hij de plichten vervult of slechte dingen doet, niet worden wedergeboren en zal geen nieuw lichaam hoeven aan te nemen als het oude sterft, dat wil zeggen: als hij dus in dit leven tot wijsheid is gekomen. Hij kent Prakṛti en Avidyā die hier[198] zijn beschreven met al hun verschijnselen, dat wil zeggen: hij weet dat van Prakṛti niets (abhāva) overblijft door vidyā of kennis. Hoeveel te meer geldt dit voor een wijs mens die standvastig zijn plichten vervult!

Tegenwerping: Welke handelingen worden tot niets teruggebracht door kennis? Er wordt inderdaad gesteld dat men niet opnieuw geboren wordt als men kennis verkrijgt. Maar het is niet juist om ervan uit te gaan dat de handelingen die in het

[197] Als de fundamentele Werkelijkheid die alle manifestaties als Jīva en Īśvara draagt.
[198] Als zonder begin en ondefiniëerbaar (anirvācya), als bron van alle kwaad.

huidige leven zijn begaan voordat men tot kennis kwam, al tot niets worden teruggebracht voor ze hun gevolgen hebben gehad. Hetzelfde geldt voor handelingen die later in dit leven worden verricht en ook voor die handelingen die in de vele eerdere levens zijn gedaan. Er zouden dus nog minstens drie geboorten moeten volgen, omdat het even onjuist is om te denken dat handelingen uit vorige levens tot niets worden gereduceerd als de handelingen in dit huidige leven. Wij zien geen verschil tussen deze twee soorten handelingen.[199] Daarom zullen deze drie groepen handelingen elk aanleiding geven tot een geboorte. Anders zou de mogelijkheid dat handelingen die zijn verricht tot niets worden gereduceerd, tot algehele onzekerheid leiden en zouden de śāstra en alle geschreven geboden nutteloos worden. En daarom is het niet juist om te zeggen dat 'hij niet opnieuw zal worden geboren.'

Antwoord: Integendeel, het is wel juist zoals de volgende passages uit de śruti aangeven:

"Zijn handelingen lossen op." (Muṇḍ.Up. 2.2.8).

"Hij die Brahman kent, wordt Brahman Zelf." (Ibid. 3.2.9).

"Er is slechts uitstel voor hem zolang hij nog niet is verlost van zijn huidige lichaam." (Chand.Up. 6.14.2).

"Evenals de zachte vezels van het iṣikā riet worden verbrand in het vuur, worden al zijn handelingen verbrand." (Ibid. 5.24.3).

Ook in IV.37 is het oplossen van alle handelingen onderwezen en hierna[200] zal het eveneens ter sprake komen. Verder is het logisch dat alleen die handelingen die voortkomen uit avidyā (onwetendheid), uit begeerte (kāma) en dergelijke en die het zaad[201] zijn van alle kwaad, de oorzaak kunnen zijn van volgende geboorten. Op verschillende plaatsen in de Gītā heeft de Heer ook gesteld dat alleen handelingen samen met egoïsme en begeerten (en niet andere handelingen) resultaten voortbrengen. Elders wordt ook gezegd:

"Zoals zaden die verbrand zijn niet meer kunnen ontkiemen, zo kan er geen nieuw lichaam worden gevormd uit begeerten die door wijsheid zijn verbrand."

---

[199] Omdat alle handelingen het gevolg zijn van ajñāna, moeten ze allemaal op dezelfde manier door kennis tot niets worden teruggebracht, en daarom geldt het argument niet dat alleen handelingen, die nog geen gevolgen gehad hebben, door kennis geneutraliseerd kunnen worden, en niet die handelingen die nu al een gevolg hebben omdat ze het huidige lichaam hebben voortgebracht.

[200] In XVIII.66 leert de Heer aan Arjuna om alle dharma's op te geven en toont aldus aan dat kennis alle handelingen verteert.

[201] Deze zaden van kwaad (kleśa's) zijn avidyā, asmita, rāga, dveṣa en abhiniveśa. Alleen dharma en adharma, handelingen die gepaard gaan met kleśa's, kunnen een reïncarnatie voortbrengen. Voor de handelingen van een wijs mens geldt echter dat de zaden van deze handelingen als het ware zijn 'gebakken' in kennis en deze handelingen bestaan slechts in zoverre zij zich presenteren aan zijn bewustzijn (pratītimātradehaḥ). Omdat zij karmā-bhāṣa's zijn, dat wil zeggen: alleen maar lijken op karma, zijn het geen echte oorzaken en kunnen geen reïncarnatie voortbrengen. Een verbrand kledingstuk kan ook immers niet meer worden gedragen.

Tegenwerping: Toegegeven dat kennis de handelingen oplost die na verkrijgen van die kennis worden verricht, omdat er dan kennis beschikbaar is. Het is echter niet mogelijk om te verklaren dat het de handelingen kan oplossen die zijn verricht vóór die kennis werd verkregen, en die uit vorige levens dateren.

Antwoord: Dat kunt u niet zeggen omdat er staat 'alle handelingen' (IV.37).

Tegenwerping: Het zou alleen op de handelingen kunnen slaan die na het verkrijgen van kennis worden verricht.

Antwoord: Nee, want er is geen reden om het daartoe te beperken. Verder is het verkeerd om te stellen dat die handelingen die de oorzaak zijn van de huidige belichaming en de handelingen die nog in de toekomst gevolgen zullen hebben, niet kunnen oplossen door kennis. Waarom is dat zo? De eerste groep heeft onvermijdelijk zijn gevolgen, zoals een pijl die is afgeschoten. Als deze eenmaal op een doel is afgeschoten en de boog heeft verlaten, gaat hij door totdat zijn kracht is uitgewerkt, ook al heeft hij het doel al doorboord.[202] Hetzelfde geldt voor het fysieke lichaam; de gevolgen van de handelingen die deze belichaming hebben veroorzaakt, gaan door totdat hun energie is uitgewerkt, ook al is het doel bereikt. Daar staat tegenover dat als de betreffende pijl niet is afgeschoten, dat wil zeggen: als de energie die in de gespannen boog is opgeslagen, niet wordt gebruikt en wordt teruggetrokken, deze handeling nog geen gevolg heeft en alleen maar een idee is in de geest[203] dat kan worden geneutraliseerd door kennis van de waarheid. Daarom kunnen we terecht zeggen dat een wijs mens 'niet opnieuw wordt geboren' als hij sterft.

De vier wegen tot Zelfkennis.

Er zijn verschillende wegen tot Zelfkennis die hier zullen worden genoemd:

dhyānenātmani paśyanti kecidātmānamātmanā;
anye sāṅkhyena yogena karmayogena cāpare (24).

XIII.24. Door meditatie zien sommigen het Zelf in het Zelf door het Zelf, anderen zien Het door Sāṃkhya Yoga of door Karma Yoga.

Meditatie (Dhyāna) is het door concentratie terugtrekken van het gehoor en andere zintuigen in de Manas, weg van geluid en andere zintuiglijke objecten. Daarna wordt Manas teruggetrokken in de Innerlijke Intelligentie en wordt deze Innerlijke Intelligentie gecontempleerd. Vandaar dat wordt gezegd: "De kraanvogel mediteert als het ware, de aarde mediteert als het ware, de bergen mediteren als het ware." (Cha. Up. 7.6.1). Dhyāna is het voortdurende en niet-verstoorde denken dat lijkt op

[202] Er van uitgaande dat er niet iets dat sterker is, in de weg staat. Zelfkennis is dat niet en is niet in staat om het karma dat de huidige belichaming heeft voortgebracht, tegen te houden. Als deze kennis namelijk oprijst wordt de kracht ervan beteugeld door dit karma omdat dit al werkt. Daarom moeten de gevolgen van het prārabdha-karma op eenzelfde manier worden ondergaan.
[203] Svāśraya, sabhāsa-antaḥkaraṇa, dat wil zeggen: het innerlijk orgaan of Manas dat de reflectie van de Spirituele Intelligentie bevat.

een vloeiende stroom olie. Door meditatie schouwt[204] de Yogin het Zelf, de Innerlijke Intelligentie, in het zelf (Buddhi) door het zelf, de eigen intelligentie, dat wil zeggen: door de antaḥkaraṇa die is gezuiverd door Dhyāna. *Sāṃkhya* houdt in dat men denkt: "Sattva, Rajas en Tamas zijn de Guṇa's, de Ātman is de getuige van hun activiteiten, is eeuwig en is verschillend van de Guṇa's." Door Sāṃkhya-Yoga[205] zien sommigen[206] het Zelf in het zelf door het zelf. Karma is Yoga[207] dat wil zeggen: die Karma of handeling die in dienst van de Heer (Īśvara) wordt verricht. Een dergelijke manier van *handelen* is bij wijze van spreken *Yoga*, omdat het tot Yoga *leidt*. Sommigen[208] zien het Zelf door deze Yoga van handelingen, die leidt tot kennis omdat de geest wordt gezuiverd (sattva).

anye tvevamajānantaḥ śrutvā 'nyebhya upāsate;
te 'pi cātitarantyeva mṛtyuṃ śrutiparāyaṇāḥ (25).

XIII.25. Sommigen echter die dit allemaal niet weten, vereren Het toch omdat zij er over hebben gehoord van anderen, en ook zij overwinnen de dood door hun toewijding hieraan.

Er zijn ook anderen die niet in staat zijn om het Zelf te kennen op een van de manieren die hiervoor zijn beschreven en die leren van anderen, van ācārya's of leraren. Deze zeggen hun: "Mediteer hierop" en daarna aanbidden zij dit en contempleren dit in alle vertrouwen. Ook zij overwinnen de dood en overstijgen saṃsāra die met de dood is verbonden. Dit geldt dus zelfs voor diegenen die over niet meer beschikken dan wat zij hebben gehoord, dat wil zeggen: onwetend zijn en volledig afhankelijk van de autoriteit van andermans instructies op de weg van mokṣa. Hoeveel te meer geldt dit dan voor degenen die op eigen kracht het bewijs kunnen zien en onderscheidingsvermogen bezitten.

Er bestaat niets buiten het Zelf.

Kennis van de eenheid van Kṣetrajña met de Īśvara, dat wil zeggen: van de eenheid van de individuele ziel met de Heer zoals besproken in XIII.2, wordt in XIII.12 genoemd als middel tot mokṣa.

Waarom? De Heer legt dit uit:

---

[204] Deze Yogi's vormen de hoogste groep leerlingen (uttamādhikārins) en zien het Zelf door meditatie als één met de Paramātman.
[205] Sāṃkhya is de kennis die door intellectuele waarneming (vicāra) wordt verkregen en omdat het tot Yoga leidt, wordt het zelf Yoga genoemd.
[206] Dit is de middelste groep leerlingen (madhyamādhikārins).
[207] Omdat het de geest zuivert. Karma leidt tot Yoga door concentratie van de geest.
[208] Dit is de laagste groep leerlingen.

yāvatsañjāyate kiñcitsattvaṃ sthāvarajaṅgamam;
kṣetrakṣetrajñasaṃyogāttaddviddhi bharatarṣabha (26).

XIII.26. O Stier van de Bharata's, weet dat al het beweeglijke en onbeweeglijke dat wordt geboren, voortkomt uit de vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña![209]

Tegenwerping: Wat voor een vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña wordt bedoeld? Deze vereniging kan zeker geen relatie inhouden die bestaat uit het fysieke contact (saṃyoga) van bepaalde delen van beide, zoals tussen een schip en een touw, omdat Kṣetrajña net zoals ākāśa ondeelbaar is. Het lijkt ook niet op samavaya (een eigenschap die er onverbrekelijk mee verbonden is) omdat niet kan worden waargemaakt dat Kṣetra en Kṣetrajña als oorzaak en gevolg tot elkaar staan.

Antwoord: De vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña, van object en subject die van nature tegengesteld zijn aan elkaar, lijkt op wederzijdse adhyāsa, dat wil zeggen: ze worden met elkaar verward evenals hun respectievelijke eigenschappen. Dit komt omdat het vermogen om onderscheid te maken tussen de aard van Kṣetra en van Kṣetrajña afwezig is, zoals men zich kan vergissen tussen een touw en een slang en tussen zilver en paarlemoer. De vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña lijkt op adhyāsa, dat wil zeggen: men verwisselt ze met elkaar en het is een illusie (mithyajñāna). Omdat het onwaarheid betreft, verdwijnt deze illusie als men kennis verkrijgt over het verschil tussen Kṣetra en Kṣetrajña, zoals dat in de śāstra staat, en men dus in staat is om dit onderscheid te maken, zoals men het iṣikā riet kan onderscheiden van muñja-gras. Men realiseert zich dan dat Brahman, Datgene Wat gekend moet worden, zonder upādhi's is, zoals de woorden: "Men zegt dat Het niet-sat en niet-asat is" (XIII.12) aangeven, en dat Het zijn eigen Zelf is. Men weet dan dat het een gandharva-nagara is (een luchtspiegeling van een stad) of de truc van een goochelaar die olifanten en paleizen tovert of een droomvoorstelling. Kṣetra bestaat niet echt en *lijkt* alleen maar te bestaan. Omdat in dit geval de oorzaak van wedergeboorte is verdwenen, is het logisch dat een wijs mens niet opnieuw wordt geboren.

Het ene Zelf in alles.

Er is gezegd (XIII.23) dat als gevolg van ware kennis en door het verdwijnen van avidyā (onwetendheid) en dergelijke,[210] die het zaad van saṃsāra zijn, men niet meer opnieuw wordt geboren. Ook is gezegd dat de vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña door avidyā de oorzaak is van wedergeboorte. Hoewel dit al eerder beschreven is, wordt ware kennis als enige mogelijkheid om avidyā op te lossen daarom nog eens met andere woorden omschreven:

---

[209] Alles wordt geboren uit de de vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña. Er bestaat niets zonder Kṣetrajña die één is met Paramātman, en daarom kan kennis van deze vereniging leiden tot mokṣa.
[210] de gevolgen (saṃsāra) van avidyā.

samaṃ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṃ parameśvaram;
vinaśyatsvavinaśyantaṃ yaḥ paśyati sa paśyati (27).

XIII.27. Hij die ziet dat de Opperste Heer in alle wezens op dezelfde manier aanwezig is als het onsterfelijke in het sterfelijke, ziet de werkelijkheid.

De Opperste Heer is gelijkelijk aanwezig in alle levende wezens van Brahmā tot een dood voorwerp (sthāvara). Hij is de Opperste Heer van lichaam, zintuigen, Manas, Buddhi, Avyakta (dat is het ongemanifesteerde, het causale lichaam, de kāraṇa-śarīra, avidyā) en van de individuele ziel (Ātman, Jīva). Alle levende wezens vergaan terwijl de Opperste Heer onvergankelijk is. Er is dus een groot verschil tussen de Opperste Heer en het geschapene. De verandering van staat die een geboorte is, is de basis van alle veranderingen die een wezen ondergaat (bhāvavikāra), omdat al deze veranderingen, die van tijdelijke aard zijn, pas plaatsvinden na de geboorte. Een object kan alleen veranderen als het bestaat en niet als het er niet meer is, en eigenschappen zijn er alleen maar als de substantie bestaat. Daarom betekent de ontkenning van de laatste verandering tegelijkertijd de ontkenning van alle voorgaande veranderingen en de daarmee verbonden gevolgen. Zo kan men zien dat de Opperste Heer volkomen verschilt van alle wezens, dat Hij één is en onveranderlijk in alles aanwezig is. Hij die de Opperste Heer zo ziet, ziet het juist.

Tegenwerping: Iedereen kan het zien; waarom deze dan in het bijzonder?

Antwoord: Het is waar dat de hele wereld het kan zien; doch men ziet het verkeerd. Vandaar dat wordt gezegd 'alleen hij ziet.' Iemand wiens gezichtsvermogen door *timira* is aangetast, ziet de maan dubbel en daarom kan van iemand die maar één maan ziet, worden gezegd dat 'alleen hij ziet.' Op overeenkomstige wijze kan men zeggen 'alleen hij ziet' van iemand die het ene onverdeelde Zelf ziet zoals hiervoor beschreven, in tegenstellig tot degenen die vele verschillende zelven zien. Hoewel zij kunnen zien, zien ze niets omdat ze verkeerd zien zoals iemand die meer dan één maan ziet.

Kennis van het ene Zelf leidt tot mokṣa.

Om de hiervoor beschreven Ware Kennis te prijzen, gaat de Heer verder door de resultaten ervan te noemen:

samaṃ paśyanhi sarvatra samavasthitamīśvaram;
na hinastyātmanā ''tmānaṃ tato yāti parāṃ gatim (28).

XIII.28. Omdat hij de Heer in alles gezeteld en overal hetzelfde ziet, doodt hij zijn eigen Zelf niet door het Zelf en bereikt daardoor het Hoogste Doel.

Hij die zich realiseert dat de Īśvara die in de vorige śloka beschreven is, dezelfde is, dat wil zeggen: hij die ziet dat Hij overal gelijkelijk aanwezig is, vernietigt zijn

eigen Zelf niet. Omdat hij dit Zelf niet vernietigt, bereikt hij het Hoogste Doel en verkrijgt mokṣa.[211]

Tegenwerping: Geen enkel levend wezen vernietigt zichzelf door zichzelf. Waarom is het dan nodig om te ontkennen: "Hij doodt zijn eigen Zelf niet door het Zelf," net zoals het verbod[212] "Vuur moet niet worden gewijd op aarde, noch in de lucht, noch in de hemel" (Tait.Sam. 5.2.7), onnodig is.

Antwoord: Dit bezwaar is niet correct omdat de noodzaak gebaseerd is op het feit dat een onwetend mens schuldig is aan het ontkennen van het Zelf. Een onwetend mens ontkent het Zelf dat voor iedereen overduidelijk aanwezig is, Zichzelf manifesteert en direct kan worden waargenomen, en beschouwt het niet-Zelf (fysieke lichaam en dergelijke) als zichzelf. Nadat hij goede en slechte dingen (dharma en adharma) heeft gedaan, doodt hij zelfs dit zelf, zijn fysieke lichaam en dergelijke, dat hij heeft aangenomen en neemt weer een nieuw zelf aan. Ook dit doodt hij, neemt weer een nieuw aan en zo gaat het maar door en hij doodt elke keer het nieuwe zelf dat hij heeft aangenomen. Een onwetend mens is daarom een doder van het zelf. Ook het werkelijke Zelf wordt steeds weer door avidyā gedood omdat Zijn bestaan op geen enkele manier wordt ervaren. Onwetende mensen zijn dus niets anders dan doders van het zelf. Hij die daarentegen het Zelf ziet zoals hiervoor is beschreven, doodt het zelf niet door het zelf op één van de manieren die hier zijn genoemd. Daarom bereikt hij het hoogste goed en krijgt het hiervoor vermelde resultaat.

Prakṛti handelt en niet het Zelf.

Er is gezegd dat hij die de Heer (het Zelf) ziet als overal gelijkelijk aanwezig in alle wezens, zijn eigen zelf niet vernietigt door het zelf. Men kan hier tegenin gaan door te zeggen dat er vele zelven zijn die onderling verschillen door hun handelingen (karma) en kwaliteiten. Om dit tegen te gaan zegt de Heer:

prakṛtyaiva ca karmāṇi kriyamāṇāni sarvaśaḥ;
yaḥ pasyati tathā "tmānamakartāraṃ sa paśyati (29).

XIII.29. Hij die ziet dat alle handelingen alleen door Prakṛti worden uitgevoerd en dat het Zelf niet handelt, ziet de werkelijkheid.

De Mantra zegt dat Prakṛti de Māyā van de Heer is en bestaat uit de drie Guṇa's. "Laat hij weten dat Māyā Prakṛti is en dat de Grote Heer de bezitter is van Māyā" (Śvet.Up. 4.10). Door deze Prakṛti, dat wil zeggen: door de Māyā, de Śakti of inherente energie van de Heer, worden handelingen verricht als spraak, denken en

[211] Kennis vernietigt onwetendheid en daarmee wordt alle kwaad vernietigd. Door de vernietiging van onwetendheid (ajñāna) en verkeerde kennis (mithya-jñāna), de twee sluiers die de ware natuur van het Zelf verbergen, bereikt de wijze mens het hoogste doel en de hoogste bestemming van de mens, de Opperste Gelukzaligheid.

[212] Het verbod om een altaar te bouwen op aarde heeft zin omdat het mogelijk is om op de aarde te bouwen. Een verbod echter om altaren te bouwen in de lucht en in de hemel is zinloos omdat dat gewoon niet kan. Men heeft daarom besloten dat het verbod in de laatste twee gevallen niet letterlijk moet worden opgevat en zo kunnen we dit hier ook niet letterlijk nemen.

handelen en niet door de Prakṛti van de Sāṃkhya's die Pradhāna, in zichzelf bestaand, is, en wordt omschreven als Zichzelf transformerend in oorzaken en gevolgen als Mahat. Hij ziet werkelijk, die deze waarheid realiseert en tegelijkertijd ziet, dat het Zelf (Kṣetrajña) geen upādhi's of eigenschappen bezit, en hij ziet de opperste waarheid. Er is geen bewijs dat Hij niet-één is want Hij handelt niet, is ongeconditioneerd en heeft geen eigenschappen, net zoals ākāśa.

Het Zelf is de bron en verblijfplaats van alles.

Deze Ware Kennis wordt nog op een andere manier[213] uitgelegd:

yadā bhūtapṛthagbhāvamekasthamanupaśyati;
tata eva ca vistāraṃ brahma sampadyate tadā (30).

XIII.30. Wanneer een mens zich realiseert dat alle verschillende wezens in de Eén rusten en zich alleen vanuit de Eén ontwikkelen, bereikt hij Brahman.

Als hij, in overeenstemming met de leer van de śāstra en de leraar, ziet dat alle soorten wezens verblijven in de Één, in het Zelf, dat wil zeggen: als hij zich op een intuïtieve manier realiseert dat we alleen het Zelf[214] waarnemen, wordt hij waarlijk Brahman.[215] Hij ziet dan vervolgens dat de Eén, het Zelf, de oorsprong en ontwikkeling van alles is, zoals is gezegd in de passage "Het leven komt van het Zelf, begeerte komt van het Zelf, liefde komt van het Zelf, ākāśa komt van het Zelf, licht komt van het Zelf, water komt van het Zelf, manifestatie en oplossing komen van het Zelf, voedsel komt van het Zelf." (Cha.Up. 7.26.1).

Het Zelf wordt niet geraakt door de resultaten van handelingen.

Als het ene Zelf het Zelf is in alle lichamen, zou Hij besmet kunnen worden door hun gebreken. Om dit tegen te gaan wordt gezegd:

anāditvānnirguṇatvātparamātmā 'yamavyayaḥ;
śarīrastho 'pi kaunteya na karoti na lipyate (31).

XIII.31. O Zoon van Kuntī, dit Opperste Zelf is zonder begin en heeft geen kwaliteiten (Guṇa's), en is onvergankelijk. Hoewel Het in het Lichaam woont, handelt Het niet en wordt Het niet besmet.

Het Zelf heeft geen begin en geen oorzaak. Alles wat een oorzaak heeft, gaat door zichzelf ten onder, terwijl Dit Zelf niet vergaat omdat Het geen oorzaak heeft en onverdeeld is. Het vergaat niet omdat Het geen eigenschappen heeft; alle dingen

---

[213] Met de bedoeling om aan te tonen dat Prakṛti en de veranderingen die zich hierin voordoen volkomen verschillen van Puruṣa, volkomen buiten hem zijn, zoals de Sāṃkhya's zeggen.
[214] Ter verklaring: Als men ziet dat het hele universum met al zijn verschillende wezens, van Prakṛti tot het kleinste deeltje (viśeṣa) uit het Zelf is ontstaan, realiseert men de essentiële eenheid van het universum met het Zelf. Om deze eenheid te realiseren moet men de Prakṛti doen opgaan in de eenheid met het Zelf. Het is niet mogelijk om het universum en zijn vormen in de eenheid van het Zelf te doen opgaan zonder de Prakṛti, de basis van het hele universum, in het Zelf te doen opgaan.
[215] Dat wil zeggen hij realiseert de alles doordringende natuur van het Zelf omdat de oorzaak van alle beperkingen is opgenomen in de eenheid van het Zelf.

met eigenschappen vergaan omdat die eigenschappen vergaan. Het Zelf vergaat niet omdat Het geen eigenschappen heeft en daarom is het Opperste Zelf onverwoestbaar en wordt niet vernietigd. Van het Zelf wordt gezegd dat Het in het lichaam woont omdat het Zelf wordt gemanifesteerd in dit lichaam, doch hoewel Het in het lichaam verblijft, handelt Het niet. Omdat Het niet handelt, wordt Het niet beïnvloed door de resultaten van handelingen. Iemand die handelt, wordt beïnvloed door het resultaat van de handeling, doch het Zelf handelt niet en wordt daarom niet besmet.

Tegenwerping: Wie handelt er dan in die lichamen en wie wordt er besmet? Enerzijds is de eenheid van de Kṣetrajña met de Īśvara, zoals besproken in bijvoorbeeld XIII.2, onverklaarbaar als er een belichaamd zelf is dat handelt en besmet wordt en verschillend is van het Opperste Zelf. Als er anderzijds geen belichaamd zelf bestaat dat verschillend is van de Īśvara, vertel me dan wie er handelt en besmet wordt of zeg anders dat de Īśvara niet de Opperste Heer is.[216] De Vaiśeṣika's, de Sāṃkhya's, de Arhata's en de Boeddhisten hebben dit leerstuk opgegeven omdat de leer van de Upaniṣads die de Heer hier leert zo moeilijk te begrijpen en uit te leggen is.

Antwoord: De Heer geeft Zelf het volgende antwoord[217] op dit bezwaar: "De natuur handelt (V.14)." Het idee dat er iemand is die handelt en besmet wordt, is niet meer dan een illusie (avidyā). In het Ene Opperste Zelf bestaan handelingen niet werkelijk. Om dit duidelijk te maken heeft de Heer op diverse momenten aangegeven dat het niet nodig is om handelingen uit te voeren (karma) voor degenen die toegewijd zijn aan Wijsheid, de Paramahaṃsa-Parivrājaka's die de leer van de Opperste Waarheid aanhangen (Paramārtha-Sāṃkhya-darśana). Zij zijn boven *avidyā* en *vyavahāra* uitgestegen (vyavahāra is onwetendheid en alle hieruit voortvloeiende ervaringen).

Hoe komt het dat Hij niet handelt en waarom wordt Hij niet besmet? Er volgt nu een voorbeeld:

yathā sarvagataṃ saukṣmyādākāśaṃ nopalipyate;
sarvatrāvasthito dehe tathā ''tmā nopalipyate (32).

XIII.32. Evenals de allesdoordringende ākāśa door zijn subtiliteit[218] niet wordt besmet, zo wordt het Zelf dat in het lichaam woont, niet besmet.

Het Zelf verlicht alles.

Bovendien,[219]

[216] Als de Īśvara datgene is dat handelt en geniet, is Hij niet meer Īśvara dan wijzelf.
[217] Het antwoord is dat de Opperste Heer in werkelijkheid niet degene is die handelt en geniet. Handeling en genot worden aan Hem toegeschreven door avidyā en daarom moet de leer van de Heer als waar worden geaccepteerd.
[218] Omdat ākāśa zo subtiel is dat het alles volledig doordringt zonder enige weerstand, wordt het niet door modder en dergelijke beïnvloed, ook al doordringt het deze modder.

yathā prakāśayatyekaḥ kṛtsnaṃ lokamimaṃ raviḥ;
kṣetraṃ kṣetrī tathā kṛtsnaṃ prakāśayati bhārata (33).

XIII.33. O Bhārata, zoals de ene zon de hele wereld verlicht, zo verlicht de Één die belichaamd is, alle lichamen.

De Eén die belichaamd is (Kṣetrin), het Opperste Zelf, is één en verlicht alle lichamen, het hele materiële lichaam (Kṣetra), van de Avyakta (de ongemanifesteerde oorzaak van het universum) tot aan de onbeweeglijke objecten en van de Grote Elementen tot aan 'standvastigheid' (XIII. 5-6). Het voorbeeld van de zon dient een tweeledig doel in relatie tot het Zelf: het geeft aan dat er maar één zon is en dat het Zelf net zoals de zon niet besmet is.

Samenvatting van de leer.

Het hoofdstuk wordt nu als volgt besloten:

XIII.34. Zij die met de ogen der wijsheid het verschil zien tussen Kṣetra en Kṣetrajña en de bevrijding van de wezens uit Prakṛti zien, gaan naar de Allerhoogste.

Zij bereiken Brahman, de Werkelijkheid en het Opperste Zelf, en zij die op deze manier het exacte verschil zien tussen Kṣetra en Kṣetrajña, worden niet wedergeboren. Zij zien dit met de ogen der wijsheid, door middel van de kennis van het Zelf, die verkregen is door de leer van de śāstra en de leermeester (ācārya), en zij zien ook dat Prakṛti, Avidyā en Avyakta als materiële oorzaak van wezens niet bestaan.

iti kṣetrakṣetrajñavibhāgayogo nāma trayodaśo 'dhyāyah

Dit is het einde van het dertiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET ONDERSCHEID TUSSEN HET VELD EN DE KENNER VAN HET VELD.

[219] De Heer gaat verder om aan te tonen dat het Zelf als waarnemer niet beïnvloed kan worden door de kenmerken van datgene wat waargenomen wordt.

HOOFDSTUK XIV.

DE DRIE GUṆA'S.

Het onderwerp van dit hoofdstuk.

Er is gezegd dat al hetgeen geboren wordt het gevolg is van de vereniging van Kṣetra en Kṣetrajña. Waarom is dit zo? Dit hoofdstuk geeft een antwoord op deze vraag.

Deze vereniging kan ook op de volgende manier worden uitgelegd. Er is gesteld dat het verblijven van de Kṣetrajña in de Kṣetra, dat wil zeggen: de identificatie van de Kṣetrajña met de Kṣetra en zijn gehechtheid aan de Guṇa's de oorzaken zijn van saṃsāra (XIII.21). Dit is zogezegd om aan te tonen dat Kṣetra en Kṣetrajña, die beide afhankelijk zijn van de Īśvara (en niet in zichzelf onafhankelijk zijn, zoals de Sāṃkhya's beweren), de oorzaak vormen van het universum. Aan welke Guṇa's is Hij gehecht en hoe werkt dit? Wat zijn deze Guṇa's en hoe binden zij Hem? Hoe wordt men van deze Guṇa's bevrijd en wat zijn de kenmerken van een bevrijde ziel? Om deze vragen te beantwoorden vervolgt de Heer met:

Kennis van de oorsprong van het universum is noodzakelijk voor Bevrijding.

śrībhagavānuvāca:
paraṃ bhūyaḥ pravakṣyāmi jñānānāṃ jñānamuttamam;
yajjñātvā munayaḥ sarve parāṃ siddhimito gatāḥ (1).

De Gezegende Heer sprak:
XIV.1. Ik zal nogmaals deze volmaakte kennis uitleggen, de hoogste van alle kennis die er is en die alle wijzen die deze kennis hebben verkregen, tot volmaaktheid heeft gebracht.

Hoewel het in de vorige hoofdstukken meerdere malen is uitgelegd, zal Ik nogmaals deze kennis verklaren die volmaakt is, omdat deze betrekking heeft op de Allerhoogste, en die boven alle andere kennis is verheven omdat deze de beste resultaten oplevert. De woorden '*alle kennis*' slaan hier niet op de kennis waarover in de verzen XIII 7-10 is gesproken, maar op de kennis die betrekking heeft op het offeren en andere vergelijkbare dingen die men moet weten. Dit soort kennis leidt niet tot bevrijding, terwijl de kennis die in dit hoofdstuk wordt gegeven wel leidt tot bevrijding. En daarom prijst de Heer deze laatste soort kennis door deze 'volmaakt' en 'de beste' te noemen om er in de geest van de toehoorders belangstelling voor op te wekken. Nadat zij deze kennis hadden verworven, zijn alle wijzen (muni's) en saṃnyāsins die toegewijd zijn aan meditatie (manana) vanuit de gebondenheid van het lichaam overgegaan naar de volmaaktheid die bekend is als mokṣa en bevrijding.

De Heer vervolgt nu met de uitspraak dat deze kennis zonder twijfel tot volmaaktheid leidt:

idaṃ jñānamupāśritya mama sādharmyamāgatāḥ;
sarge 'pi nopajāyante pralaye na vyathanti ca (2).

XIV.2. Zij die hun toevlucht hebben gezocht tot deze kennis en de eenheid met Mij hebben bereikt, worden bij de schepping niet geboren en worden niet verstoord als deze weer oplost.

'Eenheid' (sādharmya) staat hier voor 'éénzijn met'. Het betekent niet 'dezelfde eigenschappen', omdat er in de Gītā-śāstra geen verschil wordt gemaakt tussen de Īśvara en de Kṣetrajña. Om deze kennis[220] te kunnen prijzen is het nodig om het ware doel ervan uit te leggen. Degenen die bij deze vorm van kennis hun toevlucht hebben gezocht, dat wil zeggen: die de methoden hebben toegepast om deze kennis te verkrijgen, zijn één geworden met Mij, de Opperste Heer, en worden niet meer geboren bij het begin van de schepping of verstoord wanneer deze weer wordt opgelost. Dit betekent dat zij zelfs niet worden geraakt wanneer Brahmā wordt opgelost.

Het ontstaan van het universum uit de vereniging van Geest en Materie.

De Heer vervolgt met uit te leggen waarmee Kṣetrajña wordt verenigd om schepselen voort te brengen

mama yonirmahadbrahma tasmin garbhaṃ dadhāmyaham;
sambhavaḥ sarvabhūtānāṃ tato bhavati bhārata (3).

XIV.3. De Grote Brahman is Mijn moederschoot en daarin plaats Ik de kiem. O Bhārata, op deze manier ontstaan alle schepselen.

Mijn moederschoot is Mijn eigen Prakṛti, de Prakṛti die bij Mij hoort als Māyā die uit de drie Guṇa's bestaat en de materiële oorzaak is van alle wezens. Er wordt van deze Prakṛti gezegd dat deze groot is omdat deze groter is dan wat dan ook. Deze wordt Brahman genoemd omdat het de bron is van alles en alles voedt met energie. In deze Grote Brahman plaats Ik de kiem en het zaad van de geboorte van de Hiraṇ yagarbha van waaruit alle wezens worden geboren. Ik, die de twee krachten (Śakti's) bezit, de twee Prakṛti's van Kṣetra en Kṣetrajña, verbindt deze beide met elkaar, waarbij de Kṣetrajña Zichzelf schikt naar de upādhi's van avidyā (onwetendheid), kāma (begeerte) en karma (handeling). Deze vorm van bevruchting is door de geboorte van de Hiraṇyagarbha de oorzaak van de geboorte van alle wezens.

sarvayoniṣu kaunteya mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ;
tāsāṃ brahma mahadyonirahaṃ bījapradaḥ pitā (4).

XIV.4. O Zoon van Kuntī, welke vormen ook worden geproduceerd en in welke soort moederschoot deze ook ontstaan, de Grote Brahman is hun moederschoot en Ik ben de Vader die het zaad geeft.

---

[220] Als wel 'dezelfde eigenschappen' was bedoeld, zou het hier alleen maar een uitspraak betreffen over het resultaat van dhyāna en niet over de kennis waar de Heer hier over spreekt.

Moederschoten als die van Goden, Pitṛ's, mensen, vee en wilde dieren. *Vormen* zoals lichamen die zijn samengesteld uit allerlei delen en ledematen. De Grote Brahman (Prakṛti) die alle vormen van materie doordringt, is de oorzaak en Ik, de Īśvara, ben de Vader en initiator van het ontkiemen van het zaad in de moederschoot.

De Guṇa's binden de ziel.

Wat zijn de Guṇa's en op welke manier binden zij? Dit is het antwoord:

sattvaṃ rajastama iti guṇāḥ prakṛtisambhavāḥ;
nibadhnanti mahābāho dehe dehinamavyayam (5).

XIV.5. O Machtigarmige, Sattva, Rajas en Tamas zijn de Guṇa's; zij komen voort uit Prakṛti en binden het belichaamde, het onvergankelijke vast in het lichaam.

Sattva (deugd), *Rajas* (kracht, activiteit, hartstocht) en *Tamas* (duisternis) zijn de namen van de Guṇa's. Guṇa is een technische uitdrukking en is niet een eigenschap, kenmerk of kwaliteit zoals een kleur, en is niet tegengesteld aan de substantie waarin het verblijft.[221] Er wordt niet bedoeld dat een Guṇa en een guṇin los kunnen bestaan van een eigenschap en een substantie. De hier bedoelde Guṇa's worden daarom zo genoemd, omdat zij net zoals de eigenschappen van substanties altijd van elkaar afhankelijk zijn, namelijk van de Kṣetrajña en omdat zij slechts vormen van avidyā zijn en *als het ware*, de Kṣetrajña binden. Er wordt gezegd dat zij de Kṣetrajña binden omdat zij samen met de Kṣetrajña ontstaan die de basis is van hun bestaan. Zij zijn geboren uit de Māyā van de Heer en binden *als het ware* het belichaamde[222] en onverwoestbare Zelf vast in het lichaam.[223] In XIII.31 is aangetoond dat het Zelf onverwoestbaar is. *Machtigarmige* betekent: met machtige armen die tot aan de knieën reiken.

Tegenwerping: Er is gezegd dat de belichaamde niet besmet is (XIII.31). Hoe kan men dan het tegendeel beweren en zeggen dat de Guṇa's Hem binden?

Antwoord: We zijn tegemoetgekomen aan dit bezwaar door de woorden 'als het ware' toe te voegen: "zij binden hem *als het ware*."

De aard en de functies van de Guṇa's.

Van deze drie Guṇa's luidt de omschrijving van Sattva als volgt:

tatra sattvaṃ nirmalatvātprakāśakamanāmayam;
sukhasaṅgena badhnāti jñānasaṅgena cānagha (6).

---

[221] De Guṇa's zijn de primaire delen van de Prakṛti en de basis van alle substantie. Daarom kan men niet zeggen dat het kwaliteiten van deze substanties zijn.

[222] Hij die zichzelf identificeert met het lichaam.

[223] Zij doen het voorkomen alsof het Zelf alle veranderingen ondergaat die zich in hen voordoen.

XIV.6. O Zondeloze, Sattva is stralend, zuiver en gezond, en bindt de mensen door ze te hechten aan geluk en kennis.

Het is zo zuiver als bergkristal en daardoor helder en gezond.[224] *Sattva* bindt het Zelf door Hem te laten denken: "Ik ben gelukkig." Het bindt Hem door in Hem gehechtheid aan geluk te doen ontstaan[225], door het subject (het Zelf) te verenigen met het object (geluk). Hierdoor denkt Hij: "Geluk is mij toegevallen." Deze gehechtheid aan geluk is een illusie en is avidyā. Het subject kan zich absoluut geen eigenschappen van het object toe-eigenen. De Heer heeft gezegd dat alle kwaliteiten van 'begeerte' tot 'moed' (XIII.6) eigenschappen zijn van Kṣetra (materie), het object. Alleen door avidyā kan Sattva het Zelf *als het ware* binden aan geluk dat niet van Hem zelf is, en maakt dat Hij die nergens aan gehecht is *als het ware* wordt overspoeld door geluk, en maakt dat Hij zich *als het ware* gelukkig voelt terwijl het geluk niet van Hem is. Avidyā is een eigenschap (dharma) van het Zelf omdat het geen onderscheid maakt tussen het object en het subject. Op dezelfde manier bindt Sattva het Zelf door gehechtheid aan kennis. Omdat het hier samen met geluk wordt vermeld, moet de kennis die hier bedoeld wordt een eigenschap zijn van de antaḥkaraṇa, de Kṣetra en dus van het *Object* en niet van het Zelf. Als het een eigenschap van het Zelf zou zijn, kan er geen sprake zijn van gehechtheid en onderworpenheid. Gehechtheid aan kennis ontstaat op dezelfde manier als gehechtheid aan geluk.

rajo rāgātmakaṃ viddhi tṛṣṇāsaṅgasamudbhavam;
tannibaddhnāti kaunteya karmasaṅgena dehinam (7).

XIV.7. O Zoon van Kuntī, weet dat de natuur van Rajas hartstocht is, de bron van begeerte en gehechtheid; de belichaamde wordt hierdoor gebonden aan handeling.

De natuur van *Rajas* is hartstocht en kleurt de ziel als een stuk rood krijt. Weet dat het de bron is van begeerte en gehechtheid, een *begeerte* naar wat men nog niet heeft en *gehechtheid* of mentale verbinding met wat men heeft verworven. Het bindt het belichaamde Zelf door gehechtheid aan handelingen waardoor Hij vastgemaakt wordt aan zichtbare en onzichtbare resultaten van de handelingen.[226]

tamastvajñānajaṃ viddhi mohanaṃ sarvadehinām;
pramādālasyanidrābhistannibadhnāti bhārata (8).

---

[224] Het is zuiver omdat het alle sluiers weghaalt. Het is helder omdat het in staat is om Bewustzijn te reflecteren. Het is gezond omdat het zo zuiver is dat het de Spirituele Gelukzaligheid op een volmaakte manier weerspiegelt.

[225] Het geluk en de kennis waarover hier wordt gesproken zijn die modificaties van Sattva waarin het geluk en bewustzijn dat inherent is aan de Ātman worden gemanifesteerd.

[226] Hoewel het Zelf niet handelt, laat Rajas Hem handelen met het idee: "'Ik ben degene die handelt."

XIV.8. O Bhārata, weet dat Tamas voortkomt uit onwetendheid die alle belichaamde wezens in verwarring brengt en ze door onachtzaamheid, luiheid en traagheid vastbindt.

Tamas, de derde Guṇa, is de oorzaak van misleiding en gebrek aan onderscheidingsvermogen. In het volgende vers wordt de werking van de Guṇa's nog eens samengevat.

sattvaṃ sukhe sañjayati rajaḥ karmaṇi bhārata;
jñānamāvṛtya tu tamaḥ pramāde sañjayatyuta (9).

XIV.9. O Bhārata, Sattva veroorzaakt gehechtheid aan geluk, Rajas aan handelingen en Tamas bedekt wijsheid en veroorzaakt daarom gehechtheid aan onachtzaamheid.

Tamas is van nature een sluier die het gezonde verstand dat uit Sattva komt, bedekt en iemand verbindt met onachtzaamheid, dat wil zeggen: met het verwaarlozen van zijn plichten.

De onderlinge relatie van de Guṇa's.

Wanneer werken de Guṇa's zoals hiervoor[227] beschreven? Dit is het antwoord:

rajastamaścābhibhūya sattvaṃ bhavati bhārata;
rajaḥ sattvaṃ tamaścaiva tamaḥ sattvaṃ rajastathā (10).

XIV.10. O Bhārata, als Sattva opkomt, worden Rajas en Tamas overheerst, als Rajas opkomt, worden Sattva en Tamas overheerst en als Tamas opkomt, worden Sattva en Rajas overheerst.

Als Sattva toeneemt, sterker wordt dan Rajas en Tamas en zich doet gelden, zal Sattva na enige tijd zijn specifieke resultaten als kennis en geluk voortbrengen. Als de Guṇa Rajas toeneemt, zal deze op een vergelijkbare manier zowel Sattva als Tamas overheersen en ook zijn eigen resultaten produceren, bijvoorbeeld handelingen als het land bewerken. Als de Guṇa Tamas toeneemt en Sattva en Rajas overheerst zal het zijn eigen resultaten voortbrengen in de vorm van het bedekken van de wijsheid.

Hoe weet men welke Guṇa overheerst?

Wat zijn de specifieke kenmerken van elke Guṇa en hoe weet men welke Guṇa overheerst? Dit is het antwoord:

sarvadvāreṣu dehe 'sminprakāśa upajāyate;
jñānaṃ yadā tadā vidyādvivṛddhaṃ sattvamityuta (11).

XIV.11. Als het licht van wijsheid in elke poort van het lichaam schittert dan weet men dat Sattva overheerst.

---

[227] De vraag betekent: Werken de Guṇa's gelijktijdig of op verschillende momenten en om de beurt? Is het eerste het geval, werken ze dan samen of werken ze elkaar tegen? Het antwoord is dat ze op verschillende momenten werken en elk op zijn beurt.

De zintuigen, zoals het gehoor, zijn voor het Zelf de poorten waardoor Hij waarneemt. Als uit al deze poorten van het lichaam licht (prakāśa) straalt, dat wil zeggen: de antaḥkaraṇa, de buddhi, erin aanwezig is, dan is iets aanwezig wat we kennis (jñāna) kunnen noemen. Als het licht van kennis op deze manier ontspringt dan weten we door dit kenmerk van kennis, dat Sattva overheerst.

De kenmerken van de dominantie van Rajas zijn de volgende:

lobhaḥ pravṛttirārambhaḥ karmaṇāmaśamaḥ spṛhā;
rajasyetāni jāyante vivṛddhe bharatarṣabha (12).

XIV.12. O Heer van de Bharata's, hebzucht, beweging, het verrichten van handelingen, onrust en begeerte rijzen op als Rajas overheerst.

Hebzucht: de begeerte naar het bezit van anderen. *Beweging*: handelingen. *Onrust*: vreugde, gehechtheid en dergelijke de vrije loop laten. *Begeerte*: in het algemeen dingen willen hebben. Dit zijn de specifieke kenmerken die men kan waarnemen als Rajas dominant is.

aprakāśo 'pravṛttiśca pramādo moha eva ca;
tamasyetāni jāyante vivṛddhe kurunandana (13).

XIV.13. O Afstammeling van Kuru, duisternis, onachtzaamheid, inertie en verwarring rijzen op als Tamas overheerst.

Duisternis is het afwezig zijn van het vermogen tot discriminatie. *Inertie* is een extreme mate van verstarring als gevolg van duisternis. Ook onachtzaamheid en verwarring zijn het gevolg van duisternis.

Het leven na de dood in relatie tot de Guṇa's.

Ook hetgeen na de dood gebeurt, is het gevolg van begeerte en gehechtheid en komt allemaal door de Guṇa's. Dit wordt als volgt verwoord:

yadā sattve pravṛddhe tu pralayaṃ yāti dehabhṛt;
tadottamavidāṃ lokānamalānpratipadyate (14).

XIV.14. Als de belichaamde sterft wanneer Sattva overheerst, gaat hij naar de zuivere werelden[228] waar degenen verblijven die het Hoogste kennen.

De belichaamde is het Zelf. *Het Hoogste* is de Mahat en daarbij behorende principes (Tattva's).

rajasi pralayaṃ gatvā karmasaṅgiṣu jāyate;
tathā pralīnastamasi mūḍhayoniṣu jāyate (15).

XIV.15. Hij die sterft wanneer Rajas dominant is, wordt opnieuw geboren onder mensen die aan handelingen gebonden zijn. Sterven onder Tamas geeft een wedergeboorte in een moederschoot van hen die zonder rede zijn.

---

[228] De geschriften (āgama's) zeggen ons dat dit de Brahmaloka is waar Rajas en Tamas nooit heersen.

Hij die sterft wanneer Rajas dominant is, wordt opnieuw geboren onder mensen die aan handelingen gebonden zijn. *Een moederschoot van hen die zonder rede zijn*: die van een dier of een vergelijkbaar wezen.

Nu volgt een samenvatting van wat in de vorige verzen is gezegd:

karmaṇaḥ sukṛtasyāhuḥ sāttvikaṃ nirmalaṃ phalam;
rajasastu phalaṃ duhkhamajñānaṃ tamasaḥ phalam (16).

XIV.16. Men zegt, dat het resultaat van een goede handeling Sattvisch[229] en zuiver is, het resultaat van Rajas ellende, en dat van Tamas onwetendheid.

Goede handeling is een Sattvische handeling. *Men zegt*, dat wil zeggen: de wijzen zeggen het. Rajas betekent Rajasische handeling omdat het hier over handelingen gaat. Het resultaat van een Rajasische handeling is alleen maar ellende want dat is Rajas en het resultaat moet in overeenstemming zijn met de oorzaak. Tamas betekent Tamasische handeling, adharma oftewel zonde.

De functies van de Guṇa's samengevat.

Wat komt er uit de Guṇa's voort?

sattvātsañjāyate jñānaṃ rajaso lobha eva ca;
pramādamohau tamaso bhavato 'jñānameva ca (17).

XIV.17. Uit Sattva wordt kennis geboren, uit Rajas ontstaat hebzucht en uit Tamas komen onachtzaamheid, misleiding en onwetendheid voort.

Uit Sattva: Als Sattva zich doet gelden.

Bovendien:

ūrdhvaṃ gacchanti sattvasthā madhye tiṣṭhanti rājasāḥ;
jaghanyaguṇavṛttisthā adho gacchanti tāmasāḥ (18).

XIV.18. Degenen die in Sattva verblijven stijgen op, zij die in Rajas verblijven staan in het midden en zij die in Tamas verblijven volgen de ontwikkeling van de laagste guṇa en gaan omlaag.

Zij die de weg van de Sattva-guṇa volgen, zullen geboren worden in het gebied van de Deva's en dergelijken. Rajasische mensen zullen bij de mensen verblijven, terwijl de mensen die in de laagste Guṇa, Tamas, verblijven, omlaag zullen gaan, dat wil zeggen: zij zullen in de moederschoot van vee of andere dieren worden verwekt.

Zelfrealisatie gaat de guṇa's te boven en leidt tot onsterfelijkheid.

In het vorige hoofdstuk is in het kort uiteengezet dat de oorzaak van saṃsāra, dus van de geboorte van de Puruṣa in een moederschoot van hogere of lagere schepsels, de gehechtheid is waardoor de Puruṣa met de ervaringsobjecten, dat wil zeg-

[229] Dat wil zeggen dat het veroorzaakt wordt door Sattva en zonder de onzuiverheden die voortkomen uit Rajas en Tamas.

gen: met de Guṇa's, is verbonden. Deze nemen de vorm aan van vreugde, verdriet of verwarring waardoor hij zich gelukkig, ellendig of misleid voelt. Dit is het gevolg van illusies en maakt dat hij zich identificeert met Prakṛti. Dit is uitgebreid beschreven in dit hoofdstuk, te weten: de natuur van de Guṇa's, hun functies, hoe zij door deze functies binden, waar de personen naar toe gaan die door deze functies worden gebonden en alles over illusie, de oorzaak van deze gebondenheid. Om nu te laten zien dat mokṣa voortkomt uit ware kennis zegt de Heer:

nānyaṃ guṇebhyaḥ kartāraṃ yadā draṣṭā 'nupaśyati;
guṇebhyaśca paraṃ vetti madbhāvaṃ so 'dhigacchati (19).

XIV.19. Als een mens begrijpt dat alleen de Guṇa's handelen en weet dat Hij de Guṇa's te boven gaat, bereikt hij Mijn wezen.

Als een mens wordt verlicht en zich realiseert dat alleen de Guṇa's handelen door te veranderen in lichamen, zintuigen en zintuiglijke objecten, bereikt hij Mijn wezen, dat wil zeggen: hij wordt Vāsudeva[230], omdat hij ziet dat alles Vāsudeva is. Hij ziet dat de Guṇa's de oorzaak zijn van alle veranderingen en alle handelingen, en hij weet dat Hij anders is dan de Guṇa's en dat Hij de Getuige is van deze Guṇa's en hun werking.

De Heer vervolgt nu om uit te leggen hoe dit kan worden bereikt.

guṇānetānatītya trīndehī dehasamudbhavān;
janmamṛtyujarāduḥkhairvimukto 'mṛtamaśnute (20).

XIV.20. Nadat hij deze drie Guṇa's overstegen heeft die de oorzaak van het lichaam zijn, wordt de belichaamde bevrijd van geboorte, dood, ouderdom en pijn en wordt hij onsterfelijk.

Een wijs mens overstijgt nog tijdens zijn leven deze drie Guṇa's die de upādhi van Māyā vormen en het zaad zijn waaruit het lichaam wordt ontwikkeld.[231] Nog tijdens zijn leven wordt hij bevrijd van geboorte, dood, ouderdom en pijn, en wordt onsterfelijk. Op deze manier bereikt hij Mijn wezen.

De kenmerken van een bevrijde ziel.

Toen werd gezegd dat een wijs mens de Guṇa's overstijgt en nog tijdens zijn leven onsterfelijkheid verkrijgt, gaf dit Arjuna aanleiding tot de volgende vraag:

arjuna uvāca:
kairliṅgaistrīnguṇānetānatīto bhavati prabho;
kimācāraḥ kathaṃ caitāṃstrīnguṇānativartate (21).

---

[230] Dan wordt de eenheid met Brahman duidelijk.

[231] De drie Guna's zijn de samenstellende onderdelen van Māyā, de upādhi, en zijn de bron van alle kwaad.

Arjuna sprak:
XIV.21. O Heer, wat zijn de kenmerken van iemand die deze drie Guṇa's heeft overstegen? Hoe gedraagt hij zich en hoe is hij deze drie Guṇa's te boven gekomen?

Na deze vragen van Arjuna over wat de karakteristieke kenmerken zijn van iemand die de Guṇa's heeft overstegen en hoe dat kan worden bereikt, geeft de Heer antwoord op deze twee vragen, te beginnen bij de vraag welke kenmerken iemand heeft die de Guṇa's heeft overstegen. Luister naar het volgende:

śrībhagavānuvāca:
prakāśaṃ ca pravṛttiṃ ca mohameva ca pāṇḍava;
na dveṣṭi sampravṛttāni na nivṛttāni kāṅkṣati (22).

De Gezegende Heer sprak:
XIV.22. O Pāṇḍava, als er verlichting, handeling of verwarring is, haat hij dit niet noch verlangt hij er naar als het er niet is.

Verlichting is het gevolg van Sattva, *handeling* dat van Rajas en *verwarring* is het gevolg van Tamas. Hij haat deze niet als ze er zijn en zich concreet manifesteren als objecten van bewustzijn. Alleen door het ontbreken van ware kennis haat een mens ze door te denken: "Ik heb nu een Tamasisch idee waardoor ik word verward of er is nu een Rajasische beweging in mij die pijnlijk is en gedwongen door Rajas ben ik mijn ware natuur vergeten en dit is uiterst pijnlijk. De Guṇa Sattva, die verlicht, bindt mij aan het idee dat ik onderscheidingsvermogen heb en gebonden word aan geluk." De mens echter die boven de Guṇa's is uitgestegen, haat ze niet als ze opkomen in zijn bewustzijn. Hij is anders dan een Sattvisch (of een Rajasisch of Tamasisch) mens die verlangt naar die Sattvische (of Rajasische of Tamasische) staat die eerst bij hem opkwam en daarna weer verdween. Hij die boven de Guṇa's is uitgestegen, verlangt niet naar dingen die verdwenen zijn. Dit is iets dat niet door iemand anders kan worden waargenomen, het is een signaal voor de persoon zelf omdat het alleen door hemzelf kan worden gezien. Niemand kan immers de haat of wens die in het bewustzijn van iemand anders oprijst, daadwerkelijk waarnemen.

Hoe gedraagt iemand die bevrijd is zich?

Nu volgt het antwoord op de vraag hoe iemand zich gedraagt die boven de Guṇa's is uitgestegen:

udāsīnavadāsīno guṇairyo na vicālyate;
guṇā vartanta ityeva yo 'vatiṣṭhati neṅgate (23).

XIV.23. Hij die neutraal is, wordt niet bewogen door Guṇa's, hij denkt dat de Guṇa's handelen en is standvastig en beweegt niet; ...

samaduḥkhasukhaḥ svasthaḥ samaloṣṭāśmakāñcanaḥ;
tulyapriyāpriyo dhīrastulyanindātmasaṃstutiḥ (24).

XIV.24. ... hij verblijft in het Zelf, voor hem zijn verdriet en vreugde hetzelfde, voor hem is een kluit aarde hetzelfde als een stuk steen of een goudklomp, geliefden en vijanden zijn voor hem gelijk, hij is een wijs mens voor wie een berisping of een lofprijzing hetzelfde zijn; ...

De saṃnyāsin die het Zelf kent, is als een neutraal mens die geen voorkeur heeft[232] en betreedt vastbesloten het pad[233] waarmee hij boven de Guṇa's uit kan stijgen. Hij gebruikt steeds zijn onderscheidingsvermogen. De volgende tekst maakt dit duidelijk: de Guṇa's veranderen in lichaam, zintuigen en zintuiglijke objecten die handelen en op elkaar reageren. Als hij zo denkt, wordt hij niet verstoord, dat wil zeggen: hij blijft in zijn eigen ware natuur. Een andere uitleg kan zijn 'door zo te denken handelt hij.'[234] *Hij verblijft in het Zelf* betekent: hij is kalm.

mānāpamānayostulyastulyo mitrāripakṣayoḥ;
sarvārambhaparityāgī guṇātītaḥ sa ucyate (25).

XIV.25. ... eer of oneer is hem gelijk en hij ziet vriend en vijand op dezelfde manier, hij doet afstand van het handelen en van hem wordt gezegd dat hij de Guṇa's heeft overstegen.

Gelijk betekent: onaangedaan. Sommige mensen denken van zichzelf dat ze neutraal zijn doch andere mensen zien hen als partijdig en plaatsen ze in het bevriende of vijandige kamp. Deze mens echter is voor vrienden en vijanden hetzelfde. Hij doet afstand van alle handelingen waaruit zichtbare en onzichtbare resultaten voortkomen, behalve de handelingen die nodig zijn om het lichaam te onderhouden.

Toewijding aan de Heer leidt tot bevrijding.

De eigenschappen die hiervoor in XIV.23, 24 en 25 zijn beschreven, zijn leefregels voor de saṃnyāsin die bevrijding zoekt zolang er nog inspanning gepleegd moet worden. Als deze echter vast in zijn natuur verankerd liggen, zijn het kenmerken die aangeven dat de toegewijde boven de Guṇa's[235] is uitgestegen, zoals hij zelf kan constateren.

---

[232] Dit is om aan te geven hoe iemand die het Zelf kent door zijn kennis van het onveranderlijke Zelf, ermee ophoudt met zichzelf te zien als degene die handelt en zich daardoor niet meer verliest in handelingen.

[233] Het pad van Zelfkennis.

[234] Deze soort van handeling is niet meer dan een vage afspiegeling van het handelen en gaat hem niet aan.

[235] Deze eigenschappen als neutraliteit ten opzichte van de vormen en functies van de Guṇa's moeten door inspanning worden verworven voordat men kennis van het Zelf (vidyā) verkrijgt. Hij die kennis van het Zelf wil verwerven moet deze deugden koesteren en ontwikkelen omdat dit de middelen zijn tot deze kennis. Zodra echter de kennis van het Zelf toeneemt en de leerling

De Heer gaat nu verder met het antwoord op de vraag: "Hoe kan men deze drie Guṇa's te boven komen?"

māṃ ca yo 'vyabhicāreṇa bhaktiyogena sevate;
sa guṇānsamatītyaitān brahmabhūyāya kalpate (26).

XIV.26. Hij die Mij dient met onwankelbare Toewijding en deze drie Guṇa's overstijgt, is klaar om in Brahman te worden opgenomen.

Een saṃnyāsin (yāti) en zelfs iemand die handelingen verricht (karmin) en Mij de Īśvara, Nārāyaṇa die in ieders hart woont, met onwankelbare Bhakti-Yoga[236] dient, overstijgt de hiervoor genoemde drie Guṇa's en is klaar om Brahman te worden, dat wil zeggen: mokṣa te bereiken. Hij is toegewijd aan de kennis die onderscheid maakt en deze Bhakti-Yoga is waarlijk het gevolg van de Genade en Goedheid van de Heer.

Eenheid van de Ātman.

Hoe kan de wijze zelf Brahman worden? Luister:

brahmaṇo hi pratiṣṭhā 'hamamṛtasyāvyayasya ca;
śāśvatasya ca dharmasya sukhasyaikāntikasya ca (27).

XIV.27. Want Ik ben de woning van Brahman, het Onsterfelijke en Onvergankelijke en Eeuwige Dharma en van het absolute Geluk.

Want in Mij, de Pratyagātman en het ware Innerlijke Zelf, woont Brahman, het Opperste Zelf (Paramātman) die onsterfelijk en onvergankelijk is, die de Eeuwige Dharma is, dat wil zeggen: die bereikt kan worden door Dharma of Jñāna-Yoga of toewijding aan wijsheid. Hij is het absolute Geluk, de Opperste en Eeuwige Gelukzaligheid. Omdat Ik de Pratyagātman en het Onsterfelijke Zelf ben, de verblijfplaats van het Opperste Zelf, kan men door Ware Kennis inzien dat de Pratyagātman het Opperste Zelf is. Deze waarheid wordt verkondigd in het voorafgaande vers met de woorden: "Hij is klaar om in Brahman te worden opgenomen."

De betekenis van deze passage kan als volgt worden uitgelegd: "Door Zijn Īśvara-Śakti, door de kracht die Hij heeft om Zich als Īśvara ofwel Heer van het Universum te manifesteren, toont Brahman Zijn Genade aan degenen die Hem zijn toegewijd, enzovoorts. Ik ben alleen die kracht of Śakti die wordt gemanifesteerd

---

een Jīvanmukta wordt (iemand die tijdens zijn leven is bevrijd) zijn alle hier genoemde eigenschappen onderdeel van zijn natuur geworden en daarmee de kenmerken van een bevrijd mens, zoals hij zelf kan constateren.

[236] Bhakti-Yoga is de Hoogste Vorm van Liefde (Parama-preman) die leidt tot vereniging met de Allerhoogste. God dienen in Bhakti-Yoga betekent Hem altijd contempleren door de geest volledig los te maken van externe objecten, van het niet-Zelf. Door Goddelijke Genade verkrijgt hij ware kennis. Als hij zo wordt verlicht wordt hij nog in dit leven Brahman.

en ben daarom Brahman Zelf, omdat Śakti als kracht, potentie en energie niet los kan worden gezien van datgene waaruit het ontstaat."

Het vers kan ook als volgt worden gelezen: Met 'Brahman' wordt hier bedoeld de Geconditioneerde Brahman die alleen maar met dit woord 'Brahman' kan worden aangeduid. Ik, het Niet-geconditioneerde en Onuitspreekbare, ben de verblijfplaats van de Geconditioneerde Brahman, die Onsterfelijk en Onverwoestbaar is. Ik ben evenzo de verblijfplaats van het Eeuwige Dharma van Toewijding aan Wijsheid en de verblijfplaats van het Absolute Geluk die uit deze Toewijding voortkomt.

iti guṇatrayavibhāgayogo nāma caturdaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het veertiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET ONDERSCHEID TUSSEN DE DRIE GUṆA'S.

HOOFDSTUK XV.

HET BEREIKEN VAN DE OPPERSTE GEEST.

De Boom van Saṃsāra.

Alle levende wezens zijn van Mij afhankelijk voor de resultaten van hun handelingen en de wijzen zijn dat voor de vruchten van hun kennis. Daarom overstijgen degenen die Mij dienen met Bhakti-Yoga (Toewijding van Liefde) de Guṇa's door Mijn Genade, omdat zij kennis verwerven, en zij bereiken bevrijding (mokṣa). Dit geldt des te meer voor degenen die de ware natuur van het Zelf op de juiste manier begrijpen. Dit is de reden waarom de Heer in dit hoofdstuk verder gaat met de uitleg van de ware natuur van het Zelf zonder dat Arjuna er om vraagt.

Hij begint met de beschrijving van de natuur van saṃsāra ofwel het aardse bestaan door dit symbolisch voor te stellen als een boom[237], om onthechting (vairāgya) te bewerkstelligen. Alleen degene namelijk die vrij is van alle gehechtheid, en niemand anders, is in staat om de kennis over de ware natuur van het Zelf te verwerven.

śrībhagavānuvāca:
ūrdhvamūlamadhaḥśākhamaśvatthaṃ prāhuravyayam;
chandāṃsi yasya parṇāni yastaṃ veda sa vedavit (1).

De Gezegende Heer sprak:
XV.1. Men spreekt van de onvergankelijke Aśvattha boom waarvan de wortels omhoogsteken en de takken naar beneden en waarvan de bladeren de hemelse gezangen zijn. Hij die dit weet kent de Veda's.

Van Hem wordt gezegd dat Hij hierboven is, omdat Brahman met Māyā[238] ofwel het ongemanifesteerde vermogen, subtiel is vanuit het gezichtspunt van de tijd, omdat Hij de oorzaak is,[239] en eeuwig en groot is. Hij die hierboven is, is de wortel van deze boom van Saṃsāra en daarom wordt er gezegd dat deze zijn wortels boven heeft. In de Śruti wordt gezegd:

"Deze Aśvattha is eeuwig met zijn wortels boven en de takken beneden." (Kaṭha Up. 2.3.1).

"De wortel waaruit de Eeuwige Boom van Brahman[240] is ontsproten is Avyakta, het Ongemanifesteerde. Door de kracht van deze zelfde Avyakta is hij gegroeid. Zijn stam is Buddhi, Zijn holtes zijn de openingen van de zintuigen, Zijn takken

---

[237] Saṃsāra wordt voorgesteld als een boom omdat het net zoals een boom kan worden omgehakt.

[238] Brahman is Kūṭastha (onbeweeglijk) en kan niet Zelf de oorzaak zijn.

[239] De bedoeling is om te laten zien dat Brahman 'subtiel is uit het oogpunt van tijd'. Brahman is de Oorzaak omdat Hij onveranderlijk voorafgaat aan alle gevolgen.

[240] Dat wil zeggen: de Boom die wordt bezet, beheerst, geleid, bestuurd door Brahman. Er wordt gezegd dat deze eeuwig is, omdat deze alleen door kennis kan worden omgehakt.

zijn de grote elementen, Zijn bladeren en vertakkingen vormen de zintuiglijke objecten, Zijn prachtige bloesem zijn dharma en adharma; vreugde en verdriet zijn Zijn resultaten en daardoor leven alle schepselen. Dit is de verblijfplaats[241] van Brahman (het Hoogste Zelf) en dit Hoogste Zelf is het wezen van deze Boom van Brahman. Nadat men de Boom in stukken heeft gehakt met het machtige zwaard van kennis[242] en de Gelukzaligheid van het Zelf heeft verkregen, keert men niet meer terug.

Saṃsāra is een illusie die men een boom noemt met de wortels naar boven. Mahat, Ahaṃkāra (Ego) en de Tanmātra's (subtiele elementen) vormen als het ware de takken en lopen omlaag, vandaar dat wordt gezegd dat de takken van de boom naar beneden steken. Deze boom wordt 'Aśvattha' genoemd omdat hij steeds verandert en er voortdurend in wordt gehakt. Er wordt gezegd dat deze Boom van Saṃsāra eeuwig is omdat de illusie (Māyā) al bestond voor het begin der tijden. Deze boom berust op een ononderbroken serie van geboorten die zonder begin en zonder eind is, en daarom oneindig is. De beschrijving van de Boom van Saṃsāra gaat als volgt verder: De hemelse gezangen (chandas) zijn als het ware zijn bladeren en worden zo genoemd omdat deze gezangen als de Ṛg-, Yajur- en Sāmaveda de Boom van Saṃsāra beschutten ('chad' is bedekken) net zoals bladeren. Net zoals het de functie van boombladeren is de boom te beschutten, zo dienen de Veda's[243] om de Boom van Saṃsāra te beschutten doordat deze over dharma (verdienste) en adharma (zonde) gaan met hun oorzaken en gevolgen. Hij die de Boom van Saṃsāra en de Wortel ervan op de hiervoor beschreven manier kent, verstaat de Leer van de Veda's. Buiten deze Boom van Saṃsāra en zijn Wortel valt er helemaal niets te kennen. Hij die Dit weet is daarom alwetend. Dit is gezegd om de leer van de Boom van Saṃsāra en zijn Wortel te prijzen.

Nu volgt een andere symbolische weergave van de samenstellende delen van de Boom van Saṃsāra:

adhaścordhvaṃ prasṛtāstasya śākhāḥ guṇapravṛddhā viṣayapravālāḥ;
adhaśca mūlānyanusantatāni karmānubandhīni manuṣyaloke (2).

XV.2. Zijn takken spreiden zich uit naar boven en omlaag en worden gevoed door de Guṇa's, zintuiglijke objecten vormen de vruchtknoppen. De wortels strekken zich uit naar beneden in de wereld van de mensen en brengen handelingen voort.

---

[241] Brahman verblijft in deze Boom van saṃsāra. De betekenis van deze passage is: "Brahman is de verblijfplaats van deze Boom van saṃsāra omdat dit oneindige universum zijn basis heeft in Brahman en nergens anders. Het is waarlijk Brahman Zelf die Zichzelf manifesteert in de vorm van dit universum door avidyā."

[242] De kennis: "Ik ben Brahman."

[243] De delen van de Veda die over de rituelen gaan, behandelen de opgaande en neergaande wegen van de ziel. Hierdoor wordt Saṃsāra beschermd door de tekortkomingen te verhullen.

Van de mens omlaag tot aan het onbeweeglijke en van de mens omhoog tot de verblijfplaats van de Schepper van het Universum, Brahman, spreiden de werelden zich als het ware uit als takken van die Boom, de werelden die worden verdiend als beloning voor kennis en handelingen al naar gelang de kwaliteit van deze kennis of handelingen. Zij worden gevoed en gespekt door de Guṇa's Sattva, Rajas en Tamas die er de materiële kern van vormen (upādāna). De zintuiglijke objecten zijn als het ware de vruchtknoppen die ontspringen aan de takken van de fysieke en andere lichamen die het resultaat zijn van handelingen. De Allerhoogste Wortel van de Boom van Saṃsāra is al genoemd en nu zullen de hier als het ware uit afgeleide wortels (van het universum) worden behandeld die leiden naar dharma- en adharma-handelingen. Dit zijn de latente indrukken (vāsanā's) van gevoelens van gehechtheid en afkeer die het gevolg zijn van de resultaten van handelingen. Deze afgeleide wortels spreiden zich uit in de wereld van de mensen hier beneden[244] die onder de werelden van de Goden en dergelijke liggen en veroorzaken dharma- en adharma-handelingen die weer voortkomen uit het oprijzen van de vāsanā's. Die wortels zijn specifiek voor de wereld van de mensen. Zoals iedereen weet, houden mensen zich bezig met handelen.[245]

Hak de Boom om en zoek het Doel.

En betreffende de hiervoor beschreven Boom van Saṃsāra:

na rūpamasyeha tathopalabhyate nānto na cādirna ca sampratiṣṭhā;
aśvatthamenaṃ suvirūḍhamūlamasaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā (2).

XV.3. Hier op aarde kan de ware vorm niet worden gekend, net zomin als de oorsprong, het eind, en het bestaan ervan zelf. Men moet deze Aśvattha met zijn sterke wortels omhakken met het machtige zwaard van onthechting.

tataḥ padaṃ tatparimārgitavyaṃ yasmingatā na nivartanti bhūyaḥ;
tameva cādyaṃ puruṣaṃ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī (4).

XV.4. Dan moet men Die Verblijfplaats gaan zoeken vanwaar niemand terugkeert. "Ik zoek mijn toevlucht in deze Oorspronkelijke Puruṣa van waaruit deze Oeroude Beweging is voortgekomen."

Ware vorm, zoals hiervoor beschreven. Deze vorm wordt door niemand gezien, omdat deze heel veel lijkt op een droom en is als een spiegel, een *gandharva-nagara* (een denkbeeldige stad in de lucht) die is ontstaan door de kunsten van een goochelaar. Hij verschijnt echt en verdwijnt dan weer.[246]

---

[244] Dat wil zeggen in de liṅga-śarīra's van de mensen zijn gevoelens van gehechtheid en afkeer voortdurend aanwezig.

[245] Dat betekent dat het verblijf in een menselijk lichaam bij uitstek geschikt is om te handelen.

[246] Men zou kunnen denken dat het onmogelijk is om de Boom van Saṃsāra om te hakken omdat deze zo voortdurend door gehechtheid in stand wordt gehouden en geen begin heeft en onverwoestbaar lijkt. Om dit idee te ontzenuwen zegt de Heer dat de Boom van Saṃsāra zo is als deze

Daarom houdt het nooit op[247] en is er ook geen begin omdat niemand weet wanneer het is begonnen. Het bestaan ervan, dat wil zeggen zoals het is tussen begin en einde, wordt door niemand waargenomen. *Onthechting* betekent: niet vast zitten aan bijvoorbeeld kinderen, welvaart en aan de wereld in zijn algemeenheid. *Machtig* betekent hier gesterkt door een vastbesloten geest die gericht is op het Opperste Zelf en steeds weer wordt geslepen op de wetsteen van het ware onderscheidingsvermogen. *Omhakken*: de Boom van Saṃsāra en alles wat erbij hoort ontwortelen. Dan moet de leerling de verblijfplaats van Viṣṇu opzoeken die deze Boom te boven gaat. Zij die dit Doel hebben bereikt, keren nooit terug tot Saṃsāra. Hoe moet men dit Doel gaan zoeken? Dit gaat als volgt: "Ik neem mijn toevlucht tot Hem, de Oorspronkelijke Puruṣa" die het Doel wordt genoemd. Dat betekent: men moet Hem zoeken door zijn toevlucht tot Hem te nemen. Wie is deze Puruṣa? Dit is de Puruṣa van waaruit de illusie van de denkbeeldige Boom van Saṃsāra stroomt, net zoals een goochelaar illusies (māyā) opwekt.

De weg naar het Doel.

Welke mensen bereiken dat Doel? Luister:

nirmānamohā jitasaṅgadoṣāḥ adhyātmanityā vinivṛttakāmāḥ;
dvandvairvimuktāḥ sukhaduḥkhasaṃjñairgacchantyamūḍhāḥ padamavyayaṃ tat (5).

XV.5. Zij die zich niet laten misleiden, bereiken dat Eeuwige Doel en zijn vrij van hoogmoed en illusie en hebben de zonde van gehechtheid overwonnen. Zij verblijven eeuwig in het Zelf en hebben totaal geen wensen meer en zijn bevrijd van de paren der tegenstellingen als vreugde en verdriet.

Verblijven betekent dat men voortdurend de natuur van het Opperste Zelf contempleert. *Geen wensen* meer, zij zijn saṃnyāsins geworden omdat alle wensen zijn vervlogen zonder een spoortje na te laten.

Dat Doel is het Glorierijke wezen van de Heer.

Het Doel wordt nog eens omschreven:

na tadbhāsayate sūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ;
yadgatvā na nivartante taddhāma paramaṃ mama (6).

XV.6. De zon schijnt er niet, noch de maan, en vuur kan het niet bereiken. Dit is Mijn Hoogste Woonplaats waarvan men nimmer terugkeert.

---

door de śāstra (geschriften) wordt beschreven hoewel we hem niet met de zintuigen kunnen waarnemen. Daardoor wordt het mogelijk om deze door kennis om te hakken.

[247] Als er geen kennis is heeft Saṃsāra geen einde, net zoals illusies, vāsanā's (latente drijfveren die uit het verleden stammen) en handelingen steeds in elkaar overgaan door actie en reactie. Saṃsāra heeft sterke wortels en daarom moet men grote inspanning leveren om ze door te hakken, en moet men afstand doen en onthechting beoefenen.

Hoewel de zon de macht heeft om alles te verlichten, kan hij deze Woonplaats, de Woonplaats van Licht, niet verlichten. Deze Woonplaats, waarvan zij die er heen zijn gegaan nimmer terug keren, en die de zon en de andere hemellichamen niet kunnen verlichten, is de Hoogste Verblijfplaats van Viṣṇu.

Jīva is een lichtstraal van de Heer.

Er is gezegd dat zij die er heen zijn gegaan nimmer terugkeren. Maar iedereen weet dat komen uiteindelijk ook weer tot gaan leidt en samenkomen ook weer tot afscheid. Hoe kan men dan zeggen dat degenen die deze Woonplaats bereiken niet meer terugkeren? Luister naar de volgende uitleg:

mamaivāṃśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ;
manaḥ ṣaṣṭhānīndriyāṇi prakṛtisthāni karṣati (7).

XV.7. De eeuwige Jīva in de wereld van de Jīva's is een lichtstraal uit Mijzelf die de zintuigen aantrekt samen met manas als zesde en in Prakṛti verblijft.

De eeuwige Jīva (de individuele Geest) in Saṃsāra is een deel van Mijzelf, het Opperste Zelf en Narāyaṇa, die zich in ieder mens manifesteert als datgene dat handelt en geniet. Hij lijkt op de zon die in water wordt weerspiegeld. Deze reflectie is maar een stukje van de echte zon en als men het water laat weglopen, keert die reflectie terug naar de bron en is die echte zon. Of het is als de ākāśa (ruimte) in de pot die wordt omsloten door de upādhi van de pot. Deze ākāśa is maar een deeltje van de oneindige ākāśa en wordt er weer één mee als de oorzaak van de beperking, namelijk de pot, wordt vernietigd. Deze ruimte komt daarna niet meer terug. De stelling dat 'zij die er zijn gegaan nimmer terug keren' is dus heel goed te verklaren.

Tegenwerping: Hoe kan er een deel van het Opperste Zelf zijn als Hij ondeelbaar is? Als Hij delen zou hebben zou Hij vernietigd kunnen worden door deling.

Antwoord: Dit bezwaar raakt onze theorie niet omdat het maar een deeltje lijkt door de upādhi die door avidyā wordt veroorzaakt. Het is als het ware een denkbeeldig deeltje. De juistheid van deze opmerking is uitgebreid in het dertiende hoofdstuk aangetoond.[248]

Hoe Jīva in het lichaam woont en eruit vertrekt.

Hoe leeft de Jīva of individuele Geest die alleen maar een denkbeeldig deeltje van Mijzelf is in de wereld en hoe verlaat hij deze weer?[249] Luister: hij omringt zich met (vijf) zintuigen als het gehoor en met de geest als het zesde zintuig die allemaal in Prakṛti verblijven, dat wil zeggen: in hun specifieke verblijfplaatsen als de ooropening.

---

[248] Het is daarin duidelijk aangetoond dat Jīva geen deel is van de Paramātman maar identiek is aan het opperste Zelf.

[249] Dat wil zeggen: als Jīva het Opperste Zelf is, hoe kan men er dan over spreken als saṃsārin of als iemand die deze wereld verlaat?

Wanneer omringt hij zich met de zintuigen?

śarīraṃ yadavāpnoti yaccāpyutkrāmatīśvaraḥ;
gṛhītvaitāni saṃyāti vāyurgandhānivāśayāt (8).

XV.8. Hij neemt ze aan als Hij een lichaam aanneemt en als Hij vertrekt neemt Hij ze weer mee, zoals de wind geuren opneemt als hij over de aarde waait.

Als de Jīva als Heer van het lichaam en wat daarbij hoort, het lichaam verlaat, vouwt Hij de zintuigen en manas om Zich heen. Hij doet dit als Hij het eerste lichaam loslaat en een nieuw binnengaat en neemt de vijf zintuigen en manas met zich mee, zoals de wind de geur van bloemen meevoert.

Wanneer vouwt Hij de zintuigen om Zich heen?

śrotraṃ cakṣuḥ sparśanaṃ ca rasanaṃ ghrāṇameva ca;
adhiṣṭhāya manaścāyaṃ viṣayānupasevate (9).

XV.9. Door de beheersing van oor, oog, tastzin, smaak en geur, en de manas geniet Hij van de zintuiglijke objecten.

Door het gelijktijdig gebruiken van manas en de zintuigen geniet Hij, die in het lichaam woont, van zintuiglijke objecten als bijvoorbeeld geluid.

Het Zelf kan alleen worden gezien met het oog der kennis.

utkrāmantaṃ sthitaṃ vāpi bhuñjānaṃ vā guṇānvitam;
vimūḍhā nānupaśyanti paśyanti jñānacakṣuṣaḥ (10).

XV.10. De onwetenden zien niet dat Hij het is die vertrekt, aanwezig is en geniet, omringd als Hij is door de Guṇa's. Alleen wie het oog der kennis heeft, ziet.

Zij die onwetend zijn, herkennen niet Hem die in het lichaam woont en die dat lichaam weer verlaat nadat Hij het eerst heeft aangenomen. Hij woont in het lichaam en neemt geluid en andere objecten waar, en is altijd verbonden met de Guṇa's, dat wil zeggen: alle gemoedstoestanden als vreugde en verdriet en verwarring vergezellen Hem. De misleide mensen zien Hem niet, hoewel Hij zo heel dichtbij komt, omdat zij op alle mogelijke manieren worden afgeleid door de sterke aantrekkingskracht van de zichtbare en onzichtbare objecten.[250] Ach, dit is de verdorvenheid van de mensen en dit bedroeft de Heer. Alleen degenen van wie het oog der wijsheid[251] is opengegaan door ware kennis en die onderscheidingsvermogen bezitten, herkennen Hem wel.

---

[250] Hoewel de Ātman het meest dichtbij is en daarom het gemakkelijkst gezien kan worden, ziet niemand hem omdat men volkomen in beslag is genomen door de zintuiglijke objecten.

[251] Het oog der wijsheid waarover hier wordt gesproken, slaat op de geschriften (śāstra) ondersteund door reflectie en de rede (nyāyānugṛhīta) die tot kennis leiden.

Zonder Yoga is er geen zelfkennis.

Sommigen echter:

yatanto yoginaścainaṃ paśyantyātmanyavasthitam;
yatanto 'pyakṛtātmāno nainaṃ paśyantyacetasaḥ (11).

XV.11. Zij die Yoga hebben verworven en Hem boven alles zoeken, zien Hem in hun eigen zelf. Zij die een onzuivere geest hebben en zonder wijsheid zijn zien Hem niet, ondanks grote inspanningen.

Degenen die Hem boven alles zoeken met evenwichtige geest, zien Hem als het Zelf dat in hun eigen geest (buddhi) woont, zij herkennen Hem als "Dit ben Ik". Degenen die een onzuiver zelf hebben dat niet is vernieuwd door onthouding (tapas) en beheersing van de zintuigen, en die hun slechte gewoonten en hun trots niet hebben opgegeven, zien Hem niet,[252] hoewel zij bij hun inspanningen om Hem te kennen, gebruik maken van de juiste middelen zoals de Geschriften (śāstra).

De innerlijke Aanwezigheid van de Heer:

1. Als het alles-verlichtende Licht van Bewustzijn.

Dat Doel, het Opperste Zelf, wordt zelfs door de lichten van de zon en van het vuur, die alles verlichten, niet bereikt en zij die mokṣa zoeken, keren nooit meer terug naar saṃsāra als zij Het gevonden hebben. De Jīva's (individuele zielen) zijn er maar een stukje van en manifesteren zich volgens de upādhi's, zoals de ākāśa in een pot maar een stukje is van de alles-doordringende ākāśa. Om te laten zien dat dit Doel de essentie van alles is en het werkelijke object is van alle ervaringen geeft de Heer in de volgende vier verzen een samenvatting van Zijn manifestaties.

yadādityagataṃ tejo jagadbhāsayate 'khilam;
yaccandramasi yaccāgnau tattejo viddhi māmakam (12).

XV.12. Weet dat Dat licht dat in de zon woont en het hele universum verlicht en dat in de maan en in het vuur is, aan Mij toebehoort.

Licht betekent luister; *aan Mij*: aan Viṣṇu.

Licht kan ook worden opgevat als licht van bewustzijn (caitanya).

Tegenwerping: Het licht van bewustzijn is overal gelijkelijk aanwezig in zowel levende als dode objecten, waarom moet er dan gezegd worden dat het licht in de zon woont?

Antwoord: Deze opmerking is niet terecht omdat dit verklaard kan worden door het feit dat deze sterkere manifestatie van bewustzijn in de zon, komt door een sterkere aanwezigheid van Sattva.

---

[252] Uitsluitend studie van de geschriften (śāstra), ondersteund door reflectie en de rede, helpt iemand niet die een onzuivere geest heeft en daarom nog niet het verschil heeft gezien tussen het eeuwige en het tijdelijke, tussen datgene wat werkelijk en wat onwerkelijk is.

In de zon en de andere hier genoemde lichamen is de Sattva bijzonder stralend en helder en hierdoor wordt het licht van bewustzijn beter gemanifesteerd. Vandaar dat het zo wordt gezegd en het betekent dus niet dat het licht alleen een specifieke eigenschap is van deze (hemel)-lichamen. Ter illustratie een simpel voorbeeld: iemands gezicht wordt niet weerspiegeld in een muur of een stuk hout doch wel in een spiegel al naar gelang deze helder is.

2. Als het alles-ondersteunende Leven.

Bovendien:

gāmāviśya ca bhūtāṅni dhārayāmyahamojasā;
puṣṇāmi cauṣadhīḥ sarvāḥ somo bhūtvā rasātmakaḥ (13).

XV.13. Ik doordring de aarde en draag alle wezens door Mijn Kracht; omdat Ik de wateren van de maan ben geworden, voed Ik alle gewassen.

Kracht (ojas) is de energie van de Īśvara, die zonder wensen en driften is. Deze doordringt de aarde om de wereld te dragen. Omdat zij wordt vastgehouden door deze kracht valt de machtige aarde niet in stukken uit elkaar. De gezangen luiden als volgt:

"Hierdoor worden de enorme hemel en aarde stevig vastgehouden, Hij hield de aarde stevig vast." (Taittirīya-Saṃhitā 4.1.8).

Zo draag Ik de levende en dode objecten door de Aarde binnen te dringen. Door de smaak van de maan te worden, voed Ik alle gewassen die op Aarde groeien, zoals rijst en graan en geef ze smaak. Soma (de maan) is de voorraadschuur van alle smaken. De smaak van de maan voedt waarlijk alle gewassen door ze smaak in te geven.

3. Als het Verterende Vuur in alle levende wezens.

Bovendien:

ahaṃ vaiśvānaro bhūtvā prāṇināṃ dehamāśritaḥ;
prāṇāpānasamāyuktaḥ pacāmyannaṃ caturvidham (14).

XV.14. Ik verteer het viervoudig voedsel omdat ik als Vaiśvānara woon in het lichaam van alle levende wezens en verbonden[253] ben met Prāṇa en Apāna.

Vaiśvānara is het vuur dat in de maag zit, zoals de śruti zegt:

"Dit vuur is Vaiśvānara dat in de mens zit en waardoor het voedsel wordt verteerd." (Bṛ.Up. 5.9.1).

Viervoudig voedsel is voedsel dat fijngekauwd moet worden, moet worden uitgezogen, moet worden doorgeslikt of worden opgelikt.

[253] Aangestoken door Prāṇa.

Hij die het Vaiśvānara Vuur ziet als datgene wat eet, dat Soma (maan) het voedsel is dat door Vuur wordt gegeten, en dat deze twee samen Vuur-Soma vormen (Agni-ṣoman) is vrij van alle onzuiverheden in het voedsel.[254]

4. Als het Zelf in ieders hart.

Bovendien:

sarvasya cāhaṃ hṛdi sanniviṣṭo mattaḥ smṛtirjñānamapohanaṃ ca;
vedaiśca sarvairahameva vedyo vedāntakṛdvedavideva cāham (15).

XV.15. En Ik ben gezeten in ieders hart, van Mij zijn geheugen en kennis en hun redenering. In alle Veda's ben Ik datgene dat gekend moet worden, Ik ben waarlijk de Schepper van de Vedānta en ken de Veda's.

Ik woon als hun eigen Zelf[255] in het hart (Buddhi) van alle wezens die zich bewust zijn. Daarom horen aan Mij[256], het Zelf van alle bewuste wezens, hun geheugen en kennis[257] evenals het verdwijnen ervan. Zoals kennis en geheugen aanwezig zijn in rechtschapen mensen als gevolg van hun goede daden (puṇyakarmāṇi), zo ontstaan in zondige mensen geheugenverlies en het verdwijnen van kennis als gevolg van hun zonden. Ik, het Opperste Zelf, dien gekend te worden in alle Veda's. Ik maak dat de Leer van de Vedānta (Upaniṣads) steeds weer wordt doorgegeven en Ik ben de Ware Kenner van de Vedische Traditie.

De Heer die het vergankelijke en het onvergankelijke universum te boven gaat.

In XV.12 en volgende verzen is een overzicht gegeven van de heerlijkheden van Narāyaṇa, de Gezegende Heer, die worden gemanifesteerd door superieure upādhi's (zoals de zon). Hierna, in de volgende verzen, gaat de Heer verder en beschrijft de ware natuur van de Gezegende Heer, die zuiver is en zonder beperkingen en volkomen verschilt van alle vergankelijke (kṣara) en onvergankelijke (akṣara) upādhi's. De Heer begint met het onderbrengen van alles wat in het voorafgaande is onderwezen, en wat in de volgende hoofdstukken wordt onderwezen in drie groepen en zegt:

dvāvimau puruṣau loke kṣaraścākṣara eva ca;
kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni kūṭastho 'kṣara ucyate (16).

---

[254] Overigens leert de Heer hier dat degene die tijdens het eten overweegt dat het hele universum, in de vorm van hij die eet en datgene wat gegeten wordt, bestaat uit Agni en Soma, niet geraakt wordt door het kwaad dat voortkomt uit verkeerd voedsel.

[255] Ik ben de getuige van al het goede en kwade in hun hart.

[256] Die aan de touwtjes trekt (Sūtra-dhāra) achter de machine van het universum, en die heerst over alle activiteiten.

[257] De herinnering van wat er in vroegere levens werd ervaren en de kennis van zaken die de normale dimensies overstijgen.

XV.16. Er zijn twee soorten Puruṣa's in deze wereld, de vergankelijke en de onvergankelijke. Alle schepselen zijn vergankelijk en datgene wat onveranderlijk is, wordt onvergankelijk genoemd.

Wij zien in saṃsāra twee categorieën die in twee aparte groepen wezens zijn ondergebracht en allebei 'puruṣa's'[258] worden genoemd. De ene groep bestaat uit het vergankelijke (kṣara) en de andere is het onvergankelijke (akṣara) – het tegenovergestelde van de eerste groep – namelijk de Māyā-Śakti, het vermogen van de Heer om illusies te scheppen, het zaad waaruit alle vergankelijke schepsels ontstaan, de basis van alle latente indrukken (saṃskāra's) van begeerten, handelingen en dergelijke, die bij de talloze sterfelijke wezens hoort. De Heer Zelf zegt over deze twee wezens (Puruṣa's) het volgende: "Het vergankelijke omvat het hele veranderlijke universum met al zijn vormen, terwijl het onvergankelijke onveranderlijk (kūṭastha) wordt genoemd en onbeweeglijk blijft zoals een berg." Of 'Kūṭa' betekent illusie en 'kūṭastha' betekent datgene wat zich in de verschillende vormen van illusie en bedrog manifesteert. Het zaad van Saṃsāra is eindeloos[259] en daarom wordt gezegd dat het onvergankelijk is.

De Hoogste Geest is volkomen anders dan dit tweetal, het vergankelijke en het onvergankelijke, en is totaal niet beïnvloed door het kwaad van de twee upādhi's van het vergankelijke en onvergankelijke. Hij is eeuwig, zuiver, intelligent en van nature geheel vrij.

uttamaḥ puruṣastvanyaḥ paramātmetyudāhṛtaḥ;
yo lokatrayamāviśya bibhartyavyaya īśvaraḥ (17).

XV.17. De Hoogste Geest die het Opperste Zelf wordt genoemd is echter anders en is de onvergankelijke Heer die de drie werelden doordringt en draagt.

De Hoogste Geest is volkomen anders dan deze twee en is het Opperste Zelf. Hij is de Allerhoogste vergeleken met de andere 'zelven' die het gevolg zijn van avidyā, zoals het fysieke lichaam. Hij is het Zelf dat het onfeilbare Innerlijke Bewustzijn is van alle wezens. Daarom wordt Hij in de Vedānta's (Upaniṣads) het Opperste Zelf genoemd. De Hoogste Geest wordt daarna als volgt beschreven: Hij is de Eeuwige Alwetende Heer Narāyaṇa die met Zijn Levensenergie (Bala-Śakti)[260] de drie werelden doordringt, de Aarde (Bhūḥ), de Hemel (Suvaḥ) en het Middengebied er tussen (Bhuvaḥ). Hij draagt ze door er slechts in aanwezig te zijn.

Een veel gebruikte naam voor de Heer luidt 'Puruṣottama', de Hoogste Geest. Door via woordafleiding de kern aan te geven van het woord toont de Heer aan dat de

---

[258] Zij worden puruṣa's genoemd omdat zij de upādhi's zijn van de Puruṣa, de ene Geest.

[259] Als Brahma-jñāna niet aanwezig is, gaat dit zaad eindeloos door.

[260] Bala betekent de energie van Bewustzijn of gewaarwording (caitanya) en Śakti betekent Māyā die erin aanwezig is.

naam veel betekenis heeft en aangeeft wat Hij in werkelijkheid is: "Ik ben de Heer die onovertroffen is."

yasmātkṣaramatīto 'hamakṣarādapi cottamaḥ;
ato 'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣottamaḥ (18).

XV.18. Omdat Ik het vergankelijke en het onvergankelijke te boven ga, kennen de wereld en de Veda Mij als Puruṣottama, de Hoogste Geest.

Omdat Ik de vergankelijke Boom van het denkbeeldige Saṃsāra die Aśvattha wordt genoemd, overstijg, en zelfs het onvergankelijke te boven ga, waaruit Saṃsāra deze vergankelijke Boom der illusies ontstaat, kennen de wereld en de Veda Mij als de Hoogste Geest. Ik ben daarom verheven boven het vergankelijke en het onvergankelijke. Zij die Mij zijn toegewijd kennen Mij als de Hoogste Geest en dichters gebruiken deze naam in hun werken.

De heerlijkheid van Zelfkennis.

De Heer spreekt nu over de vruchten die iemand toekomen die het Zelf heeft gerealiseerd:

yo māmevamasammūḍho jānāti puruṣottamam;
sa sarvavidbhajati māṃ sarvabhāvena bhārata (19).

XV.19. O Bharata, hij die niet misleid[261] is en Mij kent als de Hoogste Geest, is alwetend en vereert Mij met zijn hele wezen.

Mij betekent: de Heer zoals hiervoor beschreven. *Kent*: weet dat hij Mij is. *Met zijn hele wezen*: met alle gedachten uitsluitend gericht op het Zelf van allen.

De kennis van de ware natuur van de Heer die in dit hoofdstuk is onderwezen en die leidt tot mokṣa, wordt nu als volgt verheerlijkt:

iti guhyatamaṃ śāstramidamuktaṃ mayā 'nagha;

etadbudhvā buddhimān syātkṛtakṛtyaśca bhārata (20).

XV.20. O Zondeloze, zo heb Ik deze Geheime Leer uitgelegd en als een mens dit weet, wordt hij een wijs mens, en is alles volbracht, O Bharata.

Hoewel de gehele Gītā Kennis (Śāstra) wordt genoemd, blijkt uit de context, dat hier alleen het vijftiende hoofdstuk als zodanig wordt bestempeld met de bedoeling om het te verheerlijken. In feite wordt de gehele leer van de Gītā-Śāstra in dit hoofdstuk samengevat, en dit geldt niet alleen voor de Gītā-Śāstra, doch ook voor alles wat in de Veda's staat. Er wordt gezegd dat 'hij die dit kent (de Aśvattha), de Vedas kent' (XII.1) en 'In alle Veda's ben Ik datgene dat gekend moet worden' (XV.15) Alleen door deze kennis wordt een mens wijs en heeft hij al zijn plichten volbracht. Wat de plichten van een Brāhmaṇa van hoge geboorte ook mogen zijn, al deze plichten zijn volbracht als de echte waarheid over de Heer wordt gekend.

[261] Omdat men nooit het fysieke lichaam beschouwt als zichzelf of als behorend tot zichzelf.

Dit betekent dat de plichten van een mens op geen enkele andere manier volbracht kunnen worden. Er staat geschreven:

"O Zoon van Pṛthā, zonder uitzondering worden alle handelingen door wijsheid gedragen."(IV.33).

Manu heeft gezegd:

"Dit is de bedoeling van het geboren worden, vooral voor een Brāhmaṇa, want alleen door dit te bereiken wordt de tweemaal geborene degene die alle plichten vervult." (XII.93).

O Bhārata, omdat je deze waarheid over het Hoogste Wezen van Mij hebt gehoord ben je een gelukkig mens.

iti puruṣottamaprāptiyogo nāma pañcadaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het vijftiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET BEREIKEN VAN

DE OPPERSTE GEEST.

HOOFDSTUK XVI.

SPIRITUALITEIT EN MATERIALISME.

Aanleg voor Spiritualiteit.

In het negende hoofdstuk werden drie soorten natuur (prakṛti) genoemd van schepselen die zichzelf bewust zijn, namelijk de natuur van de Goden, van de Asura's en van de Rakṣasa's. In dit zestiende hoofdstuk wordt er een uitgebreide beschrijving van gegeven. Van deze drie leidt de natuur van de Goden (Daivī Prakṛti) tot bevrijding van saṃsāra, terwijl die van de Asura's en de Rakṣasa's tot slavernij leidt. Daarom zal de natuur van de Goden worden beschreven om deze te prijzen en de andere twee worden op basis hiervan verworpen.[262]

śrībhagavānuvāca:
abhayaṃ sattvasaṃśuddhirjñānayogavyavasthitiḥ;
dānaṃ damaśca yajñaśca svādhyāyastapa ārjavam (1).

De Gezegende Heer sprak:
XVI.1. Onbevreesdheid,[263] zuiverheid van hart, standvastige kennis en Yoga, het geven van aalmoezen, zelfbeheersing en verering, studie van de Geschriften, versterving en rechtschapenheid; ...

Zuiverheid van hart betekent een zuivere antaḥkaraṇa (sattva), dat wil zeggen: handelen zonder te bedriegen, huichelen of liegen en in volkomen eerlijkheid zaken doen. *Kennis* betekent de ware aard van de dingen begrijpen als het Zelf, zoals dat door de Leraar (Ācārya) en in de Geschriften (śāstra) wordt onderwezen. Yoga houdt in dat men datgene wat men geleerd heeft, toepast en dit door concentratie (éénpuntigheid) direct ondervindt door beheersing van de zintuigen. Onbevreesdheid, zuiverheid van hart, standvastige kennis en Yoga zijn bij uitstek de Daivī of Sattvische natuur. Welke van de eigenschappen, genoemd in XVI 1-3, ook worden verworven door volgelingen die een bepaalde weg volgen,[264] zij vormen altijd de *Sattvische natuur* van de volgeling die deze specifieke weg volgt. *Het geven van aalmoezen* is het uitdelen van voedsel en dergelijke voorzover het in het vermogen ligt. *Zelfbeheersing* is het onderwerpen van de uiterlijke zintuigen, de antaḥkaraṇa (innerlijke zintuig, manas) zal in het volgende vers aan de orde komen. *Verering* houdt onder meer het vuuroffer (agnihotra) in dat in de śruti

---

[262] Dit is respectievelijk de Sattvische, Rajasische en Tamasische natuur die afhankelijk van het karma van vroegere geboorten in mensen wordt gemanifesteerd. Het zijn de gewoontes (vāsanā's) die in handelingen naar voren komen en die in het commentaar bij XV.2 'de afgeleide wortels van saṃsāra worden genoemd'.

[263] Het toegewijd nakomen van de geboden van de geschriften zonder eraan te twijfelen.

[264] Karma-Yoga of Jñāna-Yoga. De eerste drie hier genoemde eigenschappen zijn alleen aanwezig in Jñāna-Yogi's, terwijl de andere eigenschappen zowel bij Jñāna-Yogi's als Karma-Yogi's te vinden zijn. Hoewel deze laatste groep de eerste drie eigenschappen mist, zijn het evengoed Sattvische mensen.

verplicht wordt gesteld, evenals verering van de Goden (Deva-yajña) die in de smṛti staat voorgeschreven. *Studie van de Geschriften* is onder andere studie van de Ṛg-Veda om resultaten te bereiken die niet kunnen worden waargenomen (adṛṣṭa). *Versterving* is het tuchtigen van het lichaam en het doen van boete hetgeen hierna beschreven zal worden. *Rechtschapenheid* dient altijd aanwezig te zijn.

Bovendien:

ahiṃsā satyamakrodhastyāgaḥ śāntirapaiśunam;
dayā bhūteṣvaloluptvaṃ mārdavaṃ hrīracāpalam (2).

XVI.2. ... onschuld, waarheid, afwezigheid van toorn, afstand doen, kalmte, niet lasteren, mededogen met alle schepselen, vrijheid van begeerte, zachtmoedigheid, bescheidenheid, standvastigheid; ...

Onschuld is geen letsel toebrengen aan bewuste schepselen. *Waarheid* is het spreken over de dingen zoals ze werkelijk zijn, zonder ze te benoemen als onaangenaam of vals. *Afwezigheid van toorn* is het onderdrukken van boosheid als men wordt geslagen of uitgescholden. *Afstand doen*: aldus wordt 'tyāga' (letterlijk: het opgeven) hier uitgelegd, omdat het geven van aalmoezen al is genoemd. *Kalmte* is rust in de geest (antaḥkaraṇa). *Mededogen*: met alle schepselen die lijden. *Vrijheid van begeerte* is niet meegesleurd worden door de zintuigen als deze in contact komen met de objecten. *Standvastigheid* betekent: niet zonder aanleiding handen of voeten bewegen.

Bovendien:

tejaḥ kṣamā dhṛtiḥ śaucamadroho nātimānitā;
bhavanti sampadaṃ daivīmabhijātasya bhārata (3).

XVI.3. ... kracht, verdraagzaamheid, geestkracht, zuiverheid, vrijheid van haat en trots, O Bhārata, dit zijn de eigenschappen van iemand die voor een goddelijke bestemming is geboren.

'*Tejas*' betekent energie en niet opgewondenheid. *Verdraagzaamheid* betekent hier: niet verstoord worden als men wordt geslagen of uitgescholden. Afwezigheid van toorn is uitgelegd als het onderdrukken van de toorn als deze opkomt en daarom moeten verdraagzaamheid en afwezigheid van toorn van elkaar worden onderscheiden. *Geestkracht* is de staat van de geest (antaḥkaraṇa) waarin uitputting van lichaam en zintuigen wordt overwonnen en waardoor dit lichaam en deze zintuigen niet meer worden bedrukt. Er zijn twee soorten *zuiverheid*, uiterlijke en innerlijke. De eerste soort zuiverheid bereikt men met behulp van aarde en water terwijl de tweede soort de smetteloosheid van geest en hart betreft als deze vrij zijn van onzuiverheden als bedrog en hartstocht. *Vrijheid van haat* houdt in het niet meer hebben van wensen om iemand te kwetsen. *Trots* is het gevoel dat men veel eer verdient. Iemand die voor een goddelijk lot is geboren, heeft deze genoemde eigenschappen, van 'bevreesdheid' tot 'vrij zijn van trots', dat wil zeggen: dit is iemand die de macht van de Goden waard is en voor wie geluk is weggelegd.

Aanleg voor het Materiële.

Nu volgt een beschrijving van de demonische (asurische) natuur:

dambho darpo 'bhimānaśca krodhaḥ pāruṣyameva ca;
ajñānaṃ cābhijātasya pārtha sampadamāsurīm (4).

XVI.4. O Pārtha, schijnheiligheid, arrogantie, verwaandheid, woede en grofheid, en onwetendheid zijn de kenmerken van iemand die geboren is voor een demonische bestemming.

Schijnheiligheid is pretenderen om rechtschapen te zijn. *Arrogantie* is het trots zijn op geleerdheid, rijkdom, relaties in hogere kringen, enzovoorts. *Grofheid* in spraak is bijvoorbeeld van een blinde zeggen dat hij ogen heeft of van iemand die lelijk is zeggen dat hij mooi is, iemand van lage afkomst een hoge geboorte toekennen enzovoorts. *Onwetendheid* is een onjuist beeld hebben van wat plichten zijn en dergelijke.

Resultaten van deze twee geaardheden.

De gevolgen van deze twee naturen worden als volgt beschreven:

daivī sampadvimokṣāya nibandhāyāsurī matā;
mā śucaḥ sampadaṃ daivīmabhijāto 'si pāṇḍava (5).

XVI.5. De goddelijke natuur leidt tot bevrijding en de demonische tot verslaving. O Pārtha, niet getreurd! Gij zijt voorbestemd voor een goddelijke bestemming.

Bevrijding is van de slavernij van saṃskāra. De demonische natuur (asurisch) leidt onvermijdelijk tot slavernij en dit geldt ook voor de duivelse (Rajasische) natuur. Omdat de Heer na alles wat gezegd is bij Arjuna vragen ziet opkomen als: "Heb ik een demonische of een goddelijke natuur", zegt Hij nogmaals: "Treur niet, gij zijt voorbestemd voor een goddelijke bestemming"; dat wil zeggen: gij zult gelukkig worden.

De materialisten

dvau bhūtasargau loke 'smindaiva āsura eva ca;
daivo vistaraśaḥ prokta āsuraṃ pārtha me śṛṇu (6).

XVI.6. O Pārtha, er zijn twee soorten schepselen in deze wereld, de goddelijke en de demonische. De goddelijke wezens zijn uitgebreid beschreven, luister nu naar Mijn beschrijving van de demonische!

Schepsel betekent datgene dat geschapen is. Mensen zijn geschapen met één van de twee soorten naturen, goddelijke of demonische, en ze worden hier de twee soorten schepselen genoemd. In de śruti staat geschreven:

"Er zijn waarlijk twee soorten schepselen van Prajāpati: Deva's en Asura's." (Bṛ.Up. 1.3.1).

Elk wezen in deze wereld hoort bij één van de twee soorten schepselen en is goddelijk of demonisch. De bedoeling van deze herhaling is om te stellen, dat het goddelijke al uitgebreid is uitgelegd in XVI.1 en volgende, doch het demonische nog niet. Luister daarom naar mijn uitgebreide beschrijving van de demonische natuur in de volgende verzen opdat ge het kunt vermijden!

De beschrijving van de demonische natuur is een eigenschap van levende mensen en zal de rest van dit hoofdstuk in beslag nemen. Alleen wanneer deze natuur in de fysieke wereld wordt waargenomen kan men deze vermijden.

pravṛttiṃ ca nivṛttiṃ ca janā na vidurāsurāḥ;
na śaucaṃ nāpi cācāro na satyaṃ teṣu vidyate (7).

XVI.7. Demonische mensen weten niet wanneer zij moeten handelen of afzien van handelen. Zij zijn onzuiver en gedragen zich onjuist en in hen vindt men geen waarheid.

Zij weten niet wat zij moeten doen om het doel van de mens te realiseren en ook weten zij niet wat zij moeten vermijden om geen kwaad te doen. Ook weten zij niet wat handelen en niet-handelen is, zij zijn onzuiver, gedragen zich onjuist en kennen de waarheid niet. Demonen zijn waarlijk mensen die geen zuiverheid en goed gedrag kennen, en hypocriet en leugenachtig zijn.

De materialistische kijk op de wereld.

Bovendien:

asatyamapratiṣṭhaṃ te jagadāhuranīśvaram;
aparasparasambhūtaṃ kimanyatkāmahaitukam (8).

XVI.8. Zij zeggen dat het universum geen waarheid en grondslag kent, geen God heeft en niet geschapen is doch geboren is uit actie en reactie die het gevolg zijn van begeerte en niets anders.

Deze menselijke demonen zeggen: "Als wij onwerkelijk zijn, is dit hele universum onwerkelijk en hebben dharma en adharma er niets mee te maken. Īśvara bestaat niet en heerst niet over het universum volgens dharma en adharma." "Het universum heeft daarom geen Heer," zeggen zij, "het hele universum is verder het resultaat van de vereniging van man en vrouw die het gevolg is van wellust. Het is alleen maar wellust, wat anders kan de oorzaak van het universum zijn? Er is geen andere zichtbare of onzichtbare oorzaak van het universum en karma bestaat niet."

Dit is de visie van de materialisten op de wereld (Loka-yātika's), namelijk dat seksuele hartstocht de enige oorzaak is van het ontstaan van alle levende wezens.

Het Leven van de Mens onder invloed van het Materialisme.

etāṃ dṛṣṭimavaṣṭabhya naṣṭātmāno 'lpabuddhayaḥ;
prabhavantyugrakarmāṇaḥ kṣayāya jagato 'hitāḥ (9).

XVI.9. Deze verloren zielen met kleine geesten denken zo en verrichten wrede daden en zij worden tot vijanden van de wereld[265] om deze te vernietigen.

Verloren zielen: omdat zij alle mogelijkheden hebben verloren om naar een hogere wereld te gaan. Hun geest is klein omdat deze alleen bezig is met zintuiglijke objecten. Zij verrichten *wrede daden* die bedoeld zijn om anderen te kwetsen.

kāmamāśritya duṣpūraṃ dambhamānamadānvitāḥ;
mohādgṛhītvā 'sadgrāhānpravartante 'śucivratāḥ (10).

XVI.10. Vervuld van onverzadigbare begeerten en van hypocrisie, trots en bedrog houden zij zich vast aan valse opvattingen en handelen zij met onzuivere bedoelingen.

cintāmaparimeyāṃ ca pralayāntāmupāśritāḥ;
kāmopabhogaparamā etāvaditi niścitāḥ (11).

XVI.11. Hun mateloze inspanning zonder iets los te kunnen laten, leidt slechts tot de dood; bevrediging van hun begeerten is het hoogste doel zonder dat zij iets anders kunnen zien.[266]

Zij zijn volledig geabsorbeerd door deze inspanning.[267] *Bevrediging van begeerte* is het genieten van zintuiglijke objecten als geluid. Zij zijn ervan overtuigd dat deze bevrediging het hoogste doel is van de mens.

āśāpāśaśatairbaddhāḥ kāmakrodhaparāyaṇāḥ;
ihante kāmabhogārthamanyāyenārthasaṅcayān (12).

XVI.12. Gevangen in vele ijdele verwachtingen en uitgeleverd aan woede en begeerte is hun hele streven er op gericht met verkeerde methoden zoveel mogelijk rijkdom te verkrijgen om hun begeerten te bevredigen.

Alles trekt hen aan en zij zijn gevangen in vele strikken van ijdele hoop. Zij verzekeren zich van rijkdom om hun zintuiglijke begeerten te kunnen bevredigen en niet om handelingen van dharma te verrichten. *Met verkeerde methoden*: door andere mensen te beroven van hun rijkdom.

Het streven van een materialist.

Hun bedoeling kan als volgt worden uitgedrukt:

idamadya mayā labdhamimaṃ prāpsye manoratham;
idamastīdamapi me bhaviṣyati punardhanam (13).

---

[265] Wereld staat voor bewuste schepselen.

[266] Bevrediging van begeerte is hier de hoogste vorm van geluk en er bestaat niet iets als het geluk van een andere wereld.

[267] Uiterste zorg voor het verkrijgen en het behouden van een oneindige hoeveelheid begeerde objecten.

XVI.13. "Vandaag heb ik dit gewonnen en dat zal ik te pakken krijgen. Dit is van mij en deze schat zal ik in de toekomst verwerven."

In de toekomst: binnenkort zal deze schat ook van mij zijn en dan weet iedereen dat ik rijk ben.

asau mayā hataḥ śatrurhaniṣye cāparānapi;
īśvaro 'hamahaṃ bhogī siddho 'haṃ balavānsukhī (14).

XVI.14. "Deze vijand heb ik overwonnen en ook anderen zal ik verslaan. Ik heers, ik geniet en ik ben succesvol, machtig en gelukkig."

Deze onoverwinbare vijand die Devadatta heet, is door mij overwonnen en ook anderen zal ik verslaan. Wat kunnen deze armzalige mensen er tegen doen? Zij kunnen in geen enkel opzicht tegen mij op. Waarom is dat zo? Ik heers, ik geniet en ik ben in elk opzicht geslaagd en gezegend met kinderen en kleinkinderen. Ik ben geen gewoon mens en als enige sterk en gezond.

āḍhyo 'bhijanavānasmi ko 'nyo 'sti sadṛśo mayā;
yakṣye dāsyāmi modiṣya ityajñānavimohitāḥ (15).

XVI.15. "Ik ben rijk en van goede afkomst. Wie anders is aan mij gelijk? Ik zal offeren en geven en mij verheugen." Zo zijn zij misleid door onwetendheid.

anekacittavibhrāntā mohajālasamāvṛtāḥ;
prasaktāḥ kāmabhogeṣu patanti narake 'śucau (16).

XVI.16. In verwarring gebracht door alle illusies, gevangen in de strikken van misleiding en verslaafd aan de genietingen van begeerte storten zij zich in een verschrikkelijke hel.

Van goede afkomst: zij die geboren zijn in een familie die al zeven generaties leert uit de Geschriften. Ook op dit gebied overtref ik alle anderen en ik zal hen zelfs overtreffen in het verrichten van rituele offers. Ik zal geld geven aan toneelspelers en daar zeer van genieten. Misleiding is een echte valstrik omdat het iemand helemaal insluit als in een omheining of een envelop. Zij zijn verslaafd aan het bevredigen van hun zintuigen en omdat ze op deze manier steeds zondigen storten zij zich in een verschrikkelijke hel, zoals Vaitaraṇī.

De rituele offers van een materialist

ātmasambhāvitāḥ stabdhā dhanamānamadānvitāḥ;
yajante nāmayajñaiste dambhenāvidhipūrvakam (17).

XVI.17. Hoogmoedig, stijfkoppig, vol trots en bedorven door rijkdom doen zij alleen maar alsof zij offeren zonder inachtneming van de voorschriften.

Hoogmoedig omdat zij zichzelf zien als zeer getalenteerd; de rechtvaardigen denken daar echter anders over. Zij verrichten offers zonder acht te slaan op de juiste volgorde en de plichten die de geschriften opleggen.

ahaṅkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ ca saṃśritāḥ;
māmātmaparadeheṣu pradviṣanto 'bhyasūyakāḥ (18).

XVI.18. Deze verdorven mensen haten Mij zowel in hun eigen lichaam als in het lichaam van anderen, in beslag genomen als zij zijn door egoïsme, macht, hooghartigheid, begeerte en woede.

Egoïsme: zij hebben een zeer hoge dunk van zichzelf vanwege hun aanwezige en vermeende kwaliteiten. Dit egoïsme heet avidyā en het is het moeilijkst te overwinnen en is de bron van alle perversiteit (dośa's) en slechte daden. *Macht* gaat vergezeld van begeerte en hartstocht en is gericht op het vernederen van anderen. *Hooghartigheid*: als dit opkomt verlaat men het pad van de deugd, het is een specifieke zonde die in de antaḥkaraṇa huist. *Begeerte*: seksuele lust en dergelijke. *Woede* vanwege iets dat tegen zit. Zij zijn in beslaggenomen door deze en andere hoofdzonden. Bovendien haten zij Mij, de Īśvara die in hun eigen lichaam en dat van anderen woont als de Getuige van hun gedachten en handelingen. Mij haten betekent Mijn geboden[268] overtreden. Zij zijn slecht, en jaloers op de deugdzamen die de juiste weg gaan.

De ondergang van de materialist.

tānahaṃ dviṣataḥ krūrānsaṃsāreṣu narādhamān;
kṣipāmyajasramaśubhānāsurīṣveva yoniṣu (19).

XVI.19. Deze wrede en slechte mensen die iedereen haten en de ergsten zijn onder de mensen, werp Ik voortdurend in het rad van wedergeboorte en in de schoot van de demonen.

Deze zijn vijanden van het ware pad en haten de rechtschapenen. *Ergste*: omdat zij verkeerde handelingen begaan (adharma). *Het rad van wedergeboorte*: het pad van saṃsāra dat steeds weer in de hel uitkomt. *Schoot van de demonen*: de moederschoot van de wreedste schepselen zoals leeuwen en tijgers.

āsurīṃ yonimāpannā mūḍhā janmani janmani;
māmaprāpyaiva kaunteya tato yāntyadhamāṃ gatim (20).

XVI.20. O Zoon van Kuntī, wie de schoot der demonen binnengaat en daar steeds weer wordt herboren, bereikt Mij nooit en valt steeds dieper.

Deze misleide schepselen worden steeds weer in een Tamasische moederschoot herboren en vallen steeds dieper. Zij bereiken Mij, de Īśvara, nooit en zakken steeds meer af. *Zonder Mij ooit te bereiken*: er blijft niets over, zelfs niet de gedachte dat zij Mij ooit kunnen bereiken. De betekenis hiervan is 'de juiste weg die door Mij[269] wordt onderwezen, zullen zij nooit vinden.'

---

[268] Zij doen geen moeite om de geboden van Īśvara, die in de Śruti en Smṛti staan, te leren kennen en gehoorzamen.

[269] De betekenis hiervan is dat de Asurische natuur haaks staat op menselijke vooruitgang omdat deze natuur tot kwaad leidt. Een mens moet daarom proberen om zich hiervan los te maken nu

De drie Poorten van de Hel die men moet vermijden.

Er volgt nu een samenvatting van de complete demonische (Asurische) natuur waarbij de hele eindeloze variëteit van de Asurische natuur in drie begrippen is gevat. Als men deze vermijdt, vermijdt men de gehele Asurische natuur die de bron is van alle kwaad.

trividhaṃ narakasyedaṃ dvāraṃ nāśanamātmanaḥ;
kāmaḥ krodhastathā lobhastasmādetattrayaṃ tyajet (21).

XVI.21. De weg naar de hel heeft drie poorten: *begeerte, woede* en *hebzucht*; deze verwoesten het Zelf. Daarom moet men deze drie vermijden.

Hellepoort: de poort die naar de hel leidt (naraka). Als men alleen maar aan deze poort klopt is het Zelf al vernietigd, dat wil zeggen: kan niet meer voor enig menselijk doel worden gebruikt. Omdat deze poort vernietigend is voor het Zelf moet iedereen deze drie vermijden: *begeerte*, *woede* en *hebzucht*. Nu wordt dit vermijden geprezen.

etairvimuktaḥ kaunteya tamodvāraistribhirnaraḥ;
ācaratyātmanaḥ śreyastato yāti parāṃ gatim (22).

XVI.22. O Zoon van Kuntī, een mens die van deze drie duistere poorten is verlost, doet goede dingen voor het Zelf en bereikt daardoor het Opperste Doel.

Poorten naar duisternis leiden naar de hel (naraka) die vol pijn en illusies is. Hij die bevrijd is van begeerte, woede en hebzucht handelt ten bate van het Zelf omdat hetgeen hem er eerst vanaf hield, verdwenen is. Door deze daden verkrijgt hij zelfs mokṣa.

Laat de Wet uw Leven leiden.

De Geschriften (śāstra) vormen de autoriteit waarop dit afzien van de asurische natuur en het in acht nemen van het goede is gebaseerd. Men zal dit alleen doen op het gezag van de Geschriften (śāstra) en van niets anders. Daarom:

yaḥ śāstravidhimutsṛjya vartate kāmakārataḥ;
na sa siddhimavāpnoti na sukhaṃ na parāṃ gatim (23).

XVI.23. Hij die de voorschriften van de Geschriften verwaarloost en alleen naar zijn begeerte handelt, wordt niet volmaakt of gelukkig, en bereikt het Hoogste Doel niet.

Voorschriften van de Geschriften zijn de geboden van de Veda's in de vorm van opdrachten en verboden die duidelijk maken wat wel en niet moet gebeuren. *Volmaaktheid* is de conditie die nodig is om het doel van de mens te bereiken. *Geluk*: in deze wereld. *Hoogste Doel*: Svarga of Mokṣa, hetgeen beide mogelijk is.

---

hij nog relatief vrij is, en hij nog niet herboren is in een toestand waarin hij volledig afhankelijk is van anderen.

tasmācchāstraṃ pramāṇaṃ te kāryākāryavyavasthitau;
jñātvā śāstravidhānoktaṃ karma kartumihārhasi (24).

XVI.24. Daarom zijn de Geschriften Uw autoriteit bij wat wel en wat niet moet worden gedaan. Nu hoort ge te weten wat Uw plicht is en deze uit te voeren volgens de wetten van de Geschriften.

Autoriteit: de bron van kennis. *Wetten van de Geschriften*: de Geschriften zijn zelf de wet, die luidt: "U dient zo te handelen en dit na te laten." *Nu*: heeft betrekking op de staat waarin de leerling geschikt is voor Karma-Yoga.

iti daivāsurasampadviyogo nāma ṣodaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het zestiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET ONDERSCHEID TUSSEN SPIRITUALITEIT EN MATERIALISME.

HOOFDSTUK XVII.

DE DRIE SOORTEN GELOOF.

De onwetenden, die wel geloven.

De woorden[270] van de Heer in XVI.24 gaven Arjuna aanleiding om het volgende te vragen en hij sprak:

arjuna uvāca:
ye śāstravidhimutsṛjya yajante śraddhayā 'nvitāḥ;
teṣāṃ niṣṭhā tu kā kṛṣṇa sattvamāho rajastamaḥ (1).

Arjuna sprak:
XVII.1. O Kṛṣṇa, wat voor een soort geloof hebben zij die de voorschriften uit de Geschriften negeren doch vol geloof zijn? Is dit Sattva, Rajas of Tamas?

Het woord *zij* wordt niet nader omschreven. Het moet betrekking hebben op degenen die vol geloof zijn, dat wil zeggen: zij die denken dat er iets is dat blijft, omdat zij wijze mensen observeren. Zij vereren de Goden zonder dat zij op de hoogte zijn van de voorschriften die in de Geschriften, de śruti en de smṛti staan. Omdat hier wordt gesproken over mensen die 'vol geloof' zijn kan het zeker niet slaan op mensen die de voorschriften wel kennen doch deze bewust negeren en de Goden op een manier vereren die er mee in tegenspraak is. We kunnen niet aannemen dat mensen vol geloof zijn als zij de voorschriften van de Geschriften over het aanbidden van de Goden volkomen negeren[271] en de Goden vereren op een andere manier dan in de Geschriften is aangegeven. Hier wordt dus alleen de eerstgenoemde groep bedoeld. De vraag van Arjuna kan dus als volgt worden geformuleerd: "Komt de manier waarop zij de Goden vereren voort uit Sattva, Rajas of Tamas?"

De drie soorten Geloof.

Omdat de Gezegende Heer inzag dat deze in algemene termen gestelde vraag niet globaal beantwoord kon worden en tot in details diende te worden behandeld, sprak Hij:

śrībhagavānuvāca:
trividhā bhavati śraddhā dehināṃ sā svabhāvajā;
sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti tāṃ śṛṇu (2).

---

[270] De Heer heeft het lot beschreven van āstika's en nāstika's, zij die geloven en nihilisten, van mensen die vanuit de geschriften bezien, geloven of niet geloven in de leer. Arjuna vervolgt nu met de vraag wat er gebeurt met mensen die wel geloven doch de geschriften niet kennen.

[271] En daarom thuis horen onder de demonen (asura's), zoals in het vorige hoofdstuk is aangetoond.

De Gezegende Heer sprak:
XVII.2. Het geloof van de belichaamden komt voort uit hun individuele natuur en is drievoudig: Sattvisch, Rajasisch of Tamasisch. Luister nu hiernaar!

Het geloof waar ge naar vraagt bestaat in drie soorten en wordt geboren uit de *natuur van het individu* (svabhāva). Dit is het saṃskāra of de aanleg die bestaat uit latent aanwezige indrukken van de goede en slechte handelingen, Dharma en Adharma, die zichzelf in stand houden en verricht zijn tijdens vroegere geboorten en die manifest aanwezig zijn in het uur van de dood. *Sattvisch* is het geloof in het vereren van de Goden (Deva's) en komt voort uit Sattva. Het geloof in het vereren van de Yakṣa's en Rākṣasa's is *Rajasisch* en is het resultaat van Rajas. *Tamasisch* is het geloof in de Preta's en de Piśāca's en komt voort uit Tamas. Zorg dat ge het drievoudige Geloof begrijpt dat hierna beschreven zal worden.

sattvānurūpā sarvasya śraddhā bhavati bhārata;
śraddhāmayo 'yaṃ puruṣo yo yacchraddhaḥ sa eva saḥ (3).

XVII.3. O Bharata, ieders geloof is in overeenstemming met zijn natuur. Een mens is wat hij gelooft en is gemaakt uit zijn geloof.

Ieder staat voor elk levend wezen. De natuur (Sattva) is de antaḥkaraṇa met zijn specifieke aanleg of saṃsāra. Een mens is Jīva of saṃsārin. *Zo*: in overeenstemming met dat geloof.

Dus de Sattvische en andere manieren van geloof moeten worden afgeleid uit de daarbij behorende gevolgen, dus uit verering van de Goden of de andere categorieën. De Heer zegt:

yajante sāttvikā devānyakṣarakṣāṃsi rājasāḥ;
pretānbhūtagaṇāṃścānye yajante tāmasā janāḥ (4).

XVII.4. Sattvische mensen vereren de Goden, Rajasische mensen vereren de Yakṣa's[272]en Rakṣasa's, terwijl de Tamasische mensen de Preta's en de vele Bhūta's vereren.

Vele Bhūta's: bijvoorbeeld de zeven Mātrika's.

Mensen met een Rajasische en Tamasische manier van geloven.

Zo worden door een algemeen principe dat in de Geschriften is vastgelegd, de Sattvische en andere manieren van geloven bepaald door hun respectievelijke gevolgen. Nu is slechts één op de duizend mensen Sattvisch van natuur en toegewijd aan de verering van de Goden, terwijl Rajasische en Tamasische wezens de grote meerderheid vormen. Waarom is dit zo?

---

[272] Goden als de Vasu's. Yakṣa's als Kubera. Rākṣasa's als Nairṛta. Preta's zijn mensen die als Brahmanen zijn geboren en hun ware plichten verzaken en na hun dood een astraallichaam aannemen (Vāyu-deha's). We mogen aannemen dat al deze wezens de gebeden van hun dienaren verhoren als zij worden aanbeden.

aśāstravihitaṃ ghoraṃ tapyante ye tapo janāḥ;
dambhāhaṅkārasaṃyuktāḥ kāmarāgabalānvitāḥ (5).

XVII.5. Zij die de meest extreme onthoudingen beoefenen die niet door de Geschriften worden opgelegd, zijn hypocriet en egoïstisch en dit komt voort uit begeerte en hartstocht; ...

karśayantaḥ śarīrasthaṃ bhūtagrāmamacetasaḥ;
māṃ caivāntaḥśarīrasthaṃ tānviddhyāsuraniścayān (6).

XVII.6. ... het zijn dwazen die hun lichaam helemaal uithollen en daardoor ook Mij kwellen die in hun lichaam woont. Weet dat dit uit een demonische natuur voortkomt!

Extreem: omdat het hunzelf en anderen doet lijden. *Komt voort*, enzovoorts: kan hier ook worden geïnterpreteerd als 'bezeten van begeerte, hartstocht en macht.' *Hele lichaam*: alle organen. *Mij*: de Narāyaṇa en Getuige van hun gedachten en daden. Zij kwellen Mij door Mijn leringen te negeren. Weet dat hun besluiten demonisch (asurisch) van aard zijn, zodat ge hun kunt vermijden. Aldus luidt het advies aan Arjuna.

Drievoudige Voedsel, Verering, Onthouding en Aalmoezen.

Nu wordt getoond welke van de drie soorten voedsel, bijvoorbeeld dat wat smakelijk en olierijk is, geliefd is bij Sattvische, Rajasische of Tamasische mensen, zodat iemand weet of hijzelf een Sattvische, Rajasische of Tamasische natuur heeft. De bedoeling is dat hij op basis van zijn voorkeur voor een bepaald soort voedsel, bijvoorbeeld dat wat smakelijk en olierijk is, kan stoppen met het eten van Rajasisch of Tamasisch voedsel en overgaan op de Sattvische variant. Analoog hieraan is het doel van de drievoudige indeling van offeren enzovoorts naar Sattva en de andere guṇa's om duidelijk te maken hoe iemand kan ontdekken wat Rajasisch of Tamasisch is om dat vervolgens op te geven en zich uitsluitend te richten op de Sattvische variant.

De Heer zegt:

āhārastvapi sarvasya trividho bhavati priyaḥ;
yajñastapastathā dānaṃ teṣāṃ bhedamimaṃ śṛṇu (7).

XVII.7. Ook het voedsel waarvan men houdt is er in drie soorten, net zoals verering, onthouding en het geven van aalmoezen drievoudig zijn. Luister nu naar wat het verschil hiertussen is.

Een ieder: ieder levend wezen dat voedsel tot zich neemt. *Hiertussen* slaat op datgene dat wordt beschreven, namelijk voedsel (āhāra).

De drie soorten voedsel

āyuḥsattvabalārogyasukhaprītivivardhanāḥ;
rasyāḥ snigdhāḥ sthirā hṛdyā āhārāḥ sāttvikapriyāḥ (8).

XVII.8. Voedsel dat het leven verlengt en energie, levenskracht, gezondheid, vreugde en geluk stimuleert, is smakelijk en rijk aan olie, heeft substantie en is aanlokkelijk. Sattvische mensen houden hiervan.

Olierijk: olieachtig en vet. *Substantiëel*: wat niet snel verteert.

kaṭvamlalavaṇātyuṣṇatīkṣṇarūkṣavidāhinaḥ;
āhārā rājasasyeṣṭā duḥkhaśokāmayapradāḥ (9).

XVII.9. Rajasische mensen houden van voedsel dat bitter, zuur, zout, buitengewoon heet, scherp en droog is, en brandt in de maag. Dit voedsel veroorzaakt pijn, ellende en ziekte.

Buitengewoon: slaat hier op alle kwalificaties en er wordt dus bedoeld: buitengewoon bitter, buitengewoon heet, enzovoorts.

yātayāmaṃ gatarasaṃ pūtiparyuṣitaṃ ca yat;
ucchiṣṭamapi cāmedhyaṃ bhojanaṃ tāmasapriyam (10).

XVII.10. Voedsel dat niet vers is en zonder smaak, dat stinkt en bedorven is, wat over is gebleven en onrein is, wordt verkozen door Tamasische mensen.

'Yātayāma' wordt hier vertaald met *niet vers, slecht toebereid*, om herhalingen te vermijden. Het betekent namelijk letterlijk 'dat wat drie uur geleden is bereid' en betekent daarom eigenlijk 'krachteloos'. Dit is zo gedaan omdat het volgende woord 'gatarasa' namelijk ook smakeloos betekent, dat wil zeggen: dat het krachteloos is. Met *stinkt* wordt voedsel aangeduid dat een nacht over heeft gestaan. *Overgebleven*: voedsel dat men heeft laten liggen na een maaltijd. *Onrein*: voedsel dat ongeschikt is om te offeren.

De drie soorten Offers.

Nu worden drie soorten offers beschreven:

aphalākāṅkṣibhiryajño vidhidṛṣṭo ya ijyate;
yaṣṭavyameveti manaḥ samādhāya sa sāttvikaḥ (11).

XVII.11. Een Sattvisch offer is een offer dat wordt opgedragen door iemand die het resultaat niet begeert, dat volgens de voorschriften van de Wet wordt uitgevoerd en met volledige aandacht.

Met volledige aandacht betekent dat hun plicht het offeren zelf inhoudt en dat er geen persoonlijk belang mee gediend mag zijn.

abhisandhāya tu phalaṃ dambhārthamapi caiva yat;
ijyate bharataśreṣṭha taṃ yajñaṃ viddhi rājasam (12).

XVII.12. O Beste der Bharata's, weet dat een Rajasisch offer een offer is dat wordt opgedragen om er iets mee te bereiken of om te bedriegen!

vidhihīnamasṛṣṭānnaṃ mantrahīnamadakṣiṇam;
śraddhāvirahitaṃ yajñaṃ tāmasaṃ paricakṣate (13).

XVII.13. Een offer wordt Tamasisch genoemd als het tegen de voorschriften ingaat, waarbij geen voedsel wordt geschonken en geen mantra's worden gezegd, geen giften worden verstrekt en het geloof volledig afwezig is.

Geschonken: aan de brahmanen. *Geen mantra's worden gezegd*: waarbij de hymnen verkeerd worden uitgesproken. *Giften*: de voorgeschreven bijdragen aan de priesters.

Fysieke disciplines.

Nu worden de drie soorten disciplines beschreven:

devadvijaguruprājñapūjanaṃ śaucamārjavam;
brahmacaryamahiṃsā ca śārīraṃ tapa ucyate (14).

XVII.14. De fysieke disciplines bestaan uit de verering van de Goden, degenen die tweemaal geboren zijn, de guru's en wijze mensen, en verder zuiverheid, oprechtheid, kuisheid en niemand kwaad doen.

Fysieke disciplines worden door het lichaam uitgevoerd, dat wil zeggen: het lichaam staat centraal bij de handeling en handelt. Meer hierover wordt door de Heer gezegd in XVIII. 15.

Discipline in het spreken.

anudvegakaraṃ vākyaṃ satyaṃ priyahitaṃ ca yat;
svādhyāyābhyasanaṃ caiva vāṅmayaṃ tapa ucyate (15).

XVII.15. De discipline van het spreken is die manier van spreken waarbij niemand wordt gekwetst, die waar is, en aangenaam en weldadig. De oefening die hierbij hoort, is studie.

Door opwinding wordt levende wezens pijn gedaan. *Aangenaam en weldadig*: in zowel het zichtbare als onzichtbare. *Spraak* wordt gekenmerkt door zijn kwaliteiten als 'niemand kwetsen' en dergelijke. Alle hierboven genoemde kwaliteiten horen onverbrekelijk bij elkaar. Spreken tot mensen, waarbij weliswaar niemand wordt gekwetst, doch waarbij één of meer van de andere kwaliteiten als waar, aangenaam of weldadig ontbreken, is niet de discipline van spraak. Ook spraak waarbij waarheid wordt gesproken doch waarbij één of meer van de andere kwaliteiten ontbreken, is niet de discipline van spraak. Dit geldt evenzeer voor spraak die weliswaar aangenaam is doch waarbij één van de andere kwaliteiten ontbreekt en tevens voor spraak die alleen maar weldadig is. Waaruit bestaat deze discipline dan wel? Dit is spraak[273] die waarheid bevat en niet kwetsend is, die aangenaam is en weldadig. Een voorbeeld hiervan is: "Wees kalm, mijn zoon, bestudeer de Veda's en beoefen yoga; dit zal je goed doen." *De oefening van studie*: in overeenstemming met de voorschriften.

[273] Dat wil zeggen: de discipline die specifiek met spraak te maken heeft en waarin het spreken primair is.

Geestelijke discipline.

manaḥprasādaḥ saumyatvaṃ maunamātmavinigrahaḥ;
bhāvasaṃśuddhirityetattapo mānasamucyate (16).

XVII.16. De geestelijke discipline omvat vrede, goedhartigheid, zwijgzaamheid, zelfbeheersing en zuiverheid van geest.

Goedhartigheid: de geestelijke staat die men kan herkennen aan zijn uiterlijke kenmerken als openheid van het gelaat. *Zwijgzaamheid*: ook de stilte in het spreken wordt noodzakelijkerwijze voorafgegaan door beheersing van de gedachten. Het resultaat staat hier dus voor zijn oorzaak, namelijk deze beheersing van de gedachten. *Zelfbeheersing*: de algehele beheersing van de geest. Dit moet worden onderscheiden van zwijgzaamheid (mauna) wat beheersing over die gedachten omvat die met het spreken te maken hebben. *Zuiverheid van geest*: oprecht zijn in de relatie met andere mensen.

De drie Disciplines volgens de Guṇa's.

De Heer gaat verder met te laten zien dat de hiervoor genoemde disciplines: fysiek, spraak en geestelijk, die door de mens worden toegepast, kunnen worden geclassificeerd volgens Sattva en de andere guṇa's.

śraddhayā parayā taptaṃ tapastattrividhaṃ naraiḥ;
aphalākāṅkṣibhiryuktaiḥ sāttvikaṃ paricakṣate (17).

XVII.17. Deze drievoudige discipline die door vrome[274] mensen met een standvastig geloof wordt uitgevoerd zonder het resultaat op te eisen, wordt Sattvisch genoemd.

Drievoudig: omdat het slaat op het lichaam, het spreken en de geest. *Standvastig geloof*: geloof in de dingen die in de Geschriften worden geleerd.

satkāramānapūjārthaṃ tapo dambhena caiva yat;
kriyate tadiha proktaṃ rājasaṃ calamadhruvam (18).

XVII.18. De discipline die worden uitgevoerd om eer, respect en eerbied te verkrijgen en die gepaard gaat met bedrog[275] hoort bij deze wereld[276]zegt men, en is Rajasisch, vol twijfel en aan tijd gebonden.

Verkrijgen van eerbied: bijvoorbeeld 'dit is een goede brahmaan met veel discipline.' *Eer*: de handeling van het opstaan om te groeten, een eerbiedige begroeting te maken. *Eerbied*: bijvoorbeeld het voeten wassen, aanbidden of voeden. *Twijfel*: omdat het slechts een tijdelijk effect betreft.

---

[274] Met een evenwichtige geest, die niet wordt beïnvloed door succes of mislukking.

[275] Zonder het ware geloof, alleen uiterlijk vertoon.

[276] Levert alleen in deze wereld resultaat op.

mūḍhagrāheṇātmano yatpīḍayā kriyate tapaḥ;
parasyotsādanārthaṃ vā tattāmasamudāhṛtam (19).

XVII.19. De discipline die vol dwaasheid en zelfkwelling is of die gericht is op het vernietigen van andere mensen, is Tamasisch.

De drie soorten Gaven.

Nu worden de drie soorten gaven beschreven:

dātavyamiti yaddānaṃ dīyate 'nupakāriṇe;
deśe kāle ca pātre ca taddānaṃ sāttvikaṃ smṛtam (20).

XVII.20. Die gave is Sattvisch die wordt gegeven aan iemand die men niets verplicht is, op het juiste moment en in de juiste omstandigheden en aan de juiste persoon omdat men weet dat het een plicht is om te geven.

Gegeven aan iemand: iemand iets geven die niets kan teruggeven of aan iemand die dat wel zou kunnen zonder dat men het terugvraagt. *Plaats*: als Kurukṣetra, enzovoorts. *Tijd*: Saṃkrānti (het overgaan van de zon van het ene dierenriemteken naar het volgende), enzovoorts. *Juiste persoon*: namelijk geleerd in de zes wetenschappen (aṅga's).

yattu pratyupakārārthaṃ phalamuddiśya vā punaḥ;
dīyate ca parikliṣṭaṃ taddānaṃ rājasaṃ smṛtam (21).

XVII.21. Rajasisch is de gave die wordt gedaan met de bedoeling er iets voor terug te krijgen, die op resultaat is gericht of die met tegenzin wordt gegeven.

Met de bedoeling enzovoorts: houdt in dat men hoopt dat men het te zijner tijd weer terug zal krijgen of dat men via deze gave een beloning in de toekomst zal verkrijgen.

adeśakāle yaddānamapātrebhyaśca dīyate;
asatkṛtamavajñātaṃ tattāmasamudāhṛtam (22).

XVII.22. De gave die op het verkeerde moment, op de verkeerd plaats en aan de verkeerde persoon wordt gegeven, zonder respect en op een beledigende manier is Tamasisch.

Op het verkeerde moment en plaats: bijvoorbeeld op een plaats die niet is gewijd en wordt geassocieerd met mleccha's (niet-Ariërs) en met wereldlijke zaken. *Op een ongunstig moment*: op een ongunstig tijdstip, dat wil zeggen: bijvoorbeeld niet tijdens de overgang van de zon van het ene dierenriemteken naar het andere. *Verkeerde personen*: als dwazen en bedriegers. *Zonder respect*: op onaangename toon, zonder dat de voeten worden gewassen of zonder enige eerbied hoewel de gift zelf op het juiste moment en plaats wordt gedaan.

Hoe men deze verkeerde handelingen kan verbeteren.

Om offers, giften en onthoudingen op de juiste manier te kunnen doen worden de volgende instructies gegeven:

Ôṃ tatsaditi nirdeśo brahmaṇastrividhaḥ smṛtaḥ;
brāhmaṇāstena vedāśca yajñāśca vihitāḥ purā (23).

XVII.23. "ÔM, TAT, SAT" is de drievoudige benaming van Brahman[277]. Hiermee werden van oudsher[278] de brahmaṇa's, de Veda's en de offers bevestigd.

Benamingen gegeven: in de Vedānta door de kenners van Brahman. *Hiermee*: dat wil zeggen met deze drievoudige benaming. Dit wordt zo gezegd om deze drievoudige benaming te loven.

tasmādomityudāhṛtya yajñadānatapaḥkriyāḥ;
pravartante vidhānoktāḥ satataṃ brahmavādinām (24).

XVII.24. Daarom beginnen de kenners van Brahman[279] het offeren, het schenken en hun disciplines, die in de Geschriften worden opgedragen, altijd met het uitspreken van 'Ôm.'

Offeren: het uitvoeren van handelingen als een vorm van offer, enzovoorts.

tadityanabhisandhāya phalaṃ yajñatapaḥkriyāḥ;
dānakriyāśca vividhāḥ kriyante mokṣakāṅkṣibhiḥ (25).

XVII.25. Zij die bevrijding zoeken zeggen 'Tat' voordat zij offeren, disciplines uitvoeren of schenkingen doen en eisen het resultaat niet op.

Het zeggen van 'Tat': het uitspreken van 'Tat' als benaming van Brahman. *Het resultaat*: van het offer, enzovoorts. *Schenkingen*: van bijvoorbeeld land, goud, enzovoorts.

Het gebruik van 'Ôm' en van 'Tat' is uitgelegd, nu wordt het gebruik van het woord 'Sat' verklaard:

sadbhāve sādhubhāve ca sadityetatprayujyate;
praśaste karmaṇi tathā sacchabdaḥ pārtha yujyate (26).

XVII.26. O Pārtha, het woord 'Sat' wordt gebruikt in de betekenis van werkelijkheid of waarheid en ook om een juiste handeling aan te duiden.

Het woord 'Sat' wordt gebruikt als benaming van Brahman om het werkelijke aan te geven in iets onwerkelijks, zoals de geboorte van een zoon, of om aan te geven dat iemand een goede levenswijze heeft terwijl dat eigenlijk niet zo is.

---

[277] Als een offerceremonie niet juist wordt bevonden, kan deze worden geperfectioneerd door het uitspreken van een van de drie namen.

[278] Vanaf het begin van de schepping door Prajāpati.

[279] Brahman staat hier voor Veda.

Het wordt ook gebruikt bij een gebeurtenis als een huwelijk en dergelijke[280].

yajñe tapasi dāne ca sthitiḥ saditi cocyate;
karma caiva tadarthīyaṃ sadityevābhidhīyate (27).

XVII.27. Toewijd zijn aan het offeren, schenken en disciplines uitvoeren wordt ook 'Sat' genoemd evenals alle handelingen die hiermee verbonden zijn.

Offeren: de handeling van het offeren. *Wordt genoemd*: door de geleerden. *Hiermee*: offer, schenking en discipline; of 'tadarthīyam karma' kan worden uitgelegd als handelingen die worden opgedragen aan de Heer waarvan de drievoudige benaming hier wordt toegelicht. Als men offert, geeft en discipline beoefent op een niet-Sattvische en onvolmaakte manier, worden deze handelingen alsnog Sattvisch en volmaakt als men in alle vertrouwen de drievoudige benaming van Brahman erbij gebruikt.

Handelingen zonder geloof zijn vruchteloos.

Omdat al deze handelingen volmaakt worden als zij in volledig vertrouwen worden uitgevoerd, geldt:

aśraddhayā hutaṃ dattaṃ tapastaptaṃ kṛtaṃ ca yat;
asadityucyate pārtha na ca tatpretya no iha (28).

XVII.28. O Pārtha, alles wat zonder geloof is geofferd, gegeven of gedaan, en welke discipline ook is beoefend, wordt 'asat' genoemd. Het is zonder betekenis, zowel hier als in het hiernamaals.

Gegeven: aan de brahmanen. *Gedaan*: bijvoorbeeld uit aanbidding of gehoorzaamheid. *Asat*: omdat dit volledig naast de weg ligt waarmee Ik (de Īśvara) kan worden bereikt. *Zonder betekenis*: het heeft geen waarde omdat het door de wijzen wordt verworpen, alhoewel er veel inspanning aan wordt besteed.

Samenvatting van dit hoofdstuk.

Hetgeen in dit hoofdstuk is geleerd kan als volgt worden samengevat: "Er zijn toegewijde mensen die geloven ondanks hun onbekendheid met de Geschriften, en al naargelang de essentie van hun geloof kunnen zij Sattvisch, Rajasisch of Tamasisch worden genoemd. Zij zouden zuivere Sattva moeten ontwikkelen door het Rajasisch en Tamasisch offeren, schenken en discipline beoefenen te vermijden,

[280] Dit kan als volgt worden uitgelegd: een zoon die wordt geboren komt tot bestaan. Vanuit het standpunt van het Absolute bestaat hij helemaal niet. Dus het woord 'Sat' dat 'werkelijk' betekent en alleen op Brahman van toepassing is die als enige werkelijk is, wordt ook gebruikt voor een zoon die onwerkelijk is of slechts ogenschijnlijk werkelijk is. Op een vergelijkbare manier wordt het woord 'Sat' dat alleen van toepassing is op Brahman, die volkomen waarheid en goedgunstigheid is, ook gebruikt voor iemand wiens gedrag niet waar of slechts gedeeltelijk waar is, en evenzo voor een handeling die niet of slechts gedeeltelijk gunstig is. Dit wordt *uitsluitend gezegd om te illustreren* hoe de naam van Brahman verplicht kan worden verbonden met offers, schenkingen en disciplines die niet goed worden uitgevoerd met de bedoeling om deze juist te vervolmaken.

evenals het gebruik van Rajasisch en Tamasisch voedsel, en uitsluitend de Sattvische vormen te beoefenen of te gebruiken. Als men offert, geeft en discipline beoefent op een niet-volmaakte manier worden deze handelingen alsnog Sattvisch en volmaakt als men in alle vertrouwen de drievoudige benaming van Brahman 'Ôm', 'Tat' en 'Sat' uitspreekt. Als hun rede (buddhi) op deze manier is gezuiverd, moeten zij zich gaan verdiepen in de studie van de Geschriften en in de opvolgende onderzoekingen naar de natuur van Brahman. Daardoor verkrijgen zij een directe ondervinding van Waarheid en worden uiteindelijk bevrijd."

iti śraddhātrayavibhāgayogo nāma saptadaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het zeventiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN HET ONDERSCHEID TUSSEN DE DRIE SOORTEN GELOOF.

HOOFDSTUK XVIII.

BESLUIT.

Het Onderscheid tussen 'Saṃnyāsa' en 'Tyāga'.

In dit hoofdstuk vervolgt de Heer met een samenvatting van de gehele leer van de Gītā Śāstra en van de Veda's. Waarlijk alles wat in de voorgaande hoofdstukken is onderwezen wordt in dit hoofdstuk samengevat. Arjuna vraagt echter alleen naar het verschil in betekenis tussen '*saṃnyāsa*' en '*tyāga*'.

arjuna uvāca:
saṃnyāsasya mahābāho tattvamicchāmi veditum;
tyāgasya ca hṛṣīkeśa pṛthakkeśīniṣūdana (1).

Arjuna sprak:
XVIII.1. O Machtigarmige, ik wens de waarheid te kennen zowel over saṃnyāsa als over tyāga, O Hṛṣīkeśa en Doder van Keśin.

Saṃnyāsa: de betekenis van het woord '*saṃnyāsa*'. *Tyāga*: de betekenis van het woord '*tyāga*'. *Zowel*: slaat op het onderscheid tussen deze woorden. Keśin was een Asura die door de Heer, zoon van Vasudeva, werd gedood en daarom wordt de Heer aangesproken als 'Keśiniṣūdana,' de Doder van Keśin.

De woorden '*saṃnyāsa*' en '*tyāga*' zijn in de voorgaande hoofdstukken regelmatig gebruikt, echter zonder dat de betekenis duidelijk is aangegeven. Omdat Arjuna dit wenst te weten en de Heer dit aan Arjuna duidelijk wil maken zegt Hij het volgende tegen Arjuna:

śrībhagavānuvāca:
kāmyānāṃ karmaṇāṃ nyāsaṃ saṃnyāsaṃ kavayo viduḥ;
sarvakarmaphalatyāgaṃ prāhustyāgaṃ vicakṣaṇāḥ (2).

De Gezegende Heer sprak:
XVIII.2. De Wijzen weten dat 'saṃnyāsa' het afstand doen is van wensen en handelingen, 'tyāga' is volgens de geleerden het opgeven van alle resultaten van handelingen.

Enkele wijzen verstaan onder 'saṃnyāsa' het opgeven van *kāmya-karmāṇi*, of te wel handelingen zoals het Aśvamedha, het Paardenoffer, waarbij het resultaat wordt opgeëist. De geleerden verklaren dat 'tyāga' afstand doen betekent van de resultaten van alle handelingen die zijn uitgevoerd. Dit geldt voor zowel *nitya* als *naimittika*, gewone en bijzondere plichten, en voor de resultaten ervan die aan degene die ze verricht, kunnen toekomen.

De betekenis van deze twee woorden is het opgeven van resultaatgerichte handelingen en het opgeven van de resultaten ervan en voor zover het dit opgeven

betreft, betekenen zowel 'saṃnyāsa' als 'tyāga' ongeveer hetzelfde. Woorden als 'pot' en 'doek' bijvoorbeeld, verschillen veel meer van elkaar.[281]

Tegenwerping: Men zegt dat *nitya* en *naimittika* handelingen, gewone en bijzondere plichten, geen resultaat zouden opleveren. Hoe kan er dan over een opgeven van het resultaat worden gesproken? Dit is hetzelfde als spreken over het afstand doen van de zoon van een onvruchtbare vrouw.

Antwoord: Dit bezwaar is niet terecht omdat volgens de Heer gewone en bijzondere verplichtingen hun eigen resultaten voortbrengen hetgeen Hij in dit hoofdstuk in vers 12 zal aantonen. Hierin zegt Hij dat alleen saṃnyāsins, zij die de wens naar resultaat van handelingen hebben opgegeven, niet meer gebonden zijn door dit resultaat, terwijl degenen die geen saṃnyāsin zijn, verplicht zijn om de vruchten te oogsten van de gewone handelingen die zij nu eenmaal moeten uitvoeren.

Moeten onwetende Mensen handelen of niet?

tyājyaṃ doṣavadityeke karma prāhurmanīṣiṇaḥ;
yajñadānatapaḥkarma na tyājyamiti cāpare (3).

XVIII.3. Sommige wijzen zeggen dat alle handelingen slecht zijn en moeten worden opgegeven, terwijl anderen zeggen dat offerhandelingen, schenkingen en disciplines niet moeten worden opgegeven.

Sommige filosofen die de leer van de Sāṃkhya's of een andere leer aanhangen, zeggen dat alle handelingen slecht zijn en moeten worden opgegeven, ook door degenen die geschikt zijn voor Karma-Yoga. *Slecht*: dit kan betekenen dat alle Karma als slecht moet worden opgegeven omdat het de oorzaak is van gehechtheid, maar het kan ook betekenen dat het net zoals hartstochten en andere slechte gewoonten moet worden opgegeven. Over dezelfde soort personen, dat wil zeggen: zij die geschikt zijn voor Karma-Yoga, zeggen anderen dat offerhandelingen, schenkingen en disciplines niet moeten worden opgegeven. De Karma-Yogi's zijn hier het onderwerp van discussie waarover deze verschillende meningen worden geformuleerd en het gaat niet over de jñāna-niṣṭha's, zij die aan wijsheid zijn toegewijd, de saṃnyāsins die alle wereldlijke zaken achter zich hebben gelaten. Zij die zijn uitgestegen boven de weg van Karma (zie III.3) worden hier niet bedoeld.

Tegenwerping: Evenals de personen die gekwalificeerd zijn voor handelingen, die in dit hoofdstuk aan de orde zijn, waarin de gehele leer van de śāstra wordt samengevat, zouden ook de Sāṃkhya's, zij die aan wijsheid zijn toegewijd, onderwerp van discussie kunnen zijn, alhoewel hun weg al in III.3 is uitgelegd.

[281] Het zou niet in overeenstemming zijn met het algemene spraakgebruik om deze twee woorden verschillend uit te leggen. Zoals hier aangegeven, is er slechts een gradueel verschil.

Antwoord: Nee omdat het ondenkbaar is dat zij door misleiding of pijn hun plicht opgeven. *Ter verklaring*: Sāṃkhya's, mensen van kennis, zien in het Zelf geen enkele pijn die uit lichamelijke problemen voortkomt, omdat wensen en pijn kenmerken zijn van Kṣetra of materie. Daarom geven zij geen handelingen op uit vrees voor lichamelijke problemen of pijn. Ook nemen zij in het Zelf geen handelingen waar. Alleen als zij misleid zouden zijn en ooit in het Zelf handelingen zouden zien, zou het mogelijk zijn dat zij verplichte handelingen zouden opgeven. In werkelijkheid geven zij handelingen op, omdat zij inzien dat handelingen bij guṇa's horen en zij denken, 'dat zij helemaal niets doen' (V.8). Hoe mensen die de waarheid kennen handelingen opgeven, is beschreven in V.13. Alleen de andere groep personen die de ware natuur van het Zelf niet kennen en geschikt zijn voor handelingen, worden daarom bestempeld als Tamasische en Rajasische mensen die dingen verzaken (tyāgins) om het loslaten van de resultaten van handelingen te prijzen, waartoe degenen overgaan die handelen en het Zelf niet kennen. Slechts in dit geval kan men aannemen dat een plicht wordt verzaakt uit misleiding of angst voor lichamelijk ongemak. De werkelijke saṃnyāsin, hij die de guṇa's heeft overstegen, is door de Heer beschreven als 'iemand die alle handeling opgeeft en stil is en met alles tevreden, zonder woonplaats en standvastig van geest' (XVIII.16-18). Daarna beschrijft de Heer de toewijding van hem als 'de uiteindelijke vervolmaking van kennis' (XVIII.50). Het gaat hier dus niet over saṃnyāsins, die aan wijsheid zijn toegewijd. Het afstand doen van handelingen wordt hier saṃnyāsa genoemd omdat dit Sattvisch is in tegenstelling tot de Tamasische en Rajasische manier van afstand doen van handelingen. Dit is niet het werkelijke, boven alles uitstekende opgeven van *alle* handelingen.

Tegenwerping: In XVIII.11 wordt de reden aangegeven waarom het afstand doen van alle handelingen onmogelijk is en daarom kan er in dit verband alleen maar werkelijke saṃnyāsa zijn bedoeld.

Antwoord: Dit is niet zo, omdat het betreffende vers dat deze reden beschrijft alleen maar bedoeld is om een ander voorschrift te prijzen. Net zoals het vers XII.12 'het afstand doen wordt direct gevolgd door vrede' ook alleen bedoeld is om het afstand doen van de resultaten van handelingen te prijzen. Het wordt tegen Arjuna gezegd die het Zelf niet kent en daarom niet één van de wegen kan volgen waarover hiervoor gesproken is. Nogmaals, het is dus alleen maar bedoeld om het afstand doen van de resultaten van handelingen te prijzen. Daarom kan niemand uitzonderingen aangeven op het gezegde: "Hij die zichzelf beheerst en de gedachte aan handelingen heeft opgegeven, verblijft gelukzalig in zijn lichaam, de stad met negen poorten, en doet totaal niets noch laat hij iets doen" (V.13). Deze verschillende opvattingen over saṃnyāsa en tyāga hebben dus alleen betrekking op de mensen voor wie handelingen zijn bedoeld. De Sāṃkhya's die de Opperste Werkelijkheid aanschouwen, hoeven daarentegen alleen maar de weg van kennis te volgen en daarbij afstand te doen van alle handelingen. Er is voor hen niets anders te

doen en de andere opvattingen die hier naar voren zijn gebracht slaan niet op hen. Dit is uiteengezet in het commentaar op II.21 en het begin van het derde hoofdstuk.

Het Decreet van de Heer is dat Onwetenden moeten handelen.

niścayaṃ śṛṇu me tatra tyāge bharatasattama;
tyāgo hi puruṣavyāghra trividhaḥ samprakīrtitaḥ (4).

XVIII.4. O Beste van de Bharata's, hoor van Mij de waarheid over afstand doen! O Arjuna, er zijn drie soorten van afstand doen.

Luister naar de waarheid in Mijn woorden over de alternatieven bij afstand doen en verzaking. *Afstand doen* (tyāga) is door de Heer gebruikt om aan te geven dat 'tyāga' en 'saṃnyāsa' hetzelfde betekenen. Met *drie soorten* wordt Tamasisch en dergelijke bedoeld zoals in de śāstra's is aangegeven. Omdat het moeilijk te begrijpen is dat het drievoudig afstand doen, wat met de woorden 'tyāga' en 'saṃnyāsa' is aangeduid, alleen bestemd is voor iemand die het Zelf niet kent en voor wie het handelen is bedoeld, kan Ik alleen de echte waarheid hierover onderwijzen. Dit geldt dus niet voor iemand die de Opperste Werkelijkheid aanschouwt. Leer daarom van Mij wat Mijn voorschrift is over de ware leer van de śāstra! Wat behelst dit voorschrift?

De Heer spreekt:

yajñadānatapaḥkarma na tyājyaṃ kāryameva tat;
yajño dānaṃ tapaścaiva pāvanāni manīṣiṇām (5).

XVIII.5. Offers brengen, schenkingen doen en disciplines beoefenen moeten niet worden opgegeven doch zijn noodzakelijk. Deze drie zuiveren de wijze mensen.

Deze drie soorten handelingen moeten worden uitgevoerd, omdat zij de wijze mensen zuiveren, die geen begeerte hebben naar de resultaten van handelingen.

De verplichte Handelingen moeten worden uitgevoerd zonder eraan gehecht te zijn.

etānyapi tu karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā phalāni ca;
kartavyānīti me pārtha niścitaṃ matamuttamam (6).

XVIII.6. O Zoon van Pṛthā, zelfs deze handelingen moeten worden uitgevoerd zonder gehecht te zijn aan de resultaten. Dit is Mijn gezaghebbende uitspraak.

Deze handelingen: hiermee zijn bedoeld offers brengen, schenkingen doen en disciplines beoefenen die een mens zuiveren en moeten worden uitgevoerd zonder eraan gehecht te zijn terwijl men de resultaten ervan opgeeft. Er werd een stelling geformeerd met de woorden: "Hoor van Mij de waarheid" (XVIII.4) met als argument dat offers brengen enzovoorts, zuiverend werkt. De woorden: "Zelfs deze handelingen moeten worden uitgevoerd zonder gehecht te zijn aan de resultaten. Dit is Mijn gezaghebbende uitspraak," zijn dan de conclusie van de voorgaande stelling in XVIII.4: "Zelfs deze handelingen moeten worden uitgevoerd" en is niet

een nieuwe stelling omdat het beter is om deze passage te koppelen aan het voorgaande. Het woord 'zelfs' betekent dat deze handelingen moeten worden uitgevoerd door iemand die bevrijding zoekt, alhoewel zij ook de oorzaak zijn van gebondenheid bij iemand die gehecht is aan handelingen en het resultaat opeist. De woorden 'zelfs deze' kunnen zeker niet op andere handelingen slaan. Anderen zeggen echter: "Aangezien verplichte (nitya) handelingen geen resultaten opleveren, is het niet terecht om te zeggen 'zonder gehecht te zijn aan de resultaten'." Met de woorden 'zelfs deze handelingen' onderwijst de Heer dat zelfs handelingen die uit begeerte worden verricht, dus zelfs *kāmya*, dat wil zeggen: handelingen die op resultaat zijn gericht in tegenstelling tot *nitya* ofwel verplichte handelingen, moeten worden uitgevoerd. Hoeveel te meer geldt dit dan voor de verplichte handelingen als offers brengen, schenkingen doen en disciplines beoefenen.

Het is niet juist om het zo te stellen, omdat met de woorden ‘offers brengen, schenkingen doen en disciplines beoefenen zuiveren de wijze mensen' is aangegeven, dat zelfs verplichte handelingen resultaat opleveren (XVIII.5). Wanneer zou iemand die bevrijding zoekt en zelfs de verplichte handelingen opgeeft omdat ze hem kunnen binden dan op resultaatgerichte handelingen kunnen uitvoeren? 'Zelfs deze handelingen' kan niet slaan op resultaatgerichte (kāmya) handelingen aangezien deze zijn verworpen als het slechte pad (II.49) en uitdrukkelijk als de oorzaak van gehechtheid zijn aangegeven (III.9, II.45, IX.20, 21) en niets met deze paragraaf te maken hebben.

Tamasische en Rajasische Wijze van Afstand doen van Handelingen

Daarom geldt voor iemand die naar bevrijding zoekt en die onwetend is dat hij handelingen moet verrichten:

niyatasya tu saṃnyāsaḥ karmaṇo nopapadyate;
mohāttasya parityāgastāmasaḥ parikīrtitaḥ (7).

XVIII.7. Het afstand doen van een voorgeschreven handeling is waarlijk onjuist. Het uit onwetendheid nalaten hiervan wordt Tamasisch genoemd.

Onjuist: omdat aangegeven is dat zo'n handeling een onwetend iemand zuivert. Beweren dat een plicht moet worden nagekomen en er dan afstand van doen is een contradictio in terminis. Daarom komt deze vorm van afstand doen voort uit onwetendheid en wordt daarom Tamasisch genoemd omdat onwetendheid gelijk is aan Tamas.

Bovendien:

duḥkhamityeva yatkarma kāyakleśabhayāttyajet;
sa kṛtvā rājasaṃ tyāgaṃ naiva tyāgaphalaṃ labhet (8).

XVIII.8. Afstand doen van een handeling omdat het pijnlijk is of uit vrees voor lichamelijk lijden, is Rajasisch, en degene die dit doet zal het resultaat van het afstand doen niet verkrijgen.

Hij verkrijgt geen mokṣa, wat het resultaat is van het verzaken van alle handelingen indien deze vergezeld gaan van wijsheid.

Afstand doen van Handelingen is Sattvisch.

Wat is de Sattvische manier van afstand doen? Dit zegt de Heer:

kāryamityeva yatkarma niyataṃ kriyate 'rjuna;
saṅgaṃ tyaktvā phalaṃ caiva sa tyāgaḥ sāttviko mataḥ (9).

XVIII.9. O Arjuna, elke verplichte handeling die wordt gedaan omdat deze nu eenmaal gedaan moet worden zonder gehechtheid en zonder het resultaat op te eisen, wordt Sattvisch genoemd.

Zonder gehechtheid, enzovoorts: Zoals wij hebben gezegd vormen de woorden van de Heer de autoriteit waarop de uitspraak is gebaseerd dat verplichte (nitya) handelingen resultaat voortbrengen. Anders gezegd: Een onwetend mens zou zelfs kunnen aannemen, dat de resultaten van verplichte handelingen weliswaar niet worden vermeld in de Geschriften, maar dat het uitvoeren ervan een resultaat oplevert als zelfvernieuwing, omdat daarmee *pratyavaya*, de zonde van nalatigheid, kan worden vermeden. Ook deze veronderstelling wordt tenietgedaan door de woorden 'zonder het resultaat op te eisen.' Daarom zijn die woorden op hun plaats. Met *opgeven* wordt het opgeven van alle gehechtheid aan het resultaat van de verplichte handeling zelf bedoeld.

Tegenwerping: Het onderwerp van deze paragraaf (XVIII.4, enzovoorts) is de drie soorten van afstand doen van handelingen die 'saṃnyāsa' worden genoemd. Van deze drie zijn de Tamasische en Rajasische varianten behandeld. Hoe kan het afstand doen van gehechtheid en van de *resultaten* van handelingen de derde soort worden genoemd? Dat lijkt zoiets als zeggen: "Er zijn drie Brahmanen gekomen waarvan er twee bedreven zijn in de zes wetenschappen of ṣaḍaṅga's, en de derde is een Kṣatriya."

Antwoord: Dit bezwaar is hier niet van toepassing omdat het doel van deze paragraaf is om het afstand doen van de resultaten van handelingen te prijzen in relatie tot het afstand doen van handelingen, dat wil zeggen: door beide methoden van afstand doen met elkaar te vergelijken. Het afstand doen van handelingen en het afstand doen van het opeisen van de resultaten ervan lijken in zoverre op elkaar dat het allebei afstand doen betreft. Op overeenkomstige wijze wordt door het verwerpen van twee soorten afstand doen van *handelingen*, de Tamasische en Rajasische, het afstand doen van *het opeisen van de resultaten* van handelingen geprezen als de Sattvisch manier van afstand doen. Hiervoor worden de woorden gebruikt 'deze manier van afstand doen wordt Sattvisch genoemd.'

Van het Afstand doen tijdens Handelingen tot het Afstand doen van alle Handelingen.

Wanneer een mens die bestemd is voor Karma-Yoga, verplichte handelingen uitvoert zonder gehechtheid en zonder het resultaat op te eisen, wordt zijn innerlijke

orgaan (antaḥkaraṇa) zuiver, omdat dit niet besmet wordt door het verlangen naar resultaat en wordt hersteld door het uitvoeren van verplichte handelingen. Eenmaal zuiver en stil geworden is het innerlijk orgaan klaar voor het beschouwen van het Zelf. De Heer vervolgt nu om te laten zien hoe een mens wiens innerlijk orgaan is gezuiverd door het uitvoeren van verplichte handelingen en die klaar is om kennis over het Zelf te ontvangen, geleidelijk aan jñāna-niṣṭhā of toewijding aan kennis kan verkrijgen:

na dveṣṭyakuśalaṃ karma kuśalaṃ nānuṣajjate;
tyāgī sattvasamāviṣṭo medhāvī chinnasaṃśayaḥ (10).

XVIII.10. Hij haat geen slechte handeling en is ook niet gehecht aan een goede, hij heeft het opgegeven en is doordrongen van Sattva, vervuld van wijsheid en al zijn twijfels zijn verdwenen.

Slechte handeling is Kāmya-karma, de op resultaatgerichte handeling die de oorzaak wordt van saṃsāra door een lichaam voort te brengen. Hij haat deze niet door te denken: "Wat is het nut ervan?" *Goede handeling* is nitya-karma, de verplichte handeling. Hij hecht er niet aan door te denken dat het door zuivering van het hart, en door het verkrijgen van kennis en toewijding aan kennis, tot mokṣa leidt. Over wie gaat het hier? Het gaat over degene die gehechtheid en wensen heeft opgegeven en die na gehechtheid aan handelingen en het opeisen van het resultaat te hebben opgegeven, verplichte handelingen uitvoert (nitya-karma). Wanneer is er geen sprake van het haten van slechte handelingen en wanneer is hij niet gehecht aan goede? Als hij is doordrongen van Sattva en onderscheid kan maken tussen het Zelf en het niet-Zelf. Als hij is doordrongen van Sattva wordt hij begiftigd met wijsheid, met kennis van het Zelf. Naarmate hij wijsheid verkrijgt, wordt zijn twijfel die uit onwetendheid voortkomt, omgehakt door de overtuiging dat het verblijven in de ware natuur van het Zelf de enige manier is om de Hoogste Gelukzaligheid te verkrijgen en dat er geen andere manier is.

Het betekent dat van een mens, die bestemd is voor Karma-Yoga en die op de hiervoor beschreven wijze Karma-Yoga beoefent, het zelf (antaḥkaraṇa) geleidelijk gezuiverd wordt en hij weet dan dat hij dat Zelf is, dat ongeboren en onveranderlijk is. Hij doet afstand van alle gedachten aan handelingen, handelt zelf niet en zet anderen ook niet aan tot handelen. Hij wordt toegewijd aan wijsheid; dat wil zeggen: hij wordt bevrijd van handelingen. Zo wordt het doel van Karma-Yoga dat hiervoor is beschreven in dit vers onderwezen.

Alleen Onwetenden kunnen Afstand doen van de Resultaten van Handelingen.

Voor een niet-verlicht mens, daarentegen die zich identificeert met zijn lichaam, zich nog niet heeft bevrijd van het idee dat het Zelf datgene is wat handelt, en er vast van overtuigd is dat hij degene is die handelt, is het opgeven van alle handelingen onmogelijk. Hij is bestemd voor Karma-Yoga en zijn plicht is alleen maar het uitvoeren van de voorgeschreven handelingen en daarbij afstand te doen

van de resultaten, en niet om afstand te doen van de handelingen. Om dit duidelijk te maken vervolgt de Heer aldus:

na hi dehabhṛtā śakyaṃ tyaktuṃ karmāṇyaśeṣataḥ;
yastu karmaphalatyāgī sa tyāgītyabhidhīyate (11).

XVIII.11. Het is waarlijk niet mogelijk voor een mens met een lichaam om alle handelingen volledig op te geven. Hij die de resultaten van handelingen opgeeft, doet werkelijk afstand.

Een mens met een lichaam is iemand die een lichaam draagt, die zich identificeert met het lichaam. Iemand met onderscheid wordt geen drager van een lichaam genoemd, omdat in II.21 is aangegeven dat zo iemand zichzelf niet ziet als iemand die handelt. De betekenis is dus dat het voor een onwetend mens niet mogelijk is om alle handelingen op te geven. Als een onwetend mens die bestemd is om te handelen verplichte handelingen uitvoert en alleen maar het resultaat van zijn handelingen opgeeft, wordt hij een 'tyāgin' genoemd, iemand die afstand doet hoewel hij handelingen verricht. De titel 'hij die opgeeft' wordt hem uit hoffelijkheid gegeven. Het afstand doen van alle handelingen is alleen mogelijk voor degene die de Opperste Werkelijkheid heeft gerealiseerd en geen drager van een lichaam is, dat wil zeggen: niet het lichaam als het Zelf beschouwt.

Gevolgen van werkelijk Afstand doen na de Dood.

Welk nut komt voort uit het afstand doen van alle handelingen?

De Heer zegt:

aniṣṭamiṣṭaṃ miśraṃ ca trividhaṃ karmaṇaḥ phalam;
bhavatyatyāgināṃ pretya na tu saṃnyāsināṃ kvacit (12).

XVIII.12. Na de dood vallen de drievoudige resultaten van handelingen: slecht, goed en gemengd, toe aan degenen die geen afstand hebben gedaan. Dit geldt zeker niet voor degenen die wel afstand hebben gedaan.

Resultaten: datgene wat door diverse externe factoren wordt voortgebracht. Dit is het werk van avidyā en is als de schone illusie van een tovenaar, die zeer verleidelijk is en nauw verbonden lijkt met het Innerlijkste Zelf. De taalkundige afleiding van het woord 'phala' vrucht is 'iets dat verdwijnt', iets vluchtigs. *Handeling* (karma): Dharma en Adharma. *Slecht*: zoals de hel (naraka), het rijk der dieren, enzovoorts. *Goed*: zoals de Deva's. *Gemengd*: goed en slecht door elkaar in één geheel, bijvoorbeeld de mensheid. Deze drie soorten resultaat vallen na de dood toe aan degenen die geen afstand hebben gedaan, zij die niet verlicht zijn en die Karma-Yoga uitvoeren, en aan degenen die afstand doen (saṃnyāsins) in de ruime betekenis van het woord.[282] Dit geldt echter beslist niet voor de ware saṃnyāsins die zich uitsluitend bezighouden met de weg der kennis (jñāna-niṣṭhā)

[282] Dit betekent dat degenen die handelingen verrichten zonder het resultaat op te eisen noodzakelijkerwijze na hun dood de resultaten van hun verschillende handelingen zullen oogsten.

en die tot de hoogste orde der saṃnyāsins behoren, de Paramahaṃsa-Parivrājaka's. Volledige toewijding aan Ware Kennis kan waarlijk niet anders dan avidyā en andere kernen van saṃsāra vernietigen.

Op dezelfde wijze is het volledig afstand doen van alle handelingen alleen mogelijk voor iemand die Ware Kennis heeft verkregen, omdat hij inziet dat handelingen en alles wat daarbij hoort en de resultaten ervan allemaal door Avidyā worden toegeschreven aan het Zelf. Echter voor iemand die niet verlicht is en die zichzelf met het lichaam identificeert dat de bron is van handelingen, en die deze uitvoert met alles wat erbij hoort, voor zo iemand is het volledig afstand doen van handelingen onmogelijk. In de volgende verzen gaat de Heer verder met dit te onderwijzen:

Elementen waaruit een Handeling is opgebouwd.

pañcaitāni mahābāho kāraṇāni nibodha me;
sāṅkhye kṛtānte proktāni siddhaye sarvakarmaṇām (13).

XVIII.13. O Machtigarmige, leer van Mij deze vijf elementen die nodig zijn voor een handeling, zoals deze worden onderwezen in de Sāṃkhyaleer, dat het eind is van handeling: ...

Deze: wat zal worden vermeld. *Leer*: geeft hier aan dat de toehoorder hier zeer nauwlettend moet luisteren naar wat komen gaat en ook om de verschillen tussen de dingen die worden genoemd te kunnen onderscheiden. De woorden 'zoals deze worden onderwezen in de Sāṃkhya' zijn een lofprijzing van de Heer, omdat dit zaken zijn die men moet weten. *Sāṃkhya* staat voor Vedānta (de Upaniṣads) waarin alle dingen worden uitgelegd die gekend moeten worden. De kwalificatie zit in de woorden 'kṛta-anta' het einde van de handeling, waardoor een eind aan de handeling komt (karma). De verzen II.46 en IV.33 leren dat alle handelingen ophouden als kennis van het Zelf ontstaat, zodat de Vedānta, die kennis van het Zelf schenkt, 'het eind is van de handeling.'

adhiṣṭhānaṃ tathā kartā karaṇaṃ ca pṛthagvidham;
vividhāśca pṛthakceṣṭā daivaṃ caivātra pañcamam (14).

XVIII.14. ... de zetel, dat wat handelt, de verschillende organen en de verschillende soorten functies, en de Godheid als vijfde factor; ...

De zetel: het lichaam, dat de zetel is van begeerte, haat, geluk, ellende, kennis, enzovoorts. Het is de plaats waar zij zich manifesteren. *Dat wat handelt*: dat wat geniet en deelneemt aan de upādhi waarmee het wordt verbonden. *De verschillende organen*: bijvoorbeeld het gehoor waarmee geluiden worden waargenomen. *Functies*: bijvoorbeeld het verplaatsen van lucht (vāyu) door uit of in te ademen. *Verschillende soorten*: dit zijn er twaalf. *Godheid*: zoals de Āditya en andere Goden met wiens hulp het oog en de andere organen kunnen functioneren.

śarīravāṅmanobhiryatkarma prārabhate naraḥ;
nyāyyaṃ vā viparītaṃ vā pañcaite tasya hetavaḥ (15).

XVIII.15. ... welke handeling een mens ook verricht met lichaam, spraak en geest, ongeacht of het een goede of een slechte handeling is, dit zijn de vijf oorzaken.

Goede handeling: die niet tegen dharma ingaat en in de śāstra wordt onderwezen. *Slechte handeling*: die wel tegen dharma ingaat en niet in de śāstra wordt onderwezen. De uitdrukking goed of slecht slaat zelfs op hele kleine dingen als knipperen met de ogen, die nu eenmaal bij het leven horen, omdat het niets anders is dan een gevolg van dharma en adharma uit het verleden. Met *oorzaken* worden de oorzaken van iedere handeling bedoeld.

Tegenwerping: Het lichaam, en andere (XVIII.14), zijn noodzakelijke elementen in elke handeling. Waarom maakt U onderscheid in handelingen door de woorden 'welke handeling een mens ook verricht met lichaam, spraak en geest?'

Antwoord: Dit bezwaar kan niet tegen ons gebruikt worden. Bij het uitvoeren van elke handeling, om het even of ervan genoten wordt en of deze niet is toegestaan, speelt één van de drie: lichaam, spraak of geest, een grotere rol dan de andere twee, terwijl het zien, het horen en andere activiteiten die meer bijkomende factoren in het leven zijn, ondergeschikt zijn aan de ene factor die de overhand heeft. Aldus worden alle handelingen in drie groepen ondergebracht en worden aangeduid als uitgevoerd door lichaam, spraak of geest. Ook op het moment dat het resultaat wordt geoogst, wordt dit resultaat ervaren door het lichaam, de spraak of de geest waarbij er één de overhand heeft. Daarom kan de stelling dat alle vijf oorzaak zijn van handeling niet worden weersproken (XVIII.14).

De Doenerschap van het Zelf is een Illusie.

tatraivaṃ sati kartāramātmānaṃ kevalaṃ tu yaḥ;
paśyatyakṛtabuddhitvānna sa paśyati durmatiḥ (16).

XVIII.16. Omdat dit zo werkt, ziet iemand die het niet begrijpt waarlijk het zuivere Zelf als datgene wat handelt, en deze dwaas ziet het helemaal verkeerd.

Omdat dit zo werkt: slaat op de vijf hiervoor beschreven oorzaken. Hiermee wordt de reden aangegeven waarom zo iemand een dwaas kan worden genoemd. Iemand die niet verlicht is, identificeert uit onwetendheid het Zelf met de vijf oorzaken en ziet het zuivere Zelf als datgene wat handelt, terwijl dat in werkelijkheid het gevolg is van deze vijf oorzaken. Waarom ziet hij dit zo? Dit komt omdat zijn onderscheidingsvermogen (buddhi) niet getraind is in de Vedānta, hij geen les heeft gehad van een leermeester en niet geoefend is in de grondbeginselen van redenering. Zelfs degene die gelooft in het bestaan van het onbelichaamde Zelf doch het Zelf ziet als datgene wat handelt, begrijpt er niets van en ziet de waarheid niet over het Zelf en handelingen. Daarom is hij een dwaas, zijn intelligentie is

verdraaid en slecht, en is de oorzaak van al zijn wedergeboorten. Hoewel hij ziet, ziet hij de waarheid niet zoals iemand wiens ogen door *timira* zijn aangetast vele manen ziet, of als iemand die denkt dat de maan beweegt terwijl in werkelijkheid de wolken bewegen. Hij is als iemand die, zelf in een voertuig gezeten, denkt dat hij loopt terwijl het juist de dragers zijn die lopen.

Het Realiseren van het Niet-Handelen van het Zelf geeft Bevrijding van de Gevolgen van alle Handelingen.

Wie is dan die wijze man die het juist ziet? Dit is het antwoord:

yasya nāhaṅkṛto bhāvo buddhiryasya na lipyate;
hatvā 'pi sa imāṃllokānna hanti na nibadhyate (17).

XVIII.17. Hij die vrij is van egoïsme en wiens geest niet is besmet, is niet gebonden en hij doodt niet, ook al doodt hij deze schepselen.

Iemand die goed geoefend is in de geschriften, de juiste instructies van een leermeester heeft gehad en bedreven is in de grondbeginselen van redenering, is vrij van het egoïstische idee dat 'hij degene is die handelt.' Hij denkt dat de vijf oorzaken, lichaam enzovoorts, die door avidyā voor het Zelf worden gehouden, de oorzaken zijn van alle handelingen en niet hijzelf. "Ik ben de getuige van hun handelingen en Ik ben zonder ademhaling en geest, zuiver en hoger dan het Onverwoestbare dat het Hoogste is" (Muṇḍ.Up. 2.1.2). Ik ben zuiver en onveranderlijk. Iemand wiens antaḥkaraṇa (buddhi), hetgeen een upādhi is van het Zelf, niet is besmet, heeft geen spijt over zijn daden en zegt niet: "Ik heb het gedaan en daarom moet ik naar de hel (naraka)." Hij is wijs en ziet de dingen op de juiste manier en ofschoon hij al deze levende schepselen doodt, begaat hij geen doodslag en is hij niet gebonden door het resultaat van adharma dat het gevolg is van deze handeling.

Tegenwerping: De stelling: "Ofschoon hij al deze schepselen doodt, doodt hij in werkelijkheid niet" is innerlijk tegenstrijdig, zelfs als we er van uitgaan dat het als een compliment is bedoeld.

Antwoord: Dit bezwaar snijdt geen hout, omdat deze stelling kan worden verklaard door de twee standpunten te onderscheiden van materieel begrip en van absolute waarheid. Het materiële begrip behelst de uitspraak: "Ik ben degene die dood" door het Zelf te identificeren met het fysieke lichaam waarvan de Heer zegt: "ook al doodt hij." Vanuit het standpunt van absolute waarheid zoals hiervoor uitgelegd, zegt de Heer "hij doodt niet en is niet gebonden." Beide uitspraken zijn dus goed te verklaren.

Tegenwerping: Het Zelf *handelt* wel samen met het lichaam, en dergelijke, zoals wordt aangeduid door het woord 'zuiver' in XVIII. 16: "hij die het zuivere Zelf als datgene ziet wat handelt."

Antwoord: Dit bezwaar is onhoudbaar. Omdat het Zelf van nature onbeweeglijk is, kunnen wij niet aannemen dat Hij bijvoorbeeld handelt samen met het lichaam.

Alleen datgene wat onderhevig is aan verandering kan samen gaan met iets anders, en omdat het samen is gevoegd kan het datgene zijn wat handelt. Er kan echter geen vereniging zijn van het onveranderlijke Zelf met iets anders en daarom kan het Zelf niet samen met iets anders handelen. De natuurlijke staat is dus op Zichzelf staand. Zoals de śruti, smṛti en de rede leren is de onveranderlijkheid van het Zelf voor iedereen volkomen duidelijk. In de Gītā wordt dit bijvoorbeeld telkens weer onderwezen met de woorden: "Hij is onveranderlijk" (II.25), "Handelingen zijn het gevolg van de guṇa's" (XIII.27) en "Hoewel Hij in het lichaam woont, handelt Hij niet" (XIII.31). Hetzelfde wordt ook gezegd in passages uit de śruti als "Het mediteert als het ware en Het beweegt als het ware" (Bṛ.Up. 4.3.7). Door de volgende redenering kunnen we ook op dezelfde conclusie uitkomen: het Zelf is een entiteit zonder delen, niet van iets afhankelijk en onveranderlijk; en Het is de koninklijke weg, dat wil zeggen: Het is onbetwistbaar. Zelfs als aangenomen zou worden dat het Zelf kan veranderen, kan Het alleen maar veranderen uit Zichzelf. Handelingen van het lichaam en dergelijke, kunnen nooit worden toegeschreven, aan het Zelf. De handelingen van iemand kunnen echt niet worden toegeschreven aan iemand die het niet gedaan heeft. Op eenzelfde manier als paarlemoer geen zilver kan worden, kan iets dat door avidyā aan het Zelf wordt toegeschreven, niet werkelijk bij Hem behoren, evenals het hebben van een oppervlakte waarop vuil zit door kinderen in onwetendheid aan ākāśa wordt toegeschreven maar wat niet werkelijk bij ākāśa behoort. Op overeenkomstige wijze horen alle veranderingen die in het lichaam, enzovoorts plaatsvinden alleen daarbij en niet bij het Zelf. Daarom is het volkomen juist om te zeggen dat wanneer er geen egoïsme of andere smetten in de geest aanwezig zijn, een wijs mens niet doodt noch gebonden is.

De Heer begint zijn uitleg met de woorden: "Hij doodt niet en wordt niet gedood" (II.19) waarvoor Hij in II.20 de onveranderlijkheid van het Zelf als reden aanvoert. Daarna legt Hij beknopt uit in het begin van de śāstra (II.21) dat er voor een wijs mens geen noodzaak is om te handelen. Nadat Hij er in het middengedeelte van de leer regelmatig op terugkomt en het verder uitwerkt geeft de Heer tot besluit nu een samenvatting van de śāstra met de woorden dat een wijs mens 'niet doodt noch er door gebonden wordt.' Terwijl het egoïstische en lichamelijke gevoel van bestaan er niet is, geven de saṃnyāsins alle handelingen op die uit avidyā voortkomen en het is daarom juist om te zeggen dat het drievoudige resultaat van handelingen 'slecht, goed en gemengd' (XVIII.12) geen betrekking heeft op de saṃnyāsins. De bijbehorende conclusie dat alle anderen het omgekeerde ten deel valt, is evenzeer onontkoombaar. Dit deel van de Gītā-śāstra is hiermee afgesloten. In overeenstemming met de geschriften (śāstra) en de rede is door ons in verschillende gedeelten nadere toelichting gegeven om te laten zien dat deze kern van de hele Vedische Leer door een wijs mens met een getrainde intelligentie onderzocht en begrepen moet worden.

De Impulsen tot Handelingen.

De impulsen tot handelingen zullen nu worden aangegeven:

jñānaṃ jñeyaṃ parijñātā trividhā karmacodanā;
karaṇaṃ karma karteti trividhaḥ karmasaṅgrahaḥ (18).

XVIII.18. Kennis, het kenobject en datgene wat kent zijn de drie impulsen tot handelingen. De organen, het doel en datgene wat handelt vormen de drievoudige basis van handeling.

Kennis: elke vorm van kennis, kennis in het algemeen. Op eenzelfde wijze slaat *kenobject* op objecten in het algemeen en op alle objecten die gekend kunnen worden. *Datgene wat kent* slaat op datgene wat ervaart, deelneemt aan de natuur van de upādhi en een schepsel is van avidyā. Dit drietal is de drievoudige impuls tot alle handelingen, tot alle handelingen in de meest uitgebreide zin. Het uitvoeren van een handeling om iets te willen vermijden of juist te willen verkrijgen is inderdaad alleen mogelijk als alle drie samengaan. De handelingen die het gevolg zijn van de vijf oorzaken van handelingen (het lichaam, en dergelijke) en die al naar gelang hun oorsprong in drie groepen worden ingedeeld, namelijk spraak, geest en lichaam, kunnen allemaal worden teruggevoerd tot het samenspel van de organen. Dit wordt in het tweede deel van de śloka uitgelegd. *Het orgaan*: datgene waardoor iets wordt gedaan, externe organen: het gehoor, enzovoorts, en de interne organen zoals de buddhi (intelligentie), enzovoorts. *Het doel*: datgene wat wordt nagestreefd en wat door datgene wat handelt wordt bereikt. *Datgene wat handelt*: datgene wat de organen aan het werk zet en deelneemt aan de natuur van de upādhi waarin het werkt. Alle handelingen horen in deze drie groepen thuis en daarom wordt gezegd dat zij de drievoudige basis van handeling zijn.

De Impulsen zijn drievoudig volgens de Guṇa's.

Aangezien handeling, de diverse onderdelen van handeling en het resultaat allemaal zijn samengesteld uit de guṇa's, vervolgt de Heer nu met het onderwijzen van het drievoudige karakter van elk volgens de drie afzonderlijke guṇa's Sattva, Rajas en Tamas:

jñānaṃ karma ca kartā ca tridhaiva guṇabhedataḥ;
procyate guṇasaṅkhyāne yathāvacchṛṇu tānyapi (19).

XVIII.19. In de leer van de guṇa's wordt gezegd dat kennis, handeling en wat handelt drievoudig zijn overeenkomstig de verschillen tussen de guṇa's. Luister hier goed naar!

Handeling (karma): 'karma' betekent hier handeling (kriyā). Het wordt hier niet gebruikt in de technische zin van het woord waarmee het doel van een handeling wordt aangegeven, namelijk datgene wat men met de handeling wil bereiken. *Datgene wat handelt* is datgene wat de handeling uitvoert en hiervan zijn maar drie soorten. Deze opmerking is bedoeld om aan te geven dat alleen die verschillen worden bedoeld die het gevolg zijn van de guṇa's en niet van iets anders. Een *guṇa*

is bijvoorbeeld Sattva. De leer van de guṇa's waarover hier wordt gesproken, is de filosofie van Kapila. Kapila's leer van de guṇa's geldt als autoriteit met betrekking tot guṇa's en tot degene die ze ervaart (bhoktṛ). Hoewel zij het niet met ons eens zijn met betrekking tot de Opperste Waarheid, namelijk de eenheid en ondeelbaarheid van Brahman, worden de volgelingen van Kapila desondanks beschouwd als erkende autoriteiten op het gebied van de guṇa's en hun resultaten. Hun leer wordt daarom hier geaccepteerd als autoriteit en dient om de leer die nu volgt te prijzen. Daarom is dit consistent. *Luister*: geef alle aandacht aan de leer die nu volgt en aan de verschillen die veroorzaakt worden door de verschillende guṇ a's, die Ik hier dan ook zal beschrijven in overeenstemming met de leer en de rede! Hierna volgen de drie soorten van kennis:

Sattvische kennis

sarvabhūteṣu yenaikaṃ bhāvamavyayamīkṣate;
avibhaktaṃ vibhakteṣu tajjñānaṃ viddhi sāttvikam (20).

XVIII.20. Weet dat die kennis Sattvisch is waardoor een mens in alle wezens de ene Onverwoestbare Werkelijkheid ziet, die onverdeeld is te midden van de verdeeldheid.

Werkelijkheid (Bhāva): het ene Zelf. *Onverwoestbaar*: datgene dat noch zelf noch in zijn onderdelen kan worden verminderd: kūṭastha oftewel onveranderlijk. *Alle wezens*: vanaf *Avyakta*, de ongemanifesteerde materie tot en met *sthāvara* oftewel de bewegingloze objecten. Deze Werkelijkheid, het Zelf, is in alle lichamen gelijk; evenals ākāśa kan het Zelf niet worden verdeeld. Weet dat deze directe en juiste waarneming van het ondeelbare Zelf Sattvisch is.

Rajasische kennis.

Bedrieglijke en valse filosofische systemen zijn Rajasisch of Tamasisch en kunnen daarom niet rechtstreeks leiden tot oplossing van saṃsāra.

pṛthaktvena tu yajjñānaṃ nānābhāvānpṛthagvidhān;
vetti sarveṣu bhūteṣu tajjñānaṃ viddhi rājasam (21).

XVIII.21. Weet dat die kennis Rajasisch is waardoor onderscheid wordt gemaakt tussen alle wezens en zij als aparte entiteiten worden gezien!

Onderscheid maken betekent dat men ze als verschillend ziet in verschillende lichamen. *Entiteiten* betekent Zelven. *Worden gezien* houdt hier in: 'waardoor men ziet' omdat kennis zelf 'niets doet'.

Tamasische kennis

yattu kṛtsnavadekasmin kārye saktamahetukam;
atattvārthavadalpaṃ ca tattāmasamudāhṛtam (22).

XVIII.22. Weet dat die kennis waardoor slechts één kant van de zaak wordt belicht alsof het alles is, zonder rede, beperkt en zonder doel, voortkomt uit Tamas!

Tamasische kennis is volstrekt eenzijdig gericht, bijvoorbeeld op het lichaam of op een afgod, alsof dit allesomvattend is en waarbij men denkt 'dit lichaam is het Zelf' of 'dat is God' en men zich niets hogers kan voorstellen. Door de Śrāmaṇaka's[283], die geen kleren dragen, wordt de jīva (ziel) die in het lichaam woont, gezien als even groot als dat lichaam. Door sommige mensen wordt de Īśvara gezien als niet meer dan het materiaal, steen of hout, waaruit het beeld is gemaakt. Deze kennis komt niet voort uit de rede en gaat niet uit van de werkelijkheid. Omdat het niet op de rede is gebaseerd, is het beperkte kennis, die slechts een klein terrein omvat en daardoor beperkte resultaten oplevert. Deze kennis wordt Tamasisch genoemd omdat het alleen bij Tamasische mensen wordt gevonden, die geen onderscheidingsvermogen bezitten. Hierna worden de drie soorten van handelen beschreven:

Sattvisch handelen.

niyataṃ saṅgarahitamarāgadveṣataḥ kṛtam;
aphalaprepsunā karma yattatsāttvikamucyate (23).

XVIII.23. Een verplichte handeling die zonder gehechtheid aan het resultaat en vrij van voorkeur of tegenzin wordt uitgevoerd, wordt Sattvisch genoemd.

Verplicht, nitya, is een handeling die zonder voorkeur of tegenzin wordt verricht.

Rajasisch handelen.

yattu kāmepsunā karma sāhaṅkāreṇa vā punaḥ;
kriyate bahulāyāsaṃ tadrājasamudāhṛtam (24).

XVIII.24. Een handeling die echter wordt uitgevoerd uit begeerte of uit zelfzucht, met de uiterste inspanning, wordt Rajasisch genoemd.

Begeerte: naar het resultaat. *Zelfzucht* betekent hier niet iemand die de ware natuur van het Zelf heeft gerealiseerd (en die juist volkomen vrij is van zelfzucht) maar wordt gebruikt om het verschil aan te geven met iemand die vrij is van trots, zoals een gewone śrotṛya (een toegewijde aan de Vedische Leer) in de wereld als vrij van egoïsme wordt gezien. Van degene namelijk die volledig vrij is van egoïsme, dat wil zeggen: van iemand die het Zelf heeft gerealiseerd, kan men zich niet eens voorstellen dat deze naar het resultaat van een handeling verlangt of er veel inspanning voor zou plegen. Zelfs degene die een Sattvische handeling verricht, kent het Zelf niet en is zelfzuchtig; des te meer geldt dit voor degenen die Rajasisch of Tamasisch zijn. In het spraakgebruik wordt een śrotṛya die het Zelf niet kent vrij van egoïsme genoemd, en we noemen hem 'een bescheiden en onzelfzuchtige Brāhmaṇa'. Alleen ten opzichte van deze groep personen wordt iemand die een Rajasische handeling verricht, egoïstisch genoemd.

Tamasisch handelen.

anubandhaṃ kṣayaṃ hiṃsāmanapekṣya ca pauruṣam;
mohādārabhyate karma yattattāmasamucyate (25).

[283] Jains, soms ook Kṣāpaṇaka's genoemd.

XVIII.25. Een handeling die gebaseerd is op misleiding zonder rekening te houden met de gevolgen, verlies en letsel, en met de aanwezige capaciteiten, wordt Tamasisch genoemd.

Verlies: verlies van macht of eigendom als resultaat van de handeling. *Letsel*: toegebracht aan levende wezens. *Capaciteiten*: het eigen vermogen om het werk uit te voeren.

Sattvisch mens.

muktasaṅgo 'nahaṃvādī dhṛtyutsāhasamanvitaḥ;
siddhyasiddhyornirvikāraḥ kartā sāttvika ucyate (26).

De Heer vervolgt met de verschillen aan te geven tussen personen.

XVIII.26. Een Sattvisch mens is zonder gehechtheid en egoïsme, standvastig en vol kracht, en wordt niet geraakt door succes of mislukking.

Succes: het verkrijgen van de resultaten van de uitgevoerde handeling. *Niet geraakt*: alsof men de handeling slechts verricht op basis van de autoriteit van de śāstra en niet uit begeerte naar het resultaat.

Rajasisch mens

rāgī karmaphalaprepsurlubdho hiṃsātmako 'śuciḥ;
harṣaśokānvitaḥ kartā rājasaḥ parikīrtitaḥ (27).

XVIII.27. Een Rajasisch mens is vol hartstocht en begeerte naar het resultaat van de handeling, hebzuchtig, wreed en vol smetten en steeds verslaafd aan vreugde en verdriet.

Hebzuchtig: verlangend naar andermans bezit en zelf niets weggevend aan mensen die het verdienen. *Wreed*: anderen kwetsen. *Vol smetten*: onzuiver zowel van binnen als van buiten. *Verslaafd aan vreugde en verdriet*: zich verheugend over het verkrijgen van genot en bedroefd wanneer er iets vervelends gebeurt of als men iets kwijtraakt wat men graag wil behouden. Vreugde of verdriet zijn gekoppeld aan het succes of het mislukken van de handeling die men verricht.

Tamasisch mens

ayuktaḥ prākṛtaḥ stabdhaḥ śaṭho naiṣkṛtiko 'lasaḥ;
viṣādī dīrghasūtrī ca kartā tāmasa ucyate (28).

XVIII.28. Een Tamasisch mens is zonder discipline, vulgair, eigengereid, vals, slecht, lui, depressief en steeds tot uitstel geneigd.

Vulgair: onbeschaafd met een intellect als een kind. *Eigengereid*: niet bereid om voor iemand te buigen. *Vals* is iemand die zijn echte kracht verbergt. *Slecht* is andere mensen tegen elkaar opzetten. *Lui*: niet doen wat gedaan moet worden. *Depressief* is een geest die altijd terneergeslagen is. *Uitstellen*: plichten te lang niet vervullen, altijd traag en nog niet in een maand doen wat in een dag kan worden gedaan.

Intellect en Standvastigheid zijn drievoudig volgens de Guṇa's.

buddherbhedaṃ dhṛteścaiva guṇatastrividhaṃ śṛṇu;
procyamānamaśeṣeṇa pṛthaktvena dhanañjaya (29).

XVIII.29. O Dhanañjaya, de drievoudige indeling van intellect en standvastigheid is volgens de guṇa's en dit zal Ik U geheel en al verklaren.

Guṇa's zoals Sattva. In de eerste helft van het vers wordt de leer kernachtig samengevat. *Dhanañjaya*: hij die rijkdom verovert. Arjuna wordt zo genoemd omdat hij veel rijkdom verwerft in menselijk, goddelijk, materieel en spiritueel opzicht gedurende zijn veroveringstocht door de vier windstreken van de aarde.

Sattvisch intellect.

pravṛttiṃ ca nivṛttiṃ ca kāryākārye bhayābhaye;
bandhaṃ mokṣaṃ ca yā vetti buddhiḥ sā pārtha sāttvikī (30).

XVIII.30. O Pārtha, dat intellect dat het handelen en niet-handelen kent, weet wat gedaan moet worden en wat niet, wat vrees en vreesloosheid inhouden, en wat gebondenheid en bevrijding inhouden, dat intellect is Sattvisch.

Handelen (pravṛtti): de oorzaak van gebondenheid en de karmamārga, de weg van handeling zoals in de śāstra wordt geleerd. *Niet-handelen* (nivṛtti): de oorzaak van bevrijding, de weg van saṃnyāsa. Omdat handelen (pravṛtti) en niet-handelen (nivṛtti) samenhangen met gebondenheid (bandha) en bevrijding (mokṣa), worden zij gezien als de wegen van handeling en afstand doen (karma en saṃnyāsa). Wat wel en wat niet gedaan moet worden betekent de noodzaak voor iemand die op de śāstra vertrouwt, om op bepaalde momenten en op bepaalde plaatsen te handelen of ervan af te zien. Handelingen hebben een zichtbaar of onzichtbaar resultaat naar gelang zij worden voorgeschreven door de geschriften of sociale regels. *Waar men wel of niet angst voor moet hebben* slaat op de oorzaken van angst dan wel waarom men geen zichtbare angst kent: *gebondenheid en bevrijding* samen met hun oorzaken. Kennis is een vṛtti of staat van het intellect (buddhi), waarbij het intellect datgene is wat functioneert of van staat verandert.[284] Ook standvastigheid (dhṛti) is alleen een bepaalde functie of staat van het intellect.

Rajasisch intellect.

yayā dharmamdharmaṃ ca kāryaṃ cākāryameva ca;
ayathāvatprajānāti buddhiḥ sā pārtha rājasī (31).

XVIII.31. O Pārtha, dat intellect waardoor men dharma en adharma verkeerd begrijpt en niet weet wat men wel of niet moet doen, is Rajasisch.

Dharma is datgene wat in de geschriften is voorgeschreven en *adharma* is datgene wat hierin verboden is. *Verkeerd*: in tegenstelling van wat door allen (autoriteiten)

[284] Dit is ter verduidelijking om te laten zien dat kennis (jñāna), waarvan de drievoudige natuur al beschreven is in XVIII.20-22, verschillend is van intellect (buddhi) waarvan het drievoudig karakter hier wordt beschreven.

is besloten. *Niet weten wat men wel of niet moet doen* is hiervoor al beschreven[285] (XVIII.30).

Tamasisch intellect.

adharmaṃ dharmamiti yā manyate tamasāvṛtā;
sarvārthān viparītāṃśca buddhiḥ sā pārtha tāmasī (32).

XVIII.32. O Pārtha, het intellect dat gehuld is in duisternis, en dharma en adharma en alles op zijn kop zet, is Tamasisch.

Er is sprake van een totaal verwrongen beeld van de werkelijkheid.

Sattvische standvastigheid

dhṛtyā yayā dhārayate manaḥprāṇendriyakriyāḥ;
yogenāvyabhicāriṇyā dhṛtiḥ sā pārtha sāttvikī (33).

XVIII.33. O Pārtha, standvastigheid die altijd rust in Yoga, waardoor de functies van de geest, van de levensadem en van de zintuigen vast worden beheerst, is Sattvisch.

Yoga is samādhi of concentratie van de geest. *Vast worden beheerst* betekent dat men zich niet stort in allerlei dingen die tegen de śāstra ingaan. Alleen als dit door standvastigheid van geest wordt tegengegaan, stort men zich niet in dingen die tegen de śāstra ingaan. Anders gezegd betekent deze passage: hij die met niet aflatende standvastigheid de activiteiten van de geest (manas), de levensadem en de zintuigen beheerst, doet dit door middel van Yoga.[286]

Rajasische standvastigheid.

yayā tu dharmakāmārthān dhṛtyā dhārayate 'rjuna;
prasaṅgena phalākāṅkṣī dhṛtiḥ sā pārtha rājasī (34).

XVIII.34. O Pārtha, de standvastigheid waarmee men vasthoudt aan dharma, vreugde en rijkdom, waarbij men het resultaat telkens opeist, is Rajasisch.

Dharma, enzovoorts: als iemand er in zijn hart volledig van overtuigd is dat dharma, vreugde en rijkdom steeds verzekerd moeten zijn en het resultaat ervan opeist als zich dharma, vreugde of rijkdom aan hem voordoet, dan is de standvastigheid van deze persoon Rajasisch.

---

[285] Dharma en adharma hebben hier betrekking op apūrva, dat wil zeggen: de vorm die een handeling aanneemt vanaf het moment dat deze is uitgevoerd tot het gevolg kan worden waargenomen. Kārya en akārya hebben betrekking op het al of niet uitvoeren van de handeling; vandaar dat het geen herhaling betreft.

[286] Dit betekent dat men alleen deze activiteiten door standvastigheid kan beheersen als deze gepaard gaat met samādhi, dat wil zeggen: door de geest te concentreren op Brahman. Louter en alleen standvastigheid zonder samādhi is op den duur onvoldoende.

Tamasische standvastigheid.

yayā svapnaṃ bhayaṃ śokaṃ viṣādaṃ madameva ca;
na vimuñcati durmedhā dhṛtiḥ sā pārtha tāmasī (35).

XVIII.35. O Pārtha, de standvastigheid waarmee een dom mens zich vasthoudt aan slaap, angst, verdriet, depressie en begeerte, is Tamasisch.

Domme mensen hechten sterk aan zintuiglijke bevrediging en geven nooit de wellust op. Men beschouwt slaap, enzovoorts als iets dat men nooit kan opgeven.

Vreugde is drievoudig overeenkomstig de Guṇa's.

De drievoudige indeling van handelingen en van de verschillende factoren (kāraka's) die meespelen bij handelingen, zijn beschreven. Nu volgt de drievoudige indeling van vreugde als het resultaat van handelingen.

sukhaṃ tvidānīṃ trividhaṃ śṛṇu me bharatarṣabha;
abhyāsādramate yatra duḥkhāntaṃ ca nigacchati (36).

XVIII.36. O Heer van de Bhārata's, hoor nu van Mij over de drie soorten vreugde die iemand door oefening kan genieten en waardoor er zeker een eind komt aan verdriet![287]

Hoor: geef standvastige aandacht. *Oefening*: door herhaling ermee vertrouwd raken. *Eind*: het stoppen of verzachten.

Sattvische vreugde

yattadagre viṣamiva pariṇāme 'mṛtopamam;
tatsukhaṃ sāttvikaṃ proktamātmabuddhiprasādajam (37).

XVIII.37. Die vreugde is Sattvisch die in het begin als vergif lijkt doch later wordt omgezet in nectar, en geboren wordt uit de helderheid van iemands eigen geest.

Als vergif: in het begin veroorzaakt het veel verdriet, omdat het veel inspanning kost om spirituele kennis (jñāna), of onthechting (vairāgya) van wereldse objecten, of dhyāna en samādhi te verkrijgen. Na verloop van tijd is er echter vreugde als nectar die oprijst uit doorleefd kennis en het onthecht zijn van externe objecten. Dit zeggen de wijzen. *Geboren*: uit de zuiverheid van de eigen buddhi of antaḥkaraṇa of de volmaakt heldere kennis van het Zelf. De vreugde die op deze manier ontstaat is Sattvisch.

[287] Het tweede gedeelte van dit vers wordt door andere commentatoren als Śṛdhāra en Madhusūdana in samenhang met het daaropvolgende vers uitgelegd. Hoewel de bhāṣya geen duidelijkheid verschaft over hoe het moet worden uitgelegd, is in navolging van Ānandagīri het complete vers als een beschrijving van de drievoudige vreugde geïnterpreteerd.

Rajasische vreugde.

viṣayendriyasaṃyogādyattadagre 'mṛtopamam;
pariṇāme viṣamiva tatsukhaṃ rājasaṃ smṛtam (38).

XVIII.38. Die vreugde is Rajasisch die oprijst uit het contact van de zintuigen met de zintuiglijke objecten, en die eerst lijkt op nectar doch later vergif blijkt te zijn.

Later vergif blijkt te zijn: na zich bevredigd te hebben blijkt zintuiglijk genot vergif te zijn, omdat kracht, energie, kleur, wijsheid en intellect hierdoor afnemen. Daarom is adharma het gevolg en brengt het hierdoor iemand in de hel (naraka).

Tamasische vreugde.

yadagre cānubandhe ca sukhaṃ mohanamātmanaḥ;
nidrālasyapramādotthaṃ tattāmasamudāhṛtam (39).

XVIII.39. Die vreugde is Tamasisch die van begin tot eind ten koste gaat van het Zelf, en uit slaap, luiheid en onzorgvuldigheid voortkomt.

Mensen noch Goden zijn vrij van de Guṇa's.

Met het volgende vers wordt dit onderwerp afgesloten:

na tadasti pṛthivyāṃ vā divi deveṣu vā punaḥ;
sattvaṃ prakṛtijairmuktaṃ yadebhiḥ syāttribhirguṇaiḥ (40).

XVIII.40. Geen enkel aards wezen en geen enkele God in de hemel is vrij van deze drie guṇa's omdat zij uit Prakṛti geboren zijn.

Wezen: zowel bezield als onbezield. *Guṇa's*: bijvoorbeeld Sattva. *Aards*: onder de mensen.

Hierna wordt de gehele Leer samengevat.

Alles over het kwaad van saṃsāra en de oorsprong ervan is hier beschreven, namelijk de manifestatie als handeling, de instrumenten van handeling en resultaten van de handeling die door avidyā voortkomen uit de guṇa's (Sattva, Rajas en Tamas). Dit proces is symbolisch voorgesteld als een boom in XV.1 en volgende verzen. Verder is in XV.3 en 4 gezegd: "Nadat de boom van saṃsāra is omgehakt met het machtige zwaard van onthechting moet men Die Verblijfplaats gaan zoeken." Hieruit kan worden geconcludeerd dat de oorzaak van saṃsāra niet kan worden gestopt omdat alles bestaat uit de drie guṇa's.

Vanaf XVIII.41 komt het volgende gedeelte, dat bedoeld is om te laten zien hoe men het wel kan stoppen en om een samenvatting te geven van alle leerstellingen van de Gītā-śāstra. Het is tevens bedoeld om te laten zien wat precies de leer van de Veda's en smṛti's inhoudt en wat gevolgd moet worden door diegenen die het hoogste doel van de mens willen bereiken.

Verplichtingen van de vier Kasten opgelegd door de Natuur.

brahmaṇakṣatriyaviśāṃ śūdrāṇāṃ ca parantapa;
karmāṇi pravibhaktāni svabhāvaprabhavairguṇaiḥ (41).

XVIII.41. O Parantapa, de plichten van Brāhmaṇa's, Kṣatriya's, Vaiśya's en ook van Śūdra's worden verdeeld op basis van de guṇa's die uit hun natuur oprijzen.

Śūdra's worden, in tegenstelling tot de andere kasten, apart vermeld omdat Śūdra's éénmaal geboren worden en zijn uitgesloten van de studie van de Veda's. *Verdeeld* betekent dat de plichten exclusief aan elke kaste worden toebedeeld, ter onderscheiding van plichten die bij andere kasten horen. Op basis waarvan? Dit gaat op basis van de kwaliteiten (guṇa's) waaruit de natuur bestaat. De natuur (svabhāva) is de Prakṛti van Īśvara, de Māyā die is opgebouwd uit de drie guṇa's. In overeenstemming met de guṇa's van Prakṛti worden plichten, zoals sereniteit en dergelijke, opgelegd aan de Brāhmaṇa's en anderen.

Anders uitgelegd: de bron van de natuur van de Brāhmaṇa's (svabhāva) is de guṇa Sattva. De bron van de natuur van de Kṣatriya's is Rajas en Sattva waarbij Rajas overheerst. De bron van de natuur van de Vaiśya's is Rajas en Tamas waarbij Tamas ondergeschikt is aan Rajas. De bron van de natuur van de Śūdra's is Tamas en Rajas waarbij Tamas overheerst. De karakteristieke kenmerken van hun respectievelijke naturen zijn namelijk sereniteit, koningschap, activiteit en traagheid.

Nog een andere uitleg is: natuur (svabhāva) is de aanleg (Saṃskāra, Vāsanā) van levende wezens die verworven is in vroegere levens en zichzelf manifesteert in het huidige leven door de voortdurende neiging om zich te manifesteren. Deze natuur is de bron van de guṇa's omdat de guṇa's zich alleen kunnen manifesteren als er een oorzaak is. De stelling dat natuur (Saṃskāra, Vāsanā) de oorzaak (van de guṇa's) is, betekent dat het een speciale oorzaak[288] is. De plichten zoals sereniteit zijn aan de vier kasten toegewezen in overeenstemming met de guṇa's Sattva, Rajas en Tamas en worden tot manifestatie gebracht door hun respectievelijke, natuurlijke aard, die weer leidt tot die plichten als een natuurlijk gevolg.

Tegenwerping: De plichten van Brāhmaṇa's en anderen zijn door de śāstra opgelegd en door de śāstra aan hen toegewezen. Hoe kan men dan zeggen dat ze zijn verdeeld door Sattva en de andere guṇa's?

Antwoord: Dit bezwaar is niet van toepassing. Ook door de śāstra worden de plichten aan Brāhmaṇa's opgelegd in overeenstemming met de guṇa's en niet los ervan. Daarom kan men zowel zeggen dat plichten worden opgelegd in overeenstemming met de guṇa's als opgelegd door de śāstra. Wat zijn deze plichten? Dit is het antwoord:

[288] Nimitta-kāraṇa of secundaire oorzaak in tegenstelling tot Upādana-kāraṇa of materiële oorzaak van de guṇa's, namelijk Prakṛti.

śamo damastapaḥ śaucaṃ kṣāntirārjavameva ca;
jñānaṃ vijñānamāstikyaṃ brahmakarma svabhāvajam (42).

XVIII.42. Sereniteit, zelfbeheersing, discipline, zuiverheid, vergevingsgezindheid, oprechtheid, kennis, wijsheid en geloof, dit zijn de plichten van de Brāhmaṇa's die uit hun natuur oprijzen.

Sereniteit en *zelfbeheersing* zijn al eerder toegelicht (XVI.1, 2). *Discipline* is onder andere fysieke discipline zoals hiervoor is aangegeven (XVIII.14, 15, 16). Ook *zuiverheid* is al eerder uitgelegd. *Geloof*: in de leer van de geschriften. *Uit hun natuur oprijzen* betekent hetzelfde als in het tweede gedeelte van XVIII.41.

śauryaṃ tejo dhṛtirdākṣyaṃ yuddhe cāpyapalāyanam;
dānamīśvarabhāvaśca kṣātraṃ karma svabhāvajam (43).

XVIII.43. Heldhaftigheid, stoutmoedigheid, standvastigheid, vaardigheid, niet vluchten uit de strijd, vrijgevigheid en koningschap zijn van nature de plichten van de Kṣatriya's.

Standvastigheid is de eigenschap waardoor men onder geen enkele omstandigheid ten prooi valt aan depressies. *Vaardigheid* is de eigenschap om te kunnen reageren op plichten die zich volledig onverwacht voordoen en onmiddellijke actie vereisen zonder in verwarring te raken. *Niet vluchten uit de strijd* betekent niet weglopen van vijanden. *Koningschap* is het heersen over degenen die geregeerd moeten worden.

kṛṣigorakṣyavāṇijyaṃ vaiśyakarma svabhāvajam;
paricaryātmakaṃ karma śūdrasyāpi svabhāvajam (44).

XVIII.44. Landbouw, veeteelt en handel zijn van nature de plichten van de Vaiśya's. De plicht van de Śūdra's is om te dienen en dit is volgens hun natuur.

Toewijding aan ieders eigen Plicht leidt tot Volmaaktheid.

Deze plichten die de verschillende kasten zijn opgelegd leiden, als ze op de juiste wijze zijn uitgevoerd, op een natuurlijke manier tot Svarga (hemel). In de smṛti's staat het als volgt omschreven: "Mensen van verschillende kasten en rangen die elk aan hun respectievelijke plichten zijn toegewijd, oogsten na hun dood de vruchten van hun handelingen. Door het resultaat (karma) worden zij opnieuw geboren in betere landen, kasten en families en hebben een beter dharma, levensduur, kennis, gedrag, welvaart en intelligentie" (Apastambha-Dharma-sūtra 2.2.2, 3). Ook in de Purāṇa's worden de verschillende resultaten en werelden beschreven die de diverse kasten en rangen verkrijgen. Als er echter gehandeld wordt vanuit een nieuw standpunt[289] ontstaat het volgende resultaat:

sve sve karmaṇyabhirataḥ saṃsiddhiṃ labhate naraḥ;
svakarmanirataḥ siddhiṃ yathā vindati tacchṛṇu (45).

[289] Namelijk als dezelfde plichten worden uitgevoerd om mokṣa te verkrijgen en niet voor het directe resultaat.

XVIII.45. Als men zich toewijdt aan zijn eigen plicht, bereikt men volmaaktheid. Hoe men als men aan zijn eigen plicht is toegewijd, succes verkrijgt, hoort ge nu.

Zijn eigen plicht: volgens zijn natuur. *Men*: degene die geschikt is voor Karma-Yoga. *Volmaaktheid* (saṃsiddhi): in lichaam en zintuigen aanwezig en geschikt voor toewijding aan kennis (jñāna-niṣṭhā) nadat alle onzuiverheden zijn uitgewist door de uitvoering van de eigen plichten. Kan deze volmaaktheid direct worden verkregen door alleen maar de eigen plicht uit te voeren?[290] Nee.

Hoe dan wel? Luister hoe dit kan worden verkregen:

yataḥ pravṛttirbhūtānāṃ yena sarvamidaṃ tatam;
svakarmaṇā tamabhyarcya siddhiṃ vindati mānavaḥ (46).

XVIII.46. Door zijn eigen handelingen op te dragen aan Hem verkrijgt een mens volmaaktheid, aan Hem uit Wie alle wezens voortkomen en Die het hele universum doordringt.

Het woord Pravṛtti in de tekst kan zowel *ontwikkeling* als *activiteit* betekenen, en het komt voort uit de Īśvara, de Antaryāmin of innerlijke Heerser. *Wezens*: levende schepselen. *Zijn eigen plicht*: ieder volgens zijn kaste, zoals hiervoor beschreven. Door de Heer te dienen, door zijn plicht te doen, bereikt een mens in zekere zin volmaaktheid, omdat hij geschikt wordt voor toewijding aan kennis (jñāna-niṣṭhā).

Daarom:

śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitāt;
svabhāvaniyataṃ karma kurvannāpnoti kilbiṣam (47).

XVIII.47. Het is beter om zijn eigen plicht te doen, hoe gebrekkig ook, dan de plicht van een ander op een perfecte manier uit te voeren. Als men zijn plicht doet volgens zijn eigen natuur begaat men geen zonde.

Zoals een giftige substantie de worm die erin geboren wordt niet aantast, zo begaat iemand die de plicht uitoefent volgens zijn eigen natuur geen zonde.

Men moet zijn eigen Plicht niet verzaken.

Men zegt dat degene die zijn eigen plicht uitvoert volgens zijn eigen natuur, geen zonde begaat zoals de worm die in vergif is geboren hierdoor niet wordt aangetast, en dat de plicht van een ander angst veroorzaakt. Hij die het Zelf niet kent moet daarom waarlijk altijd handelen.

Daarom:

sahajaṃ karma kaunteya sadoṣamapi na tyajet;
sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnirivāvṛtāḥ (48).

---

[290] De steller van de vraag neemt aan dat hier absolute volmaaktheid wordt bedoeld, dat wil zeggen: mokṣa. Het is uiteraard niet mogelijk om alleen door handelingen mokṣa te verkrijgen.

XVIII.48. O Zoon van Kuntī, men moet de plicht die men bij geboorte heeft meegekregen niet opgeven, ook al doet men het nog zo gebrekkig. Alle ondernemingen zijn omgeven met fouten zoals vuur door rook.

Bij geboorte: op het moment waarop men wordt geboren. *Gebrekkig*: omdat alles is samengesteld uit de drie guṇa's. *Alle ondernemingen*: wat voor plichten het ook mogen zijn, de eigen of die van anderen. De reden hiervan is dat ze allemaal zijn samengesteld uit de drie guṇa's. Het feit dat iemand de plicht van een ander vervult, en niet zijn eigen plicht waarmee hij ter wereld komt, pleit hem niet vrij van schuld. Een andermans plicht vervullen boezemt angst in.[291] Aangezien het niet mogelijk is om handelingen volledig op te geven als men het Zelf niet kent, moet men blijven handelen (karma).

Is het mogelijk om het Handelen volledig op te geven?

Laten wij dit nu onderzoeken. Mag men zijn eigen (natuurlijke) plicht niet verzaken omdat het onmogelijk is om het handelen volledig op te geven of omdat men een zonde[292] begaat als men de plicht niet uitvoert waarmee men geboren is?

Vraag: Wat heeft dit onderzoek voor zin?

Antwoord: Het is allereerst zo dat als de eigen plicht niet moet worden opgegeven omdat het onmogelijk is om het handelen volledig op te geven, daaruit volgt dat het alleen maar goed kan zijn om alles op te geven.

De Sāṃkhya, Boeddhistische en Vaiśeṣika Theorie.

Tegenwerping: Inderdaad, echter het volledig opgeven is niet mogelijk. Is de ziel (Puruṣa) altijd in beweging zoals de guṇa's van de Sāṃkhya's? Of is handeling zelf datgene wat handelt (ziel), zoals de vijf Skandha's van de Boeddhisten die elk moment worden vernietigd? In beide gevallen is volledig opgeven van handelen onmogelijk.[293]

Er is nog een derde theorie. Als het ding (ziel) handelt, is het in beweging en als het niet handelt, is het bewegingloos. Als dit zo is, dan is het mogelijk om geheel van handelen af te zien. Het bijzondere van deze theorie is dat noch het ding (de ziel) altijd in beweging is noch dat de handeling zelf datgene is wat handelt (de ziel). Het is een permanent vaste substantie, waarin handeling die er eerst niet was oprijst, en waarin handeling die er eerst was oplost, terwijl de substantie zelf zuiver blijft (bewegingloos) en vol potentie (tot handelen) en als zodanig datgene is wat handelt. Dit zeggen de volgelingen van Kaṇāda. Is er iets in te brengen tegen deze theorie?

---

[291] Daarom is het niet juist om de plicht van een ander te doen.

[292] Zonde (pratyavāya) die het gevolg is van het niet uitvoeren van plichten die in de śruti zijn opgelegd.

[293] Omdat dit zou betekenen dat de essentie van de ziel zelf zou veranderen.

Verwerping van de Vaiśeṣika Theorie.

Antwoord: Er is in ieder geval het bezwaar dat het tegen de Leer van de Heer ingaat. Wij weten dat omdat de Heer heeft gezegd dat 'het niet-bestaande niet kan bestaan' (II.16), enzovoorts. Volgens de volgelingen van Kaṇāda echter komt het niet-bestaande tot bestaan terwijl het bestaande het niet-bestaande wordt. Daarom is hun theorie in strijd met de Leer van de Heer.

Tegenwerping: Hoe kan men er tegen zijn als het in overeenstemming is met de rede, ook al gaat het tegen de Leer van de Heer in?

Antwoord: Men kan terecht bezwaar maken tegen deze visie omdat deze tegen alle bewijzen ingaat. Als een dvyaṇuka (combinatie van twee atomen) of een andere substantie namelijk absoluut niet bestaat voordat het is gemaakt, daarna een tijdje bestaat en vervolgens weer niet-bestaand wordt, volgt daaruit dat het niet-bestaande bestaand wordt en wat bestaat niet-bestaand zal worden. En dat onwerkelijkheid werkelijk wordt en werkelijkheid onwerkelijk. In dat geval lijkt de onwerkelijkheid (abhāva) die werkelijk (bhāva) moet worden op een konijn met horens dat nog moet worden gemaakt. Het wordt pas werkelijk als gevolg van een oorzaak op drie niveaus, namelijk materieel, niet-materieel of bijkomstig en de specifieke oorzaken (samavāyi, asa-mavāyi, nimitta). In dit geval is het echter niet mogelijk om staande te houden dat onwerkelijkheid wordt gemaakt en een oorzaak heeft omdat dat ook niet opgaat voor andere onwerkelijkheden zoals een konijn met horens. Als een pot of iets dergelijks die moet worden gemaakt werkelijkheid wordt, kunnen we begrijpen dat als de pot het resultaat van de handeling moet zijn, er een oorzaak nodig is om hem tot bestaan te brengen.

Verder is het zo dat als het niet-bestaande tot bestaan komt en het bestaande niet-bestaand zou worden, niemand meer zeker kan zijn van enig bewijs, ook niet over zaken die bewezen moeten worden. Er kan namelijk geen zekerheid gegeven worden dat het bestaande zal blijven bestaan en het niet-bestaande niet-bestaand zal blijven.

Daarbij komt dat wanneer de volgelingen van Kaṇāda zeggen dat een dvyaṇuka of andere substantie het resultaat is, zij stellen dat het verbonden is met de oorzaak ervan en dat het dan bestaat. Voordat het werd gemaakt bestond het niet en het wordt door de werking van zijn oorzaak verbonden met deze oorzaak, de uiteindelijke atomen, en verbonden met bestaan door de verbinding die bekend staat als samavāya, dat wil zeggen: innerlijke of onverbrekelijke verbinding. Op deze manier, dat wil zeggen: als het onverbrekelijk verbonden is met zijn oorzaak, komt het tot bestaan. Men zou hen nu de vraag kunnen stellen hoe het niet-bestaande een eigen oorzaak kan hebben. Wij kunnen ons in ieder geval niet voorstellen dat zoiets een onvruchtbare vrouw een zoon kan laten baren of überhaupt ergens mee in verbinding kan staan.

Tegenwerping: De Vaiśeṣika's beweren niet dat het niet-bestaande ergens mee in verbinding staat. Substanties als dvyaṇukas zijn intensief met hun oorzaken verbonden.

Antwoord: Dit is niet waar omdat deze substanties niet worden verondersteld te bestaan voordat deze verbinding er is. De Vaiśeṣika's zeggen niet dat een pot niet bestaat voordat de pottenbakker met zijn schijf en stok aan de gang gaat. Zij zeggen ook niet dat de klei uit zichzelf de vorm van een pot aanneemt. Daarom is het enige alternatief dat zij moeten toegeven dat het niet-bestaande (de pot) verbonden wordt met zijn oorzaak.

Tegenwerping: Het is niet onredelijk om aan te nemen dat het verbonden kan zijn met de oorzaak door samavāya of innerlijke verbinding hoewel het nog niet bestaat.

Antwoord: Nee, omdat dit niet geldt in het geval van de zoon van een onvruchtbare vrouw. Als we willen beweren dat het voorafgaande niet-bestaan (prāgabhāva) bij de pot verbonden wordt met de oorzaak, moet het ook gelden in het geval van de zoon van een onvruchtbare vrouw omdat beiden evenzeer niet-bestaan (abhāva). Anders is het noodzakelijk om aan te tonen hoe het ene niet-bestaan kan worden onderscheiden van het andere niet-bestaan. Niemand kan enig duidelijk verschil aangeven tussen niet bestaan van één, niet bestaan van twee, niet-bestaan van alles, het voorafgaande niet-bestaan (prāga-bhāva), het niet-bestaan na vernietiging (pradhvaṃsa-abhāva), wederzijds niet-bestaan (anyonya-abhāva) en het absolute niet-bestaan (atyanta-abhāva). Als er geen verschil is, is het onredelijk om te beweren dat alleen in het geval van het voorafgaande niet-bestaan van een pot door de handeling van de pottenbakker een pot ontstaat, en dat deze pot in verband staat met zijn eigen oorzaak, namelijk de scherven van de pot die bestaan, en dat door dit verband kan worden gezegd dat deze gemaakt is enzovoorts, en dat dit niet geldt voor het niet-bestaan na vernietiging (pradhvaṃsa-abhāva) van dezelfde pot hoewel het in beide gevallen niet-bestaan is. Het is niet redelijk om te stellen dat andere vormen van niet-bestaan (abhāva's), zoals het niet-bestaan na vernietiging, nooit tot bestaan kunnen komen, terwijl alleen het voorafgaande niet-bestaan als dvyaṇuka en dergelijke tot bestaan kunnen komen, hoewel het net zo goed een abhāva of niet-bestaan is als niet-bestaan na vernietiging of het absolute niet-bestaan.

Tegenwerping: Wij beweren niet dat het niet-bestaande tot bestaan komt.

Antwoord: Dan wordt het bestaande bestaand, dus een pot wordt een pot en een doek wordt een doek. Dit gaat ook tegen alle bewijzen in net zoals de theorie dat niet-bestaand bestaand wordt.

Verwerping van de Pariṇāma-Vāda.

Ook de Pariṇāma (transformatie)-theorie van de Sāṃkhya's verschilt niet van de theorie van de Vaiśeṣika's omdat deze uitgaat van het produceren van zaken die daarvoor niet-bestaan en de vernietiging ervan. Zelfs als we hun uitleg accepteren dat door manifestatie of verdwijning een oorzaak tot bestaan wordt gebracht of wordt vernietigd, gaat de theorie tegen alle bewijzen in die worden gevonden als we onderzoeken of manifestatie en verdwijning tevoren bestaan of niet-bestaan. Om dezelfde reden moeten we ook de theorie verwerpen die stelt dat het produceren van een resultaat en dergelijke alleen maar verschillende staten zijn van de oorzaak zelf.

De Theorie van de Heer over Illusie.

Als enige alternatief blijft de theorie over dat het Ene Bestaan, de enige Realiteit, door avidyā op verschillende manieren wordt voorgesteld doordat zovele dingen worden geproduceerd, vernietigd, of veranderen, zoals een acteur op het toneel. Deze leerstelling van de Heer is vermeld in II.16, het bewustzijn van het bestaande (sat) is blijvend en het bewustzijn van de rest is tijdelijk.

Alleen een verlicht Mens kan Handelen volledig opgeven.

Tegenwerping: Als het Zelf onbeweeglijk is, waarom is het dan onmogelijk om alle handelingen volledig op te geven?

Antwoord: Handelen is een kenmerk of eigenschap van de guṇa's als men ze ziet als de werkelijkheid of als zaken die door avidyā worden veroorzaakt. Het wordt door avidyā aan het Zelf toegeschreven en daarom wordt er gezegd dat geen enkel onwetend mens (avidvān) ook maar voor een moment het handelen volledig kan opgeven (III.5). Anderzijds is degene die het Zelf kent in staat alle handelingen op te geven omdat avidyā door vidyā of wijsheid is verdreven en er kan helemaal niets overblijven van wat avidyā is. Er blijft inderdaad niets over van de tweede maan die door het door *timira* aangetaste oog wordt gezien als de *timira* is weggehaald. Omdat dit zo is zijn de stellingen in V.13 en XVIII.45 en 46 volkomen redelijk.

Volmaaktheid in Karma-Yoga leidt tot absolute Volmaaktheid.

Er is gezegd dat volmaaktheid die via Karma-Yoga is bereikt er uit bestaat dat men geschikt geworden is voor jñāna-niṣṭhā, de Weg van Wijsheid. Met de bedoeling om het resultaat ervan, de naiṣkarmya-siddhi, de volmaaktheid in de vorm van volledige vrijheid van handeling die jñāna-niṣṭhā wordt genoemd, te beschrijven, vervolgt de Heer:

asaktabuddhiḥ sarvatra jitātmā vigataspṛhaḥ;
naiṣkarmyasiddhiṃ paramāṃ saṃnyāsenādhigacchati (49).

XVIII.49. Degene wiens buddhi nergens aangehecht is en die het ego heeft overwonnen en geen begeerten meer kent, bereikt door afstand doen de opperste staat van vrijheid van handelen.

Degene wiens rede (buddhi, antaḥkaraṇa) vrij is van gehechtheid aan zonen, vrouw en andere zaken, wiens zelf (antaḥkaraṇa) onder controle is gebracht en die geen verlangens meer heeft naar lichaam, leven of genoegens en die het Zelf kent, verkrijgt door saṃnyāsa de opperste volmaaktheid en absolute bevrijding van handelen (naiṣkarmyasiddhi). Vanwege zijn kennis van de eenheid van de Brahman die niet handelt (naiṣkriyā) en het Zelf, zijn alle handelingen van hem geweken. Dit wordt de staat van absolute bevrijding van handelen genoemd en is een siddhi of volmaaktheid. *Naiṣkarmyasiddhi* kan ook betekenen het verkrijgen van *naiṣkarmya*, de staat waarin men verblijft als het onbeweeglijke Zelf. Het is de hoogste staat en verschilt van de volmaaktheid die door Karma-Yoga wordt verkregen. Het is de staat van onmiddellijke bevrijding (sadyo-mukti). Deze staat wordt bereikt door saṃnyāsa of ware kennis, beter gezegd iemand is door zijn ware kennis in staat om afstand te doen van alle handelen, zoals de Heer zegt in V.13.

De Heer vervolgt nu met de leerstelling hoe iemand die volmaaktheid heeft bereikt (zie XVIII.46) door zijn plicht te doen in dienst van de Heer en de ware kennis van het Zelf heeft verworven, de volmaaktheid kan verkrijgen van absolute bevrijding van handelen die *naiṣkarmyasiddhi* heet, dat wil zeggen: die standvastig en onwankelbaar gevestigd is in de kennis van het ware Zelf.

siddhiṃ prāpto yathā brahma tathā "pnoti nibodha me;
samāsenaiva kaunteya niṣṭhā jñānasya yā parā (50).

XVIII.50. O Zoon van Kuntī, Ik zal U nu in het kort verklaren hoe iemand, die volmaaktheid heeft verkregen, Brahman kan bereiken, hetgeen de opperste staat van wijsheid is.

De staat van volmaaktheid die is bereikt, bestaat hieruit dat lichaam en zintuigen geschikt zijn gemaakt voor toewijding aan kennis door de Genade van de Heer die verkregen is door het eerbiedig vervullen van zijn plicht. Deze vorm van volmaaktheid wordt genoemd als opstapje naar de volgende. - Wat is die vorm van volmaaktheid die hier wordt voorbereid? Dit is het proces van jñāna-niṣṭhā of toewijding aan kennis waardoor men Brahman, het Opperste Zelf bereikt. Laat dit proces, de manier waarop jñāna-niṣṭhā wordt bereikt, volkomen duidelijk zijn uit Mijn woorden! - Zal het uitgebreid worden beschreven? Nee, zegt de Heer, het zal alleen in het kort worden beschreven.

Absolute Volmaaktheid is de Staat van Zelfkennis.

Wat het bereiken van Brahman inhoudt (aangeduid met de woorden: "hoe iemand Brahman bereikt"), verklaart de Heer met de woorden: "opperste staat van wijsheid". Staat (niṣṭhā) betekent volmaaktheid, de uiteindelijke en hoogste staat.[294]

[294] De hiernavolgende dialoog in de vorm van vraag en antwoord is bedoeld om te laten zien dat de staat van kennis een duidelijk doel is. Het is de staat van Brahma-jñāna (kennis van Brahman). Brahma-jñāna is gelijk aan Zelfkennis: de natuur van het Zelf is beschreven in II.20 en in de

Vraag: Staat van wat?

Antwoord: Van Brahma-jñāna of kennis van Brahman.

Vraag: Waaruit bestaat de staat van Brahma-jñāna?

Antwoord: Het is dezelfde staat als Ātmajñāna of Zelfkennis.

Vraag: Waaruit bestaat Zelfkennis?

Antwoord: Het is gelijk aan het Zelf.

Vraag: Waaruit bestaat het Zelf?

Antwoord: Dit is beschreven door de Heer en in de passages van de Upaniṣads, en is vast te stellen door nyāya of beschouwing van de geschriften.

Is Zelfkennis eigenlijk mogelijk?

Tegenwerping: Kennis of het gekende (jñāna) neemt de vorm aan van het object. Er wordt echter nergens aangegeven dat het Zelf een kennisobject is of een vorm heeft.

Antwoord: Het Zelf heeft een vorm zoals de geschriften vermelden: "een kleur als de zon" (Śve.Up. 3-8), "stralend van vorm" (Chā.Up. 3.14.2), "stralend in Zichzelf" (Bṛ.Up. 4.3.9).

Tegenwerping: Nee, deze passages zijn bedoeld om het idee te ontzenuwen dat het Zelf donker is (Tamas). Als we er vanuit gaan dat het Zelf geen substantie is of geen eigenschappen heeft, volgt daaruit dat het Zelf donker is en om dit te voorkomen worden omschrijvingen gegeven als "een kleur als de zon." Omdat het Zelf omschreven is als "zonder vorm" (Kaṭha Up. 3.15) wordt vorm volledig ontkend. Bovendien is het Zelf geen kenobject zoals de volgende passages leren: "Zijn vorm wordt niet gekend, noch kan iemand Hem met het oog waarnemen" (Śvet.Up. 4.20) en "Zonder klank en gevoel" (Kaṭha Up. 3.15). Het is daarom niet juist om te zeggen dat de vorm van het Zelf gekend kan worden.

Als dit zo is hoe kan men dan het Zelf kennen? Het is inderdaad zo dat al het kennen de vorm aanneemt van het object, wat het ook moge zijn. Er is gezegd dat het Zelf geen vorm heeft. Als het Zelf en de waarneming ervan geen vorm hebben, hoe kan er dan voortdurende meditatie over Zelfkennis en de vervulling ervan worden bereikt?

Het Zelf openbaart Zichzelf in Zuivere Rede.

Antwoord: Laat dit idee varen: er kan namelijk worden aangetoond dat het Zelf buitengewoon zuiver, helder en subtiel is, en dat Buddhi, omdat het even zuiver is als het Zelf, gelijk kan zijn aan dat aspect van het Zelf dat zich manifesteert als bewustzijn. Manas kan gelijk zijn aan Buddhi, de zintuigen aan Manas, en het

---

Upaniṣads. Dit kan ook worden vastgesteld door beschouwing van de geschriften waarin Hij wordt beschreven als 'zonder gehechtheid en onbeweeglijk.'

fysieke lichaam kan gelijk zijn aan de zintuigen. Het is om deze reden dat gewone mensen het fysieke lichaam zelf als het Zelf beschouwen. De Lokāyatika's (materialisten) die stellen dat bewustzijn een eigenschap is van het fysieke lichaam, verklaren dat de Puruṣa, de ziel, hetzelfde is als het fysieke lichaam samen met bewustzijn. Op dezelfde manier beweren weer anderen dat bewustzijn een eigenschap van Buddhi is. Enkelen stellen dat er iets is dat voorbijgaat aan de Buddhi, namelijk de Avyakta (het Ongemanifesteerde) dat ook de Avyākṛta (het Ongedifferentieerde) wordt genoemd, in de vorm van Avidyā en zij stellen dat de Avyākṛta het Zelf is.[295] Steeds en overal, van Buddhi tot het fysieke lichaam, ligt de oorzaak van de illusie van de identificatie van elk aspect met het Zelf in de overeenkomst met het bewustzijn van het Zelf. Daarom is het niet nodig om rechtstreeks kennis over het Zelf te geven. - Wat is wel nodig? Het enige dat nodig is, is het niet-Zelf te verwijderen dat met het Zelf verbonden wordt door namen en vormen. Het is echter niet nodig om te proberen te leren wat het bewustzijn van het Zelf wel is, omdat dit altijd wordt begrepen samen met alle objecten van waarneming die weer door avidyā ontstaan. Op deze manier stellen de Vijñānavādins, Boeddhistische idealisten, dat niets echt bestaat behalve ideeën en dat deze ideeën geen fysiek bewijs voor hun bestaan nodig hebben omdat toegegeven wordt dat deze zelf worden waargenomen. We moeten daarom alleen maar verwijderen wat ten onrechte door avidyā wordt toegeschreven aan Brahman en we hoeven geen inspanning te leveren om kennis te verkrijgen over Brahman omdat Hij volkomen vanzelfsprekend is. Hoewel Hij volkomen vanzelfsprekend is, gemakkelijk kenbaar is, heel dichtbij is en het eigen Zelf is, schijnt Brahman voor degenen die niet verlicht zijn onbekend en moeilijk kenbaar te zijn en heel ver weg alsof Hij iets heel aparts is. Hun rede (Buddhi) wordt misleid door de verschillendheid van namen en vormen die door avidyā zijn ontstaan. Voor hen echter van wie de rede (Buddhi) zich heeft afgewend van de uiterlijke dingen, die zeker zijn van de genade van een Guru en een zuiver zelf (manas) hebben gekregen, is er niets zo gelukzalig, zo bekend, zo gemakkelijk kenbaar en dichtbij als Brahman. Daarom wordt gezegd dat de kennis van Brahman direct begrepen kan worden en niet in strijd is met dharma (IX.2).

Sommige verwaande filosofen stellen dat rede (Buddhi) het Zelf niet kan omvatten omdat Hij zonder vorm is en dat daarom de Toewijding aan Ware Kennis niet verkregen kan worden. Toegegeven, dit geldt voor al degenen die niet zijn ingewijd in de traditionele kennis door de Guru's (de Groten) en die niet de Vedānta hebben geleerd en bestudeerd doch die geheel en al in beslag zijn genomen door de uiterlijke zintuiglijke objecten en niet ervaren zijn in de juiste bronnen van kennis. Voor degenen echter die in een andere situatie verkeren (dat wil zeggen: zij die naar behoren zijn geïnitieerd, enzovoorts), is het volledig onmogelijk om in de werkelijkheid te geloven van de dualiteit van waarnemer en

[295] Zij die studeren en denken over de Oorzaak van het universum beschouwen de Antaryāmin, de Avyākṛta samen met bewustzijn als het Zelf.

het waargenomene van onze uiterlijke perceptie, omdat zij geen enkele andere realiteit waarnemen dan het bewustzijn van het Zelf. In de voorgaande hoofdstukken hebben wij aangetoond dat dit en niet het omgekeerde de waarheid is. De Heer heeft dit ook gezegd in II.69. Daarom kan alleen het ophouden van het waarnemen van de verschillende vormen in de fysieke wereld leiden tot een echt begrip van de ware natuur van het Zelf. Want het Zelf is iets dat iedereen altijd bekend is en niet iets dat men moet bereiken, moet zien kwijt te raken of verwerven. Als het Zelf volkomen onbekend zou zijn, zouden alle inspanningen die men voor zichzelf doet geen enkele betekenis hebben. Het is werkelijk niet denkbaar dat deze bedoeld zouden zijn voor zoiets als het welbehagen van het fysieke lichaam dat geen bewustzijn heeft. Men kan zich ook niet voorstellen dat het alleen maar om de vreugde of het verdriet zelf gaat. Bovendien is het Zelfkennis dat het doel is van alle inspanningen.[296] Net zoals het niet nodig is om een fysiek bewijs te hebben van het eigen lichaam is het ook niet nodig om een fysiek bewijs te hebben van het bestaan van het Zelf dat zelfs dichterbij is dan het lichaam. Zo is het duidelijk voor degenen die onderscheid kunnen maken dat de Ātma-jñāna-niṣṭhā (toewijding aan Zelfkennis) gemakkelijk te bereiken is.

Het Kennen en de Kenner openbaren zichzelf.

Ook degenen die beweren dat kennis (jñāna) zonder vorm is en niet door directe waarneming gekend kan worden, moeten toegeven dat het kennen net zo snel ervaren wordt als vreugde en verdriet omdat een kennisobject door kennis wordt begrepen. Bovendien kan men niet volhouden dat kennis iets is dat men wil kennen.

Als kennis iets onbekends zou zijn, zou men het kunnen gaan zoeken, net zoals men zoekt naar een kennisobject. Zoals bijvoorbeeld iemand door kennis zoekt naar een kenbaar object als een pot, zou men naar kennis gaan zoeken door middel van andere kennis. Het is echter anders en daarom openbaart kennis zichzelf en daarom openbaart ook de kenner zichzelf.

Voor de *kennis* van Brahman en het Zelf is daarom geen enkele inspanning[297] nodig. Inspanning is alleen nodig om te voorkomen dat we het niet-Zelf als het Zelf gaan zien. Daarom is Toewijding tot Kennis (jñāna-niṣṭhā) gemakkelijk te bereiken.

De Weg naar volkomen Volmaaktheid.

Hoe wordt de vervulling van kennis[298] bereikt? Luister:

---

[296] Alle handelingen die in de Śruti worden opgelegd zijn alleen bedoeld als middel tot Zelfkennis.

[297] Met de bedoeling om iets tot bestaan te brengen dat nog niet bestaat door een handeling die door de Śruti wordt opgelegd.

[298] Een voortdurende stroom van de kennis van Brahman, waarbij de rede opgaat in Brahman door verwijdering van alle vreemde kenmerken die aan Hem worden toegeschreven.

buddhyā viśuddhayā yukto dhṛtyā "tmānaṃ niyamya ca;
śabdādīnviṣayāṃstyaktvā rāgadveṣau vyudasya ca (51).

XVIII.51. Begiftigd met zuivere rede, zichzelf standvastig beheersend, geluid en andere zintuiglijke objecten opgegeven hebbend en liefde en haat verwerpend, ...

Zuiver: vrij van illusie (māyā), twijfel en misleiding. *Rede* (Buddhi): het onderscheidingsvermogen. *Zichzelf*: het geheel van lichaam en zintuigen. *Opgeven*, enzovoorts: (zoals de tekst aangeeft) van alle overbodige luxe en alle objecten behalve datgene wat nodig is om het lichaam in stand te houden. *Liefde en haat verwerpend*: geldt zelfs voor de objecten die nodig zijn om het lichaam te onderhouden.

viviktasevī laghvāśī yatavākkāyamānasaḥ;
dhyānayogaparo nityaṃ vairāgyaṃ samupāśritaḥ (52).

XVIII.52. ... levend in afzondering, matig etend, terwijl spraak en lichaam en geest worden beheerst, voortdurend in meditatie, Yoga en onthechting, ...

Levend in afzondering: gewend om zich terug te trekken naar afgelegen plaatsen als een jungle, een zandbank in een rivier of een grot in de bergen. *Matig etend*: omdat het leidt tot serene gedachten en men niet in slaap valt of zich overgeeft aan slechte dingen. Deze aan wijsheid toegewijde persoon moet ook spraak, lichaam en geest beheersen. Terwijl alle zintuigen op deze manier rustig zijn geworden, dient hij voortdurend en toegewijd *Dhyāna* of meditatie op de natuur van het Zelf te beoefenen, en *Yoga* of concentratie van de geest op het Zelf. *Voortdurend* betekent dat hij niets anders hoeft te doen, ook geen *mantrajapa* (herhaling van gezangen of mystieke formules), enzovoorts. *Onthechting*: afwezigheid van begeerte naar zichtbare of onzichtbare objecten. Deze geestelijke houding dient constant aanwezig te zijn.

Verder:

ahaṅkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ parigraham;
vimucya nirmamaḥ śānto brahmabhūyāya kalpate (53).

XVIII.53. ... egoïsme, en ook kracht, trots, begeerte, woede en bezit opgegeven hebbend, en onzelfzuchtig en vredig te zijn, is hij klaar om één te worden met Brahman.

Egoïsme: het identificeren van het Zelf met het lichaam, enzovoorts. *Kracht*: die kracht die verbonden is met hartstocht en begeerte, echter niet de lichamelijke of andere kracht, want dat zijn natuurlijke krachten die men niet kan opgeven. *Trots*: datgene wat volgt op uitbundige vreugde en dat leidt tot het zondigen tegen dharma zoals de smṛti zegt: "Als iemand buiten zichzelf raakt van vreugde, wordt hij trots, en als hij trots wordt, zondigt hij tegen dharma" (Apastambha-Dharmasūtra 1.13.4). *Bezit*: ofschoon iemand geen hartstochten meer kent in geest en zintuigen, kan hij toch zoveel uiterlijke zaken bezitten als nodig zijn voor het onderhouden

van het lichaam en om zijn plichten te vervullen (dharma). Zelfs dit geeft de toegewijde op, dat wil zeggen: hij wordt een Paramahaṃsa-Parivrājaka, een saṃnyāsin van de vierde en hoogste klasse. Hij beschouwt zelfs het lichaam als niet van hemzelf. *Vredig*: vrij van uitbundige vreugde en zorg. Een dergelijke toegewijde aan wijsheid is geschikt om Brahman te worden.

De Vervulling van Kennis bereikt door Toewijding.

Dit geschiedt op de volgende manier:

brahmabhūtaḥ prasannātmā na śocati na kāṅkṣati;
samaḥ sarveṣu bhūteṣu madbhaktiṃ labhate parām (54).

XVIII.54. Hij die één wordt met Brahman, en vredig en kalm is, heeft geen wensen meer en kent geen verdriet. Hij behandelt iedereen gelijk en bereikt de opperste toewijding aan Mij.

Hij die Brahman heeft bereikt en in zichzelf vredig en kalm is, treurt niet als het niet lukt om iets te krijgen of een wens niet vervuld te zien worden. Men kan zich absoluut niet voorstellen dat iemand die Brahman kent nog naar iets zou kunnen verlangen, en daarom is de uitspraak: "Hij heeft geen wensen meer en kent geen verdriet," gelijk aan de woorden dat dit de natuur is van iemand die Brahman geworden is. Een andere uitleg van deze tekst is: "Hij treurt niet en kent geen uitbundige vreugde." *Hij behandelt iedereen gelijk* betekent dat hij de vreugde en het verdriet van alle wezens op dezelfde manier beschouwt als die van hemzelf, dat wil zeggen dat dit hem op dezelfde manier raakt. Hier wordt niet bedoeld dat hij de identiteit van het Zelf in alles ziet, want dit zal in het volgende vers worden behandeld. Deze toegewijde aan wijsheid verkrijgt de opperste toewijding aan Mij, de opperste Heer, te weten de vierde en hoogste van de vier soorten van toewijding: de Toewijding aan Kennis waarover in VII.16 wordt gesproken.

bhaktyā māmabhijānāti yāvānyaścāsmi tattvataḥ;
tato māṃ tattvato jñāttvā viśate tadanantaram (55).

XVIII.55. Door Toewijding aan Mij leert hij Mij kennen en wat Ik ben. Als hij Mij in waarheid kent, gaat hij onmiddellijk in Mij binnen.

Door de Toewijding aan Kennis, Bhakti, kent hij Mij zoals Ik ben in de verschillende manifestaties, die het gevolg zijn van de upādhi's. Hij weet wie Ik ben, weet dat alle kenmerken die door upādhi's worden veroorzaakt niet bij Mij behoren en dat Ik de Opperste Puruṣa ben en gelijk aan ākāśa. Hij weet dat Ik één ben, het ene Bewustzijn (Caitanya), zuiver en eenvoudig, ongeboren, onvergankelijk, onsterfelijk, zonder vrees en vrij van de dood. Omdat hij Mij in waarheid kent, gaat hij in Mij binnen, onmiddellijk nadat hij deze kennis heeft verworven. Er wordt niet bedoeld dat het verkrijgen van kennis en het binnengaan twee verschillende handelingen zijn. Wat is dan de handeling van het binnengaan? Dit is de kennis zelf, omdat kennis alleen maar op zichzelf kan inwerken zoals de Heer heeft gezegd "Ken Mij ook als Kṣetrajña." (XIII.2)

Tegenwerping: De uitspraak "door de opperste toewijding van kennis kent hij Mij" houdt een tegenstelling in. Als namelijk kennis over een bepaald onderwerp in de kenner oprijst, kent hij alleen op dat moment het onderwerp en hiervoor is geen toewijding aan deze kennis of herhaling van kennis nodig. Daarom houdt de uitspraak "hij kent Mij niet door kennis maar door toewijding aan kennis, door herhaling van kennis" een tegenstelling in.

Antwoord: Dit bezwaar geldt niet. Het woord 'toewijding' (niṣṭhā) betekent dat deze kennis als gevolg van de gunstige omstandigheden waaronder deze ontstaat, groeit, vrij is van beperkingen, en door eigen ervaring zijn hoogtepunt bereikt in een vaste overtuiging. Wanneer de kennis van de eenheid van het individuele Zelf (Kṣetrajña) en het Opperste Zelf (Paramātman) die wordt opgewekt door leringen van de Geschriften en de Meester, door eigen ervaringen zijn hoogtepunt bereikt in een vaste overtuiging, dan kan men zeggen dat de kennis zijn uiteindelijke vervulling heeft gekregen. De kennis heeft gunstige omstandigheden nodig om deze te laten groeien en rijpen, te weten zuiverheid van geest, nederigheid en andere kenmerken (XIII.7 en volgende verzen), samen met het afstand doen van alle handelingen die geassocieerd worden met verschillen als degene die handelt en andere onderdelen van de handeling. Deze jñāna-niṣṭhā (Toewijding aan Kennis) wordt de Opperste of vierde soort van Toewijding, Bhakti, genoemd (VII.17). Vergeleken met de andere drie soorten van Toewijding, bijvoorbeeld die van hen die verontrust zijn, wordt dit de opperste soort genoemd. Door deze opperste Toewijding kent de leerling de Heer zoals Hij is en onmiddellijk daarna verdwijnt elk idee van verschil tussen de Īśvara en de Kṣetrajña volledig. Er is dus geen tegenstelling in de uitspraak dat "door de Toewijding aan Kennis de toegewijde Mij kent."

Afstand doen van alle Handeling is nodig voor absolute Volmaaktheid.

Alleen dan kan de leer van de geschriften als de Upaniṣads, Itihāsa's, Purāṇa's en Smṛti's, die goed gefundeerd is, betekenis hebben. Teksten uit deze geschriften zijn onder andere:

"Als zij Dat kennen doen zij afstand en leiden het leven van een bedelmonnik" (Bṛ.Up. 3.5.9).
"Daarom zeggen zij dat van deze ontberingen afstand doen uitstekend is" (Yajñiki Up. 79).
"Afstand doen is het beste" (Ibid. 78).
"Saṃnyāsa is het afstand doen van handelingen."
"Na afstand te hebben gedaan van de Veda's, van deze wereld en de volgende" (Apastambha Dharmasūtra 2.23.13).
"Doe afstand van dharma en adharma."
Enzovoorts.

Ook in de Gītā komen dergelijke passages voor (zie V.12). Men kan niet stellen dat deze passages geen betekenis hebben. Evenmin kan men zeggen dat het

arthavāda's zijn, louter verklarende of bijkomstige opmerkingen, omdat deze in de hoofdstukken staan die specifiek over afstand doen gaan.

Bovendien is het afstand doen van handelingen noodzakelijk omdat mokṣa bestaat uit het realiseren van de onbeweeglijkheid van het eigen Innerlijke Zelf. Hij die de oostelijke zee wil bereiken moet niet de andere richting uitgaan, dat wil zeggen: naar de westelijke zee gaan. De Toewijding aan Kennis (jñāna-niṣṭhā) is een doelbewuste inspanning om een voortdurende stroom in stand te houden van het beeld van het Innerlijke Zelf (Pratyagātman). Het zou tegenstrijdig zijn als deze Toewijding verplicht samen zou gaan met rituelen (karma); dit is als naar de westelijke zee gaan. Filosofen zijn er vast van overtuigd dat het verschil zo groot is als het verschil tussen een berg en een mosterdzaadje. Vandaar de conclusie dat de Toewijding aan Kennis (jñāna-niṣṭhā) beoefend moet worden door afstand te doen van alle handelingen.

Toewijding aan de Heer door voorgeschreven Handelingen.

Volmaaktheid die voortkomt uit Bhakti-Yoga en bestaat uit het dienen van de Heer door het uitvoeren van de eigen plichten, kwalificeert de toegewijde voor de Toewijding aan Kennis die zijn hoogtepunt heeft in mokṣa. Deze Bhakti-Yoga, de Yoga van Toewijding aan de Heer wordt in dit hoofdstuk verheerlijkt waarin de leer van de śāstra wordt samengevat. Het doel is om deze leer echt te laten binnendringen.

sarvakarmāṇyapi sadā kurvāṇo madvyapāśrayaḥ;
matprasādādavāpnoti śāśvataṃ padamavyayam (56).

XVIII.56. Terwijl hij alle handelingen uitvoert en tot Mij zijn toevlucht neemt, bereikt hij door Mijn Genade het eeuwige en onvergankelijke Doel.

Hij die alle handelingen uitvoert (zelfs de verboden handelingen) met zijn hele wezen gericht op Mij en zo zijn toevlucht zoekt tot Mij, de Heer Vasudeva, bereikt door de Genade van de Heer de eeuwige Verblijfplaats van Viṣṇu.

Daarom:

cetasā sarvakarmāṇi mayi saṃnyasya matparaḥ;
buddhiyogamupāśritya maccittaḥ satataṃ bhava (57).

XVIII.57. Draag in Uw geest alle handelingen op aan Mij, zie Mij als de Allerhoogste, concentreer Uw geest op Mij, en denk altijd aan Mij!

In Uw geest: in geloof en met onderscheidingsvermogen.[299] *Alle handelingen*: waaruit zichtbare of onzichtbare resultaten worden verkregen. *Mij*: de Heer, zoals in IX.27 wordt onderwezen 'draag al uw handelingen aan Mij op'. *Zie*: zie Mij, Vasudeva, als het hoogste doel, het hele wezen gericht op Mij. *Zie Mij*, enzovoorts:

[299] Het soort geloof dat alleen door kennis die door de Genade van de Heer wordt verkregen, en niet door handelingen, uiteindelijk leidt tot bevrijding.

neem toevlucht tot *Buddhi-Yoga* (samāhita-buddhitva) met standvastigheid van geest en vast geloof als enige toevlucht.

maccittaḥ sarvadurgāṇi matprasādāttariṣyasi;
atha cettvamahaṁkārānna śroṣyasi vinaṁkṣyasi (58).

XVIII.58. Door alleen aan Mij te denken zult ge door Mijn Genade alle moeilijkheden te boven komen, maar als ge door egoïsme niet naar Mij luistert, zult ge verloren gaan.

Moeilijkheden: de onoverkomelijke obstakels die uit avidyā voortkomen, de oorzaak van saṃsāra. *Egoïsme*: het beeld dat ge een geleerd man zijt. Als ge Mijn raad niet opvolgt, zult ge verloren gaan. Ge moet ook niet denken: "Ik ben zelfstandig, dus waarom zou ik de opdrachten van iemand anders uitvoeren?"

yadahaṁkāramāśritya na yotsya iti manyase;
mithyaiṣa vyavasāyaste prakṛtistvāṃ niyokṣyati (59).

XVIII.59. Als ge uit egoïsme denkt: "Ik zal niet strijden," dan zal dit besluit vergeefs zijn omdat Uw natuur U ertoe zal dwingen.

Ge denkt: ge besluit. *Vergeefs*: omdat Uw natuur van Kṣatriya U zal dwingen om te vechten.

Er is ook de volgende reden:

svabhāvajena kaunteya nibaddhaḥ svena karmaṇā;
kartuṃ necchasi yanmohātkariṣyasyavaśo 'pi tat (60).

XVIII.60. O Zoon van Kuntī, ge zijt gebonden door Uw eigen karma en ook al wilt ge het uit misleiding niet doen, ge zult het toch moeten doen ook al wilt ge het niet.

Eigen karma: als moed, enzovoorts, die in XVII.43 zijn genoemd. *Al wilt ge het niet*: gedwongen door krachten buiten Uw wil.

īśvaraḥ sarvabhūtānāṃ hṛddeśe 'rjuna tiṣṭhati;
bhrāmayansarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā (61).

XVIII.61. O Arjuna, de Heer woont in ieders hart en laat alle wezens door Māyā bewegen als ronddraaiend op een machine.

De Heer: Īśvara de Heerser, Narāyaṇa. *Arjuna*: zuiver in het innerlijke zelf, van een zuivere antaḥkaraṇa. Het woord Arjuna betekent hier zuiver zoals in de Ṛg Veda: "De donkere dag en de lichte dag" (6.9.1). De Heer doet alle dingen bewegen, alsof deze bewogen worden als machines, als houten poppen aan een draaimolen. *Door Māyā*: door het creëren van een illusie. *Ronddraaiend* dient opgevat te worden als wonend.

tameva śaraṇaṃ gaccha sarvabhāvena bhārata;
tatprasādātparāṃ śāntiṃ sthānaṃ prāpsyasi śāśvatam (62).

XVIII.62. O Bhārata, zoek uitsluitend Uw toevlucht tot Hem en door Zijn Genade zult ge de hoogste vrede verkrijgen en eeuwig thuis zijn.

Zoek deze Heer met Uw gehele wezen als Uw enige toevlucht en bevrijding uit de ellende van saṃsāra. Door Zijn Genade zult ge dan de hoogste vrede verkrijgen en Mijn, dat wil zeggen Viṣṇu's, Hoogste Eeuwige Verblijfplaats bereiken.

iti te jñānamākhyātaṃ guhyādguhyataraṃ mayā;
vimṛśyaitadaśeṣeṇa yathecchasi tathā kuru (63).

XVIII.63. Aldus heb ik U deze wijsheid uitgelegd die het hoogste geheim bevat. Overweeg dit alles en handel dan zoals ge wenst!

Mij: de Alwetende Heer. *Dit*: de śāstra, de leer die hierboven is uitgelegd. *Alles*: het geheel van wat onderwezen is.

Toewijding aan de Heer is het Geheim achter het Succes met Karma Yoga.

Luister naar wat Ik nog eens herhaal:

sarvaguhyatamaṃ bhūyaḥ śṛṇu me paramaṃ vacaḥ;
iṣṭo 'si me dṛḍhamiti tato vakṣyāmi te hitam (64).

XVIII.64. Luister nogmaals naar Mijn hoogste en meest geheime woord! Ge zijt Mij zeer dierbaar en daarom zal Ik spreken voor Uw welzijn.

Nogmaals: omdat het al meer dan eens is gezegd. Ik zeg U dit niet uit vrees of hoop op een beloning, maar omdat ge Mijn dierbare vriend zijt en ge Mij altijd zeer geliefd zult zijn. Daarom zal Ik U vertellen over dit hoogste goed, de wijze waarop kennis verkregen kan worden. Dit laatste punt is het hoogste van alle goeds. - Wat is dit?

De Heer spreekt:

manmanā bhava madbhakto madyājī māṃ namaskuru;
māmevaiṣyasi satyaṃ te pratijāne priyo 'si me (65).

XVIII.65. Richt Uw geest op Mij, wees Mij toegewijd, vereer Mij en breng Mij offers! Zo zult gij werkelijk tot Mij komen. Ik beloof U dit want ge zijt Mij zeer dierbaar.

Gij zult tot Mij komen: als ge zo handelt, als ge alleen Vasudeva beschouwt als Uw middel en doel, zult ge tot Mij komen. Op dit punt doe Ik een plechtige belofte. De betekenis van dit vers is, dat uitgaande van de waarheid van de uitspraken van de Heer en terwijl men ervan overtuigd is dat mokṣa een onvermijdelijk gevolg is van de toewijding aan de Heer, men de Heer moet zien als de hoogste en enige toevlucht.

Ware Kennis en Afstand doen.

Na tot besluit te hebben gezegd dat het hoogste geheim van de Toewijding van Karma-Yoga bestaat uit het beschouwen van de Heer als enige toevlucht, vervolgt de Heer nu met uitspraken over Ware Kennis als vrucht van Toewijding aan Karma-Yoga, de essentie van alle Vedānta's (Upaniṣads).

sarvadharmānparityajya māmekaṃ śaraṇaṃ vraja;
ahaṃ tvā sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ (66).

XVIII.66. Geef alle plichten op en zoek alleen Uw toevlucht in Mij! Heb geen verdriet, Ik zal U van alle zonden bevrijden!

Plichten (dharma): inclusief verkeerde handelingen (adharma) omdat nu naiṣkarmya ofwel vrijheid van alle handelingen wordt onderwezen. De volgende passages uit de śruti en smṛti zijn van toepassing:

"Degene die geen afstand heeft gedaan van slechte handelingen kan het niet bereiken" (Kaṭha Up. 1.2.24).

"Geef dharma en adharma op."

De tekst betekent dus: "Geef alle handelingen op."

Alleen Mij: de Īśvara, het Zelf van alles die overal gelijkelijk in aanwezig is. *Zoek alleen Uw toevlucht in Mij*: in het geloof dat 'Ik- zelf deze Īśvara ben,' dat wil zeggen: begrijp dat er niets bestaat dan Mijzelf. Als ge dit werkelijk gelooft zal Ik U bevrijden van alle zonden en van alle beperkingen van dharma en adharma door Mijzelf te manifesteren als Uw eigen Zelf. Zoals al eerder is gezegd: "Ik verdrijf de duisternis van onwetendheid door het heldere licht van kennis, want Ik woon in hun eigen Zelf" (X.11). Heb daarom geen verdriet!

Wat is de Manier om de Hoogste Gelukzaligheid te bereiken? Kennis of Handelingen?

Op welke manier kan men volgens de Gītā-śāstra de Hoogste Gelukzaligheid (niḥśreyasa) bereiken? Is dit Kennis (Jñāna) of Handelingen (karma) of allebei samen? Waarom deze twijfel?

Er is gezegd: "Als men Dit weet, bereikt men Onsterfelijkheid" (XIII.12) en "Als hij Mij in waarheid kent, komt hij onmiddellijk in Mij" (XVIII.55); deze en andere passages stellen dat de Hoogste Gelukzaligheid louter door kennis wordt verkregen. Passages als "Houd U alleen bezig met de handeling zelf" (II.47) en "Handel daarom op dezelfde manier" (IV.15) leren dat het verrichten van handelingen zonder meer verplicht is. Omdat is onderwezen dat zowel kennis als handelingen verplicht zijn, zou er twijfel kunnen ontstaan of de twee samen niet de manier zijn om de Hoogste Gelukzaligheid te verwerven.

Wat is eigenlijk het nut van deze vraag? Dit is om vast te stellen op welke manier men de Hoogste Gelukzaligheid kan bereiken, en daarom is dit een zeer uitgebreid onderwerp en de moeite waard om te onderzoeken.

Zelfkennis is de enige Manier om de Hoogste Gelukzaligheid te bereiken.

Zuivere Zelfkennis is de enige manier om de Hoogste Gelukzaligheid te bereiken omdat dit door het wegnemen van het beeld van verscheidenheid culmineert in bevrijding (kaivalya). Avidyā is het waarnemen van verscheidenheid waarmee handelingen, elementen van handeling en het doel van handelingen gepaard gaan. Het is altijd in het Zelf aanwezig. "Het is Mijn handeling: ik ben degene die handelt, ik verricht deze handeling om er dat resultaat mee te behalen." In deze vorm is avidyā sinds het begin van de tijden werkzaam geweest. Datgene wat deze avidyā weghaalt, is kennis van het Zelf die op de volgende manier oprijst: "Hier ben ik, vrij, niet deelnemend aan de handeling, zonder te handelen, en niet gericht op het resultaat." Dergelijke kennis verwijdert het beeld van verscheidenheid dat iemand tot handelen aanzet. Het woord 'alleen' in het begin van deze paragraaf is bedoeld om de andere twee methoden uit te sluiten, namelijk 'noch alleen door handelingen noch door handelen en kennis samen wordt de Hoogste Gelukzaligheid bereikt.' Bovendien, omdat de Hoogste Gelukzaligheid niet het resultaat van handelingen kan zijn, kunnen deze handelingen nooit de manier zijn om Dit te bereiken. De Eeuwige Werkelijkheid is waarlijk niet het resultaat van kennis of handelingen.

Tegenwerping: Dan heeft zelfs de zuivere kennis geen nut!

Antwoord: Dit is niet juist, omdat deze door het wegnemen van avidyā overgaat in bevrijding en dit is een duidelijk resultaat. Uit ervaring weten we dat kennis die de duisternis van avidyā wegneemt, bevrijding tot gevolg heeft. In het geval van een touw dat voor een slang wordt gehouden bijvoorbeeld, zal zodra het licht van een lamp de duisternis opheft die de vergissing veroorzaakt, het touw niet langer worden verward met een slang. Het resultaat van verlichting veroorzaakt waarlijk de bevrijding van het touw, omdat het touw wordt verlost van de verschillende verkeerde beelden van een slang. Deze houden dan op, en zo is het ook met Zelfkennis.

Kennis gaat niet samen met Handelingen.

Als nu degene die handelt met de dingen die daarvoor nodig zijn, bijvoorbeeld houthakt of vuur aanmaakt, waaruit zichtbare resultaten komen, kan deze niet tegelijkertijd bezig zijn met een handeling die een ander resultaat geeft dan hakken of vuur maken. Dit geldt ook voor iemand die met de dingen die daarvoor nodig zijn, bezig is met de handeling van toewijding aan kennis (jñāna-niṣṭhā) waaruit ook zichtbare resultaten komen. Hiermee kan niet tegelijkertijd een handeling worden verricht waaruit een ander resultaat kan komen dan bevrijding van het Zelf. Daarom kan de Toewijding aan Kennis niet gecombineerd worden met handelingen.

Tegenwerping: Dit kan wel worden gecombineerd net zoals de handeling van eten gecombineerd kan worden met de handelingen van het vuuroffer (agnihotra).

Antwoord: Nee, omdat bevrijding het resultaat is van kennis, kan de toegewijde aan kennis niet het resultaat van handelingen opeisen. Als de dijken op doorbreken staan zal niemand er aan denken om putten te gaan slaan of watertanks aan te leggen. Op overeenkomstige wijze zal niemand die bevrijding door kennis heeft bereikt ooit enig ander resultaat wensen of iets willen doen dat een ander resultaat geeft. Iemand die met iets bezig is waardoor hij een heel koninkrijk kan verwerven, zal zich zeker niet richten op iets dat hem op zijn best slechts een stuk land zal opleveren, noch zal hij dit wensen. Daarom zijn handelingen niet de manier om de Hoogste Gelukzaligheid te verkrijgen en ook is een combinatie van kennis en handelingen onmogelijk. Men kan ook niet zeggen dat kennis die tot bevrijding leidt hulp nodig heeft van handelingen. Door het wegnemen van avidyā is kennis tegengesteld aan handelingen. Waarlijk, de duisternis kan de duisternis niet verdrijven. Daarom is alleen kennis het middel tot de Hoogste Gelukzaligheid.

Verwerping van de Theorie dat Bevrijding alleen door Handelingen wordt verkregen.

Tegenwerping: Onjuist, omdat men door het niet uitvoeren van nitya of verplichte handelingen zonde (pratyavāya) begaat en kaivalya of bevrijding eeuwig is.

Ter verklaring: Het is onjuist om te zeggen dat bevrijding alleen door kennis kan worden verkregen. Door het niet uitvoeren van nitya-karma of verplichte handelingen die door de śruti worden opgelegd, begaat men zonde waardoor men naar de hel gaat.

Tegenbezwaar: Dus omdat mokṣa niet door handelingen kan worden verkregen, kan er geen hoop zijn om toch mokṣa te verkrijgen.

Antwoord op het argument: Een dergelijk bezwaar is niet terecht omdat mokṣa eeuwig is. De zonde van nalatigheid (pratyavāya) wordt vermeden door de nitya-karma of verplichte handelingen wel uit te voeren. Door zich te onthouden van verboden handelingen worden geen schadelijke gevolgen veroorzaakt. Door kāmya-karma of doelgerichte handelingen te vermijden, worden ook geen gewenste gevolgen voortgebracht. Als het huidige lichaam sterft doordat de resultaten van de handelingen die het hebben voortgebracht, zijn opgebruikt, zijn er geen oorzaken over die een nieuw lichaam kunnen voortbrengen. Als dan gehechtheid en andere hartstochten uit het hart zijn weggenomen wordt de bevrijding van het Zelf, dat wil zeggen: de realisatie door het Zelf van Zijn eigen ware natuur, zonder enige inspanning bereikt.

Tegenbezwaar: De gevolgen van de handelingen in de ontelbare vroegere levens hebben nog niet hun uitwerking gehad die tot de hemel en tot de hel kunnen leiden. Deze zijn nog niet uitgewist omdat hun resultaat nog niet is geoogst.

Antwoord op het argument: Nee, omdat we stellen dat de gevolgen van deze handelingen worden ervaren door de moeite en pijn die gepaard gaan met het uitvoeren van de nitya-karma. Ofwel de nitya-karma kan evenals de prāyaścitta of boetedoening zonden uit het verleden vernietigen. Als het resultaat van deze

handelingen is opgebruikt door het ervaren ervan en er geen nieuwe handelingen meer worden ondernomen, volgt hieruit dat bevrijding zonder enige inspanning is verkregen.

Antwoord: Nee, omdat de śruti zegt dat kennis de enige weg naar mokṣa is: "Alleen als men Hem kent, gaat men aan de dood voorbij; er is geen andere weg naar de Verblijfplaats" (Śvet. Up. 3.8). In de śruti staat verder dat voor een onwetend mens mokṣa even onmogelijk is als voor de ākāśa om een stuk leer samen te drukken (Ibid. 6.20). Ook de traditie van de Purāṇa's zegt dat 'men alleen door kennis bevrijding verkrijgt.' Bovendien kan men niet stellen dat goede daden (puṇya-karma) die nog geen uitwerking hebben gehad, zijn uitgeput. Net zoals zonden kunnen bestaan die nog geen uitwerking hebben gehad, kunnen ook goede (puṇya) daden bestaan waarvan de uitwerking nog niet is begonnen. Omdat deze niet kunnen uitwerken zonder een ander lichaam, is mokṣa niet mogelijk. Het is net zo onmogelijk om geen nieuwe verdienste of afkeuring (dharma en adharma in dit lichaam) te veroorzaken, omdat het tenietgaan van liefde, haat en misleiding die tot handelingen leiden waaruit verdienste en afkeuring voortkomen, alleen bereikt kunnen worden door middel van Zelfkennis. Omdat de śruti zegt dat nitya-karma verdienste (puṇya) oplevert en omdat de smṛti zegt dat de verschillende kasten door het uitoefenen van hun eigen plichten grote en onmeetbare vreugde kunnen verkrijgen, is het stoppen van handelingen niet mogelijk.

Verwerping van de Theorie dat Nitya-Karma Wedergeboorte stopt.

Hoe pijnlijk ook, nitya-karma zelf is het gevolg van zonden die in het verleden zijn begaan. Afgezien van zichzelf heeft nitya-karma geen bepaalde gevolgen, omdat de śruti nergens spreekt over dit soort gevolgen. Alleen al het feit dat een mens bestaat is voldoende reden voor de noodzaak van nitya-karma. Wij stellen dat het onmogelijk is dat deze handelingen resultaten geven die geen gevolgen zullen hebben. Er kunnen ook geen verschillende graderingen zijn in de inspanning die nodig is voor het uitvoeren van nitya-karma.

Ter verklaring: Het is niet juist om te stellen dat de resultaten van zonden die tijdens vroegere levens zijn begaan, worden geoogst in de vorm van de moeite en inspanning die nodig zijn voor het uitvoeren van nitya-karma. Wij kunnen echt niet begrijpen, hoe de resultaten van handelingen die niet opkwamen in het uur van de dood, geoogst kunnen worden tijdens het leven dat het gevolg is van andere handelingen. Anders zou het redelijk zijn om te stellen dat hels lijden mogelijk is in hetzelfde leven dat door *Agnihotra* (vuuroffer) is voortgebracht met als bedoeld resultaat om de hemel te genieten (svarga).

Bovendien staat de inspanning die nodig is voor het uitvoeren van nitya-karma in geen verhouding tot de vele vormen van lijden die het resultaat moeten zijn van de vele soorten zonden. Vele zondige handelingen kunnen evenveel verschillende vormen van lijden veroorzaken. De veronderstelling dat de gevolgen hiervan alleen maar zouden leiden tot de inspanningen die nodig zijn voor nitya-karma, zou als

onmogelijke consequentie hebben dat het lijden dat veroorzaakt wordt door de paren van tegenstellingen als bijvoorbeeld ziekte, op zichzelf geen oorzaak zou hebben. Dan zouden alleen de moeite en inspanningen die nodig zijn voor uitvoering van nitya-karma het gevolg zijn van zonden uit het verleden en niet de inspanning die nodig is om bijvoorbeeld stenen op het hoofd te dragen.

Het is bovendien irrelevant om te zeggen dat de moeite en inspanningen die nodig zijn voor uitvoering van nitya-karma het gevolg zijn van zonden uit het verleden. - Waarom is dat zo? Er is uitdrukkelijk gesteld dat het uitwissen van zonden uit het verleden die nog geen resultaat hebben voortgebracht niet mogelijk is. U zegt dat het resultaat van handelingen die beginnen uit te werken, en niet het resultaat van handelingen die niet beginnen uit te werken, geoogst wordt in de vorm van de moeite en inspanningen die nodig zijn voor uitvoering van nitya-karma. Als U daarentegen bedoelt dat alle zonden die in het verleden begaan zijn beginnen uit te werken, dan is er geen reden om aan te nemen dat slechts de moeite en inspanning die gepaard gaan met de uitvoering van nitya-karma, de gevolgen zijn van de zonden die nog niet begonnen zijn uit te werken. Hieruit volgt dan ook de conclusie dat nitya-karma geen enkel doel heeft omdat zonden die hun gevolgen beginnen te hebben, alleen maar kunnen worden uitgewist door de gevolgen te ondergaan.

Bovendien, als inspanning het resultaat is van nitya-karma die in de śruti wordt opgelegd, dan kan deze inspanning het gevolg zijn van de moeite die het kost om nitya-karma zelf uit te voeren of van elke andere oefening die men uitvoert. Daarom is het niet redelijk om te veronderstellen dat dit het resultaat is van een andere handeling.

Nitya-karma kan evenmin als prāyaścitta of boetedoening het gevolg zijn van zonden die in het verleden zijn begaan louter vanwege het feit dat een mens leeft. Boetedoening die men opgelegd krijgt vanwege een bepaalde zonde die men heeft begaan, is niet het resultaat van deze zonde. Als daarentegen de inspanning van de boetedoening het gevolg zou zijn van de zonde zelf die de aanleiding vormt, dan zou hieruit volgen dat de moeite en inspanning, die nodig zijn voor het uitvoeren van nitya-karma, veroorzaakt doordat men leeft, zowel oorzaak als gevolg zijn van het feit dat men leeft. Nitya-karma en prāyaścitta zijn beiden noodzakelijk.

Verder, als de moeite en inspanning die het kost om zowel *nitya-agnihotra* (vuuroffer uitgevoerd als plicht) als een *kāmya-agnihotra* (vuuroffer uitgevoerd voor een doel) uit te voeren gelijk zijn en er geen speciale reden is waarom de moeite en inspanning voor alleen een nitya-karma het resultaat zou zijn van zonden uit het verleden maar niet die van het uitvoeren van de kāmya-karma, zou daaruit volgen dat ook de laatste het resultaat is van zonden uit het verleden. Als dat zo is dan is de conclusie niet terecht (arthāpatti) dat, omdat in de śruti niets wordt gezegd over de resultaten van nitya-karma, de moeite en inspanning die uitvoering van nitya-karma kost het gevolg is van in het verleden begane zonden. Dit zou het voorschrijven van nitya-karma dan ook onverklaarbaar maken. Deze

onverklaarbaarheid zou zelfs tot de conclusie leiden dat nitya-karma resultaten geeft die afwijken van de moeite en inspanning die het kost.

De opponent is ook niet consequent. Als eenmaal toegegeven is dat door uitvoering van nitya-karma het resultaat van een andere handeling wordt geoogst, dan is deze oogst zelf het resultaat van nitya-karma, waarmee de conclusie is verworpen dat nitya-karma zelf geen resultaten heeft.

Bovendien wordt ook gezegd dat wanneer kāmya-agnihotra wordt uitgevoerd tegelijkertijd ook in dezelfde handeling nitya-agnihotra wordt uitgevoerd. Omdat kāmya-agnihotra geen andere handeling is dan nitya-agnihotra, moet het resultaat van kāmya-agnihotra tegelijk zijn uitgewerkt met de moeite en inspanning van nitya-agnihotra. Als daarentegen het resultaat van kāmya-agnihotra anders zou zijn, bijvoorbeeld de hemel, dan moet daaruit volgen dat de moeite en inspanning van het uitvoeren ervan ook anders moeten zijn. Dit is niet zo omdat de ervaring anders leert. In werkelijkheid zijn de moeite en inspanning van nitya-karma dezelfde als van kāmya-karma.

Verder is het zo dat een handeling die in de śruti noch wordt aanbevolen noch verboden directe resultaten geeft; een handeling die wel wordt aanbevolen of verboden in de śāstra kan evenwel geen directe resultaten geven. Als deze laatste handeling wel tot directe resultaten zou leiden, dan zou niemand zich meer inspannen om niet-zichtbare resultaten te verkrijgen ook al zou men er de hemel mee kunnen verkrijgen. Dit geldt zolang als men denkt dat bij Agnihotra, ondanks dat er geen verschil is in de aard van de handeling, het resultaat van de handeling als deze wordt uitgevoerd als een nitya-karma alleen maar moeite en inspanning zijn. Als deze wordt uitgevoerd als een kāmya-karma zou deze een superieur resultaat opleveren als bijvoorbeeld de hemel, alleen maar omdat men het resultaat wenst, hoewel de laatste wijze van handelen op geen enkel onderdeel superieur is aan de eerste manier. Daarom is het volkomen onredelijk om te bestrijden dat nitya-karma niet leidt tot resultaten in de onbekende toekomst.

De Wegen van Kennis en Handelingen zijn bedoeld voor verschillende Klassen van Leerlingen.

Alleen[300] kennis kan goede of slechte daden die door avidyā zijn veroorzaakt volledig te niet doen, en niet het uitvoeren van nitya-karma. Avidyā en kāma (onwetendheid en wens) zijn namelijk het zaad van alle handelingen. Daarom is gesteld dat Karma-Yoga geschikt is voor onwetenden, en dat Jñāna-niṣṭhā of toewijding aan kennis samen met afstand doen van alle handelingen geschikt is voor de wijzen. Zie hiervoor II.19, 21; III.3, 26, 28; V.8, 13; VII.18; IX.21, 22 en X.10. Uit het laatste vers dat hier wordt genoemd moet worden geconcludeerd dat onwetende mensen die toegewijd zijn aan handelingen de Heer niet kunnen

[300] Omdat nitya-karma evenals kāmya-karma resultaten geeft in de onzichtbare toekomst door de toegewijde mee te voeren naar de regionen van de Pitṛ's en dergelijke en niet bedoeld is om zonden te niet te doen. Daarom moet worden toegegeven dat alleen zelfkennis hiertoe leidt.

benaderen. Ondanks dat onwetende mensen die handelingen aanhangen zeer toegewijd kunnen zijn aan de Heer, kunnen zij slechts één van de wegen volgen die zijn genoemd (XII.6-11) en wel de laagste die bestaat uit het afstand doen van de resultaten van handelingen. De eigenschappen die degenen ontwikkelen die zijn toegewijd aan het Ondefinieerbare en Onverwoestbare zijn vermeld in XII.13-20 en hun weg van kennis is beschreven in de drie hoofdstukken die beginnen met het dertiende hoofdstuk over de Kṣetra (zie XIII.7-11; XIV.22-26 en XV.3-5). Het drievoudig resultaat van handelingen: goed, slecht en gemengd, valt niet toe aan diegenen die afstand hebben gedaan van alle handelingen die voortkomen uit de vijf oorzaken zoals het lichaam (XVIII.14). Zij weten dat het Zelf één is en niet handelt, zij houden zich bezig met hogere toewijding aan kennis en zij kennen de ware natuur van de Heer. Dit zijn Paramahaṃsa-Parivrājaka's, dat wil zeggen: de saṃnyāsins van de vierde en hoogste klasse die toevlucht hebben gevonden in de eenheid van het Zelf en het Goddelijke Zijn. Dit geldt niet voor degenen die onwetend zijn en die de weg van de handelingen volgen: zij zijn geen saṃnyāsins. Op deze manier moeten wij de wegen van plicht die in de Gītā-śāstra worden onderwezen, toewijzen.

Handeling is een Schepping van Avidyā.

Tegenwerping: Men kan niet bewijzen dat alle handelingen worden veroorzaakt door avidyā.

Antwoord: Jawel, het kan wel worden bewezen zoals in het geval van het doden van Brahman (brahmahatya). Nitya-karma wordt zonder twijfel in de śāstra onderwezen, doch heeft alleen betrekking op de onwetenden. De handeling van het doden van Brahman is verboden in de śāstra en staat bekend als een bron van kwaad, en wordt alleen begaan door iemand die onwetend is en wordt beïnvloed door hartstochten en andere kwade invloeden. Anders zou het onverklaarbaar zijn. Evenzo hebben ook alle *nitya*, *naimittika* en *kāmya* karma's, dat wil zeggen: alle handelingen die te maken hebben met regelmatige en incidentele plichten en resultaatgerichte offerhandelingen, alleen betrekking op onwetenden (van het Zelf).

Tegenwerping: Zo lang niet bekend is dat het Zelf anders is dan het lichaam, is het niet waarschijnlijk dat iemand nitya-karma en dergelijke zou willen uitvoeren.

Antwoord: Dit is niet juist; we zien dat iemand een handeling uitvoert en denkt: "Ik handel," terwijl dit in werkelijkheid wordt uitgevoerd door het niet-Zelf (het lichaam, enzovoorts) omdat dit een beweging inhoudt.

Vraag: Het beschouwen van het geheel van het lichaam, enzovoorts als het Zelf is alleen maar een gauṇa-pratyaya ofwel een manier van uitdrukken en geen illusie (mithyā).

Antwoord: Dit is niet juist omdat dan ook de gevolgen gauṇa moeten zijn ofwel figuurlijk bedoeld.

Ter verklaring van de tegenwerping: Als we het hebben over het geheel van lichaam, enzovoorts als over het Zelf, hetgeen iets is dat behoort tot het Zelf, moet het figuurlijk worden opgevat. Een voorbeeld hiervan is als de śruti het over de vader heeft, wordt gezegd: "Gijzelf zijt degene waarover gesproken wordt als Uw zoon." In het gewone spraakgebruik wordt ook gezegd: "Deze koe is mijn leven." In dit geval is er zeker geen sprake van *mithyāpratyaya* of illusie. Er is alleen sprake van een illusie als het verschil niet wordt gezien, bijvoorbeeld wanneer een pilaar wordt gehouden voor een mens.

Ter verklaring van het antwoord: Niet juist. Een gauṇa-pratyaya kan geen werkelijk resultaat opleveren, omdat een figuurlijke uitdrukking alleen maar bedoeld is het onderwerp te prijzen. De overeenkomst is dan duidelijk. Uitdrukkingen als 'Devadatta is een leeuw' en 'de student is vuur' zijn bedoeld om te prijzen. Devadatta en de student lijken op een leeuw of vuur door hun respectievelijke *woestheid* en *gele kleur*, maar met deze symbolische vergelijking wordt geen echte leeuw of vuur bedoeld. Men ervaart daarentegen wel het kwade gevolg van een illusie.

Bovendien weet men wat het onderwerp werkelijk voorstelt als er in figuurlijke termen over wordt gesproken; men weet dat Devadatta geen leeuw is en de student geen vuur. Dus ook als er figuurlijk over het geheel van het lichaam wordt gesproken als het Zelf kan de handeling die door het lichaam wordt uitgevoerd niet worden beschouwd als een handeling die in werkelijkheid door het Zelf wordt uitgevoerd, het werkelijke onderwerp van het begrip 'Ik'. Uiteraard kan geen enkele handeling die door een gauṇa (figuurlijke) leeuw of vuur is uitgevoerd, een handeling worden van een echte leeuw of vuur. Verder is er geen enkele leeuw of vuur echt gediend met woestheid of een gele kleur die alleen bedoeld zijn om ze te prijzen.

Bovendien weet iemand die op een dergelijke manier geprezen wordt dat hij geen leeuw of vuur is en beschouwt hij geen enkele daad van een leeuw of van vuur als de zijne. Dus in het onderhavige geval waarin figuurlijk over het lichaam wordt gesproken als het Zelf, zou men eerder denken: "de handeling van het lichaam is niet mijzelf," dat wil zeggen: is niet het ware Zelf, dan "Ik ben degene die handelt en dit is mijn handeling."

Over de theorie dat het Zelf in werkelijkheid handelt, omdat Zijn geheugen, wensen en inspanningen de oorzaken zijn van handelingen, kunnen we opmerken dat dit niet zo is omdat deze voortkomen uit illusie. In werkelijkheid komen herinneringen, wensen en inspanningen voort uit de indrukken die het gevolg zijn van gewenste en ongewenste gevolgen van handelingen veroorzaakt door illusie. Net zoals in dit leven dharma en adharma en hun gevolgen voortkomen uit de identificatie van het Zelf met het lichaam, enzovoorts, en met vreugde en verdriet, was dit ook zo in het vorige leven en het leven daarvoor, enzovoorts. We moeten daarom concluderen dat saṃsāra, verleden en toekomst veroorzaakt worden door

avidyā en geen begin hebben. Hieruit volgt dat het volledig ophouden van saṃsāra verkregen wordt door kennis samen met het afstand doen van alle handelingen.

Omdat gehechtheid aan het lichaam een aspect is van avidyā, moet het lichaam ophouden te bestaan als avidyā ophoudt. Identificatie van het Zelf met het lichaam, enzovoorts is een aspect van avidyā, want niemand in de wereld, die weet dat hij anders is dan een koe en dat de koe anders is dan hijzelf, beschouwt zichzelf als een koe. Alleen iemand die onwetend is, identificeert het Zelf met het lichaam, enzovoorts uit een behoefte om onderscheid te maken, vergelijkbaar met de manier waarop men een boomstam identificeert met een mens. Dit geldt niet voor iemand die de waarheid kent door onderscheidingsvermogen.

De zoon waarover in de śruti wordt gesproken als de vader "Gijzelf zijt degene waarover gesproken wordt als Uw zoon," betreft een gauṇa-pratyaya, een figuurlijke manier van spreken, vanwege de relatie van verwekker en kroost. Net zomin als de zoon kan eten voor de vader kan door slechts in figuurlijke termen te spreken over het Zelf het echte doel van het ware Zelf worden bereikt. Een echte leeuw en echt vuur kunnen op een figuurlijke manier geen echt resultaat bereikend.

Tegenwerping: Omdat de voorschriften uit de geschriften onbetwistbare autoriteit hebben op het gebied van transcendente zaken, kunnen de bedoelingen van het Zelf zeker worden gerealiseerd door datgene wat in figuurlijke zin als het Zelf wordt genoemd, namelijk het lichaam, zintuigen en dergelijke.

Antwoord: Nee, omdat dit 'zelven' zijn die het gevolg zijn van avidyā. Over lichaam, zintuigen en dergelijke wordt niet in figuurlijke zin gesproken als het Zelf. Omdat zij werkelijk niet het Zelf zijn, worden zij daarentegen door illusie beschouwd als 'zelven'. Zo lang als illusie bestaat, worden zij beschouwd als het Zelf; als de illusie verdwijnt dan stopt deze identificatie met het Zelf. Alleen kinderen en onwetende mensen die bij gebrek aan kennis denken: "Ik ben groot, ik ben geel," zien daardoor het lichaam en dergelijke als het Zelf. Zij die onderscheid kunnen maken en begrijpen dat "Ik niet dit lichaam ben" identificeren zichzelf niet met dit lichaam. Dit idee van identiteit wordt daarom veroorzaakt door illusie omdat het zonder illusie niet kan bestaan; dit is geen gauṇa-pratyaya. Alleen wanneer overeenkomsten en verschillen tussen twee dingen duidelijk worden gezien, zoals tussen een leeuw en Devadatta of tussen een student en vuur, kan er in figuurlijke zin over worden gesproken of gedacht als identiek, echter niet als de overeenkomsten en verschillen niet worden gezien. Over het beroep op de autoriteit van de śruti kan worden gezegd dat dit niet terecht is, omdat de śruti autoriteit heeft ten aanzien van transcendente zaken die buiten het menselijk kennisgebied liggen. De autoriteit van de śruti ligt op het gebied dat niet kan worden waargenomen met gewone kennisinstrumenten zoals pratyakṣa of directe waarneming. Het is een autoriteit met betrekking tot de wederzijdse relatie tussen de dingen als middel tot een doel, echter niet voor zaken die tot het gebied van pratyakṣa behoren. De autoriteit van de śruti is waarlijk bedoeld om te weten wat buiten het bereik van menselijke kennis ligt. Daarom is de veronderstelling niet

juist dat het idee van 'Ik' dat oprijst in combinatie met het lichaam en dat veroorzaakt wordt door illusie, alleen maar een figuurlijk idee is. Al zouden honderd śruti's verklaren dat vuur koud of donker is, dan zouden deze nog geen enkele autoriteit op dit gebied bezitten. Als de śruti zou stellen dat vuur koud of donker is, zouden wij denken dat hiermee iets anders bedoeld zou worden omdat anders de autoriteit in gevaar zou komen. We moeten op geen enkele manier aan de śruti een verklaring koppelen die tegen andere autoriteiten ingaat of tegen uitspraken in de śruti zelf.

De Theorie van Avidyā is niet in Strijd met de Autoriteit van Karma-Kāṇḍa.

Tegenwerping: Een mens handelt alleen als gevolg van illusie. Hieruit volgt dat als hij ophoudt met handelen door het stoppen van avidyā, de śruti onwaar is omdat deze over handelen gaat.

Antwoord: Nee, want de śruti is ook waar ten aanzien van Brahma-vidyā.

Tegenwerping: Als de śruti ten aanzien van handelen geen autoriteit bezit, kan de śruti die Brahma-vidyā onderwijst ook geen autoriteit bezitten.

Antwoord: Nee, want er kan geen idee ontstaan dat Brahma-vidyā kan weghalen. Het idee dat het Zelf identiek is met het lichaam wordt gestopt als de ware natuur van het Zelf uit de śruti wordt gekend door onderwijzing van Brahma-vidyā. Kennis van het ware Zelf kan echter niet op dezelfde manier worden weggenomen, door helemaal niets, omdat kennis van het ware Zelf noodzakelijkerwijze verbonden wordt met zijn resultaat, namelijk de afwezigheid van avidyā zoals het weten dat vuur heet is en licht geeft.

Bovendien leidt onze theorie ons niet tot de conclusie dat de śruti die over handelen gaat, nutteloos zou zijn. Door één voor één de handelingen van de natuur te beperken en daardoor geleidelijk tot nieuwe en hogere handelingen te komen, dient het als een middel om het verlangen op te wekken om het Innerlijkste Zelf te bereiken. Hoewel het middel *mithyā* of illusie is, is het nog steeds waar omdat het doel waar is, net zoals in het geval van *arthavāda's* of verklarende uitspraken die aan een belangrijke uitspraak worden toegevoegd. Ook in het gewone leven is dit zo: als we een kind of een gek melk willen laten drinken, zeggen we dat hun haar hierdoor gaat groeien of iets dergelijks. We kunnen zelfs stellen dat de śruti die over handelingen gaat onder bepaalde omstandigheden op zichzelf een autoriteit is, dat wil zeggen: voordat men kennis over het Zelf heeft verkregen. Net zoals pratyakṣa of zintuiglijke waarneming als gevolg van de gehechtheid aan het lichaam primair is, voordat men kennis over het Zelf verkrijgt.

Verwerping van de Theorie dat het Zelf handelt door louter Aanwezigheid.

Een andere theorie luidt als volgt: hoewel niet direct betrokken bij handelingen, handelt het Zelf door er alleen maar te zijn. Dit is het werkelijke handelen van het Zelf. Van een koning zegt men dat hij vecht als zijn soldaten vechten, als gevolg van zijn aanwezigheid, hoewel hij zelf niet handelt en men zegt dan ook dat hij

zegeviert of verslagen wordt. Op een vergelijkbare manier handelt een legeraanvoerder alleen maar door woorden. We zien dat zowel koning als legeraanvoerder verbonden zijn met het resultaat van de handeling. Een ander voorbeeld wordt gevormd door de handelingen van de ṛtviks of dienstdoende priesters die geacht worden te behoren tot de yajamāna of offeraar. Dus kunnen we ook stellen dat de handelingen van het lichaam gedaan worden door het Zelf omdat de resultaten toekomen aan het Zelf. Nog een ander voorbeeld: omdat een magneet een stuk ijzer laat bewegen, zou het werkelijke handelen wel eens datgene kunnen zijn wat niet direct betrokken is bij de handeling. Dit geldt ook voor het Zelf.

Antwoord: Het is niet juist om dit zo te zeggen omdat het daardoor wel heel verleidelijk wordt om te stellen dat datgene wat niet handelt een kāraka is: datgene wat handelt.

Tegenwerping: Inderdaad, een *kāraka* of datgene wat handelt kan op verschillende manieren functioneren.

Antwoord: Nee, omdat we zien dat de koning in het voorbeeld wel degelijk direct handelt. In de eerste plaats kan de koning zelf meedoen aan het gevecht. Hij handelt verder door anderen tot het gevecht aan te zetten en door ze te betalen, en hij incasseert de resultaten in de vorm van overwinning of nederlaag. De offeraar handelt ook echt door het aanbieden van de offerande en door het geven van geschenken. Daarom moeten we begrijpen, dat uit hoffelijkheid spreken over handelen door iemand die niet werkelijk handelt, een figuurlijke manier van spreken is. Als er bij koning en offeraar geen sprake is van werkelijk handelen, waarbij men daadwerkelijk de handeling uitvoert, dan moeten we aannemen dat zelfs handelen door louter aanwezigheid werkelijk handelen inhoudt, zoals bij de magneet die een stuk ijzer laat bewegen. Integendeel, we zien dat koning en offeraar werkelijk betrokken zijn bij de handelingen. Daarom is het handelen door louter aanwezigheid een gauṇa of figuurlijke manier van spreken. Als dit zo is dan is ook de verbinding met het resultaat gauṇa of onwerkelijk. Door een gauṇa of figuurlijke 'handelaar' wordt er geen werkelijke handeling uitgevoerd. Hierdoor is het volkomen irreëel om te stellen dat de handelingen van het lichaam het onbeweeglijke Zelf doet handelen en genieten.

De Conclusie van de Theorie van Avidyā.

Dit alles wordt verklaarbaar als het wordt teruggebracht tot zijn oorzaak, namelijk illusie, zoals in een droom en bij een act van een goochelaar (māyā). In slaap, samādhi en vergelijkbare staten waarin de continuïteit van de illusie en identificatie van het Zelf met het lichaam is onderbroken, wordt geen handeling, genot of enig ander vergelijkbaar kwaad ervaren. Daarom komt de illusie van saṃsāra alleen voort uit illusie zelf en bestaat niet werkelijk. Daarom trekken wij de conclusie dat Ware Kennis leidt tot het volledig stoppen van saṃsāra.

Regels voor Onderwijzing van de Leer van de Gītā.

Nadat de Heer de volledige leer van de Gītā-śāstra in dit hoofdstuk heeft samengevat en ook kort en kernachtig heeft benadrukt, vervolgt Hij met het geven van instructies hoe de leer moet worden doorgegeven.

idaṃ te nātapaskāya nābhaktāya kadācana;
na cāśuśrūṣave vācyaṃ na ca māṃ yo 'bhyasūyati (67).

XVIII.67. Hetgeen U is onderwezen moet nooit worden geleerd aan iemand die geen discipline kent of niet is toegewijd, noch aan iemand die niet wil luisteren, noch aan iemand die kwaad over Mij spreekt.

Ik heb U deze śāstra onderwezen voor Uw bestwil, voor het vernietigen van saṃsāra. *Niet toegewijd*: geen toewijding aan een Guru en aan de Deva. *Nooit*: onder geen enkele omstandigheid. Het moet niet worden gegeven aan iemand die wel is toegewijd en vol discipline is doch niet wil luisteren. *Kwaad spreekt over Mij*: iemand die Mij, Vasudeva, ziet als een normaal mens, Mij in zijn onwetendheid beschuldigt van zelfverheerlijking en niet wil horen dat Ik de Īśvara ben. Hij is ook niet geschikt en de śāstra moet hem niet worden onderwezen. We moeten begrijpen dat de śāstra alleen moet worden onderwezen aan iemand die geen kwaad spreekt over de Heer, gedisciplineerd en toegewijd is, en wil luisteren. Ergens anders is gezegd dat het onderwezen moet worden of aan "iemand die discipline kent" of "aan iemand die intelligent is." Nu wordt gesteld dat het verklaard moet worden aan iemand die gedisciplineerd is, toegewijd is en wil luisteren, of aan iemand die intelligent is en deze twee eigenschappen bezit. Het moet niet worden onderwezen aan een gedisciplineerd of intelligent mens als deze niet is toegewijd en niet wil luisteren. Het moet ook niet worden geleerd aan iemand die alle kwaliteiten bezit doch jaloers is op de Heer. De Leer moet onderwezen worden aan iemand die is toegewijd en dienstbaar aan de Guru. Dit is de instructie hoe de śāstra moet worden doorgegeven.

De Beloning voor het Onderwijzen van de Leer.

De Heer vervolgt nu met aan te geven wat de beloning is voor iemand die deze instructie uitvoert:

ya idaṃ paramaṃ guhyaṃ madbhakteṣvabhidhāsyati;
bhaktiṃ mayi parāṃ kṛtvā māmevaiṣyatyasaṃśayam (68).

XVIII.68. Hij die met opperste toewijding aan Mij dit Hoogste Geheim aan degenen die Mij zijn toegewijd zal onderwijzen, zal zonder enige twijfel tot Mij komen.

Dit Hoogste Geheim: de Geheime Leer die hiervoor is uitgelegd in de vorm van een dialoog tussen Keśava en Arjuna. Het is het Hoogste omdat het tot de Opperste Gelukzaligheid leidt. *Onderwijzen*: door onderwijzing zowel de tekst zelf als de leer bevestigen, zoals Ik dit tegenover U heb bevestigd. Door veelvuldig gebruik van het woord toewijding wordt aangegeven dat men alleen door toewijding

waardig wordt tot onderwijs in de śāstra. Hoe moet het worden onderwezen? In het geloof dat men op deze manier dienstbaar is aan de Eeuwige Heer, aan de Parama-Guru, de Hoogste Leraar. Als resultaat van deze handeling zal deze leraar tot de Heer gaan en zal hij worden bevrijd.

na ca tasmānmanuṣyeṣu kaścinme priyakṛttamaḥ;
bhavitā na ca me tasmādanyaḥ priyataro bhuvi (69).

XVIII.69. Onder de mensen is er niemand die Mij beter dient dan hij en niemand op aarde zal Mij meer dierbaar zijn.

Niemand onder de mensen: er is niemand in de huidige generatie. *Hij*: degene die de śāstra onderwijst. *Zal zijn*: heeft betrekking op de toekomst. *Op aarde*: in deze wereld.

adhyeṣyate ca ya imaṃ dharmyaṃ saṃvādamāvayoḥ;
jñānayajñena tenāhamiṣṭaḥ syāmiti me matiḥ (70).

XVIII.70. Ik verzeker U, hij die deze heilige dialoog tussen U en Mij bestudeert, vereert Mij door het offer van kennis.

Dialoog: dit boek dat in de vorm van een dialoog is uitgevoerd. Onder de vier soorten offers, te weten *vidhi* of ritueel, *japa* of hardop uitgesproken gebed, *upāṃsu* of een gefluisterd gebed, en *mānasa* of een gebed in de geest, behoort *jñāna-yajña*, het offer van kennis, tot *mānasa* en is daarmee het hoogst. De Gītā-śāstra wordt geprezen als jñāna-yajña.

We kunnen deze passage beschouwen als een onthulling van het werkelijke resultaat van de hier voorgeschreven handeling, namelijk dat deze handeling hetzelfde resultaat heeft als het offer van kennis, van de contemplatie van een Devatā.

De Beloning voor het Luisteren naar de Leer.

De beloning van degene die luistert is als volgt:

śraddhāvānanasūyaśca śṛṇuyādapi yo naraḥ;
so 'pi muktaḥ śubhāṃllokānprāpnuyātpuṇyakarmaṇām (71).

XVIII.71. Ook de mens die vol vertrouwen luistert en geen kwaadspreekt, is bevrijd en zal de gelukzalige werelden van de rechtvaardigen bereiken.

Ook de mens: zoveel te meer de mens die de leer begrijpt. *Bevrijd*: van de zonde. *Rechtvaardigen*: degenen die Agnihotra of vergelijkbare offers hebben gebracht.

Arjuna verzekert de Heer dat hij de Leer heeft begrepen.

De Heer wil weten of de leerling de leer van de śāstra heeft begrepen, met de bedoeling eventueel andere middelen te gebruiken om de leer duidelijk te maken als dit niet zo mocht zijn. Dit is om aan te geven dat het de plicht van een leraar is om steeds opnieuw te proberen de leerling de leer te laten begrijpen en het hem mogelijk te maken zijn doel te bereiken.

kaccidetacchrutaṃ pārtha tvayaikāgreṇa cetasā;
kaccidajñānasammohaḥ praṇaṣṭaste dhanañjaya (72).

XVIII.72. O Pārtha, hebt ge aandachtig geluisterd? Is de misleiding door onwetendheid vernietigd, O Dhanañjaya?

Het: wat Ik U heb verteld. *Gehoord*: hebt ge het gehoord zonder te zijn afgeleid en is het begrepen? *Misleiding door onwetendheid*: de natuurlijke afwezigheid van het onderscheidingsvermogen die door onwetendheid veroorzaakt wordt. Is Uw misleiding vernietigd? Deze vernietiging is het doel van al Uw inspanningen om naar de śāstra te luisteren en van al Mijn inspanningen als leraar.

arjuna uvāca:
naṣṭo mohaḥ smṛtirlabdhā tvatprasādānmayā 'cyuta;
sthito 'smi gatasandehaḥ kariṣye vacanaṃ tava (73).

Arjuna sprak:
XVIII.73. O Acyuta, de misleiding is vernietigd en door Uw Genade herinner ik mij. Ik ben standvastig en mijn twijfel is verdwenen. Ik zal Uw woord gestand doen.

Misleiding: komt voort uit ajñāna of onwetendheid, de oorzaak van alle ellende van saṃsāra en is net zo moeilijk over te steken als de oceaan. *Ik*: die Uw Genade heb gezocht. *Herinner*: de ware natuur van het Zelf. Als deze herinnering is bereikt zullen alle banden van het hart worden losgemaakt. Deze vragen en antwoorden over de vernietiging van misleiding tonen duidelijk wat het doel is van de leer van de śāstra, namelijk het opheffen van misleiding en het verkrijgen van de herinnering van het Zelf. Dus begint de śruti (Chā.Up. 7.1.3, 26.2) met de woorden: "Omdat ik het Zelf niet ken, ben ik bedroefd" en spreekt dan over het losmaken van alle banden door Zelfkennis. Andere passages uit de geschriften zijn "De knoop van het hart is gebroken" (Muṇḍ.Up. 2.2.8) en "Voor degene die eenheid ziet, is er geen misleiding en geen verdriet" (Īśā Up. 7). *Ik ben standvastig*: ten aanzien van Uw bevel. *Ik zal Uw woord gestand doen*: Arjuna bedoelt hiermee te zeggen: "Door Uw Genade heb ik het doel van het leven bereikt: ik moet niets doen."

Saṃjaya prijst de Heer en Zijn Leer.

Het onderwijzen van de śāstra is beëindigd. Om dit te verbinden met het hoofdverhaal vervolgt Saṃjaya:

sañjaya uvāca:
ityahaṃ vāsudevasya pārthasya ca mahātmanaḥ;
saṃvādamimamaśrauṣamadbhutaṃ romaharṣaṇam (74).

Sañjaya sprak:
XVIII.74. Aldus heb ik deze wonderbaarlijke dialoog gehoord tussen Vasudeva en de grote ziel Pārtha, die het haar ten berge doet rijzen.

vyāsaprasādācchrutavānetad guhyamahaṃ param;
yogaṃ yogeśvarātkṛṣṇātsākṣātkathayataḥ svayam (75).

XVIII.75. Door de genade van Vyāsa heb ik deze Opperste en meest geheime Yoga direct van Kṛṣṇa vernomen, de Heer van Yoga, die het mij Zelf vertelde.

Door de genade van Vyāsa: door van hem de *divya-cakṣus* of het goddelijk inzicht te verkrijgen. *Yoga*: deze dialoog; het werk wordt Yoga genoemd omdat het tot Yoga leidt. Het woord kan ook Yoga zelf betekenen. *Zelf vertelde*: ik heb het niet alleen maar door de traditie vernomen.

rājansaṃsmṛtya saṃsmṛtya saṃvādamimamadbhutam;
keśavārjunayoḥ puṇyaṃ hṛṣyāmi ca muhurmuhuḥ (76).

XVIII.76. O Koning, telkens als ik mij deze wonderbaarlijke en heilige dialoog tussen Keśava en Arjuna herinner, verheug ik mij steeds weer opnieuw.

Koning: Dhṛtarāṣṭra. *Heilig*: omdat alleen het horen ervan al zonde vernietigt.

tacca saṃsmṛtya saṃsmṛtya rūpamatyadbhutaṃ hareḥ;
vismayo me mahān rājan hṛṣyāmi ca punaḥ punaḥ (77).

XVIII.77. O Koning, en telkens als ik mij de meer dan wonderbaarlijke Verschijningsvorm van Hari herinner, raak ik vervuld van verwondering en geluk.

Vorm: Viśvarūpa, kortweg de Universele Vorm.

yatra yogeśvaraḥ kṛṣṇo yatra pārtho dhanurdharaḥ;
tatra śrīrvijayo bhūtirdhruvā nītirmatirmama (78).

XVIII.78. Ik verzeker U, overal waar Kṛṣṇa, de Heer van Yoga, is en overal waar Arjuna, de boogschutter, is, daar is geluk, overwinning, voorspoed en rechtschapenheid.

Overal: waar dan ook. *De Heer van Yoga*: Hij is de Heer van Yoga's omdat het zaad van alle Yoga's uit Hem voortkomt. *Boogschutter*: die de boog Gāṇḍiva hanteert. *Daar*: aan de kant van de Pāṇḍava's. *Voorspoed*: toename van rijkdom.

iti mokṣasaṃnyāsayogo nāma aṣṭādaśo 'dhyāyaḥ.

Dit is het einde van het achttiende hoofdstuk getiteld:

DE YOGA VAN BEVRIJDING EN AFSTAND DOEN.

Indeling tekst volgens Śrī Śaṅkarācārya

I. DE WANHOOP VAN ARJUNA

Sañjaya verhaalt het verloop van de oorlog. 11
Duryodhana spreekt tegen Droṇa. 11
Beide legers zijn gereed voor de strijd. 12
Arjuna's onderzoek van de vijand. 13
Arjuna's woorden van wanhoop. 14
Arjuna's verdriet over het leed van de oorlog. 16

II. SĀṂKHYA EN YOGA

De zwakte van Arjuna wordt door de Heer afgekeurd. 18
Alleen Zelfkennis verdrijft de ellende. 19
De leerstelling dat kennis samen moet gaan met handelen. 20
Het onderscheid tussen Sāṃkhya en Yoga. 20
Gelijktijdig gebruik van
kennis en handeling geeft geen resultaat. 21
Enkele voorbeelden van schijnbaar samengaan verklaard. 22
Het Zelf is onsterfelijk. 23
Volharding is een voorwaarde voor wijsheid. 25
Het werkelijke en het onwerkelijke. 26
Het Zelf is niet betrokken bij handelingen. 31
Het Zelf is onveranderlijk. 31
De verlichte mens moet afstand doen van handelen. 32
Handelingen zijn bedoeld voor hen die niet verlicht zijn. 33
Kennis van het Onveranderlijke Zelf is mogelijk. 34
De verlichte mens moet zijn toevlucht nemen tot Jñāna-Yoga. 34
Wat is de onveranderlijkheid van het Zelf? 36
Er is geen reden voor verdriet. 37
Een krijger moet strijden. 39
Yoga. 41
Yoga, een veilige weg. 42
Kennis is één. 42
Er is geen wijsheid mogelijk
voor hen die alleen met de wereld bezig zijn. 43
Advies voor de Yogi. 43
Karma Yoga. 44
De waarde van Wijsheid. 46
Resultaten van Karma Yoga. 46
De specifieke Kenmerken van een volmaakte Wijze. 48
(1) Bevrediging in het Zelf: 48

(2) Gelijkmoedigheid bij plezier en pijn. 49
(3) Afwezigheid van gehechtheid, genot en tegenzin. 49
(4) Volledig terugtrekken van de zintuigen van hun objecten. 49
Onmatig gebruik van de zintuigen veroorzaakt onheil. 50
(5) Toewijding aan de Heer. 51
Gedachten aan zintuiglijke objecten zijn de bron van alle kwaad. 51
Beheersing van de zintuigen geeft vrede en geluk. 52
Beheersing van de zintuigen leidt tot standvastige kennis. 53
(6) Het universum is slechts een droom voor de Wijze. 53
Handelingen zijn niet bedoeld voor de Wijze. 54
(7) Onderwerping van wensen en het persoonlijke zelf. 55
Kennis leidt tot Goddelijke Gelukzaligheid. 55

III. KARMA-YOGA

De verwarring van Arjuna. 57
Kennis en handelingen gaan niet samen. 57
Afstand doen wordt voorgeschreven door de Geschriften. 59
Mokṣa kan niet het gevolg zijn van een handeling. 60
Het samengaan slaat niet op de vraag van Arjuna. 61
Wat is beter, Kennis of Handelen? 61
De wegen van Kennis en Handeling. 63
Karma-yoga leidt tot bevrijding van handelingen. 64
Onwetenden worden heen en weer geslingerd door de Natuur. 65
Onverlichten moeten zich wijden aan Karma-Yoga. 66
Het rad van de wereld moet blijven draaien. 68
Karma-Yoga is niet bedoeld voor de kenner van het Zelf. 69
Arjuna is geschikt voor Karma-yoga. 71
De wijzen moeten een voorbeeld geven aan de massa. 71
Handelingen van een wijs mens
tegenover handelingen van onwetenden. 72
Hoe iemand die Mokṣa wil verwerven moet handelen. 74
De invloed van de natuur van de mens op zijn gedrag. 75
Ruimte voor persoonlijke inspanning. 75
Wensen zijn de vijand van de mens. 76
Begeerte verbergt Wijsheid. 77
De verblijfplaats van begeerte. 78
Hoe wordt men begeerte de baas? 78

IV. JÑĀNA-YOGA

De traditie van Jñāna-yoga. 80
Goddelijke Incarnaties. 81

Het doel van een Goddelijke Incarnatie. 82
Jñāna-yoga is het enige middel tot Mokṣa. 82
De goden geven materiële voordelen en bevrijding. 83
De kastes zijn de Goddelijke ordening van menselijke samenleving. 84
Een handeling die niet gebonden is bindt de ziel niet. 85
De werkelijke aard van handelen en niet-handelen. 85
Wie is een wijs mens? 90
Het Handelen van de Wijze
in de Wereld als een Voorbeeld voor de Massa. 90
Hoe een Wijze zijn lichaam onderhoudt. 91
Een wijs mens wordt niet gebonden
door het handelen in deze wereld. 93
Het offer van Wijsheid. 94
Offeren door te handelen. 95
Het offer van wijsheid staat boven andere offers. 98
Hoe en waar men wijsheid moet zoeken. 99
Wijsheid lost alle zonden en handelingen op. 99
De meest zekere weg tot wijsheid. 100
Wijsheid doodt alle twijfel. 101

V. SAṂNYĀSA-YOGA

Wat is beter voor de onwetende, Karma-Yoga of Saṃnyāsa? 103
Voor een verlicht mens is de vraag niet relevant. 103
Karma-Yoga en Saṃnyāsa
zijn niet van toepassing op verlichte mensen. 104
Voor een onwetende is Karma-Yoga meer geschikt dan Saṃnyāsa. 106
Saṃnyāsa en Yoga leiden tot het zelfde doel. 107
Karma-Yoga is een middel tot Saṃnyāsa. 108
Een wijs mens wordt niet beïnvloed door handelingen. 109
Het handelen van een wijs mens is niet werkelijk handelen. 109
De Karma-Yogi wordt niet besmet
door de resultaten van zijn handelingen. 109
Het gelukzalige leven van een wijs mens. 110
De Natuur is de bron van alle handelingen. 112
Wijsheid en Onwijsheid. 112
De wijze wordt niet opnieuw geboren. 113
Een wijs mens ziet de Eén in alle wezens. 113
Een wijs mens wordt nog op aarde bevrijd. 114
Een wijs mens ondervindt geen verdriet of vreugde. 115
De oneindige vreugde van een wijs mens. 115
De weg van Nirvāṇa. 116
Realisatie van de Heer door Dhyāna-Yoga. 117

VI. DHYĀNA-YOGA

Dhyāna-Yoga is onverenigbaar met handelingen. 119
Afstand doen van handelen. 121
Handelen is een hulpmiddel voor Dhyāna-Yoga. 122
Wie is een Yogi? 123
Aanwijzingen voor het beoefenen van Yoga. 125
Vervulling. 128
Nadere aanwijzingen over de praktijk van Yoga. 129
De uitwerking van Dhyāna-Yoga. 130
Toepassing en ongehechtheid zijn
de meest zekere middelen om Yoga te verwerven. 132
Mislukkingen in Yoga en de gevolgen. 133
De beste onder de Yogi's. 135

VII. VIJÑĀNA-YOGA

Realisatie van de Heer door meditatie. 137
Het ontstaan van het Universum uit Goddelijke Prakṛti. 138
Het Goddelijke Principe dat het Universum doordringt. 139
Hoe Māyā te overwinnen. 140
Vier soorten van toegewijden. 141
De wijze mens wordt nogmaals geprezen. 142
Zij die onwetend zijn, aanbidden lagere Goden. 142
De bron van onwetendheid. 144
Verering van God leidt tot realisatie. 145

VIII. ABHYĀSA-YOGA

De zeven dingen die door meditatie moeten worden gerealiseerd. 147
Voortdurende meditatie over het Goddelijke is noodzakelijk. 148
Het Goddelijke Wezen waarop men moet mediteren. 149
Meditatie op het Goddelijke in de Praṇava. 150
Door het bereiken van
het Goddelijke Wezen wordt men niet opnieuw geboren. 151
De Dag en de Nacht van Brahmā. 152
Hoe het Hoogste Doel bereikt kan worden. 153
De Weg van Licht en de Weg van Duisternis. 154
De excellentie van Yoga. 155

IX. DE OPPERSTE WIJSHEID EN HET OPPERSTE MYSTERIE

Brahma-Jñāna is de beste Leer. 157
Alle wezens verblijven in de Heer. 159
De Heer is het begin en einde van alle wezens. 160
De Heer is niet gebonden door Zijn handelingen. 160
Het leven van de goddelozen. 162
De wegen van trouwe toegewijden. 163
Elke vorm van verering gaat naar de Heer. 164
De resultaten van bewust uitgevoerde rituele Vedische handelingen. 165
De Heer waakt over
de belangen van degenen die Hem zijn toegewijd. 166
Andere toegewijden vereren de Heer in onwetendheid. 166
Toewijding aan de Opperste Heer is gemakkelijk. 167
De Allerhoogste is onpartijdig. 168
Ook mensen van lage kaste verkrijgen zaligheid door Toewijding. 169
De Yoga van Toewijding. 169

X. GODDELIJKE MANIFESTATIES

De Heer is de bron van alle manifestaties. 171
Kennis van de Glorie van de Heer leidt tot Yoga. 173
De Heer schenkt wijsheid aan Zijn toegewijden. 174
De vraag van Arjuna over de manifestaties van de Heer. 175
De Heer geeft een opsomming van Zijn manifestaties. 176
Een korte beschrijving van de Goddelijke Manifestatie 181

XI. DE UNIVERSELE VORM

De bede van Arjuna
om de Universele Vorm te kunnen aanschouwen. 182
Arjuna wordt begiftigd met het hemelse inzicht
waarmee de Universele Vorm gezien kan worden. 182
De manifestatie van de Heer van de Universele Vorm. 184
Viṣṇu is één met het Ongeconditioneerde. 185
De Universele Vorm (vervolgd). 185
Het wonderbaarlijke van de Universele Vorm. 186
De verschrikking van de Universele Vorm. 186
Het visioen van Arjuna van de nederlaag van de vijand. 187
De schittering van de Universele Vorm. 188
De komst van de Heer om de werelden te vernietigen. 188
Arjuna bidt de Heer om vergeving. 191
Arjuna bidt de Heer om weer Zijn gebruikelijke vorm aan te nemen. 192

De Heer neemt Zijn normale vorm weer aan. 192
Toewijding als het enige middel
om de Universele Vorm te realiseren. 194
De essentie van de hele Gitā. 194

XII. DE YOGA VAN DEVOTIE

Wie zijn de besten –
degenen die Īśvara vereren of zij die Akṣara vereren? 196
Zij die Īśvara vereren. 197
Zij die Akṣara vereren. 197
Verlossing door verering van Īśvara. 198
Abhyāsa Yoga. 199
Het dienen van de heer. 199
Het opgeven van de vruchten van handelingen. 199
Het leven van de Akṣara-upāsaka's. 201

XIII. MATERIE EN ZIEL

Het hoofdonderwerp van dit hoofdstuk. 205
Lichaam en ziel. 205
Eenheid van de ziel met de Heer. 206
De ziel is alleen vatbaar voor kwaad door onwetendheid. 206
Kṣetra wordt totaal niet beïnvloed door saṃsāra. 208
Avidyā zit in het orgaan en niet in het Zelf. 209
De Voorschriften uit de Geschriften slaan alleen op gebondenheid. 210
Gebondenheid en bevrijding horen niet werkelijk bij het Zelf. 210
De Geboden van de Geschriften
gelden voor degenen die niet-verlicht zijn. 211
Geleerd maar misleid. 213
De relatie tussen het Zelf en saṃsāra is louter illusie. 213
Waarneming van de relatie
tussen Avidyā en het Zelf berust op illusie. 214
Samenvatting van de Leer. 217
Het prijzen van de Leer. 217
De soorten van materie. 217
Deugden die tot Zelfkennis leiden. 219
Brahman, Datgene Wat gekend moet worden. 222
Brahman gaat spraak en gedachte te boven. 222
Brahman is de bron van alle handeling. 224
Brahman is de fundamentele Werkelijkheid in alle illusies. 226
Brahman, de Waarnemer van de Guṇa's. 227
Brahman is alles. 227

Brahman wordt alleen verstaan door de wijzen. 227
Brahman is het ene Zelf in alles. 228
Brahman is de Oorzaak van het Universum. 228
Brahman verlicht alles. 228
Het Licht is in ieders hart. 229
Zoek het Licht door toewijding. 229
Prakṛti en Puruṣa zijn eeuwig. 229
Prakṛti en Puruṣa als Oorzaak van saṃsāra. 230
Avidyā en Kāma zijn de oorzaak van wedergeboortes. 232
Kennis van het Zelf neemt de oorzaak weg van saṃsāra. 233
De vier wegen tot Zelfkennis. 236
Er bestaat niets buiten het Zelf. 237
Het ene Zelf in alles. 238
Kennis van het ene Zelf leidt tot mokṣa. 239
Prakṛti handelt en niet het Zelf. 241
Het Zelf is de bron en verblijfplaats van alles. 241
Het Zelf wordt niet geraakt door de resultaten van handelingen. 242
Het Zelf verlicht alles. 243
Samenvatting van de leer. 243

XIV. DE DRIE GUṆA'S

Het onderwerp van dit hoofdstuk. 245
Kennis van de oorsprong
van het universum is noodzakelijk voor Bevrijding. 245
Het ontstaan van het universum
uit de vereniging van Geest en Materie. 246
De Guṇa's binden de ziel. 247
De aard en de functies van de Guṇa's. 247
De onderlinge relatie van de Guṇa's. 249
Hoe weet men welke Guṇa overheerst? 249
Het leven na de dood in relatie tot de Guṇa's. 250
De functies van de Guṇa's samengevat. 251
De kenmerken van een bevrijde ziel. 252
Hoe gedraagt iemand die bevrijd is zich? 253
Toewijding aan de Heer leidt tot bevrijding. 254
Eenheid van de Ātman. 255

XV. HET BEREIKEN VAN DE OPPERSTE GEEST

De Boom van saṃsāra. 257
Hak de Boom om en zoek het Doel. 259
De weg naar het Doel. 260

Dat Doel is het Glorierijke wezen van de Heer. 260
Jīva is een lichtstraal van de Heer. 261
Hoe Jīva in het lichaam woont en eruit vertrekt. 261
Het Zelf kan alleen worden gezien met het oog der kennis. 262
Zonder Yoga is er geen zelfkennis. 263
De innerlijke Aanwezigheid van de Heer: 263
1. Als het alles-verlichtende Licht van Bewustzijn. 263
2. Als het alles-ondersteunende Leven. 264
3. Als het Verterende Vuur in alle levende wezens. 264
4. Als het Zelf in ieders hart. 265
De Heer die het vergankelijke
en het onvergankelijke universum te boven gaat. 265
De heerlijkheid van Zelfkennis. 267

XVI. SPIRITUALITEIT EN MATERIALISME

Aanleg voor Spiritualiteit. 269
Aanleg voor het Materiële. 271
Resultaten van deze twee geaardheden. 271
De materialisten. 271
De materialistische kijk op de wereld. 272
Het Leven van de Mens onder invloed van het Materialisme. 272
Het streven van een materialist. 273
De rituele offers van een materialist. 274
De ondergang van de materialist. 275
De drie Poorten van de Hel die men moet vermijden. 276
Laat de Wet uw Leven leiden. 276

XVII. DE DRIE SOORTEN GELOOF

De onwetenden, die wel geloven. 278
De drie soorten Geloof. 278
Mensen met een Rajasische en Tamasische manier van geloven. 279
Drievoudige Voedsel, Verering, Onthouding en Aalmoezen. 280
De drie soorten voedsel. 280
De drie soorten Offers. 281
Fysieke disciplines. 282
Discipline in het spreken. 282
Geestelijke discipline. 283
De drie Disciplines volgens de Guṇa's. 283
De drie soorten Gaven. 284
Hoe men deze verkeerde handelingen kan verbeteren. 285
Handelingen zonder geloof zijn vruchteloos. 286

Samenvatting van dit hoofdstuk. 286

XVIII. BESLUIT

Het Onderscheid tussen 'Saṃnyāsa ' en 'Tyāga'. 288
Moeten onwetende Mensen handelen of niet? 289
Het Decreet van de Heer is dat Onwetenden moeten handelen. 291
De verplichte Handelingen
moeten worden uitgevoerd zonder eraan gehecht te zijn. 291
Tamasische en Rajasische Wijze
van Afstand doen van Handelingen. 292
Afstand doen van Handelingen is Sattvisch. 293
Van het Afstand doen tijdens Handelingen
tot het Afstand doen van alle Handelingen. 293
Alleen Onwetenden kunnen
Afstand doen van de Resultaten van Handelingen. 294
Gevolgen van werkelijk Afstand doen na de Dood. 295
Elementen waaruit een Handeling is opgebouwd. 296
De Doenerschap van het Zelf is een Illusie. 297
Het Realiseren van het Niet-Handelen van het Zelf
geeft Bevrijding van de Gevolgen van alle Handelingen. 298
De Impulsen tot Handelingen. 300
De Impulsen zijn drievoudig volgens de Guṇa's. 300
Sattvische kennis. 301
Rajasische kennis. 301
Tamasische kennis. 301
Sattvisch handelen. 302
Rajasisch handelen. 302
Tamasisch handelen. 302
Sattvisch mens. 303
Rajasisch mens. 303
Tamasisch mens. 303
Intellect en Standvastigheid zijn drievoudig volgens de Guṇa's. 304
Sattvisch intellect. 304
Rajasisch intellect. 304
Tamasisch intellect. 304
Sattvische standvastigheid. 305
Rajasische standvastigheid. 305
Tamasische standvastigheid. 306
Vreugde is drievoudig overeenkomstig de Guṇa's. 306
Sattvische vreugde. 306
Rajasische vreugde. 307
Tamasische vreugde. 307

Mensen noch Goden zijn vrij van de Guṇa's. 307
Hierna wordt de gehele Leer samengevat. 307
Verplichtingen van de vier Kasten opgelegd door de Natuur. 308
Toewijding aan ieders eigen Plicht leidt tot Volmaaktheid. 309
Men moet zijn eigen Plicht niet verzaken. 310
Is het mogelijk om het Handelen volledig op te geven? 311
De Sāṃkhya, Boeddhistische en Vaiśeṣika Theorie. 311
Verwerping van de Vaiśeṣika Theorie. 312
Verwerping van de Pariṇāma-Vāda. 314
De Theorie van de Heer over Illusie. 314
Alleen een verlicht Mens kan Handelen volledig opgeven. 314
Volmaaktheid in Karma-Yoga leidt tot absolute Volmaaktheid. 314
Absolute Volmaaktheid is de Staat van Zelfkennis. 315
Is Zelfkennis eigenlijk mogelijk? 316
Het Zelf openbaart Zichzelf in Zuivere Rede. 316
Het Kennen en de Kenner openbaren zichzelf. 318
De Weg naar volkomen Volmaaktheid. 318
De Vervulling van Kennis bereikt door Toewijding. 320
Afstand doen van alle Handeling
is nodig voor absolute Volmaaktheid. 321
Toewijding aan de Heer door voorgeschreven Handelingen. 322
Toewijding aan de Heer
is het Geheim achter het Succes met Karma-Yoga. 324
Ware Kennis en Afstand doen. 325
Wat is de Manier om de Hoogste Gelukzaligheid te bereiken?
Kennis of Handelingen? 325
Zelfkennis is de enige Manier
om de Hoogste Gelukzaligheid te bereiken. 326
Kennis gaat niet samen met Handelingen. 326
Verwerping van de Theorie dat Bevrijding
alleen door Handelingen wordt verkregen. 327
Verwerping van de Theorie dat Nitya-Karma
Wedergeboorte stopt. 328
De Wegen van Kennis en Handelingen
zijn bedoeld voor verschillende Klassen van Leerlingen. 330
Handeling is een Schepping van Avidyā. 331
De Theorie van Avidyā
is niet in Strijd met de Autoriteit van Karma-Kāṇḍa. 334
Verwerping van de Theorie
dat het Zelf handelt door louter Aanwezigheid. 334
De Conclusie van de Theorie van Avidyā. 335
Regels voor Onderwijzing van de Leer van de Gītā. 336
De Beloning voor het Onderwijzen van de Leer. 336

De Beloning voor het Luisteren naar de Leer. 337
Arjuna verzekert de Heer dat hij de Leer heeft begrepen. 337
Saṃjaya prijst de Heer en Zijn Leer. 338

* * *

Bhagavad Gītā Bhāṣya door Śaṅkarācārya is de oudst bekende uitleg van de Bhagavad Gītā. Śaṅkara zelf zegt hierover: "*Deze beroemde Gītā Śastra is een samenvatting van de hoofdzaken van de gehele Vedische leer en zijn betekenis is moeilijk te begrijpen. Voor het verkrijgen van een heldere kijk op zijn lering is het door verschillende commentatoren woord voor woord en zin voor zin uitgelegd en zijn betekenis is op kritische wijze onderzocht. Desondanks bemerkte ik dat De Gītā verschillende en voor de leek nogal tegenstrijdige leringen lijkt te bevatten. Daarom stel ik voor om een korte uitleg te schrijven met het doel zijn precieze betekenis vast te stellen.*"

De uitleg van Śaṅkara levert als het ware de context waar de verzen deel van uitmaken en waarin ze met elkaar vloeiend verbonden worden, leidend tot een volmaakt geheel. Dit alles draagt bij tot een goed begrip van de wijsheid die in de Bhagavad Gītā is geopenbaard.