

BHAGAVAD GĪTĀ
BHĀṢYA

BHAGAVAD GĪTĀ BHĀṢYA

Een uitleg
van de Bhagavad Gītā
door
Srī Śaṅkaracārya

Oorspronkelijke titel:

*The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya,
translated from the original Sanskrit into English
by Alladi Mahadeva Sastry, 1973*

Nederlandse vertaling:

Sanskrit-studiegroepen van de Stichting School voor Filosofie
te Amsterdam, 1998

Samenstelling: Ferit Arav, 2021

Eerste druk (paperback): 2021

Hardcover uitgave: 2026

Uitgeverij Ka.Dag

www.uitgeverijkadag.nl

kadag-pub@kpnmail.nl

Druk: Brave New Books

ISBN: 9789465544380

Over dit boek

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

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

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

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

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

Ferit Arav

Januari 2021

Richtlijnen voor de uitspraak van letters in Sanskrit woorden

Klinkers:

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

Medeklinkers:

Gutturale klanken:

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

Neusklanken: ṁ, ṁ, ṇ of ṇ

Sis klanken:

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

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

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

DE BHAGAVAD GĪTĀ

met commentaar van Śrī Śaṅkara

INLEIDING

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

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

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

De tweevoudige Vedische Religie.

De Heer schiep het universum, en met de wens daarin orde te handhaven schiep Hij eerst de Prajāpati's¹ (Heren der schepselen) zoals Marīci en liet hen de Pravṛtti-Dharma aanvaarden, de Religie van Handelen. Vervolgens schiep Hij anderen, zoals Sanaka en Sanandana² en liet hen de Nivṛtti-Dharma aannemen, de Religie van Afstand doen, gekarakteriseerd door kennis en onverschilligheid voor wereldse

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

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

zaken. Het is de tweevoudige Vedische Religie van Handelen en Afstand doen die orde handhaaft in het universum. Deze Religie die direct leidt tot bevrijding en wereldse voorspoed is lange tijd³ beoefend door alle kasten en godsdienstige orden (varṇa-āśrama) - die welzijn zochten.

Het doel van de goddelijke incarnatie.

Toen de wellust en begeerte bij de gelovigen toenam en het vermogen om onderscheid te maken, verdween, verkeerde de godsdienst in goddeloosheid. De oorspronkelijke Schepper (Ādi-kartā), Viṣṇu, bekend als Nārāyaṇa, wilde orde handhaven in het universum voor het behoud van de 'Aardse Brahman'⁴ en het spirituele leven (Brāhmaṇatva) op de aarde en incarneerde⁵ Zichzelf als Kṛṣṇa, die door Vasudeva werd verwekt bij Devakī. Slechts door het bewaren van het spirituele leven zou de Vedische godsdienst kunnen blijven bestaan waarvan alle verschillende kasten⁶ en de religieuze orde afhankelijk zijn. De Heer die altijd beschikt over onbeperkte kennis, macht, kracht en energie, beheerst Māyā, want dat is Hij als Viṣṇu. Dit is de Mūlaprakṛti, de eerste Oorzaak, die bestaat uit drie Guṇa's⁷ of energieën. Hij doet Zich aan de wereld voor alsof Hij geboren is in een lichaam om de hele wereld te hulp te komen, terwijl Hij in werkelijkheid niet geboren is en niet sterft, en de Heer van alle schepselen is en van nature Eeuwig, Zuiver, Intelligent en Vrij.

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

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

⁴ De Commentator refereert hier aan de volgende passage:

यं देवं देवकीदेवी वसुदेवादजीजनत् ।

भौमस्य ब्रह्मणो गुप्त्यै दीप्तमग्निमिवारणिः ॥

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

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

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

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

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

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

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

De Gītā en het Commentaar.

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

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

Jñāna-Yoga is het middel tot Opperste gelukzaligheid.

Het doel van deze beroemde Gītā-Śāstra is kort gezegd Opperste Gelukzaligheid, een volledig ophouden van saṃsāra of het doorlopen van verschillende bestaansvormen en de oorzaak daarvan. Dit volgt uit die Religie (Dharma) die bestaat uit een standvastige toewijding aan de kennis van het Zelf, voorafgegaan door het opgeven (afstand doen) van alle handelingen. In verband met deze Religie, de leer van de Gītā, zegt de Heer in de Anu-Gītā⁸ het volgende:

"Die Religie is waarlijk geheel en al voldoende voor de realisatie van de staat van Brahman, het Absolute."

(Aśv. Parva XVI.12).

Op dezelfde plaats wordt ook gezegd:

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

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

En Hij zegt ook:

"Kenniss wordt gekenmerkt door afstand doen."

(*Ibid* XLIII.26)

Hier wordt ook Arjuna aan het eind als volgt aangespoord:

"Laat alle Dharma achterwege en kom alleen tot Mij voor onderdak."

(*Ibid* XVIII.66)

Hoe Karma-Yoga een middel is tot Opperste Gelukzaligheid.

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

"Hij die handelingen verricht en deze opdraagt aan de Heer" en:

"Yogi's verrichten handelingen zonder gehechtheid om het zelf te zuiveren." (vs. 10, 11).

Het specifieke onderwerp en doel van de Gītā-Śāstra.

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

Dus⁹ behandelt de Gītā-Śāstra een specifiek onderwerp met een specifiek doel en heeft daarmee een specifieke relatie. Kennis van deze leer leidt tot realisatie van alle menselijke aspiraties. Vandaar mijn poging om deze leer uit te leggen.

~~~

---

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

## HOOFDSTUK I. DE WANHOOP VAN ARJUNA.

**Saṅjaya verhaalt het verloop van de oorlog.**

*dhṛtarāṣṭra uvāca:*  
*dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ;*  
*māmakaḥ pāṇḍavāścaiva kimakurvata saṅjaya (1).*

**Dhṛtarāṣṭra sprak:**

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

*saṅjaya uvāca:*  
*dr̥ṣṭvā tu pāṇḍavānīkaṃ vyūḍhaṃ duryodhanastadā;*  
*ācāryamupasaṃgamyā rājā vacanamabravīt (2).*

**Saṅjaya sprak:**

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

**Duryodhana spreekt tegen Droṇa.**

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

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

*atra sūrā maheṣvāsā bhīmārjunasamā yudhi;*  
*yuyudhāno virāṭasca drupadasca mahārathaḥ (4).*

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

*dhṛṣṭaketuścekitānaḥ kāśīrājaśca vīryavān;*  
*purujitkuntibhojaśca śaibyaśca narapuṅgavaḥ (5).*

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

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

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

---

<sup>10</sup> Technisch betekent *mahāratha* een krijger die bedreven is in oorlogsvoering en die eigenhandig duizend boogschutters kan bevechten.

*asmākaṃ tu viśiṣṭā ye tānnibodha dvijottama;  
nāyaka mama sāinyasya saṃjñārthaṃ tānbravāmi te (7).*

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

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

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

*anye ca bahavaḥ sūrā madarthe tyaktajīvitaḥ;  
nānāśāstrapraharaṇāḥ sarve yuddhaviśāradaḥ (9).*

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

*aparyāptaṃ tadasmākaṃ balaṃ bhīṣmābhirakṣitam;  
paryāptaṃ tvidameteṣāṃ balaṃ bhīmābhirakṣitam (10).*

**I.10. Dit leger van ons, dat geleid wordt door Bhīṣma, is niet sterk genoeg, terwijl hun leger onder de leiding van Bhīma, wel sterk is.<sup>11</sup>**

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

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

**Beide legers zijn gereed voor de strijd**

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

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

*tataḥ śāṅkhāśca bheryaśca paṇavānakagomukhāḥ;  
sahasavābhyahanyanta sa śabdastumulo 'bhavat (13).*

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

*tataḥ śvetairhayairyukte mahati syandane sthitaḥ;  
mādhavaḥ pāṇḍavaścaiva divyau śāṅkhau pradadhmatuḥ (14).*

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

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

*pāñcajanyaṃ hr̥ṣīkeśo devadattaṃ dhanañjayaḥ;  
paunḍraṃ dadhmau mahāśarikaṃ bhīmakarmā vṛkodaraḥ (15).*

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

*anantavijayaṃ rājā kuntīputro yudhiṣṭhiraḥ;  
nakulaḥ sahadewaśca sughoṣamañipuṣpakau (16).*

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

*kāśyaśca parameśvāsaḥ śikhaṇḍī ca mahārathaḥ;  
dhr̥ṣṭadyumno virāṭaśca sātyaikiścāparājitaḥ (17).*

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

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

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

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

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

**Arjuna's onderzoek van de vijand.**

*atha vyavasthitāndr̥ṣṭvā dhārtarāṣṭrāṅkapidhvajaḥ;  
pravṛtte śāstrasampāte dhanurudyamya pāṇḍavaḥ (20).  
hr̥ṣīkeśaṃ tadā vākyamidamāha mahīpate.*

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

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

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

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

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

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

**Sañjaya sprak**

**I.24. O Afstammeling van Bharata, Hr̥ṣīkeśa (Kṛṣṇa), die aldus werd toesproken door Guḍākeśa (Arjuna), plaatste die voortreffelijke strijdswagen tussen de twee legers in ...**

*bhīmadroṇapramukhataḥ sarveśāṃ ca mahīkṣitām;  
uvāca pārtha paśyaitānsamavetāṅkurūṇi (25).*

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

*tatrāpaśyatsthitānpārthaḥ pitṛnatha pitāmahān;  
ācāryānmātulānbhrātṛnputrānpautrānsakhīṃstathā (26).*

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

*śvasūrānsuhṛdaścaiva senayorubhayorapi;  
tānsamīkṣya sa kaunteyaḥ sarvānbandhūnavasthitān (27).*

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

**Arjuna's woorden van wanhoop.**

*kṛpayā parayā 'viṣṭo viṣṭdannidamabravīt.*

**... werd hij overstelpt met diep medelijden en sprak bedroefd:**

*arjuna uvāca:  
dṛṣṭvemaṃ svajanaṃ kṛṣṇa yuyutsum samupasthitam (28).*

**Arjuna sprak:**

**I.28 ... Wanneer ik deze familieleden zie, O Kṛṣṇa, in slagorde opgesteld en verlangend te vechten, ...**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*nihatya dhārtarāṣṭrānnaḥ kāmāḥ prītiḥ syājjanārdana;  
pāpamevāśrayedasmānhatvaitānātātāyinaḥ (36).*

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

*tasmānnārhaḥ vayaṃ hantum dhārtarāṣṭrāṃsvabāndhavān;  
svajanam hi katham hatvā sukhinaḥ syāma mādharma (37).*

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

### Arjuna's verdriet over het leed van de oorloog

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

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

*kathaṃ na jñeyamasmābhiḥ pāpādashmānnivartitum;  
kulakṣayakṛtaṃ doṣaṃ prapaśyadbhirjanārdana (39).*

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

*kulakṣaye praṇaśyanti kuladharmāḥ sanātanaḥ;  
dharṇe naṣṭe kulaṃ kṛtsnamadharmo 'bhibhavatyuta (40).*

**I.40. Bij de uitroeijing van een geslacht verdwijnen de oeroude dharma's<sup>12</sup> van dat geslacht en goddeloosheid (adharma) overvalt het gehele geslacht.<sup>13</sup>**

*adharmābhibhavātḥkṛṣṇa praduśyanti kulastrīyaḥ;  
strīṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇasaṅkaraḥ (41).*

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

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

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

*doṣairetaiḥ kulaghnānāṃ varṇasaṅkarakāraṅkaiḥ;  
utsādyante jātidharmāḥ kuladharmāśca śāśvataḥ (43).*

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

*utsannakuladharmānāṃ manuṣyāṇāṃ janārdana;  
narake niyataṃ vāso bhavatiṭyānuśūsrūma (44).*

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

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

<sup>12</sup> Plichten en riten die door het geslacht worden uitgeoefend overeenkomstig de geschriften.

<sup>13</sup> Volgens sommigen van de verslagenen, volgens anderen van de overwinnaars.

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

*yadi māmāpratikāramaśāstraṃ śāstrapāṇayah;  
dhārtarāṣṭrā raṇe hanyustanme kṣemataraṃ bhavet (46).*

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

*sañjaya uvāca:  
evamuktṡā 'rjunah saṅkhye rathopastha upāviśat;  
visṛjya saśaraṃ cāpaṃ śokasaṃvignamānasaḥ (47).*

**Sañjaya sprak:**

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

*ityarjunaviśādayogo nāma prathamō 'dhyāyah.*

Dit is het einde van het eerste hoofdstuk getiteld:

**DE WANHOOP VAN ARJUNA.**

## HOOFDSTUK II. SĀṂKHYA EN YOGA.

**De zwakte van Arjuna wordt door de Heer afgekeurd.**

*sañjaya uvāca:*

*taṁ tathā kṛpayā "viṣṭamaśrupūrṇākulekṣaṇam;  
viṣḍantamidam vākyaṁ uvāca madhusūdanaḥ (1).*

**Samjaya sprak:**

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

*śrībhagavān uvāca:*

*kutastvā kaśmalamidam viṣame samupasthitam;  
anāryajuṣṭamasvargyamakīrtikaramarjuna (2).*

**De Gezegende Heer sprak:**

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

*klaibyaṁ mā sma gamaḥ pārtha naitattvayyupapadyate;  
kṣudraṁ hṛdayadaurbalyaṁ tyaktvottiṣṭha parantapa (3).*

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

*arjuna uvāca:*

*kathaṁ bhīṣmamahaṁ saṅkhye droṇaṁ ca madhusūdana;  
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūjārḥāvarisūdana (4).*

**Arjuna sprak**

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

*gurūnahatvā hi mahānubhāvān śreyo bhoktuṁ bhaikṣyamapīha loke;  
hatvā 'rthakāmāṁstu gurūnihaiva bhuñjīya bhogānrudhirapradigdhān (5).*

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

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

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

*kārpaṇyadoṣopahatasvabhāvaḥ prcchāmi tvām dharmasammūdacetāḥ;  
yacchreyaḥ syānniścitaṁ brūhi tanme śiṣyaste 'haṁ sādhi māṁ tvām prapannam  
(7).*

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

*na hi prapaśyāmi mamāpanudyādyacchokamucchoṣaṇamindriyāṇām;  
avāpya bhūmāvasapatnamṛddhaṁ rājyaṁ surāṇāmapī cādhipatyam (8).*

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

*sañjaya uvāca;  
evamuktṛvā hr̥ṣīkeśaṁ guḍākeśaḥ parantapaḥ;  
na yotsya iti govindamuktṛvā tūṣṇīm babhūva ha (9).*

**Samjaya sprak:**

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

*tamuvāca hr̥ṣīkeśaḥ prahasanniva bhārata;  
senayorubhayormadhye viṣḍantamidam vacaḥ (10).*

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

**Alleen Zelfkennis verdrijft de ellende.**

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

<sup>14</sup> Leven als bedelaar zonder te vechten of onze plicht te vervullen en de vijand te bevechten.

<sup>15</sup> Dharma betekent hier Brahma die alles onderhoudt.

<sup>16</sup> Alleen Brahmanen mogen toetreden tot de vierde Aśrama van Saṁnyāsa waarin afstand wordt gedaan van alle religieuze handelingen en alle aardse goederen.

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

### **De leerstelling dat kennis samen moet gaan met handelen.**

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

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

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

### **Het onderscheid tussen Saṃkhya en Yoga.**

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

---

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

<sup>18</sup> Zoals het eten van uccīṣṭa oftewel voedsel waarvan eerst iemand anders heeft gegeten.

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

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

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

### **Gelijktijdig gebruik geeft geen resultaat.**

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

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

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

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

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

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

### **Enkele voorbeelden van schijnbaar samengaan verklaard.**

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

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

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

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

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

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

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

### **Het Zelf is onsterfelijk.**

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

*śrībhagavān uvāca:*

*aśocyānvanvaśocastvaṃ prajñāvādāmśca bhāṣase;  
gatāsūnagatāsūmśca nānuśocanti paṇḍitāḥ (11).*

**De Gezegende Heer sprak:**

**II.11. Gij treurt over wie ge niet zoudt moeten treuren en toch spreekt ge wijze woorden. De wijzen treuren niet over de levenden en niet over de doden.<sup>19</sup>**

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

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

Vraag: Waarom is verdriet niet nodig?

Antwoord: Omdat zij onsterfelijk zijn.

Vraag: Hoezo?

Antwoord: De Heer spreekt:

*na tvevāhaṃ jātu nāsaṃ na tvaṃ neme janādhīpāḥ;  
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vāyamataḥ param (12).*

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

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

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

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

<sup>21</sup> Hier wordt bedoeld op wat Arjuna zei in I.43 e.v.

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

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

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

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

Antwoord: Hier is een voorbeeld:

*dehino 'sminyathā dehe kaumāram yauvanam jarā;  
tathā dehāntara-prāptirdhīrastatra na muhyati (13).*

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

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

**Volharding is een voorwaarde voor wijsheid.**

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

Om dit tegen te gaan zegt de Heer:

*mātrāsparsāstu kaunteya śītoṣṇasukhaduḥkhadāḥ;  
āgamāpāyino 'nityāstāṃstitikṣasva bhārata (14).*

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

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

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

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

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

Antwoord: Luister:

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

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

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

### **Het werkelijke en het onwerkelijke.**

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

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

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

<sup>26</sup> Hier wordt een tweede voorwaarde voor juiste kennis genoemd, namelijk kalme verdraagzaamheid van plezier en pijn.

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

*nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ;  
ubhayorapi dr̥ṣṭo 'ntastvanayostattvadarsībhiḥ (16).*

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

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

Tegenwerping: Als dat zo is bestaat er helemaal niets.<sup>30</sup>

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

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

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

<sup>30</sup> De opponent denkt duidelijk dat er niets kan bestaan dat geen oorzaak of gevolg is.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Wat is dan dat wat altijd werkelijk is? Luister:

*avināśi tu tadviddhi yena sarvamidam tatam;  
vināśamavyayasyāsyā na kaścikartumarhati (17).*

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

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

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

*antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīrīṇaḥ;  
anāśīno 'prameyasya tasmādyudhyasva bhārata (18).*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>36</sup> Zoals menselijkheid en lichaam.

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

### Het Zelf is niet betrokken bij handelingen.

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

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

Hoezo?

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

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

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

### Het Zelf is onveranderlijk.

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

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

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

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

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

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

### **De verlichte mens moet afstand doen van handelen.**

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

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

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

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

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

<sup>38</sup> Zoals geboorte, bestaan, groei, verandering, verval en dood.

<sup>39</sup> Omdat er geen antwoord volgt.

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

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

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

### **Handelingen zijn bedoeld voor hen die niet verlicht zijn.**

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

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

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

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

### **Kennis van het Onveranderlijke Zelf is mogelijk.**

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

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

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

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

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

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

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

<sup>41</sup> De toelichting luidt: veranderingen als geboorte, dood, handelen en dergelijke zijn evenmin inherent aan het Zelf als kindertijd, jeugd en ouderdom.