

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD
(BHĀṢYA)

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD (BHĀṢYA)

Met uitleg door
Śrī Śaṅkarācārya

Deze vertaling is ontleend aan "The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya". Translated by Swāmī Mādhavānanda, Advaita Ashramam, Publication departmaent, Kolkata.

Wij zijn Advaita Ashrama, India, erkentelijk voor de toelating van deze Nederlandse vertaling uit "The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya" door Swāmī Mādhavānanda, uitgegeven in het Engels door Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India, van zijn publicatieafdeling in Kolkatta, India.

We thankfully acknowledge Advaita Ashrama, India for permitting this Dutch translation from "The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya" by Swāmī Mādhavānanda, published in English by Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India from its Publication Department at Kolkata, India.

Uitgegeven in samenwerking met:
Stichting Ars Floreat
www.arsfloreat.nl
info@arsfloreat.nl

Uitgave juli 2026
Uitgeverij Ka.Dag
www.uitgeverijkadag.nl
kadag-pub@kpnmail.nl
Druk: Brave New Books
ISBN: 9789465467382

Over dit boek

Śaṅkara heeft de tien Upaniṣads die traditioneel als de belangrijkste worden beschouwd, van commentaar (*bhāṣya*: uitleg) voorzien. Dit zijn de Īśa-, Kena-, Katha-, Aitareya-, Muṇḍaka-, Praśna- en Taittirīya-Upaniṣad, alsmede de Māṇḍūkya-Upaniṣad (met Gauḍapāda's Kārikā), en daarnaast de Chāndogya- en de Brhadāranyaka Upanishad.

Het boek dat voor u ligt, bevat een Nederlandse vertaling van de Brhadāranyaka Upaniṣad, inclusief het commentaar (*bhāṣya*) van Śaṅkara. Deze vertaling is gebaseerd op de gezaghebbende Engelse uitgave "*The Brhadāranyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya*" van Swāmī Mādhavānanda.

Op grond van eerdere, zeer positieve ervaringen is ook bij deze vertaling gebruik gemaakt van een AI-systeem. Dit systeem bleek niet alleen vertrouwd met de Engelse vertaling van het werk, maar mogelijk zelfs met de oorspronkelijke Sanskriettekst. Dat blijkt onder meer uit het feit dat zowel bewust als onbewust ingevoerde fouten worden herkend, gesignaleerd en in de vertaling gecorrigeerd. Bovendien blinkt het Nederlandse taalgebruik uit in rijkdom en leesbaarheid, zelfs bij de vaak lange en complexe zinnen in de toelichtingen van Śaṅkara. Ter bevordering van de leesbaarheid zijn, waar nodig, zeer lange alinea's inhoudelijk onderverdeeld.

Vermeldenswaard is voorts dat het gebruikte AI-systeem desgewenst aanvullende en relevante informatie over de ingevoerde tekst kan verstrekken, hetgeen bijzonder behulpzaam kan zijn bij de bestudering van afzonderlijke verzen.

Ten opzichte van de Engelstalige uitgave bevat deze Nederlandse vertaling de Sanskrietverzen in transliteratie in plaats van in Devnāgarī schrift. In combinatie met de op pagina xi vermelde richtlijnen kan dit behulpzaam zijn bij het citeren van verzen voor lezers die het Devanāgarī-schrift niet (voldoende) beheersen.

De inhoudsopgave in deze vertaling bevat, naast verwijzingen naar hoofdstuk- en sectienummers met bijbehorende paginanummers, ook aanduidingen van de behandelde onderwerpen. Bovendien worden aan het einde van elk in transliteratie weergegeven Sanskrietvers het hoofdstuk-, sectie- en versnummer vermeld. In samenhang met de inhoudsopgave vergemakkelijkt dit het terugvinden van specifieke verzen.

Om een indruk te geven van de complexiteit van het vertalen van een Sanskrietgeschrift naar een andere – met name westerse – taal, zijn op de volgende pagina's de inleidende woorden van Swāmī Mādhavānanda in verkorte vorm

weergegeven. Eveneens uit de Engelse vertaling is op pagina vii enige achtergrond informatie over de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad en de Veda's opgenomen.

Het lezen en doorgronden van de boodschap van de Upaniṣads – die worden beschouwd als middelen tot de hoogste kennis voor de mens – is voor velen geen eenvoudige opgave. Deze boodschap betreft uitsluitend de kennis van de ultieme werkelijkheid van de mens, aangeduid met termen als ‘het Zelf’, die zich niet laat beschrijven met taal of door het menselijk denkvermogen. Ook de auteur van de Engelse vertaling, Swāmī Mādhavānanda, wijst hierop, en ik citeer hem daarom graag hier:

"Het gebruik van hoofdletters in het Engels vormde een bijkomende moeilijkheid. Hetzelfde woord 'zelf' moest bijvoorbeeld soms met een hoofdletter en soms zonder worden gebruikt, afhankelijk van of het verwijst naar het individuele zelf of naar het Hoogste Zelf. Af en toe moesten beide vormen in dezelfde zin worden gebruikt, daar waar de gangbare opvatting over het zelf als beperkt wezen wordt gecorrigeerd door het presenteren van de waarheid dat de twee identiek zijn. Degenen voor wie dit onderscheid tussen hoofdletters en kleine letters verwarrend is, doen er goed aan het geheel te negeren."

Ten slotte nog enkele woorden over mijn betrokkenheid bij deze vertaling. Het is wonderlijk hoe ook deze Upaniṣad zich onlangs als het ware spontaan aandiende om ter hand te worden genomen. Tijdens de vertaling ervoer ik opnieuw bij vlagen grote betrokkenheid bij de inhoud, die gepaard ging met diepe vreugde en dankbaarheid.

Ferit Arav
April 2026

Voorwoord uit de Engelse vertaling door Swāmī Mādhavānanda (ingekort)

Het reeds lang gevoelde gemis aan een betrouwbare, volledige Engelse vertaling van een zo belangrijk boek als Śaṅkara's langste en grootste commentaar op de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, heeft mij ertoe aangezet deze moeilijke onderneming aan te vangen.

Wat betreft zowel de tekst als het commentaar is er zorgvuldig naar gestreefd de vertaling getrouw te maken, en zo letterlijk als mogelijk is zonder de leesbaarheid aan te tasten. Vanwege het verschil in zinsbouw tussen het Sanskriet en het Engels zijn er grote moeilijkheden ondervonden in de gedeelten waar Śaṅkara de woorden van de tekst uitlegt. Voor zover mogelijk heb ik geprobeerd deze passages als een samenhangend geheel te laten lezen.

De tekst van de Upaniṣad is weergegeven in Devanāgarī-tekenen en is matig gepunctueerd voor een gemakkelijker begrip. Dit maakte het noodzakelijk om sommige woorden los van elkaar te schrijven. De punten (full stops) heb ik vrijwel ongemoeid gelaten. Woorden die zijn toegevoegd om de betekenis te voltooien, evenals verklarende woorden, zijn tussen haakjes geplaatst. Sommige passages, van zowel de tekst als het commentaar, zijn ondanks hun diepe spirituele betekenis in de vertaling weggelaten om tegemoet te komen aan de eisen van de moderne smaak. Extra witruimte tussen delen van het commentaar geeft aan dat het commentaar dat volgt een inleiding is op de volgende paragraaf van de tekst.

Het gebruik van hoofdletters in het Engels vormde een bijkomende moeilijkheid. Hetzelfde woord 'zelf' moest bijvoorbeeld soms met een hoofdletter en soms zonder worden gebruikt, afhankelijk van of het verwijst naar het individuele zelf of naar het Hoogste Zelf (*Supreme Self*). Af en toe moesten beide vormen in dezelfde zin worden gebruikt, daar waar de gangbare opvatting over het zelf als beperkt wezen wordt gecorrigeerd door het presenteren van de waarheid dat de twee identiek zijn. Degenen voor wie dit onderscheid tussen hoofdletters en kleine letters verwarrend is, doen er goed aan het geheel te negeren. Dezelfde opmerking is van toepassing op de kwestie van het geslacht, dat in het Sanskriet bij het woord zelf hoort. In de vertaling moest het geslacht vaak worden gevarieerd volgens het Engelse idioom, wat soms een onprettig effect geeft door een plotselinge verandering.

Ik heb mijn uiterste best gedaan om de vertaling helder te maken. Om deze reden heb ik het herhalen van Sanskriettermen zoveel mogelijk vermeden en ze vervangen door hun dichtstbijzijnde Engelse equivalenten. Dit bracht voor mij de extra werk met zich mee om de exacte betekenis van een woord op een specifieke plaats te achterhalen. Langdradige discussies zijn opgedeeld in paragrafen, waarbij de voorlopige standpunten (*prima facie*) worden onderschei-

den van de conclusie. Om strikt met de beschikbare ruimte om te gaan, heb ik me bewust beperkt tot zo min mogelijk noten. Ik geloof echter dat er geen enkele is weggelaten die essentieel was. Bij een dergelijke moeilijke studie moet noodzakelijkerwijs veel worden overgelaten aan het goede inzicht van de lezer. Mijn doel is steeds eerder praktisch dan puur wetenschappelijk geweest.

Ik heb over het algemeen de kanttekeningen van Ānandagiri gevolgd en, waar nodig, de grote *Vārttikā* van Sureśvarācārya — twee onschatbare werken over deze Upaniṣad. Ik moet echter bekennen dat ik op enkele plaatsen genoodzaakt was van hen af te wijken, omdat een andere verklaring mij meer in overeenstemming leek met de strekking van Śaṅkara en de Upaniṣad. De afwijkingen zijn niet zo gewichtig dat ze in elk geval een specifieke vermelding behoeven. Wat betreft passages die verdere verduidelijking behoefden, heb ik vooraanstaande geleerden geraadpleegd.

Verwijzingen naar de citaten die in het commentaar voorkomen, zijn achter bijna elk citaat geplaatst, voor zover deze konden worden getraceerd. Op sommige plaatsen zijn ze doelbewust weggelaten, omdat ze reeds enkele regels eerder waren vermeld. Waar alleen cijfers zonder de naam van een boek voorkomen, hebben de verwijzingen betrekking op de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, tenzij er duidelijke aanwijzingen voor het tegendeel zijn. De gegeven verwijzingen pretenderen niet volledig te zijn, behalve in het geval van deze Upaniṣad.

Mādhavānanda, juli 1934 (ook in uitgaven t/m 1965)

De Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad en de Veda's (uit de Engelse vertaling)

De Veda's, die de oudste religieuze literatuur ter wereld vormen en voor hindoës de hoogste autoriteit zijn in religieuze zaken, bestaan uit twee hoofdafdelingen: de Mantra's en de Brahmaṇa's. Hoewel de laatstgenoemde een soort commentaar op de eerstgenoemde zijn, bezitten beide een gelijke autoriteit. Een Mantra kan in versvorm zijn, met vaste versvoeten en lettergrepen, in welk geval het een **Rc** wordt genoemd; of het kan verstoken zijn van elke vastigheid in versvoeten en lettergrepen, in welk geval het een *Yajus* wordt genoemd. Een Rc die gezongen kan worden, wordt een *Sāman* genoemd.

Deze drie klassen van Mantra's zijn gegroepeerd in vier verzamelingen of Samhitā's, die de *R̥g-Veda*, de *Yajur-Veda*, de *Sāma-Veda* en de *Atharva-Veda Samhitā* worden genoemd. De gemeenschappelijke naam voor de eerste drie is *Trayī*, wat een triade (drietal) betekent. De Veda's worden ook *Śruti's* genoemd, ter onderscheiding van de *Smṛti's*, waaronder alle andere heilige literatuur valt en die hun autoriteit ontleen aan de *Śruti's*. Er wordt beweerd dat de Veda's eeuwig zijn. Zij zijn geen menselijke schepping. Zij werden enkel geopenbaard aan bepaalde hoogstaande spirituele personen, genaamd *Rṣi's*.

Elke Samhitā had één of meer Brahmaṇa's, waarvan er slechts enkele bewaard zijn gebleven. De Yajur-Veda, die twee vormen kent — de Zwarte en de Witte — heeft respectievelijk de *Taittirīya* en de *Śatapatha Brahmaṇa*. De Witte Yajur-Veda werd geopenbaard aan *Yājñavalkya* door de genade van de Zon, die aan hem verscheen in een paardachtige gedaante. Daarom wordt het, door een afgeleide betekenis, ook de *Vājasaneyi Samhitā* genoemd, en de Śatapatha Brahmaṇa de *Vājasaneyi Brahmaṇa*.

Sommige Brahmaṇa's hebben een gedeelte dat *Āraṇyaka* wordt genoemd. De Upaniṣads vormen de *Jñāna-Kāṇḍa*, omdat zij de filosofie behandelen, terwijl de rest van de Veda's de *Karma-Kāṇḍa* wordt genoemd, omdat deze over de rituelen gaat.

Zowel de Samhitā's als de Brahmaṇa's kenden verschillende recensies of *Śākhā's*, afhankelijk van hun oorspronkelijke leraren naar wie zij werden vernoemd. De Śatapatha Brahmaṇa heeft de *Kāṇva-* en *Mādhyandina*-recensies, die sterk van elkaar verschillen, zowel wat betreft de inhoud als het aantal en de ordening van hun boeken en hoofdstukken; de eerstgenoemde heeft zeven-tien Kāṇḍa's of boeken, en de laatstgenoemde slechts veertien. De *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* vormt het slotgedeelte van het laatste boek, genaamd 'Āraṇyaka', van beide recensies. Hoewel de hoofdmoot van de stof in beide versies hetzelfde is, zijn er ook duidelijke verschillen. *Śaṅkara* heeft de Kāṇva-recensie becommentarieerd.

INHOUDSOPGAVE

Over dit boek	iii
Voorwoord door Swāmī Mādhavānanda	iv
De Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad en de Veda's	vii
Lijst van afkortingen	x
Richtlijnen voor de uitspraak van letters	xi
Hoofdstuk I (Madhukāṇḍa – “Honingleer”)	
Kosmologie, offersymboliek, eenheid van alles.	
1.1 De kosmische betekenis van het offer	13
1.2 Oorsprong van de schepping	22
1.3 Strijd tussen goden en demonen	38
1.4 Het Zelf als oorsprong	71
1.5 Over de zeven soorten voedsel	139
1.6 Bron van naam, vorm en handeling.	170

Hoofdstuk II (Madhukāṇḍa – vervolg)

Metafysica, kennis van het Zelf.	
2.1 Dialoog met Gārgya	173
2.2 Over de elementen en de vitale kracht	216
2.3 'Niet dit, niet dit'	222
2.4 Yājñavalkya en Maitreyī	234
2.5 Alles is het Zelf	253
2.6 De lijn van de leraren	271

Hoofdstuk III (Yājñavalkya-kāṇḍa)

Filosofische debatten aan het hof van koning Janaka.

3.1 Over dood en rituelen	273
3.2 De aard van de zintuigen en ziel na de dood	285
3.3 Gevolgen paardenoffer / de kosmische wereld	297
3.4 Dialoog tussen Yājñavalkya en Uṣasta	309
3.5 Het innerlijke Zelf	314
3.6 Meer vragen over Brahman	326
3.7 De innerlijke Bestuurder	329
3.8 Dialoog met Gārgī	339
3.9 Het hoogste Brahman	351

Hoofdstuk IV (Yājñavalkya-kāṇḍa – vervolg)

Bewustzijn, bevrijding, Zelfkennis.

4.1 Yājñavalkya en Janaka	376
4.2 De drie staten	385
4.3 Het Zelf in droom en slaap	390
4.4 Leer van bevrijding (mokṣa)	459
4.5 Maitreyī-dialogoog (vervolg)	505
4.6 De lijn van de leraren	521

Hoofdstuk V (Khila-kāṇḍa – supplementair)

Ethiek, meditatie, symboliek.

5.1 De meditatie op de oneindigheid	523
5.2 De drie “Da’s”	531
5.3 Meditatie op het hart als Brahman	534
5.4 Brahman als de Waarheid (<i>Satya</i>)	536
5.5 De persoon in de zon en in het oog	538
5.6 - 5.15 Samenvattende leringen	542-563

Hoofdstuk VI (Khila-kāṇḍa – vervolg)

Rituelen, wedergeboorte, kennisoverdracht.

6.1 De parabel van de zintuigen	564
6.2 Dialoog tussen Śvetaketu en de Koning	575
6.3 Rituelen voor voorspoed en succes.	594
6.4 Over nageslacht	603
6.5 De afsluitende lijst van de leraren	615

Lijst van afkortingen

Ai.	Aitareya Upaniṣad
Ai.A	Aitareya Araṇyaka
Āp.	Āpastamba Dharma-sūtras
Ba.	Bahvṛca Brāhmaṇa
Bau.	Baudhāyana Dharma-Sūtras
Ch.	Chāndogya Upaniṣad
G.	Bhagavad Gītā
Gau.	Gautama Dharma-Sūtras
Gau. N.	Gautama Nyāya-Sūtras
Īś.	Īśa Upaniṣad
jā.	Jābāla Upaniṣad
Ka.	Kaṭha Upaniṣad
Kau.	Kauṣītaki Upaniṣad
Ke.	Kena Upaniṣad
Kr.	Katharudra Upaniṣad
Kś.	Kathaśruti Upaniṣad
M.	Manu Samhitā
Mai.	Maitrayaṇi Upaniṣad
Mā.	Māṇḍūkya Upaniṣad
Mbh.	Mahābhārata
Mn.	Mahānārāṇa Upaniṣad
Mu.	Muṇḍaka Upaniṣad
Np.	Nārada-parivrājaka Upaniṣad
Nṛ. Pū	Nārada-Pūrvatāpanī Upaniṣad
Nr. Ut.	Nṛsinha Uttratāpanī Upaniṣad
Pr.	Praśna Upaniṣad
Ṛ.	Ṛg-veda
Ś.	Śatapatha Brāhmaṇa
Śi.	Śiva Purāṇa
Śv.	Śvetāśvatara Upaniṣad
Tā.	Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa
Tai.	Taittirīya Upaniṣad
Tai. Ā.	Taittirīya Āraṇyaka
Tai. B.	Taittirīya Brāhmaṇa
Tai. S.	Taittirīya Samhitā
Va.	Vasiṣṭha-mṛti
Vā.	Vāyu-Purāṇa
V.P.	Viṣṇu Purāṇa

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 ā in *Ai*da
 au als au in kauwen
 ḥ als h in kashbah

Medeklinkers:

Gutturale klanken:

k als k in kat
 g als g in go in het Engels

Neusklanken: ṁ, ṁ, ṇ of ṇ

Sisklanken:

s als s in besef
 ṣ (cerebraal) als s in sugar (Engels)
 ś (palataal) als ch in ich (Duits)
 ñ (cerebraal) señor in het Spaans
 c als tja in het Nederlands
 j als j in Jack (Engels) of dja (Nederlands)
 y als j in jij
 v als ua in aqua of what in het Engels
 h achter een medeklinker betekent aspireren als in tophit
 jñ als g in budget

Overige medeklinkers als r, 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

Vredeshymne

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते
 पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥
 ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

om | pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṁ pūrṇātpūrṇamudacyate |
 pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate ||
 om śāntiḥ! śāntiḥ! śāntiḥ!

Om. Dat (Brahman) is oneindig, en dit (universum) is oneindig.
 Het oneindige komt voort uit het oneindige.
 Nadat de oneindigheid uit het oneindige (universum) is genomen,
 Blijft slechts het oneindige (Brahman) over.

Om Vrede! Vrede! Vrede!

HOOFDSTUK I

SECTIE I

Om. Hulde aan Brahman (Hiraṇyagarbha¹) en de andere wijzen die de lijn van leraren vormen die de kennis van Brahman hebben overgeleverd. Hulde aan onze eigen leraar.

Met de woorden: ‘Het hoofd van het offerpaard is de dageraad,’ enz., begint de Upaniṣad die verbonden is met de Vājasaneyi-Brāhmaṇa. Dit beknopte commentaar is hierop geschreven om aan hen die zich willen afwenden van deze relatieve wereld (Saṃsāra), de kennis uit te leggen over de identiteit van het individuele Zelf en Brahman, wat het middel is om de oorzaak van deze wereld (onwetendheid) uit te roeien. Deze kennis van Brahman wordt ‘Upaniṣad’ genoemd omdat zij deze relatieve wereld, samen met haar oorzaak, volledig verwijdt voor degenen die zich aan deze studie wijden, want de wortel ‘sad’, voorafgegaan door de voorvoegsels ‘upa’ en ‘ni’, betekent dat. Ook boeken worden Upaniṣads genoemd, aangezien zij hetzelfde doel voor ogen hebben.

Deze Upaniṣad, bestaande uit zes hoofdstukken, wordt ‘Āraṇyaka’ genoemd omdat zij in het bos (Āraṇya) werd onderwezen. En vanwege haar grote omvang wordt zij Brhadāraṇyaka genoemd. Nu gaan we haar relatie tot het ceremoniële gedeelte van de Veda's beschrijven. De gehele Veda's zijn gewijd aan het uiteenzetten van de middelen om te bereiken wat goed is en te vermijden wat slecht is, voor zover deze niet bekend zijn door zintuiglijke waarneming en logische gevolgtrekking, want alle mensen streven van nature naar deze twee doelen. In zaken die binnen het bereik van de ervaring liggen, is kennis van de middelen om het goede te bereiken en het kwade te vermijden gemakkelijk beschikbaar via waarneming en gevolgtrekking. Daarom hoeven de Veda's daarvoor niet geraadpleegd te worden.

Welnu, tenzij iemand zich bewust is van het bestaan van het Zelf in een toekomstig leven, zal hij er niet toe bewogen worden om te bereiken wat goed is en te vermijden wat slecht is in dat leven. Wij hebben immers het voorbeeld van de materialisten. Daarom gaan de geschriften over tot het bespreken van het bestaan van het Zelf in een toekomstig leven en de specifieke middelen om het goede te bereiken en het kwade te vermijden in dat leven. Want we zien dat een van de Upaniṣads begint met de woorden: ‘Er is twijfel onder de mensen aangaande het leven na de dood; sommigen zeggen dat het Zelf bestaat, en anderen dat het niet bestaat’ (Ka. I. 20), en concludeert: ‘Het moet inderdaad als bestaand worden gerealiseerd’ (Ka. VI. 13), enzovoort. Ook begint het met: ‘Hoe

¹ Het zijnde dat geïdentificeerd wordt met het kosmische bewustzijn.

(het Zelf blijft) na de dood' (Ka. V. 6), en eindigt het met: 'Sommige zielen treden de baarmoeder binnen om een nieuw lichaam te krijgen, terwijl anderen geboren worden als onbeweeglijke objecten (planten enz.), dit alles in overeenstemming met hun werk en kennis uit het verleden' (Ka. V. 7). Elders, beginnend met: 'De mens (het Zelf) wordt zelf het licht' (IV. iii. 9), eindigt het met: 'Het wordt gevolgd door kennis, werk' (IV. iv. 2). Ook: 'Men wordt goed door goed werk en slecht door slecht werk' (III. ii. 13). Opnieuw, beginnend met: 'Ik zal u onderwijzen' (II. i. 15), wordt het bestaan van het buitenlichamelijke zelf vastgesteld in de passage: 'Vol van bewustzijn (dat wil zeggen: geïdentificeerd met de geest),' enz. (II. i. 16-17).

Bezwaar: Is het [bestaan van het Zelf] niet een kwestie van zintuiglijke waarneming?

Antwoord: Nee, want we zien een verschil van mening tussen de verschillende scholen. Indien het bestaan van het Zelf in een toekomstig lichaam een kwestie van waarneming zou zijn, zouden de materialisten en boeddhisten niet tegenover ons staan door te beweren dat er geen Zelf is. Er is immers niemand die twist over een object van waarneming zoals een kruik door te zeggen dat het niet bestaat.

Bezwaar: U heeft ongelijk, aangezien een boomstam, bijvoorbeeld, aangezien kan worden voor een man, enzovoort. [Dit toont aan dat er zelfs over waarneembare zaken onenigheid kan bestaan].

Antwoord: Nee, want die onenigheid verdwijnt wanneer de waarheid gekend is. Er zijn geen tegenstrijdige opvattingen meer wanneer de boomstam, bijvoorbeeld, door waarneming definitief als zodanig is herkend. De boeddhisten echter ontkennen hardnekkig het bestaan van een Zelf dat verschilt van het subtiele lichaam¹, ondanks het feit dat er een ik-bewustzijn bestaat. Daarom kan het bestaan van het Zelf niet met dit middel [waarneming] bewezen worden, omdat het verschilt van objecten van waarneming. Evenzo is ook de logische gevolgtrekking machteloos.

Bezwaar: Nee, dat is niet juist, aangezien de Śruti (Veda) bepaalde gronden voor gevolgtrekking² aanvoert voor het bestaan van het Zelf, en aangezien deze afhankelijk zijn van waarneming, zijn deze twee [waarneming en gevolgtrekking] eveneens doeltreffende middelen voor de kennis van het Zelf.

Antwoord: Niet zo, want het Zelf kan niet worden waargenomen als hebbende enige relatie met een ander leven. Maar wanneer het bestaan ervan eenmaal gekend is uit de Śruti en uit bepaalde empirische gronden voor gevolgtrekking

¹ De vijf elementen, de tien zintuigen, de levensadem (met zijn vijfvoudige functies) en de geest (in zijn viervoudige aspect). Of: de tien zintuigen, de vijf levensademen, de manas (denkvermogen) en het intellect.

² Zoals begeerten enzovoort, die een grondslag moeten hebben — en deze is het Zelf.

die daarin worden aangehaald, verbeelden de Mīmāṃsaka's en logici [Naiyāyika's], die in haar voetsporen treden, zich dat die Vedische gronden voor gevolgtrekking — zoals het ik-bewustzijn — producten zijn van hun eigen geest, en verklaren zij dat het Zelf kenbaar is door middel van waarneming en gevolgtrekking.

In elk geval zoekt een mens die gelooft dat er een Zelf is dat een relatie aangaat met een toekomstig lichaam, naar de specifieke middelen om het goede te bereiken en het kwade te vermijden met betrekking tot dat lichaam. Daarom is het ceremoniële gedeelte van de Veda's geïntroduceerd om hem bekend te maken met deze details.

De oorzaak van dat verlangen om het goede te bereiken en het kwade te vermijden — namelijk de onwetendheid aangaande het Zelf, die zich uit als het idee dat men de handelende persoon en de ervarder is — is echter nog niet verwijderd door zijn tegenpool: de kennis van de aard van het Zelf als zijnde identiek aan Brahman. Totdat die onwetendheid is weggenomen, gaat een mens — aangespoord door natuurlijke gebreken zoals gehechtheid aan of afkeer van de vruchten van zijn daden — over tot handelen, zelfs tegen de voorschriften en verboden van de geschriften in. Onder de krachtige drang van zijn natuurlijke gebreken verricht hij in gedachte, woord en daad een grote hoeveelheid werk dat bekendstaat als onrechtvaardigheid (adharma), wat zichtbare en onzichtbare schade berokkent. Dit leidt tot degradatie tot aan de staat van onbeweeglijke objecten (zoals planten).

Soms zijn de indrukken die door de geschriften zijn achtergelaten erg sterk; in dat geval verzamelt hij in gedachte, woord en daad een grote hoeveelheid van wat bekendstaat als goed werk (dharma), dat bijdraagt aan zijn welzijn. Dit werk is tweeledig: werk dat gepaard gaat met meditatie (upāsana), en werk dat mechanisch is. Van deze twee resulteert de laatste in het bereiken van de wereld van de Voorvaders (Pitṛ-loka) en dergelijke; terwijl werk gekoppeld aan meditatie leidt naar werelden beginnend bij die van de goden en eindigend bij de wereld van Hiraṇyagarbha.¹ De Śruti zegt hierover: "Iemand die aan het Zelf offert, is beter dan iemand die aan de goden offert," enz. En de Smṛti: "Vedisch werk is tweeledig," enz. (M. XII. 88).

Wanneer de goede daden en de slechte daden elkaar in evenwicht houden, wordt men een mens. Zo is de transmigratie — beginnend bij de staat van Hiraṇyagarbha en de rest, en eindigend bij die van de onbeweeglijke objecten — die een mens met zijn natuurlijke gebreken van onwetendheid enzovoort bereikt door zijn goede en slechte daden, afhankelijk van naam, vorm en handeling.

Dit geopenbaarde universum, bestaande uit middelen en doelen, bevond zich in een ongedifferentieerde staat vóór zijn openbaring. Dat relatieve universum —

¹ Het zijnde dat geïdentificeerd wordt met het geheel van alle geesten.

zonder begin en zonder einde, zoals de reeks van het zaadje en de kiem enzo voort — dat gecreëerd is door onwetendheid en bestaat uit een superpositie van de handeling, haar factoren en haar resultaten op het Zelf, is een kwaad. Daarom wordt, voor de verwijdering van de onwetendheid van een mens die een afkeer heeft gekregen van dit universum, deze Upaniṣad aangevangen om de kennis van Brahman in te scherpen, welke de tegenpool is van die onwetendheid.

Het nut van deze meditatie aangaande het paardenoffer (aśvamedha) is dit: degenen die niet bevoegd zijn tot de feitelijke uitvoering van dit offer, zullen hetzelfde resultaat verkrijgen door middel van deze meditatie alleen. Getuige de Śruti-passages: "Door meditatie of door riten" (Ś. X. iv. 3. 9), en "Deze (meditatie op de vitale kracht) wint zeker de wereld" (I. iii. 28).

Bezwaar: Deze meditatie is slechts een onderdeel van de rite.

Antwoord: Nee, want de volgende Śruti-passage staat een keuze (optie) toe: 'Hij die het paardenoffer uitvoert, of hij die het als zodanig kent' (Tai. S. V. iii. 12. 2). Aangezien dit voorkomt in een context die over kennis handelt, en aangezien we zien dat ditzelfde soort meditatie op basis van gelijkenis ook op andere riten¹ wordt toegepast, begrijpen we dat meditatie hetzelfde resultaat zal voortbrengen.

Van alle riten is het paardenoffer de grootste, want het leidt tot identiteit met Hiranyagarbha in zijn collectieve en individuele aspecten. En de vermelding ervan hier, aan het prille begin van deze verhandeling over de kennis van Brahman, is een aanwijzing dat alle riten binnen het domein van het relatieve bestaan (saṃsāra) vallen. Later zal worden aangetoond dat het resultaat van deze meditatie de identificatie met Honger of de Dood is.

Bezwaar: Maar de regelmatige (Nitya) riten brengen toch geen relatieve resultaten voort?

Antwoord: Geenszins, want de Śruti vat de resultaten van alle riten tezamen. Elke rite is verbonden met de echtgenote. In de passage: 'Laat mij een vrouw hebben... Zoveel is inderdaad het verlangen' (I. iv. 17), wordt aangetoond dat elke handeling van nature wordt ingegeven door verlangen, en dat de resultaten die bereikt worden via een zoon, via riten en via meditatie respectievelijk deze wereld, de wereld van de Voorvaderen (Pitr-loka) en die van de goden zijn (I. v. 16). De conclusie die daaruit getrokken wordt, is dat alles bestaat uit de drie soorten voedsel: 'Dit (universum) bestaat inderdaad uit drie dingen: naam, vorm en handeling' (I. vi. 1).

Het geopenbaarde resultaat van alle handeling is niets anders dan het relatieve universum. Het zijn deze drie die zich in een ongedifferentieerde staat bevon-

¹ Zoals in de passage: 'Deze wereld, O Gautama, is vuur' (VI.2.11).

den vóór de manifestatie. Dat wordt vervolgens gemanifesteerd als gevolg van de resultaten van de handelingen van alle wezens, zoals een boom uit het zaadje voortkomt. Dit gedifferentieerde en ongedifferentieerde universum, bestaande uit de grove¹ en subtiele werelden en hun essentie, valt binnen de categorie van onwetendheid (avidyā), en is daardoor op het Zelf gesuperponeerd (geprojecteerd) als handeling, haar factoren en haar resultaten, alsof zij Zijn eigen vorm waren.

Hoewel het Zelf van hen verschilt, niets te maken heeft met naam, vorm en handeling, één is zonder een tweede en van nature eeuwig, zuiver, verlicht en vrij is, verschijnt Het toch als precies het tegenovergestelde hiervan: als bestaande uit verschillen in handeling, haar factoren en haar resultaten, enzovoort. Daarom wordt — voor de verwijdering van onwetendheid (het zaad van gebreken zoals verlangen en handelen), vergelijkbaar met het verwijderen van het idee van een slang uit een touw — de kennis van Brahman uiteengezet ten behoeve van de mens die een afkeer heeft gekregen van dit universum van middelen en doelen, bestaande uit handelingen, hun factoren en hun resultaten, na gerealiseerd te hebben dat zij slechts zoveel zijn.

De eerste twee secties, beginnend met: ‘Het hoofd van het offerpaard is de dageraad’, zullen gewijd zijn aan de meditatie aangaande het paardenoffer. De meditatie over het paard wordt beschreven omdat het paard het belangrijkste element in dit offer is. Het belang ervan blijkt uit het feit dat het offer ernaar vernoemd is en dat de presiderende godheid ervan Prajāpati (Hiraṇyagarbha) is.

uṣā vā aśvasya medhyasya śiraḥ | sūryaścakṣuḥ, vātaḥ prāṇaḥ, vyāttamagnirvaiśvānaraḥ, saṃvatsara ātmāśvasya medhyasya | dyauḥ prṣṭham, antarikṣamudaram, pṛthivī pājasyam, diśaḥ pārśve, avāntaradiśaḥ parśavaḥ, ṛta-vo'ṅgāni, māsāścārdhamāsāśca parvāṇi, ahorātrāṇi pratiṣṭhāḥ, nakṣatrāṇyasthīni, nabho māṃsāni | ūvadyaṃ sikatāḥ, sindhavo gudāḥ, yakṛcca kломānaśca parvatāḥ, oṣadhayaśca vanaspatayaśca lomāni, udyan pūrvārdhāḥ nimlocaṅjaghanārdhaḥ, yadvijṛmbhate tadvidyotate, yadvidhūnute tatstanayati, yanmehati tadvarṣati, vāgevāsyā vāk || 1.1.1 ||

1. Om. Het hoofd van het offerpaard is de dageraad, zijn oog de zon, zijn vitale kracht² de lucht, zijn open mond het vuur genaamd Vaiśvānara, en het lichaam van het offerpaard is het jaar. Zijn rug is de hemel, zijn buik het luchtruim, zijn hoef de aarde, zijn flanken de vier windstreken, zijn ribben de tussenliggende windstreken, zijn ledematen de seizoenen, zijn

¹ Aarde, water en vuur vormen de grove wereld, en lucht en ether de subtiele wereld. Hun essentie is de zuivere, enkelvoudige vorm van elk element, vóór de vermenging met de andere vier elementen.

² Voorgesteld door de adem.

gewrichten de maanden en halve maanden, zijn voeten de dagen en nachten, zijn knekels de sterren en zijn vlees de wolken. Zijn halfverteerde voedsel is het zand, zijn bloedvaten de rivieren, zijn lever en milt de bergen, zijn haren de kruiden en bomen. Zijn voorstuk is de opgaande zon, zijn achterstuk de ondergaande zon, zijn gapen is de bliksem, het schudden van zijn lichaam is de donder, zijn wateren is de regen, en zijn gehinnik is de stem (de spraak).

Bhāṣya: Het hoofd van het offerpaard — dat wil zeggen, een paard dat geschikt is voor een offer — is de dageraad, een periode van ongeveer drie kwartier vlak voor zonsopgang. De partikel ‘vai’ roept iets bekends op, in dit geval de tijd van de dageraad. De gelijkenis is te danken aan het belang van elk van beide: het hoofd is het belangrijkste deel van het lichaam, zoals de dageraad het belangrijkste deel van de dag is. Het paard, dat een onderdeel van het offer is, moet gezuiverd worden; daarom moeten zijn hoofd en andere lichaamsdelen worden beschouwd als bepaalde tijdsindelingen enzovoort (en niet andersom).

Door er op deze wijze op te mediteren, zal het paard worden verheven tot de status van Prajāpati. Met andere woorden: het paard wordt vergoddelijkt tot Prajāpati als de ideeën van tijd, werelden en godheden erop gesuperponeerd (geprojecteerd) worden, aangezien Prajāpati deze zaken omvat. Dit is vergelijkbaar met het omzetten van een beeld enzovoort in de Heer Viṣṇu of een andere godheid.

Zijn oog is de zon, omdat dit zich naast het hoofd bevindt (zoals de zon volgt op de dageraad, of direct daarna opkomt) en omdat het de zon als presiderende godheid heeft. Zijn vitale kracht is de lucht, omdat de adem van de aard van lucht is. Zijn open mond is het vuur genaamd Vaiśvānara. Het woord ‘Vaiśvānara’ specificeert het soort vuur. De mond is vuur omdat vuur de presiderende godheid van de mond is.

Het lichaam van het offerpaard is het jaar, bestaande uit twaalf of dertien¹ maanden. Het woord ‘Ātman’ betekent hier het lichaam (de romp). Het jaar is het ‘lichaam’ van de verschillende tijdsindelingen; en het lichaam wordt hier Ātman genoemd, zoals we ook zien in de Śruti-passage: ‘Want de Ātman (romp) is het middelpunt van deze ledematen’. De herhaling van de zinsnede ‘van het offerpaard’ is bedoeld om aan te tonen dat deze verbonden moet worden met alle genoemde termen.

Zijn rug is de hemel, omdat beide hoog zijn. Zijn buik is het luchtruim, omdat beide hol zijn. Zijn hoef is de aarde: ‘Pājasya’ zou door de gebruikelijke letteromzetting ‘Pādasya’ moeten zijn, wat een rustplaats voor de voet betekent. Zijn flanken zijn de vier windstreken, omdat zij daarmee verbonden zijn. Men zou kunnen tegenwerpen dat de flanken er twee zijn en de windstreken vier, waar-

¹ Met inbegrip van de schrikkelmaand.

door de parallel onjuist zou zijn. Het antwoord daarop is dat, aangezien het hoofd van het paard in elke richting kan staan, zijn twee flanken gemakkelijk in contact kunnen komen met alle windstreken. Dus het is correct.

Zijn ribben zijn de tussenliggende windstreken, zoals het zuidoosten. Zijn ledematen zijn de seizoenen: deze laatste zijn, als delen van het jaar, de ledematen ervan, wat de gelijkenis verklaart. Zijn gewrichten zijn de maanden en halve maanden, omdat beide verbinden (de laatste verbinden de delen van het jaar zoals gewrichten de delen van het lichaam verbinden). Zijn voeten zijn de dagen en nachten. Het meervoud geeft aan dat de dagen en nachten die¹ betrekking hebben op Prajāpati, de goden, de voorvaderen en de mensen allemaal bedoeld zijn. ‘Pratiṣṭhā’ betekent letterlijk datgene waarop men staat; vandaar de voeten. De godheid die de tijd vertegenwoordigt staat op de dagen en nachten, zoals het paard op zijn voeten staat.

Zijn knekels zijn de sterren, beide zijn wit. Zijn vlees zijn de wolken: het woord in de tekst betekent eigenlijk luchtruim, maar aangezien hierover al gesproken is als de buik, duidt het hier op de wolken die daarin zweven. Zij zijn vlees omdat zij water afgeven zoals vlees bloed afgeeft. Zijn halfverteerde voedsel in de maag is het zand, omdat beide uit losse deeltjes bestaan. Zijn bloedvaten zijn de rivieren, want beide stromen. Het woord in de tekst staat in het meervoud en duidt hier op bloedvaten.

Zijn lever en milt zijn de bergen, beide zijn hard en verhoogd. ‘Yakṛt’ en ‘Klo-man’ zijn organen onder het hart aan de rechter- en linkerkant. Het laatste woord wordt altijd in het meervoud gebruikt maar duidt op één enkel ding. Zijn haren zijn de kruiden en bomen: aangezien dit respectievelijk kleine en grote planten zijn, moeten ze naar geschiktheid worden toegepast op de korte en lange haren.

Zijn voorstuk, vanaf de navel voorwaarts, is de opgaande zon tot aan het middaguur. Zijn achterstuk is de ondergaande zon vanaf het middaguur. De gelijkenis bestaat uit het feit dat zij in beide gevallen respectievelijk de voorste en achterste delen vormen. Zijn gapen, of het strekken en schokken van de ledematen, is de bliksem, omdat de ene de wolk splitst en de andere de mond. Het schudden van zijn lichaam is de donder, beide brengen een geluid voort. Zijn wateren (urine) is de regen, vanwege de gelijkenis van het bevochtigen. En zijn gehinnik is de stem of het geluid — hier is geen verdere verbeelding nodig.

***aharvā aśvam purastānmahimānvajāyata, tasya pūrve samudre yoniḥ;
rātrirenam paścānmahimānvajāyata, tasyāpare samudre yoniḥ; retau vā***

¹ Een maand van ons vormt een dag en nacht van de Manes (voorouders). Een jaar van ons vormt een dag en nacht van de goden; en vierentwintig miljoen van zulke jaren vormen een dag en nacht van Prajāpati, wat overeenkomt met twee kalpa's (wereldcycli) van ons.

aśvam mahimānāvabhitaḥ sambabhūvatuḥ | hayo bhūtvā devānavahat, vāji gandharvān, arvāsurān, aśvo manuṣyān; samudra evāśya bandhuḥ, samudro yoniḥ || 1.1.2 || iti prathamam brāhmaṇam ||

2. Het (gouden) vat genaamd Mahiman vóór het paard, dat daar verscheen (om het aan te duiden), is de dag. Zijn bron is de oostelijke zee. Het (zilveren) vat genaamd Mahiman achter¹ het paard, dat daar verscheen, is de nacht. Zijn bron is de westelijke zee. Deze twee vaten genaamd Mahiman verschenen aan weerszijden van het paard. Als een Haya droeg het de goden, als een Vājin de hemelse minstrelen (Gandharva's), als een Arvan de Asura's, en als een Aśva de mensen. De Hoogste Zelf (of de zee) is zijn stal en de Hoogste Zelf (of de zee) is zijn bron.

Bhāṣya: Twee offervaten genaamd Mahiman, respectievelijk gemaakt van goud en zilver, worden vóór en achter het paard geplaatst. Dit is een meditatie met betrekking tot deze vaten. Het gouden vat is de dag, omdat beide schitterend zijn. Hoe kan het dat het vat vóór het paard, dat daar "na" (*anu*) verscheen, de dag is? Omdat het paard Prajāpati is. En het is Prajāpati in de vorm van de zon enzovoort, die wordt aangeduid door het vat waarvan wordt vereist dat wij het als de dag beschouwen. — Het voorzetsel 'anu' betekent hier niet 'na', maar wijst naar iets (duidt iets aan). — Dus de betekenis is: het gouden vat (Mahiman) verscheen terwijl het naar het paard als Prajāpati wees, precies zoals we zeggen dat de bliksem flitst terwijl hij naar (*anu*) de boom wijst.

Zijn bron, de plaats waaruit het vat is verkregen, is de oostelijke zee. Letterlijk vertaald zou er staan 'is in de oostelijke zee', maar de naamvalsuitgang (de locatief) moet hier als een nominatief worden opgevat om de vereiste betekenis te geven. Op gelijke wijze is het zilveren vat achter het paard, dat daar in relatie tot het paard verscheen, de nacht; omdat beide woorden ('Rājata' en 'Rātri') met dezelfde lettergreep (*Rā*) beginnen², of omdat beide ondergeschikt zijn aan de voorgaande set. Zijn bron is de westelijke zee. De vaten worden Mahiman genoemd omdat zij grootheid (*mahiman*) aanduiden. Het strekt tot de glorie van het paard dat aan weerszijden ervan een gouden en een zilveren vat zijn geplaatst.

Deze twee vaten genaamd Mahiman verschenen, zoals hierboven beschreven, aan weerszijden van het paard. De herhaling van de zin is bedoeld om het paard te verheerlijken, alsof men wil zeggen dat het om de bovengenoemde redenen een wonderbaarlijk paard is. De woorden 'Als een Haya' enzovoort zijn op gelijke wijze lofprijzend bedoeld. 'Haya' komt van de wortel 'hi', wat bewegen

¹ Dat wil zeggen: vóór en nadat het paard is gedood.

² Ānandagiri vat 'Varṇa' op in de betekenis van kleur of glans, in plaats van lettergreep; in dat geval moet men veronderstellen dat de nacht [waarnaar verwezen wordt in de analogie van het zilveren vat] een door de maan verlichte nacht is.

betekent. Daarom betekent het woord ‘bezitter van grote snelheid’. Of het kan een specifiek paardenras aanduiden.

Het droeg de goden, dat wil zeggen: het maakte hen tot goden, aangezien het paard Prajāpati was; of het droeg hen in letterlijke zin. Men zou kunnen aanvoeren dat deze daad van dragen eerder een verwijt (een teken van ondergeschiktheid) is. Maar het antwoord is dat dragen natuurlijk is voor een paard; het is dus niet kleinerend. Integendeel, de daad was een bevordering voor het paard, omdat het hierdoor in contact kwam met de goden. Daarom is de zin een lofprijzing.

Op gelijke wijze duiden ‘Vājin’ en de andere termen paardenrassen aan. Als een Vājin droeg het de hemelse minstrelen (Gandharva’s); de weglating in de tekst moet worden aangevuld met de tussenliggende woorden. Op gelijke wijze (droeg het) als een Arvan de Asura’s, en als een Aśva de mensen.

Het Hoogste Zelf — ‘Samudra’ (zee) betekent hier dát — is zijn stal, de plaats waar het wordt vastgebonden. En het Hoogste Zelf is zijn bron, de oorzaak van zijn oorsprong. Het is dus gesproten uit een zuivere bron en leeft op een zuivere plek. Dit is een eerbetoon aan het paard. Of ‘Samudra’ kan de bekende zee betekenen, want de Śruti zegt elders: ‘Het paard heeft zijn bron in het water’ (Tai. S. II. iii. 12).

SECTIE II

naiveha kimcanāgra āsīt, mṛtyunaivedamāvṛtamāsīdaśanāyayā, aśanāyā hi mṛtyuḥ; tanmano'kuruta, ātmanvī syāmiti | so'rcannacarat, tasyārcata āpo'jāyanta; arcate vai me kamabhūditī, tadevārkyasyārkatvam; kaṃ ha vā asmai bhavati ya evametadarkyasyārkatvaṃ veda || 1.2.1 ||

1. Er was hier in het begin helemaal niets. Het was alleen bedekt door de Dood (Hiranyagarbha), of door Honger, want honger is de dood. Hij schiep de geest (het denken), terwijl hij dacht: 'Laat mij een geest hebben.'¹ Hij bewoog zich voort terwijl hij (zichzelf) vereerde. Terwijl hij aan het vereren was, werd water voortgebracht. (Omdat hij dacht): 'Terwijl ik aan het vereren was (arcyate), welke er water (ka) op, ' daarom wordt Arka (het vuur van het offer) zo genoemd. Water (of geluk) komt zeker toe aan hem die weet hoe Arka aan deze naam Arka is gekomen.

Bhāṣya: Nu wordt de oorsprong beschreven van het vuur dat geschikt is voor gebruik bij het paardenoffer. Dit verhaal over zijn oorsprong is bedoeld als een lofprijzing (*stuti*), om een meditatie hierover voor te schrijven. Er was hier in het begin in het universum — dat wil zeggen, vóór de manifestatie van de geest enzovoort — helemaal niets dat gedifferentieerd was door naam en vorm.

Vraag: Was het dan volkomen leeg (een leegte)?

Nihilistische visie: Het moet wel zo zijn, want de Śruti zegt: 'Er was hier helemaal niets.' Er was noch oorzaak, noch gevolg. Een andere reden voor deze conclusie is het feit van de oorsprong. Een kruik, bijvoorbeeld, wordt voortgebracht. Daarom moet hij vóór zijn ontstaan niet-existent zijn geweest.

De logicus [Naiyāyika] werpt tegen: Maar de oorzaak kan niet niet-existent zijn, want we zien bijvoorbeeld de klomp klei (vóórdat de kruik wordt voortgebracht). Wat niet wordt waargenomen, kan heel goed niet-existent zijn, zoals hier het geval is met het gevolg. Maar dat geldt niet met betrekking tot de oorzaak, want die wordt wel waargenomen.

De nihilist: Nee, want vóór het ontstaan wordt er niets waargenomen. Indien de niet-waarneming van een ding de grond is voor zijn niet-bestaan, dan wordt vóór het ontstaan van het hele universum noch oorzaak, noch gevolg waargenomen. Bijgevolg moet alles niet-existent zijn geweest.

¹ Het hier gebruikte woord is 'Ātman', dat, naast andere betekenissen, het lichaam, Manas, intellect, het individuele zelf en het Opperste Zelf kan betekenen. De juiste betekenis op elke plaats, zoals hier, moet uit de context worden bepaald. Het woord komt opnieuw voor in paragraaf 4, waar het het lichaam betekent.

Antwoord van de Vedāntin: Niet zo, want de Śruti zegt: ‘Het was alleen bedekt door de Dood.’ Indien er absoluut niets was geweest, noch om te bedekken, noch om bedekt te worden, dan zou de Śruti niet hebben gezegd: ‘Het was bedekt door de Dood’. Want het gebeurt nooit dat de zoon van een onvruchtbare vrouw bedekt is met bloemen die uit de hemel ontspruiten. Toch zegt de Śruti: ‘Het was alleen bedekt door de Dood.’ Daarom concluderen wij op gezag van de Śruti dat de oorzaak die bedekte en het gevolg dat bedekt werd, beide existent waren vóór het ontstaan van het universum.

Ook de logische gevolgtrekking (*anumāna*) wijst naar deze conclusie. Wij kunnen het bestaan van de oorzaak en het gevolg¹ vóór de schepping afleiden. Wij nemen waar dat een positief gevolg dat wordt voortgebracht, alleen plaatsvindt wanneer er een oorzaak is, en niet plaatsvindt wanneer er geen oorzaak is. Hieruit leiden wij af dat ook de oorzaak van het universum vóór de schepping moet hebben bestaan, zoals bijvoorbeeld het geval is bij de oorzaak van een kruik.

Bezwaar: De oorzaak van een kruik bestaat evenmin vooraf, want de kruik wordt niet voortgebracht zonder de klomp klei te vernietigen. En zo gaat het ook met andere dingen.

Antwoord: Niet zo, want de klei (of een ander materiaal) is de oorzaak. De klei is de oorzaak van de kruik, en het goud van de halsketting, en niet de specifieke klompachtige vorm van het materiaal; zij bestaan immers ook zonder die vorm. Wij zien dat gevolgen zoals de kruik en de halsketting simpelweg worden voortgebracht wanneer hun materialen, klei en goud, aanwezig zijn, hoewel de klompachtige vorm afwezig kan zijn. Daarom is deze specifieke vorm niet de oorzaak van de kruik en de halsketting.

Maar wanneer de klei en het goud afwezig zijn, worden de kruik en de halsketting niet voortgebracht, wat aantoont dat deze materialen — de klei en het goud — de oorzaak zijn, en niet de ronde vorm. Telkens wanneer een oorzaak een gevolg voortbrengt, doet zij dat door een ander gevolg dat zij vlak daarvóór had voortgebracht te vernietigen; want dezelfde oorzaak kan niet meer dan één gevolg tegelijkertijd voortbrengen. Maar de oorzaak vernietigt zichzelf niet door het vorige gevolg te vernietigen. Daarom is het feit dat een gevolg wordt voortgebracht door het vernietigen van het vorige gevolg — de klomp bijvoorbeeld — geen geldige reden om te weerleggen dat de oorzaak bestaat vóórdat het gevolg wordt voortgebracht.

Bezwaar: Dat is niet juist, want de klei enzovoort kan niet bestaan los van de klomp enzovoort. Met andere woorden: u kunt niet zeggen dat de oorzaak, de klei bijvoorbeeld, niet wordt vernietigd wanneer haar vorige gevolg — de klomp of een andere vorm — wordt vernietigen, maar dat zij overgaat in een

¹ Deze zullen één voor één worden behandeld.

ander gevolg zoals de kruik. Want de oorzaak, de klei of iets dergelijks, wordt niet waargenomen los van de klomp of de kruik, enzovoort.

Antwoord: Niet zo, want we zien dat die oorzaken, de klei enzovoort, blijven voortbestaan wanneer de kruik en andere dingen zijn voortgebracht en de klomp of een andere vorm is verdwenen.

Bezwaar: De waargenomen continuïteit berust op gelijkenis, niet op het feitelijk voortbestaan van de oorzaak.

Antwoord: Nee. Aangezien de deeltjes klei of ander materiaal die bij de klomp enz. hoorden, waarneembaar zijn in de kruik en andere zaken, is het onredelijk om op basis van een schijn-gevolgtrekking [slechts] gelijkenis te veronderstellen. Evenmin is een gevolgtrekking geldig wanneer zij de waarneming tegensprekt, want zij [de gevolgtrekking] is afhankelijk van de laatste [de waarneming]. Bovendien zou het tegengestelde standpunt leiden tot een algemeen wantrouwen [of ongeloof].

Dit wil zeggen: indien alles wat wordt waargenomen als "Dit is dat" kortstondig (*momentair*) is, dan zou de notie van "dat" afhangen van een andere notie aangaande iets anders, enzovoort, wat leidt tot een *regressus in infinitum* [een oneindige regressie]. En aangezien de notie van "Dit is zoals dat" daardoor eveneens ontkracht zou worden, zou er nergens meer zekerheid zijn. Bovendien kunnen de twee noties van "dit" en "dat" niet met elkaar verbonden worden, aangezien er geen blijvend subject [een onveranderlijk bewustzijn] is.

Bezwaar: Zij zouden verbonden worden door de onderlinge gelijkenis.

Antwoord: Nee, want de noties van "dit" en "dat" kunnen niet het object van elkaars waarneming zijn, en (aangezien er volgens u geen blijvend subject zoals het Zelf is), zou er geen waarneming van gelijkenis zijn.

Bezwaar: Hoewel er geen gelijkenis is, bestaat de notie ervan wel.

Antwoord: Dan zouden de noties van "dit" en "dat" ook, net als de notie van gelijkenis, gebaseerd zijn op non-entiteiten [niet-bestaande zaken].

Bezwaar (door de Yogācāra-school): Laat alle noties gebaseerd zijn op non-entiteiten. (Wat is daar het bezwaar tegen?)

Antwoord: Dan zou uw eigen visie dat alles een idee is, eveneens gebaseerd zijn op een non-entiteit.

Bezwaar (door de nihilist): Laat dat dan zo zijn.

Antwoord: Indien alle noties onwaar zijn, kan uw eigen visie dat alle noties onwerkelijk zijn niet worden vastgesteld. Daarom is het onjuist om te zeggen dat herkenning plaatsvindt door gelijkenis. Bijgevolg is bewezen dat de oorzaak bestaat vóórdat het gevolg wordt voortgebracht.

Ook het gevolg bestaat reeds vóórdat het wordt voortgebracht.

Vraag: Hoe?

Antwoord: Omdat de manifestatie ervan duidt op het feit dat het reeds bestond. Manifestatie betekent het binnen het bereik van de waarneming komen. Het is een algemeen verschijnsel dat een zaak — een kruik bijvoorbeeld — die verborgen was door duisternis of door iets anders en binnen het bereik van de waarneming komt wanneer de hindernis wordt weggenomen door het verschijnen van licht of op een andere wijze, haar voorafgaande bestaan niet uitsluit. Op gelijke wijze kunnen we begrijpen dat ook dit universum bestond vóór zijn manifestatie. Want een kruik die niet-existent is, wordt zelfs niet waargenomen wanneer de zon opkomt.

Bezwaar: Nee, zij [de kruik] moet wel waargenomen worden, want u ontkent haar voorafgaande niet-bestaan. Volgens u is elk gevolg — zeg een kruik — nooit niet-existent. Dus moet zij worden waargenomen wanneer de zon opkomt. Haar vorige vorm, de klomp klei, is nergens te bekennen, en hindernissen zoals duisternis zijn afwezig; aangezien zij dus existent is, kan zij niet anders dan verschijnen.

Antwoord: Niet zo, want er zijn twee soorten hindernis. Elk gevolg, zoals een kruik, kent twee soorten hindernis. Wanneer zij eenmaal is gemanifesteerd uit haar bestanddeel klei, zijn duisternis en de muur enzovoort de hindernissen; terwijl vóór haar manifestatie uit de klei de hindernis bestaat uit de kleideeltjes die verblijven in de vorm van een ander gevolg, zoals een klomp. Daarom wordt het gevolg — de kruik — hoewel het existent is, vóór zijn manifestatie niet waargenomen, omdat het verborgen is. De termen en concepten ‘vernietigd’, ‘voortgebracht’, ‘bestaan’ en ‘niet-bestaan’ zijn afhankelijk van dit tweeledige karakter van manifestatie en verdwijning.

Bezwaar: Dit is onjuist, aangezien de hindernissen die vertegenwoordigd worden door specifieke vormen zoals de klomp of de twee helften van een kruik, van een andere aard zijn. Om expliciet te zijn: we zien dat hindernissen voor de manifestatie van een kruik, zoals duisternis of de muur, niet dezelfde ruimte innemen als de kruik, maar de klomp of de twee helften van een kruik doen dat wel. Daarom is uw bewering — dat de kruik, hoewel aanwezig in de vorm van de klomp of de twee helften, niet wordt waargenomen omdat zij verborgen is — onjuist, want de aard van de hindernis is in dit geval anders.

Antwoord: Nee, want we zien dat water vermengd met melk dezelfde ruimte inneemt als de melk die het verbergt.

Bezwaar: Maar aangezien de samenstellende delen van een kruik, zoals haar twee helften of scherven, begrepen zijn in het gevolg — de kruik — zouden zij helemaal geen belemmeringen mogen vormen.

Antwoord: Niet zo, want zolang zij gescheiden zijn van de kruik, zijn zij evenzovele verschillende gevolgen (toestanden) en kunnen zij daarom als belemmering dienen.

Bezwaar: Dan zou de inspanning uitsluitend gericht moeten zijn op het verwijderen van de belemmeringen. Dat wil zeggen: indien, zoals u zegt, het gevolg — de kruik bijvoorbeeld — feitelijk aanwezig is in de toestand van de klomp of de twee helften, en niet wordt waargenomen vanwege een belemmering, dan zou degene die dat gevolg (de kruik) wenst, moeten proberen de belemmering te verwijderen en niet de kruik maken. Maar in feite doet niemand dat. Daarom is uw bewering onjuist.

Antwoord: Nee, want daarover bestaat geen vaste regel. Het is niet altijd zo dat een kruik of een ander gevolg zich manifesteert door enkel te proberen de belemmering te verwijderen; want wanneer een kruik bijvoorbeeld door duisternis enzovoort bedekt is, probeert men een lamp aan te steken.

Bezwaar: Dat is ook slechts bedoeld om de duisternis te vernietigen. De inspanning om een lamp aan te steken is eveneens gericht op het verwijderen van de duisternis, waarna de kruik automatisch wordt waargenomen. Er wordt niets aan de kruik toegevoegd.

Antwoord: Nee, want de kruik wordt waargenomen als "bedekt met licht" wanneer de lamp is aangestoken. Dat was niet zo vóór het aansteken van de lamp. Daarom was dit niet enkel bedoeld voor het verwijderen van de duisternis, maar om de kruik met licht te omhullen, aangezien zij sindsdien wordt waargenomen als bedekt met licht. Soms is de inspanning wel gericht op de verwijdering van de belemmering, zoals wanneer bijvoorbeeld een muur wordt afgebroken. Daarom kan het niet als regel worden gesteld dat degene die de manifestatie van iets wenst, louter moet proberen de belemmering te verwijderen.

Bovendien moet men die stappen ondernemen die de manifestatie teweegbrengen conform de gevestigde praktijk (het vakmanschap). We hebben al gezegd dat een gevolg dat patent (duidelijk aanwezig) is in de oorzaak, als belemmering dient voor de manifestatie van andere gevolgen. Dus indien men louter probeert het eerder gemanifesteerde gevolg — zoals de klomp of de twee helften die tussen de kijker en de kruik in staan — te vernietigen, kan men ook gevolgen krijgen zoals scherven of minuscule stukjes. Ook deze zullen de kruik verbergen en verhinderen dat zij wordt waargenomen; er zou dan een nieuwe poging nodig zijn.

Daarom heeft de noodzakelijke werking van de factoren van een handeling (de activiteit van de maker) haar nut voor degene die de manifestatie van een kruik of iets anders wenst. Bijgevolg bestaat het gevolg reeds vóór zijn manifestatie.

Ook uit onze uiteenlopende noties van het verleden en de toekomst leiden wij dit af. Onze noties van een kruik die er was en één die er nog zal zijn, kunnen net als de notie van de huidige kruik niet volledig onafhankelijk zijn van objecten. Want wie een nog niet gemaakte kruik wenst te bezitten, zet zichzelf aan het werk om die te verkrijgen. We zien mensen immers niet streven naar zaken waarvan zij weten dat ze niet-existent zijn.

Een andere reden voor het voorafgaande bestaan van het gevolg is het feit dat de kennis van (God en) de Yogins aangaande de verleden en toekomstige kruik onfeilbaar is. Indien de toekomstige kruik niet-existent zou zijn, zou Zijn (en hun) waarneming ervan onwaar blijken te zijn. Evenmin is deze waarneming slechts een stijlfiguur (beeldspraak). Wat betreft de redenen om het bestaan van de kruik af te leiden: die hebben we reeds vermeld.

Een andere reden hiervoor is dat het tegengestelde standpunt een innerlijke tegenstrijdigheid inhoudt. Indien men bij het zien van bijvoorbeeld een pottenbakker die bezig is met de productie van een kruik, op basis van de bewijzen er zeker van is dat de kruik tot stand zal komen, dan zou het een contradictie in termen zijn om te zeggen dat de kruik niet-existent is op precies dat tijdstip waarmee zij, naar men zegt, in relatie zal treden. Want zeggen dat de kruik die zal zijn niet-existent is, is hetzelfde als zeggen dat zij niet zal zijn. Het zou zijn als zeggen: 'Deze kruik bestaat niet.'

Indien u echter zegt dat de kruik vóór haar manifestatie niet-existent is, en daarmee bedoelt dat zij niet precies zo bestaat als bijvoorbeeld de pottenbakker bestaat terwijl hij aan de productie ervan werkt (dat wil zeggen, als een kant-en-klare kruik), dan is er geen geschil tussen ons.

Bezwaar: Waarom?

Antwoord: Omdat de kruik bestaat in haar eigen toekomstige (potentiële) vorm. Men moet in gedachten houden dat het huidige bestaan van de klomp of de twee helften niet hetzelfde is als dat van de kruik. Evenmin is het toekomstige bestaan van de kruik hetzelfde als het hunne. Daarom spreekt u ons niet tegen wanneer u zegt dat de kruik vóór haar manifestatie niet-existent is terwijl de activiteit van bijvoorbeeld de pottenbakker gaande is. Dat zou u pas doen indien u de kruik haar eigen toekomstige vorm als een gevolg zou ontzeggen. Maar dat ontkent u niet. Evenmin hebben alle zaken die een wijziging ondergaan een identieke vorm van bestaan in het heden of in de toekomst.

Bovendien nemen we van de vier soorten¹ ontkenning (negatie) met betrekking tot bijvoorbeeld een kruik waar dat wat "wederzijdse uitsluiting" (*any-*

¹ Wederzijdse uitsluiting, tussen zaken van verschillende klassen, bijvoorbeeld: 'Een kruik is geen doek'; voorgaand niet-bestaan, zoals van een kruik voordat deze gemaakt is; het niet-bestaan dat bij vernietiging hoort, zoals van een kruik wanneer deze gebroken wordt; en absolute ontkenning, zoals: 'Er is geen kruik.'

onyābhāva) wordt genoemd, iets anders is dan de kruik: de ontkenning van een kruik is een kleed of een ander ding, niet de kruik zelf. Maar het kleed is, hoewel het de ontkenning van een kruik is, geen non-entiteit, maar een positieve entiteit.

Op gelijke wijze moeten ook de voorafgaande niet-existentie (*prāgabhāva*), de niet-existentie door vernietiging (*pradhvaṃsābhāva*) en de absolute negatie (*atyantābhāva*) iets anders zijn dan de kruik; want er wordt over gesproken in termen van de kruik, zoals in het geval van de wederzijdse uitsluiting die daarop betrekking heeft. En deze negaties moeten eveneens (net als bijvoorbeeld het kleed) positieve entiteiten zijn. Bijgevolg betekent de voorafgaande niet-existentie van een kruik niet dat zij helemaal niet als entiteit bestaat voordat zij tot stand komt.

Indien u echter zegt dat de voorafgaande niet-existentie van een kruik de kruik zelf betekent, dan is het een ongerijmdheid om haar te vermelden als zijnde "van een kruik" (in plaats van als "de kruik zelf"). Indien u dit slechts als een verbeelding gebruikt, zoals in de uitdrukking "het lichaam van de stenen rol,"¹ dan zou de frase "de voorafgaande niet-existentie van een kruik" alleen betekenen dat het de imaginaire niet-existentie is die vermeld wordt in termen van de kruik, en niet de kruik zelf. Indien u daarentegen zegt dat de negatie van een kruik iets anders is dan de kruik zelf, dan hebben we dat punt reeds beantwoord.

Bovendien, indien de kruik vóór haar manifestatie een absolute non-entiteit zou zijn, zoals de spreekwoordelijke hoorns van een haas, dan kan zij noch verbonden worden met haar oorzaak, noch met het bestaan (zoals de logici beweren), want verbinding vereist twee positieve entiteiten.

Bezwaar: Het is in orde bij zaken die onafscheidelijk zijn (*samavāya*).

Antwoord: Nee, want we kunnen ons geen onafscheidelijke verbinding voorstellen tussen een existent en een niet-existent ding. Scheidbare of onafscheidelijke verbinding is alleen mogelijk tussen twee positieve entiteiten, niet tussen een entiteit en een non-entiteit, noch tussen twee non-entiteiten. Daarom concluderen wij dat het gevolg inderdaad bestaat voordat het wordt gemanifesteerd.

Door wat voor soort Dood was het universum bedekt? Dit wordt nu beantwoord: door Honger, ofwel het verlangen om te eten, wat een kenmerk van de dood is. Hoezo is honger de dood? Het antwoord wordt gegeven: "Want honger is de dood." Het partikel 'hi' duidt op een algemeen bekende reden. Degene die verlangt te eten, doodt immers onmiddellijk daarna dieren. Daarom verwijst 'honger' naar de dood. Vandaar het gebruik van deze uitdrukking.

'Dood' betekent hier Hiraṇyagarbha, voor zover hij geïdentificeerd wordt met het intellect (*buddhi*), omdat honger een kenmerk is van datgene wat aldus ge-

¹ De stenen rol heeft geen lichaam; het is het lichaam zelf.

identificeerd is. Dit gevolg, het universum, was bedekt door die Dood, precies zoals een kruik enzovoort bedekt zou zijn door klei in de vorm van een klomp.

Hij schiep de geest. Het woord ‘Tat’ (dat) verwijst naar de geest. Die Dood over wie wij spreken schiep — met het voornemen de gevolgen te projecteren die weldra genoemd zullen worden — het innerlijke orgaan genaamd de geest, die gekenmerkt wordt door beraadslaging enzovoort en die het vermogen bezit om over die gevolgen te reflecteren. Wat was zijn doel bij het scheppen van de geest? Dit wordt als volgt vermeld: denkend: ‘Laat mij een geest hebben — laat mij door middel van deze geest (Ātman) in het bezit zijn van een geest.’ Dit was zijn doel.

Hij, Prajāpati, bewoog zich voort terwijl hij zichzelf vereerde nadat de geest gemanifesteerd was, in de gedachte dat hij gezegend was. Terwijl hij aan het vereren was, werd water voortgebracht — een vloeibare substantie die een hulpmiddel bij de verering vormt. Hier moeten we de woorden aanvullen: ‘Na de manifestatie van de ether, lucht en vuur’, want een andere Śruti (Tai. II. i. 1) zegt dat, en er kan geen afwijking zijn in de volgorde van manifestatie.

Omdat de Dood dacht: ‘Terwijl ik aan het vereren was (*arcyate*), welde er water (*ka*) op’, daarom wordt Arka — het vuur dat geschikt is voor gebruik bij het paardenoffer — zo genoemd. Dit is de afgeleide verklaring van de naam ‘Arka’ die aan het vuur is gegeven. Het is een beschrijvend epitheton van het vuur, afgeleid van het verrichten van verering die leidt tot geluk en de verbinding met water. Water of geluk komt zeker toe aan hem die weet¹ hoe Arka (vuur) aan deze naam Arka is gekomen. Dit is te danken aan de gelijkenis van de namen. De partikels ‘ha’ en ‘vai’ zijn versterkend.

āpo vā arkaḥ; tadyadapām śara āsītatsamahanyata | sā pṛthivyabhavat, tasyāmaśrāmyat; tasya śrāntasya taptasya tejo raso niravartatāgniḥ ||
1.2.2 ||

2. Water is Arka. Wat daar aanwezig was als schuim op het water, werd vast en werd deze aarde. Toen dat was voortgebracht, was hij vermoeid. Terwijl hij (zo) vermoeid en gekweld was, kwam zijn essentie, of glans, naar buiten. Dit was het Vuur.

Bhāṣya: Wat is deze Arka? Water, dat hulpmiddel bij de verering, is Arka, aangezien het de oorzaak van het vuur is. Want, zo wordt gezegd, het vuur rust op het water. Water is niet rechtstreeks Arka, want het onderwerp dat besproken wordt is niet water, maar vuur. Later zal worden gezegd: ‘Dit vuur is Arka’ (1.2.7).

¹ Mediteert op het feit totdat men ermee geïdentificeerd raakt. Zo ook elders.

Wat daar aanwezig was als schuim op het water, zoals de gestolde staat van wrongel (melkdik), werd vast doordat het zowel inwendig als uitwendig aan hitte werd blootgesteld. (Of het woord ‘Śara’ kan de nominatief zijn in plaats van een complement, als we het geslacht van het voornaamwoord ‘Yad’ veranderen). Dat vaste ding werd deze aarde. Dat wil zeggen: uit dat water ontstond de embryonale toestand van het universum, vergeleken met een ei.

Toen die aarde was voortgebracht, was hij — de Dood of Prajāpati — vermoeid. Iedereen is immers vermoeid na het werk, en de projectie van de aarde was een grote prestatie van Prajāpati. Wat gebeurde er toen met hem? Terwijl hij (zo) vermoeid en gekweld was, kwam zijn essentie, of glans, voort uit zijn lichaam. Wat was dat? Dit was het Vuur, de eerstgeboren Virāj¹, ook wel Prajāpati genoemd, die binnen dat kosmische ei verscheen, in het bezit van een lichaam en organen. Zoals de Smṛti zegt: ‘Hij is het eerste belichaamde wezen’ (Śi. V. i. 8. 22).

sa tredhātmanam vyakuruta, ādityam tṛtīyam, vāyunaṁ tṛtīyam, sa eṣa prāṇastredhā vihitah | tasya prācī dik śirah, asau cāsau cermah | athāsyā prācī dik pucam, asau cāsau ca sakthyau, dakṣiṇā codīcī ca pārśve, dyauḥ pṛṣṭham, antarikṣamudaram; iyamurah, sa eṣo ’psu pratiṣṭhitah; yatra kva caiti tadeva pratiṣṭhatyevam vidvān || 1.2.3 ||

3. Hij (Virāj) deelde zichzelf in drieën op, waarbij hij de zon tot de derde vorm maakte, en de lucht tot de derde vorm. Zo is deze Prāṇa (Virāj) op drie manieren verdeeld. Zijn hoofd is het oosten, en zijn armen zijn dit (het noordoosten) en dat (het zuidoosten). En zijn achterste deel is het westen, zijn heupbeenderen zijn dit (het noordwesten) en dat (het zuidwesten), zijn flanken zijn het zuiden en het noorden, zijn rug is de hemel, zijn buik het luchtruim, en zijn borst deze aarde. Hij rust op het water. Hij die (het) aldus weet, verkrijgt een rustplaats waar hij ook gaat.

Bhāṣya: Hij, de geboren Virāj, deelde of splitste zichzelf — zijn lichaam en zijn organen — op drie manieren op. Hoe? Door de zon tot de derde vorm te maken, naast vuur en lucht. (Het werkwoord ‘maakte’ moet hier worden aangevuld). En de lucht tot de derde vorm, naast vuur en de zon. Evenzo moeten we begrijpen: ‘het vuur tot de derde vorm makend’, naast lucht en de zon, want ook dit maakt op gelijke wijze het getal drie compleet.

Dus deze Prāṇa (Virāj) is, hoewel hij als het ware het zelf (de essentie) van alle wezens is, door zichzelf als de Dood specifiek in drieën verdeeld als vuur, lucht en de zon, zonder echter zijn eigen vorm als Virāj te vernietigen. Nu wordt de meditatie op dit Vuur — de eerstgeboren Virāj, de Arka die geschikt is voor

¹ Het wezen dat wordt vereenzelvigd met de totaliteit van alle geesten..

gebruik bij het paardenoffer en daarin ontstoken wordt — beschreven, vergelijkbaar met de meditatie op het paard. We hebben al gezegd dat de eerdere uiteenzetting over zijn oorsprong louter bedoeld is als lofprijzing (*stuti*), om aan te geven dat hij van zo'n zuivere geboorte is.

Zijn hoofd is het oosten, aangezien beide de belangrijkste zijn. En zijn armen zijn dit en dat, het noordoosten en zuidoosten. (Het woord 'irmā' (arm) is afgeleid van de wortel 'ir', wat beweging betekent). En zijn achterste deel is het westen, omdat dit die richting aanwijst wanneer hij met het gezicht naar het oosten staat. Zijn heupbeenderen zijn dit en dat, het noordwesten en zuidwesten, die beide hoeken vormen met de rug. Zijn flanken zijn het zuiden en het noorden, die beide als zodanig gerelateerd zijn aan het oosten en het westen.

Zijn rug is de hemel, zijn buik het luchtruim, net als in het geval van het paard. En zijn borst is deze aarde, aangezien beide zich aan de onderzijde bevinden. Hij, dit vuur dat uit de werelden bestaat, ofwel Prajāpati, rust op het water, want de Śruti zegt: 'Zo liggen deze werelden in het water' (Ś. X. v. 4. 3). Hij verkrijgt een rustplaats waar hij ook gaat. Wie? Degene die weet dat het vuur aldus op het water rust, zoals hier beschreven. Dit is een bijkomstig resultaat (*phala*).

so'kāmayata, dvitīyo ma ātmā jāyete; sa manasā vācaṃ mithunaṃ samabhavadaśanāyā mṛtyuḥ; tadyadreta āsīsa saṃvatsaro'bhavat | na ha purā tataḥ saṃvatsara āsa; tametāvantaṃ kālamabibhaḥ, yāvānsaṃvatsaraḥ; tametāvataḥ kālasya parastādasṛjata | taṃ jātamabhivyādāt; sa bhāṇakarot, saiva vāgabhavat || 1.2.4 ||

4. Hij verlangde: "Laat mij een tweede vorm (lichaam) hebben." Hij, de Dood of de Honger, bracht de vereniging van de spraak (de Veda's) met de geest tot stand. Wat daar het zaad was, werd het Jaar (Virāj). Vóór hem was er geen jaar geweest. Hij (de Dood) koesterde hem gedurende een jaar, en na deze periode projecteerde hij hem. Toen hij geboren was, opende (de Dood) zijn mond (om hem te verslinden). Hij (de boreling) riep "Bhāṇ!". Dat werd de spraak.

Bhāṣya: Er is gesteld dat de Dood, in de volgorde van water en de rest, zich in het kosmische ei manifesteerde als de Virāj of het Vuur, voorzien van een lichaam en organen, en zichzelf op drie manieren verdeelde. Nu, door welk proces manifesteerde hij zich? Dit wordt beantwoord: Hij, de Dood, verlangde: "Laat mij een tweede vorm of lichaam hebben, waardoor ik belichaamd moge worden."

Na dit verlangen bracht hij de vereniging van de spraak, of de Veda's, met de geest die reeds verschenen was tot stand. Met andere woorden: hij overpeinsde met zijn geest de Veda's, dat wil zeggen de daarin voorgeschreven scheppingsorde. Wie deed dat? De Dood gekenmerkt door honger. Er is gezegd dat honger

de dood is. De tekst verwijst specifiek naar hem opdat men niet iemand anders (zoals de Virāj) zou begrijpen.

Wat het zaad was — de oorzaak van de oorsprong van Virāj, het eerste belichaamde wezen, namelijk de kennis en de resultaten van handelingen verzameld in vorige levens — die de Dood visualiseerde in zijn overpeinzing van de Veda's, werd daar, in die vereniging, het Jaar, de Prajāpati van die naam die het jaar maakt. De Dood (Hiraṇyagarbha), verzonken in deze gedachten, projecteerde water, trad het binnen als het zaad en werd, getransformeerd tot het embryo in het kosmische ei, het jaar. Vóór hem, de Virāj die het jaar maakt, was er geen jaar geweest, geen tijdsperiode van die naam.

De Dood koesterde hem, deze Virāj die in embryonale staat was, gedurende een jaar — de ons welbekende tijdsduur — oftewel gedurende een jaar. Wat deed hij daarna? En na deze periode, oftewel een jaar, projecteerde hij hem, dat wil zeggen: hij brak het ei.

Toen hij, de boreling, het Vuur, het eerste belichaamde wezen, geboren was, opende de Dood zijn mond om hem te verslinden, omdat hij honger had. Hij, de boreling, die bang was omdat hij behept was met natuurlijke onwetendheid (*avidyā*), riep "Bhāṇ!" — hij maakte dit geluid. Dat werd de spraak of het woord.

sa aikṣata, yadi vā imamabhimamṣye, kaṇṭyo'nnam kariṣya iti; sa tayā vācā tenātmanedaṃ sarvamasṛjata yadidaṃ kiṃca— ṛco yajūṃṣi sāmāni chandāṃsi yajñān prajāḥ paśūn | sa yadyadevāsṛjata tattadattumadhriyata; sarvaṃ vā atīti tadaditeradititvam; sarvasyāttā bhavati, sarvamasyānnam bhavati, ya evametadaditeradititvam veda || 1.2.5 ||

5. Hij dacht: "Als ik hem dood, zal ik slechts heel weinig voedsel maken." Door middel van die spraak en die geest projecteerde hij dit alles, wat er ook maar is — de Veda's: de Ṛc (Ṛg), Yajus en Sāman, de metra (versmaten), de offers, de mensen en de dieren. Wat hij ook projecteerde, hij nam zich voor om het te eten. Omdat hij alles eet, daarom wordt hij Aditi (de Dood) genoemd. Hij die weet hoe Aditi aan deze naam Aditi is gekomen, wordt de eter van dit alles, en alles wordt zijn voedsel.

Bhāṣya: Toen hij de boreling angstig zag huilen, dacht hij, de Dood, hoewel hij hongerig was: "Als ik hem dood, deze boreling, zal ik slechts heel weinig voedsel maken." (De wortel *man* met het voorvoegsel *abhi* betekent kwetsen of doden). Zo denkend zag hij af van het eten van hem, want hij moest niet een beetje voedsel maken, maar een grote hoeveelheid, zodat hij er lange tijd van zou kunnen eten; en als hij de boreling zou opeten, zou hij slechts heel weinig voedsel maken, net zoals er geen oogst is als de zaden worden opgegeten.

Denkend aan de grote hoeveelheid voedsel die nodig was voor zijn doel, projecteerde hij — door middel van die spraak (de reeds genoemde Veda's) en die geest, door hen te verenigen, dat wil zeggen door telkens weer over de Veda's te reflecteren — dit alles, het beweeglijke en het onbeweeglijke (dieren, planten, enzovoort), wat er ook maar is.

Wat is dat? De Veda's: de R̥c, Yajus en Sāman; de zeven metra, namelijk de Gāyatrī en de rest; dat wil zeggen de drie soorten Mantra's (heilige formules) die deel uitmaken van een ceremonie, namelijk de hymnen (*stotra*), de lofzangen (*śastra*)¹ en de rest, gecomponeerd in de Gāyatrī en andere metra; de offers, die worden uitgevoerd met behulp van die Mantra's; de mensen, die deze uitvoeren; en de dieren, tam en wild, die een onderdeel van de ritens zijn.

Bezwaar: Er is reeds gezegd dat de Dood de Virāj projecteerde door de vereniging van de spraak (de Veda's) met de geest. Hoe kan er dan nu gezegd worden dat hij de Veda's projecteerde?

Antwoord: Dit is juist, want de eerdere vereniging van de geest was met de Veda's in een niet-geopenbaarde toestand, terwijl de schepping waarover hier gesproken wordt de manifestatie is van de reeds bestaande Veda's, zodat zij toegepast kunnen worden bij de ceremoniën.

In het besef dat het voedsel nu was toegeomen, nam hij, Prajāpati, zich voor om alles wat hij projecteerde op te eten, of het nu om de handeling, de middelen daartoe of de resultaten daarvan ging. Omdat hij alles eet, wordt hij Aditi of de Dood genoemd. Zo zegt de Śruti: 'Aditi is de hemel, Aditi is het luchtruim, Aditi is de moeder, en hij is de vader,' enz. (R̥. I. lix. 10).

Hij die weet hoe Aditi, Prajāpati of de Dood aan deze naam Aditi is gekomen vanwege het eten van alles, wordt de eter van dit hele universum, dat zijn voedsel wordt — dat wil zeggen, doordat hij zich identificeert met het universum; anders zou het een tegenstrijdigheid inhouden, want we zien immers dat niemand de enige eter van alles is. Daarom is de betekenis dat hij geïdentificeerd wordt met alles. En precies om die reden wordt alles zijn voedsel, want het ligt voor de hand dat alles het voedsel is van een eter die geïdentificeerd is met alles.

so'kāmayata, bhūyasā yajñena bhūyo yajeyeti | so'śrāmyat, sa tapo'tapyata; tasya śrāntasya taptasya yaśo vīryamudakrāmat | prāṇā vai yaśo vīryam; tat-

¹ De hymnen zijn R̥c's die door één klasse priesters worden gezongen, de **Udgātr̥** enz. De **Śāstras** zijn diezelfde hymnen, maar alleen geciteerd door een andere klasse priesters, de **Hotr̥** enz., dus niet gezongen. Er zijn nog andere teksten, die op een andere manier worden gebruikt door een derde klasse priesters, de **Adhvaryu** enz., tijdens de offers. Dit vormt de derde groep van **Mantra's**.

prāṇeṣūtkrānteṣu śarīraṃ śvayitumadhriyata; tasya śarīra eva mana āsīt ||
 1.2.6 ||

6. Hij verlangde: "Laat mij opnieuw offeren met het grote offer." Hij was vermoeid en hij was gekweld. Terwijl hij (zo) vermoeid en gekweld was, vertrokken zijn roem en kracht. De organen zijn de roem en de kracht. Toen de organen vertrokken, begon het lichaam op te zwellen, (maar) zijn geest bleef op het lichaam gericht.

Bhāṣya: Hij verlangde, enz. Dit en een deel van de volgende paragraaf zijn geïntroduceerd om de afleiding (etymologie) te geven van de woorden ‘Aśva’ (paard) en ‘Aśvamedha’ (paardenoffer). "Laat mij opnieuw offeren met het grote offer." Het woord ‘opnieuw’ heeft betrekking op zijn verrichtingen in het vorige leven. Prajāpati had in zijn vorige leven een paardenoffer gebracht en werd aan het begin van de cyclus (*kalpa*) geboren doordrongen van die gedachten.

Nadat hij was geboren als zijnde geïdentificeerd met de handeling van het paardenoffer, de factoren ervan en de resultaten ervan, verlangde hij: "Laat mij opnieuw offeren met het grote offer." Nadat hij dit grote voornemen had opgevat, was hij vermoeid, zoals andere mensen, en hij was gekweld. Terwijl hij (zo) vermoeid en gekweld was — deze woorden zijn reeds uitgelegd (in paragraaf 2) — vertrokken zijn roem en kracht.

De Śruti zelf legt de woorden uit: de organen zijn de roem, omdat zij daar de oorzaak van zijn; men staat immers in hoog aanzien zolang de organen in het lichaam aanwezig zijn. Hetzelfde geldt voor de kracht in het lichaam. Niemand kan immers roemrucht of sterk zijn wanneer de organen het lichaam hebben verlaten. Vandaar dat dit de roem en de kracht in dit lichaam zijn. Dus vertrokken de roem en de kracht die uit de organen bestaan.

Toen de organen die de roem en de kracht vormden waren vertrokken, begon het lichaam van Prajāpati op te zwellen, en het werd onzuiver of ongeschikt voor een offer. (Maar) hoewel Prajāpati het [lichaam] had verlaten, bleef zijn geest op het lichaam gericht, precies zoals iemand naar een geliefd object verlangt, zelfs wanneer hij er niet bij aanwezig is.

so 'kāmayata, medhyaṃ ma idaṃ syāt, ātmanvyanena syāmiti | tato 'śvaḥ samabhavat, yadaśvat; tanmedhyamabhūditi, tadevāśvamedhasyāśvamedhatvam | eṣa ha vā aśvamedhaṃ veda ya enamevaṃ veda | tamanavarudhyai-vāmanyata | taṃ saṃvatsarasya parastādātmana ālabhata | paśūndevatābhyah pratyauhat | tasamātsarvadevatyaṃ prokṣitaṃ prajāpatyamālabhante | eṣa ha vā aśvamedho ya eṣa tapati, tasya saṃvatsara ātmā; ayamagnirarkaḥ, tasyeme lokā ātmānaḥ | tāvetāvarkāmedhau | so punarekaiva devatā bhavati mṛtyureva; apa punarmṛtyuṃ jayati, nainam mṛtyurāpnoti, mṛtyurasyātmā

bhavati, etāsāṃ devatānāmeko bhavati || 1.2.7 || iti dvitīyaṃ brāhmaṇam || 1.2.7 ||

7. Hij verlangde: "Laat dit lichaam van mij geschikt zijn voor een offer, en laat mij door middel hiervan belichaamd zijn," (en hij trad het binnen). Omdat dat lichaam opzwol (*aśvat*), daarom werd het *Aśva* (paard) genoemd. En omdat het geschikt werd voor een offer (*medhya*), daarom kwam het paardenoffer bekend te staan als *Aśvamedha*. Hij die het aldus weet, kent inderdaad het paardenoffer. (Zichzelf verbeeldend als het paard en) het vrijlatend, overpeinsde hij (het). Na een jaar offerde hij het aan zichzelf, en zond hij de (andere) dieren naar de goden. Daarom offeren (priesters tot op de dag van vandaag) aan Prajāpati het geheiligde (paard) dat gewijd is aan alle goden.

Hij die daarginds schijnt (de zon), is het paardenoffer; zijn lichaam is het jaar. Dit vuur is *Arka*; zijn ledematen zijn deze werelden. Zo zijn deze twee (het vuur en de zon) *Arka* en het paardenoffer. Deze twee worden weer dezelfde god: de Dood. Hij (die dit aldus weet) overwint de verdere dood, de dood kan hem niet inhalen, zij wordt zijn eigen Zelf, en hij wordt één met deze godheden.

Bhāṣya: Wat deed hij (Hiranyagarbha) met zijn geest die verbonden bleef met dat lichaam? Hij verlangde. Hoe? "Laat dit lichaam van mij geschikt zijn voor een offer, en laat mij door middel hiervan belichaamd zijn." En hij trad het binnen.

Omdat dat lichaam, dat in zijn afwezigheid beroofd was van zijn roem en kracht, opzwol (*aśvat*), daarom werd het *Aśva* (paard) genoemd. Vandaar dat Prajāpati¹ zelf *Aśva* wordt genoemd. Dit is een lofprijzing op het paard. En omdat het lichaam — hoewel het ongeschikt was geworden voor een offer doordat het zijn roem en kracht had verloren — door zijn binnentreden weer geschikt werd voor een offer (*medhya*), daarom kwam het paardenoffer bekend te staan als *Aśvamedha*. Een offer bestaat immers uit een handeling, de factoren ervan en de resultaten ervan. En dat dit offer niemand minder is dan Prajāpati, is een eerbetoon aan het offer.

Het paard dat een factor van het offer is, is tot Prajāpati verklaard in de passage: 'Het hoofd van het offerpaard is de dageraad,' enz. (1.1.1). De huidige paragraaf is geïntroduceerd om een collectieve meditatie voor te schrijven op dat offerpaard, dat Prajāpati is, en op het offervuur dat reeds (als zodanig) beschreven is — waarbij beide worden beschouwd als het resultaat van het offer. Dat dit de strekking van deze sectie is, begrijpen we uit het feit dat in de vorige sectie geen werkwoord is gebruikt dat een voorschrift (*vidhi* of injunctie) aanduidt, en een dergelijk werkwoord is noodzakelijk.

¹ Hiranyagarbha.

De woorden: ‘Hij die het aldus weet, kent inderdaad het paardenoffer,’ betekenen: ‘Alleen hij, en niemand anders, kent het paardenoffer, die het paard en de Arka of het vuur, zoals hierboven beschreven, kent als bezitter van de kenmerken die weldra genoemd zullen worden en die hier collectief getoond worden.’ Daarom moet men het paardenoffer aldus kennen — dit is de betekenis.

Hoe? Eerst wordt de meditatie op het dier beschreven. Prajāpati, die opnieuw wilde offeren met het grote offer, verbeeldde zichzelf als het offerdier, en terwijl hij het — het gewijde dier — vrij of ongebreideld liet, overpeinsde hij het. Na een volledig jaar offerde hij het aan zichzelf, dat wil zeggen: als gewijd aan Prajāpati (Hiranyagarbha), en zond hij de andere dieren, tam en wild, naar de goden, hun respectievelijke godheden.

En omdat Prajāpati aldus overpeinsde, daarom zouden anderen zichzelf eveneens op de hierboven beschreven wijze als het offerpaard moeten voorstellen en mediteren: ‘Terwijl ik geheiligd word (met de Mantra's), ben ik gewijd aan alle goden; maar terwijl ik gedood word, ben ik gewijd aan mijzelf. De andere dieren, tam en wild, worden geofferd aan hun respectievelijke godheden, de andere goden, die slechts een deel van mijzelf zijn.’ Daarom offeren priesters tot op de dag van vandaag op gelijke wijze aan Prajāpati het geheiligde paard dat aan alle goden is gewijd.

Hij die daarginds schijnt (de zon), is het paardenoffer. Het offer dat aldus met behulp van het dier wordt uitgevoerd, wordt hier direct als het resultaat voorgesteld. Wie is hij? De zon, die het universum verlicht met zijn licht. Zijn lichaam — het lichaam van de zon, die het resultaat van het offer is — is het jaar, die tijdsperiode. Het jaar wordt zijn lichaam genoemd, omdat het door hem wordt gemaakt.

Welnu, aangezien de zon, als het paardenoffer, wordt verwezenlijkt met behulp van vuur, is het vuur eveneens de zon. Hier wordt het resultaat van het offer genoemd als het offer zelf: dit aardse vuur is Arka, het hulpmiddel van het offer. Zijn ledematen — de ledematen van deze Arka, het vuur dat bij het offer wordt ontstoken — zijn deze drie werelden. Dit is reeds uitgelegd in de passage: ‘Zijn hoofd is het oosten,’ enz. (1.2.3).

Zo zijn deze twee, vuur en de zon, Arka en het paardenoffer, zoals hierboven beschreven — respectievelijk het offer en het resultaat ervan. Arka, het aardse vuur, is rechtstreeks het offer, dat een rite is. Omdat deze laatste wordt uitgevoerd met behulp van vuur, wordt het hier als vuur voorgesteld. En het resultaat wordt bereikt door de uitvoering van het offer. Daarom wordt het resultaat als het offer voorgesteld in de bewering dat de zon het paardenoffer is.

Deze twee, vuur en de zon — het middel en het doel, het offer en het resultaat ervan — worden weer dezelfde god. Wie is dat? De Dood. Er was voorheen slechts één godheid, die later werd opgesplitst in de handeling, de middelen en

het doel ervan. Zoals gezegd is: ‘Hij deelde zichzelf op drie manieren op’ (1.2.3). En nadat de ceremonie voorbij is, wordt hij weer één godheid: de Dood, het resultaat van de ceremonie.

Hij die deze ene godheid — het paardenoffer of de Dood — kent als: ‘Ik alleen ben de Dood, het paardenoffer, en er is slechts één godheid die identiek is met mijzelf en die bereikbaar is via het paard en het vuur’, overwint de verdere dood; dat wil zeggen: na één keer sterven wordt hij niet meer geboren om opnieuw te sterven.

Zelfs al is zij overwonnen, de dood zou hem opnieuw kunnen inhalen. Daarom wordt gezegd: de dood kan hem niet inhalen. Waarom? Omdat zij zijn eigen zelf wordt, het Zelf van hem die dit aldus weet. Bovendien, daar hij de Dood¹ is, het resultaat, wordt hij één met deze godheden. Dit is het resultaat dat een dergelijke kenner bereikt.

¹ Hiranyagarbha.

SECTIE III

Hoe is deze sectie gerelateerd aan de voorgaande? Het hoogste resultaat van riten gecombineerd met meditatie is aangegeven door een verklaring over het resultaat van het paardenoffer, namelijk de identiteit met de Dood of Hiraṇyagarbha. Nu wordt de huidige sectie, gewijd aan de Udgītha, geïntroduceerd om de bron van de riten en de meditatie aan te duiden, welke de middelen zijn om identiteit met de Dood te bereiken.

Bezwaar: In de vorige sectie is gesteld dat het resultaat van riten en meditatie de identiteit met de Dood is. Maar hier zal gesteld worden dat het resultaat van riten en meditatie op de Udgītha het *overstijgen* van de identiteit met de dood is. Aangezien de resultaten verschillend zijn, kan deze sectie niet bedoeld zijn om de bron aan te duiden van de riten en meditatie die in de vorige sectie behandeld zijn.

Antwoord: Dit bezwaar houdt geen stand, want het resultaat van meditatie op de Udgītha is identiteit met het vuur en de zon. In de vorige sectie werd precies ditzelfde resultaat genoemd: ‘Hij wordt één met deze godheden’ (1.2.7).

Bezwaar: Botsen dergelijke uitspraken als ‘Na de dood te hebben overstegen,’ enz. (1.3.12-16) niet met wat er eerder is gezegd?

Antwoord: Nee, want hier betreft het overstijgen de natuurlijke gehechtheid aan het kwaad (niet het overstijgen van Hiraṇyagarbha zelf). Wat is deze natuurlijke gehechtheid aan het kwaad, die ‘dood’ wordt genoemd? Wat is de bron ervan? Door welke middelen wordt zij overstegen? En hoe? — dit zijn de zaken die men tracht uit te leggen aan de hand van de volgende allegorie:

dvayā ha prājāpatyāḥ, devāścāsurāśca | tataḥ kānīyasā eva devāḥ, jyāyasā asurāḥ; ta eṣu lokeṣvaspardhanta; te ha devā ūcuḥ, hantāsurānyajña udgīthenātyayāmeti || 1.3.1 ||

1. Er waren twee klassen zonen van Prajāpati: de goden (Deva's) en de Asura's¹. Van nature² waren de goden in de minderheid en de Asura's in de meerderheid. Zij wedijverden met elkaar om (de heerschappij over) deze werelden. De goden zeiden: "Laten we nu de Asura's in (dit) offer overtreffen door middel van de Udgītha."

Bhāṣya: Er waren twee klassen: ‘Twee’ betekent hier twee groepen of categorieën. Het partikel ‘ha’ is een stopwoord dat verwijst naar een incident uit het

¹ Voor het verhaal, vergelijk Chāndogya Upaniṣad I.ii.1-9.

² Letterlijk: ‘daarom’.

verleden. Het wordt hier gebruikt om in herinnering te roepen wat er gebeurde in het vorige leven van de huidige Prajāpati.

Van Prajāpati's zonen: In zijn vorige incarnatie. Wie zijn zij? De goden en de Asura's zijn de organen — die van de spraak en de rest — van Prajāpati zelf. Hoe kunnen zij de goden en de Asura's zijn? Zij worden goden wanneer zij schitteren onder de invloed van gedachten en handelingen zoals onderwezen door de geschriften. Terwijl diezelfde organen Asura's worden wanneer zij beïnvloed worden door hun natuurlijke gedachten en handelingen, die louter gebaseerd zijn op waarneming (*pratyakṣa*) en gevolgtrekking (*anumāna*), en die enkel gericht zijn op zichtbare (wereldse) doelen. Zij worden Asura's genoemd omdat zij zich alleen verheugen in hun eigen levenskracht (*Asu*), of omdat zij anders zijn dan de goden (*Sura*).

En omdat de Asura's beïnvloed worden door gedachten en handelingen die gericht zijn op zichtbare doelen, daarom waren de goden in de minderheid en de Asura's in de meerderheid. (De verlengde vorm van de twee bijvoeglijke naamwoorden door de toevoeging van een klinker-augment brengt geen verandering in de betekenis). De organen hebben, zoals we weten, een sterkere neiging tot gedachten en handelingen die natuurlijk zijn dan tot die welke door de geschriften worden aanbevolen, want de eerstgenoemde dienen zichtbare doelen. Vandaar dat de goden in de minderheid zijn, want de neiging die door de geschriften wordt gecultiveerd is zeldzaam; zij is alleen met grote inspanning bereikbaar.

Zij, de goden en de Asura's die in het lichaam van Prajāpati leven, wedijveren met elkaar om (de heerschappij over) deze werelden, die bereikbaar zijn via gedachten en handelingen die zowel worden ingegeven door iemands natuurlijke neigingen als door die welke gecultiveerd zijn door de geschriften. De rivaliteit tussen de goden en de Asura's betekent hier het opkomen en weer gaan liggen van hun respectievelijke neigingen.

Soms manifesteren de organen de indrukken van gedachten en handelingen die gecultiveerd zijn door de geschriften; en wanneer dit gebeurt, gaan de indrukken — gemanifesteerd door diezelfde organen — van de gedachten en handelingen die gebaseerd zijn op waarneming en gevolgtrekking en die slechts zichtbare resultaten voortbrengen (die neigingen die kenmerkend zijn voor de Asura's), weer liggen. Dat is de overwinning van de goden en de nederlaag van de Asura's. Soms gebeurt het omgekeerde. De kenmerkende neigingen van de goden worden overmeesterd en die van de Asura's komen naar boven. Dat is de overwinning van de Asura's en de nederlaag van de goden.

Dienovereenkomstig is er, wanneer de goden winnen, een overwicht aan verdienste (*punya*), en het resultaat is verheffing tot aan de status van Prajāpati. En wanneer de Asura's zegevieren, prevaleert de onverdienste (*pāpa*), en het resul-

taat is degradatie tot aan het niveau van onbeweeglijke objecten; terwijl, als het een gelijkspel is, dit leidt tot een menselijke geboorte.

Wat deden de goden toen zij, terwijl zij in de minderheid waren, overrompeld werden door de Asura's die hen in aantal overtroffen? De goden, zijnde overrompeld door de Asura's, zeiden tot elkaar: 'Laten we nu de Asura's in dit offer, Jyotiṣtoma, overtreffen door middel van de Udgītha, dat wil zeggen: door identiteit met (de vitale kracht), de zanger van dit onderdeel van een offer genaamd de Udgītha. Door de Asura's te overwinnen, zullen we onze goddelijkheid realiseren zoals die in de geschriften is uiteengezet.'

Deze identiteit met de vitale kracht wordt bereikt door meditatie en ritën. De ritën bestaan uit de herhaling van Mantra's die weldra zullen worden voorgescreven: 'Deze Mantra's moeten herhaald worden,' enz. (1.3.28). De meditatie is datgene wat hier wordt beschreven.

Bezwaar: Dit is een onderdeel van een voorschrift (injunctie) over de herhaling van bepaalde Mantra's die leiden tot het bereiken van goddelijkheid, en is slechts een lofprijzing (*arthavāda*); het heeft niets met meditatie te maken.

Antwoord: Nee, want de woorden 'Hij die aldus weet' komen erin voor.

Bezwaar: Aangezien de tekst een oud verhaal vertelt in deze behandeling van de Udgītha, moet het een onderdeel zijn van een voorschrift over dat laatste.

Antwoord: Nee, want het is een andere context. De Udgītha is elders voorgescreven (in het ceremoniële gedeelte), en dit is een sectie over kennis (*jñāna-kāṇḍa*). Bovendien is de herhaling van die Mantra's voor het bereiken van identiteit met de goden geen onafhankelijke handeling, want deze moet (alleen) worden beoefend door iemand die mediteert op de vitale kracht zoals beschreven in deze sectie, en deze meditatie op de vitale kracht wordt voorgesteld als onafhankelijk.

En er wordt een afzonderlijk resultaat voor vermeld in de passage: "Deze (meditatie op de vitale kracht) wint zeker de wereld" (1.3.28). Bovendien is verklaard dat de vitale kracht zuiver is en de organen onzuiver. Dit impliceert dat de vitale kracht is voorgescreven als een object van meditatie, want anders zou het geen zin hebben om haar zuiver te noemen en de organen — zoals die van de spraak, die samen met haar worden genoemd — onzuiver, noch om haar te prijzen door middel van de veroordeling van het spraakorgaan, enzovoort.

Dezelfde opmerkingen zijn van toepassing op de formulering van het resultaat van de meditatie erop: "(Dat vuur) na de dood te hebben overstegen, schittert," enz. (1.3.12). Want de identificatie van het spraakorgaan enz. met vuur enzovoort is het resultaat van het bereiken van eenheid met de vitale kracht.

Bezwaar: Toegegeven dat er op de vitale kracht gemediteerd moet worden, maar zij kan niet over de eigenschappen van zuiverheid enzovoort beschikken.

Antwoord: Dat moet zij wel, want de Śruti zegt het.

Bezwaar: Nee, want aangezien de vitale kracht een object van meditatie is, kunnen de genoemde eigenschappen louter een lofprijzing (*arthavāda*) zijn.

Antwoord: Niet zo, want zowel in schriftuurlijke als in wereldse zaken kan alleen een juist begrip leiden tot ons welzijn. In het dagelijks leven bereikt iemand die de zaken juist begrijpt wat goed is of vermijdt hij wat slecht is — niet als hij de zaken verkeerd begrijpt. Zo kan men ook hier alleen welzijn bereiken als men de betekenis van de schriftpassages juist begrijpt, en niet anders.

Bovendien is er niets dat de waarheid weerlegt van objecten die overeenkomen met de noties die worden overgedragen door de woorden van de geschriften die een meditatie voorschrijven. Evenmin is er in de Śruti's een uitzondering op de meditatie op de vitale kracht als zuiver enz. Aangezien we zien dat die meditatie bevorderlijk is voor ons welzijn, aanvaarden we haar als waar.

En we zien dat de tegengestelde weg tot het kwade leidt. We merken in het leven dat iemand die zaken verkeerd beoordeelt — bijvoorbeeld een man aanziet voor een boomstam, of een vijand voor een vriend — in de problemen komt. Evenzo, als het Zelf, God, de godheden enzovoort, waarover we in de geschriften horen, fictief zouden blijken te zijn, dan zouden de geschriften, net als wereldse zaken, een ware bron van onheil zijn; maar dit is voor geen van ons beiden aanvaardbaar. Daarom concluderen wij dat de geschriften, ten behoeve van meditatie, het Zelf, God, de godheden enzovoort als werkelijk voorstellen.

Bezwaar: Wat u zegt is onjuist, want de naam en andere zaken worden voorgesteld als Brahman. Dat wil zeggen: de naam en andere zaken zijn klaarblijkelijk geen Brahman, maar we zien dat de geschriften ons vragen om ze, lijnrecht tegen de feiten in, te beschouwen als Brahman, wat vergelijkbaar is met het aanzien van een boomstam enzovoort voor een man. Daarom is het niet correct om te zeggen dat men welzijn bereikt door zaken uit de geschriften te begrijpen zoals ze werkelijk zijn.

Antwoord: Niet zo, want het verschil is evident, zoals in het geval van een beeld. U heeft ongelijk als u zegt dat de geschriften ons vragen om, tegen de feiten in, de naam en andere zaken die geen Brahman zijn als Brahman te beschouwen, analoog aan het aanzien van een boomstam voor een man.

Bezwaar: Hoezo?

Antwoord: Omdat de geschriften meditatie op de naam enzovoort als Brahman voorschrijven voor iemand die duidelijk weet dat die zaken verschillen van Brahman; het is als meditatie op een beeld enzovoort als Viṣṇu. Net als het beeld enzovoort worden de naam en andere zaken slechts gebruikt als hulpmiddelen voor de meditatie; er wordt niet mee bedoeld dat zij Brahman *zijn*. Zolang men een boomstam niet als een boomstam herkent, ziet men deze ten onrechte

aan voor een man. Maar de meditatie op de naam enzovoort als Brahman is niet van die dwalende aard.

Bezwaar¹: Er is slechts die meditatie op de naam enzovoort als Brahman, maar er bestaat geen feitelijk Brahman. Het beschouwen van een beeld als Viṣṇu en andere goden, of een Brāhmaṇa als de Voorvaderen (*Pitr's*) enzovoort, behoort tot dezelfde categorie [van loutere verbeelding].

Antwoord: Nee, want ons wordt geadviseerd om de R̥c (hymne) enzovoort te beschouwen als de aarde enzovoort. Hier zien we slechts een superpositie op de R̥c enzovoort van de noties van daadwerkelijk bestaande zaken zoals de aarde. Daarom concluderen wij op basis van die analogie dat het beschouwen van de naam enzovoort als Brahman enzovoort gebaseerd is op een daadwerkelijk bestaand Brahman en de rest. Dit bewijst ook dat het beschouwen van een beeld als Viṣṇu en andere goden, of een Brāhmaṇa als de Voorvaderen enzovoort, een basis heeft in de realiteit.

Bovendien is een figuurlijke betekenis afhankelijk van een primaire betekenis. Aangezien de "vijf vuren" bijvoorbeeld slechts in figuurlijke zin vuren zijn, impliceren zij het bestaan van het werkelijke vuur. Evenzo, aangezien de naam en andere zaken slechts in figuurlijke zin Brahman zijn, bewijzen zij simpelweg dat Brahman in werkelijke zin moet bestaan.

Bovendien zijn zaken die betrekking hebben op kennis verwant aan die welke betrekking hebben op riten. Dat riten zoals de offers bij nieuwe en volle maan zulke en zulke resultaten voortbrengen, en op een bepaalde, vastgestelde wijze moeten worden uitgevoerd, waarbij hun onderdelen elkaar in een specifieke volgorde opvolgen, is een bovenzintuiglijke aangelegenheid die buiten het bereik van onze waarneming en gevolgtrekking valt; niettemin begrijpen wij dit als waar louter op basis van de woorden van de Veda's.

Op gelijke wijze ligt het voor de hand dat entiteiten zoals het Hoogste Zelf, God, de godheden, enzovoort, waarover wij eveneens uit de woorden van de Veda's leren — als zijnde gekenmerkt door de afwezigheid van grofheid enzovoort, als zijnde voorbij honger en dergelijke, enzovoort — waar moeten zijn, want zij zijn evengoed bovenzintuiglijke aangelegenheden. Er is geen verschil tussen teksten die betrekking hebben op kennis en teksten die betrekking hebben op riten wat betreft het voortbrengen van een indruk (*pratyaya*). Evenmin is de indruk die door de Veda's wordt overgedragen aangaande het Hoogste Zelf en andere dergelijke entiteiten onbepaald of in strijd met de feiten.

Bezwaar: Niet zo, want er valt niets te doen. Om expliciet te zijn: de ritualistische passages vermelden een activiteit die, hoewel zij betrekking heeft op bo-

¹ Volgens de Mīmāṃsaka.

venzintuiglijke zaken, bestaat uit drie delen¹ die uitgevoerd moeten worden. Maar bij de kennis van het Hoogste Zelf, God, enzovoort, is er geen dergelijke activiteit die uitgevoerd moet worden. Daarom is het niet correct om te zeggen dat beide soorten passages gelijkwaardig zijn.

Antwoord: Niet zo, want kennis gaat over dingen die reeds bestaan (*siddha-vastu*). De activiteit waarnaar u verwijst is werkelijk, niet omdat zij uitgevoerd moet worden, maar omdat zij gekend wordt door middel van de juiste getuigenis (de Veda's). Evenmin is de notie daarover werkelijk omdat zij betrekking heeft op iets dat uitgevoerd moet worden, maar uitsluitend omdat zij wordt overgedragen door Vedische zinnen. Wanneer een zaak vanuit de Veda's als waar is gekend, zal een persoon deze uitvoeren indien zij zich leent voor uitvoering, maar hij zal het niet doen als het niet iets is dat gedaan moet worden.

Bezwaar: Als het niet iets is dat gedaan moet worden, dan verliest het de steun van Vedische getuigenis in de vorm van zinnen. Wij begrijpen niet hoe woorden in een zin grammaticaal verbonden (*anvaya*) kunnen worden, tenzij er iets is dat gedaan moet worden (*kārya*). Maar als er iets is dat gedaan moet worden, worden zij verbonden om dat idee naar voren te brengen. Een zin is gezaghebbend wanneer hij gewijd is aan een handeling — wanneer hij zegt dat een bepaald ding gedaan moet worden door middel van zulke en zulke middelen op een specifieke wijze.

Maar honderden van zulke woorden die het object, de middelen en de methode aanduiden, zouden geen zin vormen tenzij er een of andere term aanwezig is zoals de volgende: 'zou moeten doen', 'moet gedaan worden', 'dient te geschieden', 'zou moeten worden' en 'zou moeten zijn'. Daarom hebben entiteiten zoals het Hoogste Zelf en God niet de steun van Vedische getuigenis in de vorm van zinnen. En indien zij louter door Vedische woorden worden aangeduid (in plaats van door zinnen), worden zij de objecten van andere kennismiddelen² (*pramāṇas*). Daarom is dit (het feit dat Brahman de strekking van de Veda's is) onjuist.

Antwoord: Niet zo, want we vinden zinnen als: 'Daar staat de berg Meru³, die vier kleuren heeft', welke betrekking hebben op andere zaken dan een handeling. Evenmin heeft iemand bij het horen van zulke zinnen het idee dat Meru en de rest iets is dat gedaan moet worden. Op gelijke wijze: wat verhindert in een

¹ Wat? Door wat? En hoe? — duiden respectievelijk het resultaat, het middel en de methode van een ritueel.

² Zoals waarneming. Losse woorden vergroten onze kennis niet; ze dienen alleen om de dingen die ze aanduiden op te roepen, mits we die al kennen.

³ Een mythische berg waar de zon en de planeten omheen zouden draaien. De richtingen zoals oost, west, enz. variëren afhankelijk van de positie van de bewoners rondom deze berg; oost is de richting waarin zij de zon zien opkomen. Maar de richting recht boven hen blijft uiteraard voor iedereen constant.

zin die het werkwoord ‘zijn’ bevat, de grammaticale verbinding van woorden die het Hoogste Zelf, God, enzovoort aanduiden als zelfstandige naamwoorden en hun bijvoeglijke bepalingen?

Bezwaar: Dit is niet juist, want de kennis van het Hoogste Zelf enz. dient geen nuttig doel, net zoals die van Meru en dergelijke.

Antwoord: Niet zo, want de Śruti vermeldt resultaten als: ‘De kenner van Brahman bereikt het hoogste’ (Tai. II. i. 1), en ‘De knoop van het hart (het intellect) wordt verbroken’, enz. (Mu. II. ii. 8). Ook vinden we het ophouden van onwetendheid en andere kwaden die de wortel zijn van het relatieve bestaan (*samsāra*). Bovendien: aangezien de kennis van Brahman geen onderdeel vormt van iets anders (bijv. een handeling), kunnen de resultaten die erover worden herhaald geen loutere lofprijzing zijn, zoals in het geval van de offerlepel¹.

Bovendien is het uit de Veda’s dat we weten dat een verboden handeling slechte resultaten voortbrengt; en dat is niet iets dat gedaan moet worden. Een man die op het punt staat een verboden handeling te verrichten, heeft (bij de herinnering dat het verboden is) niets anders te doen dan ervan af te zien. In feite hebben verbodsbepalingen precies dat doel voor ogen, namelijk het creëren van het idee dat de betreffende handelingen niet verricht mogen worden.

Wanneer een hongerig man, die gelouterd is door de kennis van verboden handelingen, iets tegenkomt dat op geen enkele wijze gegeten mag worden — zoals *Kalañja* (het vlees van een dier dat met een vergiftigd wapen is gedood) of voedsel afkomstig van een vervloekt persoon — is zijn eerste ingeving dat het voedsel gegeten kan worden, maar deze wordt gestuit door de herinnering dat het verboden voedsel is; zoals iemands eerste ingeving dat hij uit een luchtspiegeling kan drinken, wordt gestuit door de kennis van de ware aard ervan.

Wanneer die natuurlijke, dwalende opvatting is gestuit, is de gevaarlijke² impuls om dat voedsel te eten verdwenen. Die impuls, die te wijten was aan een dwalende opvatting, stopt automatisch; er is geen extra inspanning nodig om deze te stoppen. Daarom hebben verboden louter tot doel de werkelijke aard van een zaak mee te delen; er is niet de minste verbinding van menselijke activiteit met hen. Op gelijke wijze kan ook hier de instructie over de ware aard van het Hoogste Zelf enz. niet anders dan dat ene doel hebben. En een mens die door die kennis gelouterd is, weet dat zijn impulsen — die te wijten zijn aan een dwalende opvatting — vol gevaar zijn; en die natuurlijke impulsen stoppen

¹ De passage, „Hij wiens lepel van **Palāśa**-hout (*Butea frondosa*) is gemaakt, hoort nooit een kwaad vers” (Tai. S. III. v. 7-2), is een lofuiting, omdat ze ongeschikt is aan een voorgeschreven ritueel.

² Vanuit spiritueel oogpunt. Het fysieke gevaar is te duidelijk aanwezig om een schriftelijke waarschuwing nodig te hebben.

automatisch wanneer hun oorzaak, de valse opvatting, is verbrijzeld door de herinnering aan de ware aard van het Hoogste Zelf en dergelijke.

Bezwaar: Toegegeven dat de gevaarlijke impuls om *Kalañja* en dergelijke te eten mag ophouden wanneer de natuurlijke dwalende opvatting over hun eetbaarheid is verwijderd door de herinnering aan hun ware aard als schadelijke zaken; maar de neiging om handelingen te verrichten die door de geschriften zijn voorgeschreven, zou niet op die manier moeten ophouden, want zij zijn niet verboden.

Antwoord: Niet zo, want beide zijn te wijten aan dwalende opvattingen en brengen schadelijke effecten voort. Precies zoals de neiging om *Kalañja* enz. te eten te wijten is aan een valse opvatting en schadelijk is, zo is dat ook met de neiging om handelingen te verrichten die door de geschriften zijn voorgeschreven. Daarom zal voor een mens die een ware kennis van het Hoogste Zelf bezit, de neiging om deze handelingen te verrichten — daar zij evenzeer te wijten zijn aan een valse opvatting en schadelijk zijn — natuurlijk ophouden wanneer die valse opvatting is verwijderd door de kennis van het Hoogste Zelf.

Bezwaar: Laat het zo zijn met betrekking tot die handelingen (die verricht worden voor materiële doeleinden), maar de regelmatige riten¹ (*Nitya-karma*), die uitsluitend uit gehoorzaamheid aan de geschriften worden uitgevoerd en geen schadelijke gevolgen teweegbrengen, zouden in geen geval mogen ophouden.

Antwoord: Niet zo, want zij zijn voorgeschreven aan iemand die behept is met gebreken zoals onwetendheid, gehechtheid en afkeer. Zoals de riten met materiële doeleinden (*Kāmya*), zoals de offers bij nieuwe en volle maan, zijn voorgeschreven aan iemand die het gebrek heeft van het verlangen naar de hemel enz., zo zijn de regelmatige riten voorgeschreven aan iemand die de wortel van alle kwaad bezit — onwetendheid enz. — en de daaruit voortvloeiende gebreken van gehechtheid en afkeer, die zich manifesteren als het streven naar wat goed is en het vermijden van wat slecht is, enz., en die door deze zaken op gelijke wijze aangespoord probeert het goede te zoeken en het kwade te vermijden; zij worden niet uitsluitend uit gehoorzaamheid aan de geschriften uitgevoerd.

Evenmin zijn riten zoals de *Agnihotra*, de offers bij nieuwe en volle maan, *Cāturmāsya*, *Paśubandha* en *Somayāga* van nature ofwel riten met materiële doeleinden, ofwel regelmatige riten. Zij vallen alleen onder de eerste categorie omdat de man die ze uitvoert het gebrek heeft van het verlangen naar de hemel en dergelijke. Zo ook zijn de regelmatige riten, uitgevoerd door een man die de gebreken van onwetendheid enz. bezit en die vanuit natuurlijke impulsen tracht

¹ Er zijn drie soorten handelingen, namelijk de regelmatige (*Nitya*), de incidentele (*Naimittika*) en diegene die niet voor materiële doeleinden worden verricht (*Kāmya*). Van deze drie zijn de eerste twee verplicht, terwijl de derde optioneel is.

te bereiken wat goed is en te vermijden wat slecht is, louter voor dat doel bestemd, want zij zijn aan hem voorgeschreven.

Bij iemand die de ware aard van het Hoogste Zelf kent, vinden we geen ander werk voorgeschreven behalve datgene wat leidt tot het ophouden van activiteiten. Want Zelf-kennis wordt ingeprent door de vernietiging van de eigenlijke oorzaak van riten, namelijk het bewustzijn van al hun middelen, zoals de goden. En iemand wiens bewustzijn van de handeling, de factoren daarvan enzovoort is vernietigd, kan naar men aanneemt niet de neiging hebben om riten uit te voeren, want dit veronderstelt een kennis van specifieke handelingen, hun middelen enzovoort. Iemand die denkt dat hij Brahman is, onbegrensd door ruimte, tijd, enz., en ‘niet-grof’ enzovoort, heeft zeker geen ruimte voor de uitvoering van riten.

Bezwaar: Hij zou dat kunnen, net zoals hij de neiging heeft om te eten enzovoort.

Antwoord: Nee, want de neiging om te eten enzovoort is uitsluitend te wijten aan de gebreken van onwetendheid enz., en zij worden niet geacht verplicht (*niyata*) te zijn. Maar de regelmatige riten (*Nitya-karma*) kunnen niet op die manier onzeker zijn; zij kunnen niet de ene keer wel en de andere keer niet worden uitgevoerd (al naar gelang iemands bevlieging).

Handelingen zoals eten kunnen echter onregelmatig zijn, aangezien zij uitsluitend te wijten zijn aan iemands gebreken, en deze hebben geen vastgesteld tijdstip voor verschijnen of verdwijnen, net als verlangens naar riten met materiële doeleinden (*Kāmya-karma*). Maar de regelmatige riten, hoewel zij te wijten zijn aan gebreken, kunnen niet onzeker zijn, want zij zijn afhankelijk van specifieke tijdstippen enzovoort die door de geschriften zijn voorgeschreven, net zoals de *Kāmya Agnihotra* (een rite met materiële doeleinden) afhankelijk is van voorwaarden zoals de ochtend en de avond, omdat het door de geschriften is voorgeschreven.

Bezwaar: Aangezien de neiging om te eten enzovoort (hoewel te wijten aan gebreken) gereguleerd wordt door de geschriften, zouden de beperkingen aangaande die *Agnihotra* eveneens op de wijze (*jñāni*) van toepassing kunnen zijn.

Antwoord: Nee, want beperkingen (*niyama*) zijn geen handeling, noch zijn zij prikkels tot handeling. Vandaar dat zij geen obstakels zijn voor het bereiken van kennis (zelfs niet voor een aspirant).

Daarom nemen de Vedische uitspraken die de ware aard van het Hoogste Zelf inprenten — omdat zij de dwalende opvattingen over Zijn grofheid, dualiteit enzovoort verwijderden — automatisch het karakter aan van verboden op alle handelen, want beide impliceren een ophouden van de neiging tot handelen. Zoals het geval is met verboden handelingen (zoals het eten van verboden

voedsel). Vandaar dat wij concluderen dat de Veda's, net als de verboden, de aard van de werkelijkheden schetsen en dat uiteindelijke doel hebben.

te ha vācamūcuḥ, tvaṃ na udgāyeti; tatheti, tebhyo vāgudagāyat | yo vāci bhogastaṃ devebhya āgāyat, yatkalyāṇaṃ vadati tadātmane | te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya pāpmanāvidhyan; sa yaḥ sa pāpmā, yadevedamapratirūpaṃ vadati sa eva sa pāpmā || 1.3.2 ||

2. Zij zeiden tegen het spraakorgaan¹: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei het spraakorgaan en zong voor hen. Het algemeen belang dat voortkomt uit het spraakorgaan, verzekerde het voor de goden door te zingen, terwijl het de welsprekendheid voor zichzelf hield. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen het aan en troffen het met kwaad. Dat kwaad is wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen zegt.

Bhāṣya: Zij, de goden, zeiden na aldus besloten te hebben tegen het spraakorgaan — dat wil zeggen: de godheid die geïdentificeerd wordt met het orgaan: "Zing (de Udgītha), of voer de functie uit van de priester genaamd Udgātr, voor ons." Dat wil zeggen: zij dachten dat deze functie toebehoorde aan de godheid van het spraakorgaan, en dat dit de godheid was naar wie verwezen werd door de Mantra voor herhaling: "Leid mij van het kwade naar het goede" (1.3.28).

Hier wordt gesproken over het spraakorgaan en de rest als de uitvoerders van meditatie en werk. Waarom? Omdat in werkelijkheid al onze activiteiten op het gebied van meditatie en werk door hen worden gedaan en aan hen toebehoren. Dat zij niet door het Zelf worden gedaan, zal uitvoerig worden besproken in het vierde hoofdstuk, in de passage: "Het denkt, als het ware, en beweegt, als het ware," enz. (4.3.7).

Ook hier, aan het einde van het hoofdstuk, zal worden geconcludeerd dat het gehele universum van handeling, de factoren en de resultaten daarvan, beginnend bij het Ongedifferentieerde (Avyākṛta), valt binnen de categorie van onwetendheid: "Dit (universum) bestaat inderdaad uit deze drie: naam, vorm en handeling" (1.6.1). En het Hoogste Zelf, dat voorbij het Ongedifferentieerde is, bestaat niet uit naam, vorm en handeling, en is het onderwerp van kennis; dit zal afzonderlijk worden geconcludeerd door de ontkenning van zaken anders dan het Zelf met de woorden: "Niet dit, niet dit" (Neti, Neti).

Terwijl het transmigrerende zelf, dat wordt opgeroepen door het beperkende bijvoegsel (Upādhi) van het samenstel (aggregaat) van het spraakorgaan enz., getoond zal worden als vallend onder de categorie van dat samenstel in de pas-

¹ In deze en de volgende paragrafen verwijst het orgaan naar de godheid waarmee het wordt geïdentificeerd.

sage: "(Het Zelf) komt tevoorschijn (als een afzonderlijke entiteit) uit deze elementen, en (deze afzonderlijkheid) wordt samen met hen vernietigd" (2.4.12; 4.5.13). Daarom is het niet meer dan terecht om over het spraakorgaan enzovoort te spreken als de uitvoerders van meditatie en werk en als degenen die de vruchten daarvan ontvangen.

‘Goed, zo zal het zijn,’ zei het spraakorgaan, toen het door de goden werd verzocht, en het zong voor hen, ten behoeve van de goden die dit wensten. Wat was het specifieke effect van het zingen door het spraakorgaan ten behoeve van de goden? Dit wordt nu vermeld: het is het algemeen belang van alle organen dat tot stand komt via de bemiddeling van het spraakorgaan, op grond van de activiteiten van het spreken enzovoort, want dit is de vrucht die door hen allen wordt gedeeld.

Dit verzekerde het spraakorgaan voor de goden door de drie hymnen genaamd Pavamāna¹ te zingen. Terwijl het resultaat voortgebracht door het zingen van de overige negen — waarvan we uit de geschriften² weten dat dit de priester toekomt — namelijk de welsprekendheid of gearticuleerde spraak, voor zichzelf hield. De perfecte uitspraak van lettergrepen is de specifieke functie van de godheid van de spraak; daarom wordt dat aangeduid met de uitdrukking ‘welsprekendheid’ (fijn spreken). Terwijl het effect van het spreken dat het lichaam en de organen in het algemeen helpt, de offeraar toekomt als zijn aandeel.

Nu de Asura’s een zwakke plek (*loophole*) vonden in de gehechtheid van de godheid door haar macht van welsprekendheid voor zichzelf aan te wenden, wisten zij — wat? — dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen, en de natuurlijke gedachten en handelingen zouden overwinnen door het licht van de kennis die via de geschriften is verkregen, zoals vertegenwoordigd door de zanger. Dit wetende vielen zij de zanger aan en troffen, dat wil zeggen raakten, hem met kwaad, hun eigen gehechtheid.

Dat kwaad dat in het spraakorgaan van Prajāpati werd geïnjecteerd in zijn vorige incarnatie, is zelfs vandaag de dag zichtbaar. Wat is het? Dat wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen zegt, of wat door de geschriften verboden is; het is datgene wat iemand ertoe aanzet om, zelfs tegen zijn wil in, te spreken wat onbehoorlijk, vreselijk, onwaar enzovoort is. Dat dit nog steeds voortbestaat in het spraakorgaan van mensen die van Prajāpati afstammen, wordt afgeleid uit dit effect van ongepast spreken. Dit kwaad dat aldus wordt

¹ In het offer genaamd Jyotiṣṭoma worden twaalf hymnen gezongen door de Udgātr. De vruchten van het zingen van de eerste drie, Pavamāna genoemd, komen ten goede aan de offeraar, en die van de overige aan de zingende priester.

² Dan moet de zingende priester door het reciteren van de overige hymnen voor zichzelf eetbaar voedsel verkrijgen” (I. iii. 28).

afgeleid, is hetzelfde kwaad dat in het spraakorgaan van Prajāpati terecht kwam, want een gevolg is in overeenstemming met zijn oorzaak.

atha ha prāṇamūcuḥ, tvaṃ na udgāyeti; tatheti, tebhyaḥ prāṇa udagāyat; yaḥ prāṇe bhogastaṃ devebhya āgāyat, yat kalyāṇaṃ jighrati tadātmane | te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya pāpmanāvidhyan; sa yaḥ sa pāpmā, yadevedamapratirūpaṃ jighrati sa eva sa pāpmā || 1.3.3 ||

3. Toen zeiden zij tegen de neus: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei de neus en zong voor hen. Het algemeen belang dat voortkomt uit het reukorgaan, verzekerde het voor de goden door te zingen, terwijl het de aangename geur voor zichzelf hield. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen het aan en troffen het met kwaad. Dat kwaad is wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen ruikt.

atha ha cakṣurūcuḥ, tvaṃ na udgāyeti, tatheti, tebhyaścakṣurudagāyat | yaścakṣuṣi bhogastaṃ devebhya āgāyat, yat kalyāṇaṃ paśyati tadātmane | te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya pāpmanāvidhyan; sa yaḥ sa pāpmā, yadevedamapratirūpaṃ paśyati sa eva sa pāpmā || 1.3.4 ||

4. Toen zeiden zij tegen het oog: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei het oog en het zong voor hen. Het algemene nut dat voortkomt uit het oog, verzekerde het voor de goden door te zingen, terwijl het de fijne waarneeming (het mooie zien) voor zichzelf hield. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen het aan en troffen het met kwaad. Dat kwaad is wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen ziet.

atha ha śrotramūcuḥ, tvaṃ na udgāyeiti; tatheti, tebhyaḥ śrotramudagāyat; yaḥ śrotre bhogastaṃ devebhya āgāyat, yat kalyāṇaṃ śṛṇoti tadātmane | te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya pāpmanāvidhyan; sa yaḥ sa pāpmā, yadevedamapratirūpaṃ śṛṇoti sa eva sa pāpmā || 1.3.5 ||

5. Toen zeiden zij tegen het oor: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei het oor en het zong voor hen. Het algemene nut dat voortkomt uit het oor, verzekerde het voor de goden door te zingen, terwijl het de fijne waarneeming (het mooie horen) voor zichzelf hield. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen het aan en troffen het met kwaad. Dat kwaad is wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen hoort.

atha ha mana ūcuḥ, tvaṃ na udgāyeti; tatheti, tebhyo mana udagāyat; yo manasi bhogastaṃ devebhya āgāyat, yat kalyāṇaṃ saṃkalpayati tadātmane | te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya pāpmanāvidhyan; sa yaḥ sa pāpmā yadevedamapratirūpaṃ saṃkalpayati sa eva sa pāpmā; evamu khalvetā devatāḥ pāpmabhirupāsṛjan, evamenāḥ pāpmanāvidhyan || 1.3.6 ||

6. Toen zeiden zij tegen de geest: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei de geest en hij zong voor hen. Het algemene nut dat voortkomt uit de geest, verzekerde hij voor de goden door te zingen, terwijl hij het fijne denken voor zichzelf hield. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen hem aan en troffen hem met kwaad. Dat kwaad is wat wij tegenkomen wanneer men ongepaste dingen denkt. Op gelijke wijze raakten zij ook deze (andere) godheden met kwaad — troffen hen met kwaad.

Bhāṣya: Op gelijke wijze probeerden zij één voor één de godheden van de neus enzovoort, in de veronderstelling dat elk van hen de godheid was naar wie verwezen werd door de Mantra die voor herhaling is voorgeschreven, en dat er op hen gemediteerd moest worden, aangezien ook zij de Udgītha zongen.

En de goden kwamen tot de conclusie dat de godheden van het spraakorgaan en de rest, die zij één voor één hadden geprobeerd, niet in staat waren de Udgītha te zingen. Dit kwam doordat zij besmet raakten met het kwaad van de Asura's vanwege hun gehechtheid aan het aanwenden van hun vermogen tot voortreffelijke prestaties voor zichzelf. Vandaar dat geen van hen de godheid was naar wie verwezen werd door de Mantra: "Leid mij van het kwade naar het goede," enz. (1.3.28), noch moesten zij als object van meditatie dienen, aangezien zij onzuiver waren en de anderen niet omvatten. Op gelijke wijze raakten zij — net als in het geval van het spraakorgaan enzovoort — ook deze (andere) godheden die niet expliciet genoemd zijn, zoals de huid en de rest, met kwaad; dat wil zeggen: zij troffen hen met kwaad.

Zelfs nadat zij één voor één de godheden van de spraak enzovoort waren genaderd, waren de goden machteloos wat betreft het overstijgen van de dood.

atha hemamāsanyam prāṇamūcuḥ, tvaṃ na udgāyeti; tatheti, tebhyo eṣa prāṇa udagāyat; te viduranena vai na udgātrātyeṣyanfīti, tamabhidrutya papmanāvidhyan; sa yathāśmānamṛtvā loṣṭo vidhvaṃseta, evaṃ haiva vidhvaṃsamānā viṣvaṅco vineśuḥ, tato devā abhavan, parā'surāḥ; bhavatyātmanā, parāśya dviṣanbhrātrvyo bhavati ya evaṃ veda || 1.3.7 ||

7. Toen zeiden zij tegen deze vitale kracht (*mukhya prāṇa*) in de mond: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei de vitale kracht en zij zong voor hen. De Asura's wisten dat de goden hen door middel van deze zanger zouden overtreffen. Zij vielen haar aan en wilden haar met kwaad treffen.

Maar zoals een kluit aarde verbrijzelt wanneer deze tegen een rots slaat, zo werden zij verbrijzeld, in alle richtingen weggeslingerd, en zij kwamen om. Daarom werden de goden (vuur enzovoort), en de Asura's werden verpletterd. Wie dit aldus weet, wordt zijn ware zelf, en zijn afgunstige vijand (*bhrātṛvya*) wordt verpletterd.

Bhāṣya: Toen zeiden zij tegen deze — terwijl zij erop wezen — vitale kracht in de mond, die haar zetel heeft in de mondholt: "Zing (de Udgītha) voor ons." "Goed," zei de vitale kracht tegen de goden die haar bescherming zochten, en zij zong, enzovoort. Dit alles is reeds uitgelegd.

De Asura's wilden deze vitale kracht in de mond, die vrij was van smet, treffen met kwaad — de smet van hun eigen gehechtheid. Omdat zij succes hadden gehad bij het spraakorgaan enzovoort, wilden zij vanuit de hardnekkigheid van die gewoonte ook deze kracht besmetten, maar zij kwamen om en werden verdreven.

Hoe? Dit wordt geïllustreerd: zoals in het dagelijks leven een kluit aarde die tegen een rots wordt gegooid met de bedoeling deze te verbrijzelen, zelf tot atomen wordt verbrijzeld of verpletterd, zo werden zij verbrijzeld, in alle richtingen weggeslingerd en kwamen zij om.

Omdat dit zo geschiedde, daarom — vanwege deze vernietiging van de Asura's (dat wil zeggen: de loskoppeling van de kwaden die voortvloeien uit natuurlijke gehechtheid en die de manifestatie van hun goddelijkheid blokkeerden) — en door hun toevlucht te nemen tot de vitale kracht in de mond, die altijd onthecht is, werden de goden (de organen waarover gesproken wordt): wat? Hun eigen goddelijke zelden, vuur enzovoort, die later genoemd zullen worden.

Voorheen waren zij ook al vuur enzovoort geweest, maar omdat hun kennis bedekt was door natuurlijk kwaad, hadden zij zich louter met het lichaam geïdentificeerd. Bij het ophouden van dat kwaad gaven zij hun identificatie met het lichaam op; en het spraakorgaan en de rest realiseerden hun identiteit met vuur enzovoort, zoals onderwezen door de geschriften. En de Asura's, hun vijanden, werden verpletterd.

De offeraar uit een vervlogen tijdperk die in het verhaal wordt genoemd, stuitte op deze Vedische allegorie, testte in dezelfde volgorde de godheid van de spraak en de rest, verwierp hen omdat zij behept waren met de smet van gehechtheid, en identificeerde zich met de smetteloze vitale kracht (*mukhya prāṇa*) in de mond. Daardoor gaf hij zijn beperkte identificatie met louter het lichaam op (zoals vertegenwoordigd door het spraakorgaan en de rest) en identificeerde hij zich met het lichaam van Virāj — zijn huidige status als Prajāpati — wat, zoals de geschriften zeggen, de identificatie van het spraakorgaan enzovoort met vuur enzovoort vertegenwoordigt.

Op gelijke wijze wordt de offeraar van vandaag, door middel van dezelfde procedure, zijn ware zelf als Prajāpati. En zijn afgunstige bloedverwant — het kwaad dat zijn bereiken van de status van Prajāpati tegenwerkt — wordt verpletterd. Een bloedverwant (*bhrātṛvya*) is soms vriendelijk, zoals bijvoorbeeld Bharata¹. Maar het kwaad dat voortvloeit uit gehechtheid aan zintuiglijke objecten is een afgunstige bloedverwant, want het verbergt iemands werkelijke natuur als het Zelf. Het wordt verpletterd als de kluit aarde door iemands vereniging met de vitale kracht. Wie verkrijgt dit resultaat? Hij die aldus weet, dat wil zeggen: die net als de oude offeraar zijn identiteit realiseert met de hierboven beschreven vitale kracht.

Nu de Śruti het resultaat (van de meditatie op de vitale kracht) heeft afgerond, herneemt zij haar allegorische vorm en gaat zij verder. Waarom zou men zijn toevlucht nemen tot de vitale kracht in de mond als iemands zelf, met uitsluiting van het spraakorgaan en de rest? Om dit uit te leggen door redenen aan te voeren, wijst de Śruti er via het verhaal op dat dit is omdat de vitale kracht het gemeenschappelijke zelf is van zowel het spraakorgaan enzovoort als van het lichaam.

te hocuḥ, kva nu so'bhūdyo na itthamasakteti; ayamāsyē'ntariti; so'yāsyā āṅgirasah, āṅgānām hi rasah || 1.3.8 ||

8. Zij zeiden: "Waar was hij die ons aldus [in onze goddelijkheid] heeft hersteld?" [En zij ontdekten]: "Hier is hij, binnen de mond." De vitale kracht wordt Ayāsyā Āṅgirasa genoemd, want zij is de essentie (*rasa*) van de ledematen (*aṅga*) [van het lichaam].

Bhāṣya: Zij, de organen van Prajāpati, die door de vitale kracht in de mond in hun goddelijkheid waren hersteld en zo hun doel hadden bereikt, zeiden: "Waar was hij die ons aldus in onze goddelijkheid heeft hersteld?" Het partikel 'nu' duidt op beraadslaging. Mensen die door iemand geholpen zijn, herinneren zich over het algemeen hun weldoener. Ook de organen herinnerden zich hem, en terwijl zij nadachten over wie het zou kunnen zijn, realiseerden zij zich de vitale kracht binnen in henzelf, in het samenstel van lichaam en organen.

Hoe? "Hier is hij binnen de mond, hij is zichtbaar aanwezig in de ether die in de mond is." Mensen trekken conclusies na beraadslaging; zo deden ook de goden. Omdat de vitale kracht door hen werd waargenomen als aanwezig in de innerlijke ether zonder enige specifieke vorm aan te nemen (zoals die van het spraakorgaan enzovoort), daarom wordt de vitale kracht Ayāsyā genoemd (hij die in de mond, *āsyā*, verblijft).

¹ De half-broeder van R)ma in Rāmāyana.

En omdat zij geen specifieke vorm aannam, herstelde zij het spraakorgaan enzovoort in hun werkelijke status. Vandaar is zij Āṅgīrasa, het zelf van het lichaam en de organen. Hoe? Want zij is, zoals algemeen bekend, de essentie (*rasa*), dat wil zeggen het zelf, van de ledematen (*aṅga*), dat wil zeggen van het lichaam en de organen. En hoe is zij de essentie van de ledematen? Omdat, zoals we later zullen zeggen, de ledematen zonder haar uitdrogen.

Aangezien de vitale kracht — als het zelf van de ledematen en zonder een specifieke vorm aan te nemen — het gemeenschappelijke zelf van het lichaam en de organen is en zuiver is, daarom moet zij alleen, met uitsluiting van het spraakorgaan enzovoort, als iemands eigen zelf worden beschouwd — dit is de strekking van de passage. Want het Zelf alleen moet als iemands zelf gerealiseerd worden, aangezien juiste noties tot welzijn leiden, en dwalende noties, zoals we zien, tot het kwade leiden.

sā vā eṣā devatā dūrṇāma, dūraṃ hyasyā mṛtyuḥ; dūraṃ ha vā asmānmṛtyurbhavati ya evaṃ veda || 1.3.9 ||

9. Deze godheid wordt Dūr genoemd, want de dood is ver van haar. De dood is ver van degene die aldus weet.

Bezwaar: Men zou kunnen denken dat de zuiverheid van de vitale kracht (*prāṇa*) geen bewezen feit is.

Antwoord: Is dit niet reeds weerlegd door de verklaring dat de vitale kracht vrij is van de gehechtheid die het spraakorgaan en de rest vertonen, doordat zij hun vermogen tot welsprekendheid enzovoort voor zichzelf aanwendden?

Bezwaar: Dat is waar, maar aangezien zij als Āṅgīrasa wordt aangeduid als het zelf van het spraakorgaan enzovoort, zou zij onzuiver kunnen zijn door contact met hen, net zoals iemand die iemand aanraakt die een lijk heeft aangeraakt, onzuiver wordt.

Antwoord: Nee, de vitale kracht is zuiver. Waarom? Omdat deze godheid Dūr wordt genoemd. ‘Deze’ verwijst naar de vitale kracht, waarbij de Asura's, zodra zij haar bereikten, werden verbrijzeld als een kluit aarde die tegen een rots slaat. Het is de godheid binnen het lichaam van de huidige offeraar, die de goden als hun redder aanwezen toen zij zeiden: "Hier is hij binnen de mond."

En de vitale kracht mag heel goed een godheid genoemd worden, daar zij als object deel¹ uitmaakt van de meditatie. Omdat de vitale kracht Dūr wordt genoemd — dat wil zeggen, algemeen bekend staat als Dūr (het woord ‘genoemd’ is hier synoniem met ‘gevierd als’) — is haar zuiverheid algemeen bekend door deze naam Dūr. Waarom wordt zij Dūr genoemd? Omdat de Dood, het kwaad

¹ Net zoals een god een onderdeel is van een offer, losstaand van de offergaven enzovoort. Een offer bestaat uit de offergaven en de godheden.

van gehechtheid, ver (*dūram*) van haar is, van deze godheid, de vitale kracht. Hoewel de dood (het kwaad) dicht bij de vitale kracht is, blijft het er ver van, omdat de vitale kracht altijd onthecht is. Daarom staat de vitale kracht bekend als Dūr. Zo is haar zuiverheid zonneklaar.

De resultaten die toekomen aan een kenner hiervan worden vermeld: De dood is ver van degene die aldus weet, dat wil zeggen: die mediteert op de vitale kracht behept met de zuiverheid die het onderwerp van deze sectie is.

Meditatie is het geestelijk benaderen van de vorm van de godheid of iets dergelijks, zoals gepresenteerd door de lofprijzende delen van de Veda's die betrekking hebben op de objecten van meditatie, en het zich daarop concentreren, met uitsluiting van werelds (ego-)noties, totdat men zich er even volledig mee identificeert als met iemands eigen lichaam, dat gewoonlijk als iemands zelf wordt beschouwd. Vergelijk Śruti-passages als: "Een god zijnde, bereikt hij de goden" (4.1.2).

Hoe is de dood ver van degene die aldus weet? Omdat zij onverenigbaar (*incongruent*) is met deze kennis. Met andere woorden: het kwaad dat voortvloeit uit de gehechtheid van de organen aan contact met zintuiglijke objecten, is onverenigbaar met degene die zich identificeert met de vitale kracht. Immers, dat kwaad wordt veroorzaakt door de identificatie met beperkte zaken (zoals het spraakorgaan) en door iemands natuurlijke onwetendheid; terwijl de identificatie met de vitale kracht voortkomt uit gehoorzaamheid aan de geschriften. Daarom is het, vanwege deze onverenigbaarheid, niet meer dan terecht dat het kwaad ver zou zijn van degene die aldus weet. Dit wordt hieronder nader toegeelicht:

sā vā eṣā devataitāsām devatānām pāpmānam mṛtyumapahatya yatrāsām diśāmantastadgamayāṁcakāra, tadāsām pāmano vinyadadhāt; tasmānna janamiyāt, nāntamiyāt, netpāpmānam mṛtyumanvavāyānīti || 1.3.10 ||

10. Deze godheid nam de dood weg, het kwaad van deze goden, en bracht het naar waar deze windstreken eindigen. Daar liet zij hun kwaden achter. Daarom moet men een persoon (uit die streek) niet benaderen, noch naar die streek buiten de grens gaan, opdat men dat kwaad, de dood, niet in zich opneemt.

Bhāṣya: Deze godheid — die reeds is uitgelegd — nam de dood weg, het kwaad van deze goden (zoals de godheid van de spraak), die geïdentificeerd waren met de vitale kracht. Iedereen sterft vanwege het kwaad dat voortvloeit uit de gehechtheid van de organen aan contact met zintuiglijke objecten, ingegeven door natuurlijke onwetendheid. Daarom is dit kwaad 'de dood'. Er wordt hier gesproken over de vitale kracht als degene die het van de goden wegneemt,

simpelweg omdat zij zich identificeerden met de vitale kracht. In feite houdt het kwaad zich verre van deze kenner, puur omdat het daar geen plaats heeft.

Wat deed de vitale kracht nadat zij de dood, het kwaad van de goden, had weggenomen? Zij bracht het naar waar deze windstreken (het oosten enzovoort) eindigen. Men zou zich kunnen afvragen hoe dit mogelijk is, aangezien de windstreken geen einde hebben. Het antwoord is dat dit correct is, want de windstreken worden hier opgevat als het gebied dat bewoond wordt door mensen die Vedische kennis bezitten; daarom betekent 'het einde van de windstreken' het land dat bewoond wordt door mensen die tegengestelde opvattingen hebben, zoals men spreekt over een bos als 'het einde van het land'¹.

Hen daarheen dragend, liet de godheid, de vitale kracht, daar hun kwaden achter — de kwaden van deze goden. 'Achtergelaten' betekent hier: op verschillende vernederende manieren geplaatst onder de bewoners van die streek buiten de grens die zich niet identificeren met de vitale kracht. Aangezien dat kwaad voortkomt uit het contact van de zintuigen met hun objecten, moet het in een of ander levend wezen verblijven.

Daarom moet men een persoon van de streek buiten de grens niet benaderen, dat wil zeggen: zich niet met hem associëren door hem aan te spreken of te zien. Associatie met hem zou contact met het kwaad inhouden, want het kwaad verblijft in hem. Men moet evenmin naar die streek buiten de grens gaan waar zulke mensen wonen — die 'het einde van de windstreken' wordt genoemd — zelfs als die streek onbewoond zou zijn; de implicatie is dat men ook geen enkel contact moet hebben met iemand die uit dat land afkomstig is. Dit alles om te voorkomen dat men dat kwaad, de dood, in zich opneemt door met zulke mensen in contact te komen. Uit deze vrees zou men noch deze mensen moeten benaderen, noch naar die streek moeten gaan. 'Ned' (opdat niet/lest) is een partikel dat bezorgdheid of vrees uitdrukt.

sā vā eṣā devataitāsāṃ devatānām pāpmānam mrtyumapahatyāthainā mrtyumatyavahat || 1.3.11 ||

11. Nadat deze godheid de dood, het kwaad van deze goden, had weggenomen, voerde zij hen vervolgens over de dood heen.

Bhāṣya: Nu wordt het resultaat vermeld van deze handeling van meditatie op de vitale kracht (*prāṇa*) als iemands eigen zelf, namelijk de identificatie van het spraakorgaan enzovoort met vuur enzovoort. 'Deze godheid voerde hen vervolgens over de dood heen.' Omdat de dood — ofwel het kwaad dat iemand beperkt tot het lichaam — wordt verwijderd door de identificatie met de vitale kracht, is deze laatste de vernietiger van het kwaad van de dood. Daarom voer-

¹ Dat wil zeggen: bewoond land.

de die vitale kracht deze goden — die van de spraak en de rest — over de dood heen (het kwaad dat hier besproken wordt), en liet hen hun respectievelijke onbegrensde goddelijke vormen als vuur enzovoort realiseren.

sa vai vācameva prathamāmatyavahat; sā yadā mṛtyumatyamucyata so'gnirabhavat; so'yamagniḥ pareṇa mṛtyumatikrānto dīpyate || 1.3.12 ||

12. Zij voerde het spraakorgaan, het voornaamste, eerst mee. Toen het spraakorgaan bevrijd werd van de dood, werd het vuur. Dat vuur, na de dood te hebben overstegen, schittert buiten haar bereik.

Bhāṣya: Zij, de vitale kracht (Prāṇa), voerde het spraakorgaan, het voornaamste, eerst mee. Het belang ervan schuilt in het feit dat het een beter instrument is bij het zingen van de Udgītha dan de andere organen. Wat was zijn vorm nadat het over de dood heen was gevoerd? Toen het spraakorgaan bevrijd werd van de dood, werd het vuur. Voorheen was het ook reeds vuur, en door de loskoppeling van de dood werd het vuur zelf, met slechts dit verschil: dat vuur, na de dood te hebben overstegen, schittert buiten haar bereik. Vóór zijn bevrijding werd het gehinderd door de dood en was het, als het spraakorgaan dat bij het lichaam hoort, niet lichtgevend zoals nu; maar nu het bevrijd is van de dood, schittert het buiten haar bereik.

atha prāṇamatyavahat; sa yadā mṛtyumatyamucyata sa vāyurabhavat; so'yam vāyuḥ pareṇa mṛtyumatikrāntaḥ pavate || 1.3.13 ||

13. Toen voerde zij het reukorgaan (de neus) mee. Toen het bevrijd werd van de dood, werd het lucht (de wind). Die lucht, na de dood te hebben overstegen, waait buiten haar bereik.

Bhāṣya: Op gelijke wijze werd het reukorgaan lucht. Deze, na de dood te hebben overstegen, waait buiten haar bereik. De rest is reeds uitgelegd.

atha cakṣuratyavahat; tadyadā mṛtyumatyamucyata sa ādityo'bhavat; so'sāvādityaḥ pareṇa mṛtyumatikrāntastapati || 1.3.14 ||

14. Toen voerde zij het oog mee. Toen het oog bevrijd werd van de dood, werd het de zon. Die zon, na de dood te hebben overstegen, schittert buiten haar bereik.

¹ In het wereldse stadium identificeren onze zintuigen zich met het fysieke lichaam; dit wordt in de Upaniṣad "dood" of "kwaad" genoemd omdat het beperkt en sterfelijk is. Door meditatie op de universele vitale kracht (*Mukhya Prāṇa*) wordt deze beperking opgeheven. Het resultaat is dat de zintuigen hun kosmische, goddelijke bron herkennen:

Bhāṣya: Op gelijke wijze werd het oog de zon. Hij schittert.¹

atha śrotramatyavahat; tadyadā mṛtyumatyamucyata tā diśo'bhavan; tā imā diśaḥ pareṇa mṛtyumatikrāntāḥ || 1.3.15 ||

15. Toen voerde zij het gehoororgaan (het oor) mee. Toen het oor bevrijd werd van de dood, werd het de windstreken (de kwartieren van de ruimte). Die windstreken, na de dood te hebben overstegen, blijven voortbestaan buiten haar bereik.

Bhāṣya: Op gelijke wijze werd het oor de windstreken. De windstreken blijven bestaan, verdeeld in het oosten enzovoort.

atha mano'tyavahat; tadyadā mṛtyumatyamucyata sa candramā abhavat; so'sau candraḥ pareṇa mṛtyumatikrānto bhāti; evaṃ ha vā enameṣā devatā mṛtyumativahati ya evaṃ veda || 1.3.16 ||

16. Toen voerde zij het denken (*manas*) mee. Toen het denken bevrijd werd van de dood, werd het de maan. Die maan, na de dood te hebben overstegen, schijnt buiten haar bereik. Zo voert deze godheid ook degene die dit aldus weet over de dood heen.

Bhāṣya: Het denken werd de maan en schijnt. Zoals de vitale kracht (*Prāṇa*) de offeraar uit de oudheid over de dood heen voerde door het spraakorgaan enzovoort te transformeren in vuur enzovoort, zo voert deze godheid ook degene mee — de offeraar van vandaag — die de vitale kracht aldus kent als degene die de vijf organen omvat (spraak, reuk, oog, oor en denken). Want de Śruti zegt: 'Men wordt precies zoals men op Hem mediteert' (Ś. X. v. 2. 20).

athātmane'nnādyamāgāyat; yaddhi kiṃcānnamadyate'nenaiva tadadyate, iha pratiṣṭhati || 1.3.17 ||

17. Vervolgens stelde zij (de vitale kracht) door te zingen eetbaar voedsel voor zichzelf veilig; want welk voedsel er ook gegeten wordt, het wordt door de vitale kracht alleen gegeten, en zij rust daarop.

Bhāṣya: Zoals het spraakorgaan en de rest voor hun eigen bestwil hadden gezongen, zo stelde de vitale kracht in de mond — nadat zij door het zingen van

¹ In de kosmologie van de Upaniṣads is de zon (*Āditya*) de goddelijke bron van het gezichtsvermogen. In de beperkte, individuele staat is het oog onderworpen aan de "dood" (fysieke beperkingen en onzuivere verlangens). Door de tussenkomst van de vitale kracht (*Prāṇa*) keert het oog terug naar zijn universele staat. Als de zon is het niet langer beperkt tot het individuele lichaam, maar schittert het als een kosmische kracht die buiten de macht van de dood staat.

de drie hymnen genaamd *Pavamāna* het resultaat had veiliggesteld dat door alle organen gedeeld moest worden, namelijk de identiteit met Virāj — vervolgens door het zingen van de overige negen hymnen eetbaar voedsel voor zichzelf veilig. We hebben al gezegd dat volgens de Veda's de priesters (de zangers) de resultaten van een offer ontvangen¹.

Hoe weten we dat de vitale kracht dat eetbare voedsel voor zichzelf veiligstelde door te zingen? De reden wordt nu vermeld: Want welk voedsel — voedsel in het algemeen wordt bedoeld — er ook door de wezens in de wereld gegeten wordt, het wordt door de vitale kracht (*Ana*) alleen gegeten. Het partikel 'hi' (want) duidt op een reden. 'Ana' is een welbekende naam voor de vitale kracht. (Er bestaat een ander woord 'Anas'², dat eindigt op een 's', wat 'kar' betekent, maar dit woord eindigt op een klinker en is een synoniem van de vitale kracht).

Bovendien eet de vitale kracht niet alleen het eetbare voedsel, zij rust ook op dat voedsel wanneer dit is getransformeerd tot het lichaam. Daarom stelde de vitale kracht door te zingen het eetbare voedsel voor zichzelf veilig, opdat zij in het lichaam zou kunnen verblijven. Hoewel de vitale kracht voedsel eet, is er — omdat dit louter dient om in het lichaam te kunnen verblijven (overleving) — geen sprake van dat zij het kwaad oploopt dat voortvloeit uit gehechtheid aan een voortreffelijke prestatie (ego-genot), zoals het geval was bij het spraakgaan en de rest.

te devā abruvan, etāvadvā idaṃ sarva yadannam, tadātmana āgāsīḥ, anu no'sminnanna ābhajasveti; te vai mā'bhisamviśateti; tatheti, taṃ samantam pariṇyaviśanta | tasmādyadananenānnamatti tenaitāstṛpyanti; evaṃ ha vā enaṃ svā abhisamviśanti, bhartā svānāṃ śreṣṭhaḥ pura etā bhavatyannādo'dhipatirya evaṃ veda; ya u haivaṃvidam sveṣu prati pratirbubhūṣati na haivālaṃ bhāryebhyo bhavati; atha ya evaitamanu bhavati, yo vaitamanu bhāryānbubhūrṣati, sa haivālaṃ bhāryebhyo bhavati || 1.3.18 ||

18. De goden zeiden: "Al het voedsel dat er is, is slechts dit veel, en u heeft het voor uzelf veiliggesteld door te zingen. Laat ons nu een deel hebben in dit voedsel." "Ga dan om mij heen zitten met het gezicht naar mij toe," (zei de vitale kracht). "Goed," (zeiden de goden en zij) gingen om haar heen zitten. Daarom verzadigt al het voedsel dat men via de vitale kracht eet, dezen (de organen). Zo zitten ook zijn verwanten om hem heen die aldus weet, en hij wordt hun steun, de grootste onder hen en hun leider,

¹ Dit, hoewel zij namens de offeraar in het offer optreden. De offeraar koopt hen later door betaling van een honorarium aan de priesters.

² De nominatief enkelvoud van beide is 'Analā'. Vandaar de verklaring. Het moet worden opgemerkt dat het woord 'Anena' ook de instrumentalis enkelvoud van het voornaamwoord 'Idam' (dit of het) is.

een goede eter van voedsel en hun heerser. Diegene onder zijn verwanten die wenst te wedijveren met een man van een dergelijke kennis, is machteloos om zijn eigen onderhorigen te onderhouden. Maar wie hem volgt, of onder hem zijn afhankelijken wenst te onderhouden, is als enige in staat hen te onderhouden.

Bhāṣya: Is het niet onjuist om te beweren dat al het voedsel 'alleen door de vitale kracht wordt gegeten', aangezien ook het spraakorgaan en de rest baat hebben bij het voedsel? Het antwoord is: Nee, want dat voordeel komt tot stand via de vitale kracht. Hoe het voordeel voor het spraakorgaan enzovoort via de vitale kracht verloopt, wordt nu uitgelegd:

De goden — de spraak enzovoort, goden genoemd omdat zij hun respectievelijke objecten aan het licht brengen — zeiden tegen de vitale kracht in de mond: 'Al het voedsel dat er is en dat in de wereld wordt gegeten om het leven in stand te houden, is slechts dit veel en niet meer.' (Het partikel *vai* herinnert aan wat algemeen bekend is). 'En u heeft dit alles voor uzelf veiliggesteld door te zingen, dat wil zeggen: u heeft het zich toegeëigend voor eigen gebruik; en wij kunnen niet zonder voedsel leven. Laat ons daarom nu een deel hebben in dit voedsel dat voor u bestemd is.' (Het ontbreken van het causatieve achtervoegsel in het werkwoord is een Vedische vrijheid). De betekenis is: maak ons ook deelgenoten van het voedsel. De ander (de vitale kracht) zei: 'Ga dan om mij heen zitten met het gezicht naar mij toe.' Toen de vitale kracht dit zei, zeiden de goden: 'Goed' en zij gingen om haar heen zitten, dat wil zeggen: zij omsloten de vitale kracht.

Terwijl zij daar aldus zitten op bevel van de vitale kracht, verzadigt het voedsel dat door haar wordt gegeten hen ook, terwijl het tegelijkertijd het leven in stand houdt. Het spraakorgaan en de rest hebben geen onafhankelijke relatie tot voedsel. Daarom is de bewering dat al het voedsel 'alleen door de vitale kracht wordt gegeten' volkomen juist. Dit is wat de tekst zegt: Daarom, omdat de goden (spraak enzovoort) op bevel van de vitale kracht om haar heen gingen zitten onder haar bescherming, verzadigt al het voedsel dat men via de vitale kracht eet dezen (de organen).

Dus, zoals het spraakorgaan en de rest deden bij de vitale kracht, zo zitten ook de verwanten om hem heen die dit aldus weet — die de vitale kracht kent als de steun van het spraakorgaan enzovoort; die weet dat de vijf organen, zoals die van de spraak, rusten op de vitale kracht. Dat wil zeggen: hij wordt de toevlucht van zijn verwanten.

En met zijn voedsel wordt hij de steun van zijn verwanten die om hem heen zitten met hun gezicht naar hem toe, zoals de vitale kracht dat was voor het spraakorgaan enzovoort. Tevens wordt hij de grootste onder hen en hun leider, zoals de vitale kracht dat was voor de organen. Verder wordt hij een 'goede eter van voedsel', dat wil zeggen: vrij van ziekte, en hun heerser, een absolute be-

schermmer of onafhankelijke meester, precies zoals de vitale kracht dat was voor het spraakorgaan enzovoort.

Al dit resultaat komt toe aan iemand die de vitale kracht op de bovenstaande wijze kent. Bovendien is diegene onder zijn verwanten die wenst te wedijveren met een man van een dergelijke kennis — dat wil zeggen: de kenner van de vitale kracht — machteloos om zijn eigen onderhorigen te onderhouden, net zoals de Asura's die wedijverden met de vitale kracht.

Maar onder zijn verwanten is degene die hem volgt — deze kenner van de vitale kracht — zoals het spraakorgaan en de rest de vitale kracht volgden, of die zijn afhankelijken wenst te onderhouden terwijl hij onder hem staat (precies zoals de organen zichzelf wensten te onderhouden door de vitale kracht te volgen), als enige in staat hen te onderhouden, en niemand anders die onafhankelijk probeert te zijn. Dit alles wordt beschreven als het resultaat van het kennen van de eigenschappen van de vitale kracht.

Om aan te tonen dat de vitale kracht het zelf is van het lichaam en de organen, is zij geïntroduceerd als *Āṅgīrasa*: 'Zij is Ayāśya Āṅgīrasa' (vers 8). Maar er is tot nu toe niet specifiek vermeld *waarom* zij *Āṅgīrasa* wordt genoemd. De volgende paragraaf wordt geïntroduceerd om die reden te verschaffen. Alleen als die reden geldig is, zal worden toegegeven dat de vitale kracht inderdaad het zelf is van het lichaam en de organen. Vervolgens is er gesteld dat het spraakorgaan en de rest afhankelijk zijn van de vitale kracht. Om aan te tonen hoe dat bewezen kan worden, zegt de tekst:

so'yāśya āṅgīrasaḥ, aṅgānām hi rasaḥ, prāṇo vā aṅgānām rasaḥ, prāṇo hi vā aṅgānām rasaḥ; tasmādyasmātkasmāccāṅgātprāṇa utkrāmati tadeva tac-chuṣyati, eṣa hi vā aṅgānām rasaḥ || 1.3.19 ||

19. Zij wordt Ayāśya Āṅgīrasa genoemd, want zij is de essentie van de ledematen (van het lichaam). De vitale kracht is inderdaad de essentie van de ledematen. Natuurlijk is zij hun essentie. (Bijvoorbeeld), uit welk ledemaat de vitale kracht ook vertrekt, precies daar verdort het. Daarom is zij natuurlijk de essentie van de ledematen.

Bhāṣya: Zij wordt Ayāśya Āṅgīrasa genoemd, enzovoort — Dit wordt hier herhaald zoals het is (uit vers 8) ten behoeve van het antwoord. De passage die eindigt met: 'De vitale kracht is inderdaad de essentie van de ledematen', herinnert ons aan wat reeds is uitgelegd. Hoe? De vitale kracht is inderdaad de essentie van de ledematen. Natuurlijk is zij hun essentie. Het partikel 'hi' duidt op een algemeen bekend feit. Iedereen weet immers dat de vitale kracht, en niet het spraakorgaan enzovoort, de essentie van de ledematen is. Daarom is het juist om ons aan dit feit te herinneren met de woorden: 'De vitale kracht is inderdaad'.

Hoe is dit algemeen bekend? Uit welk ledemaat — elk deel van het lichaam zonder onderscheid wordt bedoeld — de vitale kracht ook vertrekt, precies daar verdort of droogt dat ledemaat uit. Het woord 'daarom', dat een conclusie aan-geeft, is verbonden met de laatste zin. 'Daarom is zij natuurlijk de essentie van de ledematen', is de conclusie. Hiermee is bewezen dat de vitale kracht het zelf is van het lichaam en de organen. Immers, wanneer het zelf vertrekt, vindt verdorring of de dood (van het lichaam) plaats. Daarom leven alle wezens door middel daarvan. Bijgevolg moet, met weglating van het spraakorgaan en de rest, alleen op de vitale kracht worden gemediteerd. Dit is de strekking van de gehele passage.

De vitale kracht is het zelf, niet alleen van het lichaam en de organen (die respectievelijk vorm en handeling vertegenwoordigen), maar ook van de Veda's: de Ṛc, Yajus en Sāman (die uit 'naam' bestaan). Zo vergroot de Śruti de vitale kracht door haar te prijzen als het zelf van alles, om aan te tonen dat zij een uitermate geschikt object van meditatie is.

eṣa u eva bṛhaspatiḥ; vāgvai bṛhatī, tasyā eṣa patiḥ, tasmādu bṛhaspatiḥ || 1.3.20 ||

20. Dit alleen is ook Bṛhaspati (de heer van de Ṛc). Spraak is inderdaad Bṛhatī (het metrum van de Ṛc) en dit is haar heer. Daarom is dit ook Bṛhaspati.

Bhāṣya: Dit alleen — de betreffende vitale kracht genaamd Āṅgīrasa — is ook Bṛhaspati. Hoezo? Spraak is inderdaad Bṛhatī, het metrum (de versmaat) met zesendertig lettergrepen. Het metrum Anuṣṭubh is de spraak. Hoe? Want de Śruti zegt: 'Spraak is inderdaad Anuṣṭubh' (Tai. S. V. i. 3. 5). En deze spraak genaamd Anuṣṭubh is begrepen in (maakt deel uit van) het metrum Bṛhatī. Vandaar is het juist om te zeggen: 'Spraak is inderdaad Bṛhatī', als een algemeen bekend feit. En in Bṛhatī zijn alle Ṛces (verzen van de Ṛg-Veda) begrepen, want zij wordt geprezen als de vitale kracht. Want een andere Śruti zegt: 'Bṛhatī is de vitale kracht' (Ai. Ā. II. i. 6); 'Men moet de Ṛces kennen als de vitale kracht' (Ibid. II. ii. 2). De Ṛces zijn begrepen in de vitale kracht, aangezien zij uit spraak bestaan.

Hoe dit zo is, wordt nu uitgelegd: En deze vitale kracht is haar heer, de heer van de spraak, dat wil zeggen van de Ṛces in de vorm van Bṛhatī. Want zij doet de spraak ontstaan, aangezien de Ṛces geciteerd worden door middel van de lucht die voortgestuwd wordt door het vuur in de maag (de spijsvertering die de adem aanstuurt). Of de vitale kracht kan de heer van de spraak zijn in de zin van haar beschermer, want spraak wordt beschermd door de vitale kracht; een dode heeft immers niet de macht om woorden te uiten. Daarom is dit ook Bṛhaspati, dat wil zeggen: de vitale kracht is het zelf (de essentie) van de Ṛces.